SAMBODHI

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

VOI. XXXIII 2010

EDITORS

J. B. SHAH

K. M. PATEL

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY

AHMEDABAD

Our Contributors

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

Hampa Nagarjaiah
1079, 18th 'A' Main 5th Block,
Rajaji Nagar, Bangalore-560 010
(Karnataka State)

Paramba Shree Yogamaya
Research Fellow,
Dept. of Sanskrit, Utkal University,.
Vani Vihar, Bhubaneswar-751004.
E-mail : sansyogamaya@yahoo.co.in

Sujata Roy Abhijat
Type-4/6 Rajbhawan Colony, 10-02-2009
Lucknow.

M.A.Dhaky
6th Floor, People Plaza,
Nr. Mamnagar Fire Station
Navrangpura, Ahmedabad-380 009.
Ph: (079) 27910956
Mobile : 9427631845

Sushma Kulshreshtha
Vice Chancellor
Shri Jagannath Sanskrit Vishvavidyalaya
Vani-Vihar, Puri-752 003 (Orissa)
Ph. No. (06752) 251663, 251640

Sagarmalji Jain.
Prachya Vidhapith,
Dupada Road, Shajapur,
M. P. 465001

Ramanath Pandey
E4-Adhyapak Kutir,
B/h, Rosari School,
Pratap Ganj, Vadodara-390 002.
Ph : 09998281366

Vasantkumar M. Bhatt
Sanskrut Dept.
Gujarat Univeristy,
Ahmedabad.

Jaypal Vidhyalankar
Sankrut Div.
Hansraj College,
Delhi University, Delhi.

Kamla Garg / Rajni Pandey
Rajani Pandaya
41/6, Mansarovar,
Jaipur-302020, Rajeshthan
Ph. No. 0141-2392433

Kanjibhai Patel
Vastupal Apartments,
Near Navpad Society, Opp. New Vikasgruh,
Paldi, Ahmedabad-380 007.

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

Dilip Charan
Dept. of Philosophy
Gujarat University,
Navrangpura, Ahmedabad-380 009.
Ph. : 9825148840

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

Abhay Indrachand Doshi
A/31, Gladharst, P. M. Road,
Santacruz (W).
Mumbai-400 054
Pho. No. 022-26178152
Mobile 9892678278

SAMBODHI

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

VOI. XXXIII 2010

EDITORS

J. B. SHAH

K. M. PATEL

L. D. INSTITUTE OF INDOLOGY

AHMEDABAD

SAMBODHI
VOI. XXXIII 2010

Editors :
J. 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,
Opp. Navjivan Press, Income Tex,
Ahmedabad-380 014

Printer :
Navprabhat Printing Press
Near Old Novelty Cinema,
Ghee-kanta, Ahmedabad.

CONTENTS

1.	Rāmāyaṇa Characters In The Thai Mould	Satya Vrat Varma	1
2.	For Minor Royal Dynasties	Hampa Nagarjaiah	11
3.	The Qualifications of a Student According to Niruktam	Paramba Shree Yogamaya	24
4.	Environmental Pollution & Ethical Practices	Sujata Roy Abhijat	34
5.	Prāsāda as cosmos	M. A. Dhaky	40
6.	संस्कृतसाहित्ये जलविज्ञानश्रीः	सुषमा आर. कुलश्रेष्ठ	५१
7.	जैनधर्म और श्रुतदेवी सरस्वती	सागरमल जैन	६१
8.	निम्बार्क के द्वैताद्वैत सिद्धान्त में कर्म की अवधारणा	रमानाथ पाण्डेय	८७
9.	यास्क एवम् पाणिनि – काल तथा विषयवस्तु का अन्तराल	वसन्तकुमार म. भट्ट	१०५
10.	प्राकृत भाषा : जितनी सहज उतनी सरल	जयपाल विद्यालंकार	११८
11.	जयपुर नरेशों का संगीत प्रेम	कमला गर्ग / रजनी पाण्डेय	१२४
12.	વસુદેવહિંડી : બૃહત્કથાનું જૈન રૂપાંતર	કાનજીભાઈ પટેલ	૧૩૮
13.	વ્યાકરણશાસ્ત્રની અદ્વૈત વેદાન્તી દાર્શનિક ભૂમિકા (ભર્તૃહરિના વાક્યપદીયના સંદર્ભમાં)	વિજય પંડ્યા	૧૫૪
14.	ત્રીજી સહસ્ત્રાબ્દીમાં ભારતીય સભ્યતાનો પુરુષાર્થ : રક્ષણ, પુનર્નવીનીકરણ અને વિકાસની નવી દિશાઓ	દિલીપ ચારણ	૧૭૧
15.	હાજાપટેલની પોળમાં આવેલ બલાજના પાડામાંના એક જ ઘરના બે દસ્તાવેજો	રસીલાબેન કડીઆ	૧૮૩
16.	પુણ્યવિજયજી : સંશોધન-સંપાદન ક્ષેત્રે પ્રભાવશાળી પ્રદાન કરનાર સૌમ્ય વ્યક્તિત્વ	અભય દોશી	૧૯૬

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 Nationality Address	Navprabhat Printing Press Indian Ghee-kanta, Ahmedabad.
4.	Publisher's Name Nationality Address	Jitendra B. Shah Indian Director L. D. Institute of Indology, Ahmedabad - 380 009.
5.	Editors' Names Nationality Address	1. Jitendra B. Shah 2. Kanjibhai M. Patel Indian 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

Rāmāyaṇa Characters In The Thai Mould

Satya Vrat Varma

The Rāmāyaṇa is not a mere poem. It symbolizes all that has sustained mankind in its joys and sorrows. Unlike Kṛṣṇa of the Song Celestial, Rāma did not leave to posterity disquistions or mystic doctrines. He himself was an embodiment of the virtues that have guided humanity through series of trials and tribulations and led to its moral and spiritual elevation. The moral values and norms of behaviour that the epic fostered are as valid today as they were when they were set forth first. There is hardly any other work that has exercised so powerful an influence on the "life and thought" of the Indian people.

The appeal of the Rāmāyaṇa has been truly universal. While it is woven inextricably in the texture of the Indian society, the neighbouring countries have not lagged behind in drinking at its nectar-fount. Almost all the countries of South and South-east Asia, notwithstanding the religion they profess and the political system they espouse, have come under its spell. They have recast it to suit their varied milieus and traditions, invested it with new moral and ethical dimensions and ultimately adopted it as their own, blissfully ignorant of its original source and creator. The alacrity with which the Thais have assimilated the epic into their social fabric is as heartwarming as it is surprising. They have not just adopted it smugly. With their religion, tradition and folklore forming an apt backdrop, they have changed the very genius of the story almost beyond recognition. The Thai classic Rāmakien thus represents an independent version of the Rāma-story. The Thai version of the epic is brilliantly captured in Sanskrit verse by Dr. Satya Vrat Shastri in the delectable poem Srīrāmakīrtimahākāvyam (RKM.)[1] which seeks to describe in twenty five cantos, the main episodes of the Thai classic with such connecting links as were necessary to make them a cohesive entity. The chances that the Thai have made in the epic story may have turned its heroes into more attractive figures,

they have unhappily robbed them of much of their sheen reducing them to lesser persons, shorn of the idealism that has inspired the millions in India. They are essesntially Thai figures transplanted on the Indian soil with the oddities that were inherent in the situation. It is a measure of the transformation the epic characters have undergone in the Thai version that Hanumān emerges as the most colourful figure, and everyone else, not precluding Rāma, is overshadowed by his phenomenal might and resourcefulness that prove equal to the toughest challenge. In view of the new dimensions lent to them by the Thai milieu, an appraisal of their character in some depth is bound to be rewarding

RĀMA

To the Indian mind, Rāma is an epitome of the virtues that combine to turn him into an ideal, rather a divine figure, whom the society has revered over the ages. While his Thai counterpart, evolved out of an interplay of alien ethos, tradition and folklore, concurs with him in a substantial measure, some of the contours that has strangely acquired are breathtakingly queer. More than the similarities, it is the divergences that lend him a new aura, which unhappily is far from flattering.

The divinity of Rāma is beyond question. He is doubtless Nārāyaṇa who had incarnated as the son of Daśaratha to release the world from the terror of the demons (prajāto' bhūt svayam Nārāyaṇaḥ, prabhuḥ, III.20). Rāma himself was conscious of his divine origin. He took Mankuṭa's conduct as an offence to Nārāyaṇa[2]. His divinity evoked widespread reverence (akhilajagannamsyabhūtaḥ, II. 19).

There is nothing much to distinguish him till his return from Laṅkā. His sincerity as a friend had unfolded itself in his settling scores with Vālin on behalf of his ally and friend Surgrīva. In view of the restricted avenues to which his fight with Rāvaṇa is reduced, his achievements on the battlefield surprisingly remain subdued. But for Hanumān's stratagem in having his (Rāvana's) soul buried underground, the demon might have defeated Rāma on the battlerfield. It was only after Hanumān's trickery succeeded that Rāma could kill him (Rāvana) in the battle[3]. While his .encounter with *Mankuṭa, whom he had not yet known to* be his son, underwent sublimation, he could neither browbeat the boy into submission nor humble him in the battle[4]. If carried further, the combat could have gone either way.

It is the alien component of his character that puts him on a different footing. And unfortunately that is not something that does him proud. As conceived in the Thai tradition reflected in the RKM., Rāma, his divine origin apart, is indistinguishable from a common man. He suffers from infirmities that do not go well with his stature, and rudely dent his majesty and augustness.

The stratagems cunningly employed by Rāvaṇa *to humble him off the field* might not have served their purpose to the desired extent, they have certainly been instrumental in exposing him to awkward situations. It is surprising that he was duped with incredible ease into presuming Sītā dead on seeing so much as her replica floating in the river, forgetting the deceit the demons were capable of exercising on others. It was Hanumān's alertness that saved him from what might have been a disaster (X. 17). His brush with Maiyarāba shows him in still poorer light. It is a measure of the lack of alertness against the enemy's possible depredations that he was thrown into swoon by such a cheap device as magic powder and carried unnoticed, to Pātāla, to be encaged like a petty criminal[5]. It was again Hanumān who rescued him after a long drawn struggle, at great peril to himself[6]. If Rāvaṇa had the audacity to invoke divine verdict against him, he could not be absolved of the responsibility. It was the fairness of Mallivaggabrahma that turned the tables on Rāvaṇa and made him bite dust. Rāma cannot be credited to have averted the divine wrath on his own. He seems to be a victim of a variety of conspiracies with no vision or power to thwart them.

The way he conducts himself vis-á-vis his devoted wife is simply reprehensible. He emerges from the exercise as a suspicious and scheming husband, with no qualms to employ the worst trickery and deceit. He sees many phantoms rising from the portrait of Rāvaṇa that the innocent Sītā was tricked into drawing by Śūrapaṇkhā's daughter Atulā to wreak vengeance on her for the wrong done to her mother because of her (Sītā). He comes to suspect her fidelity to him and in a fit of rage orders Lakṣmaṇa to execute her in the forest[7]. That was unmitigated cruelty[8] which ill behoves the nāyaka, much less of the stature of Rāma. No wonder, Sītā, doubtless under the impact of the milieu that has fashioned her, pelts him, at different points of time, with such devastating epithets as suspicious, cruel (XXIII.5), petty-minded, jealous (XXIII.27), wife-killer (XXIII.35), wicked (XXIV.36), deceitful (XXIV. 40-41), fickle (XXV.19) and evil-minded (XXV.20), so deep were the scars he had inflicted on her.

His behaviour following the unexpected meeting with Sītā, after ten long years, is all the more enigmatic. In moments of remorse, he humbly pleads guilty[9], begs her pardon[10], touches her feet[11], expresses unequivocal devotion to her[12], rates her as the **summum bonum** of his life[13], and respectfully asking her to return to Ayodhyā to lend relevance to his meaningless life[14], simultaneously asking her to kill him in case she decides to stay on in the hermitage because his survival without her would be an exercise in futility[15]. Perhaps in a bid to somehow sustain him without her comforting company, he requests her to send Marikuṭa and Lava with him which she does in the larger interest of her sons. Obviously, they could not fill the void in his life. He continues to pine for her with no respite in sight.

These tender sentiments and pleading, however, yield place to despicable scheming soon thereafter. He certainly appeals to her softer feelings. He seems to serve a notice of sorts on her in conveying, through the young boys, his resolve to weep to death in case she was firm in her resolve not to return to him[16]. What follows was the negation of all that Rāma stood for. When he finds her unrelenting, he decides to cheat her into believing that he(Rāma) had ended his life because of his inability to stand the pangs of separation from her[17]. Sītā does move into the trap. However, when, on discovering the truth, she tries to leave for the hermitage after some sharp exchanges with Rāma, he not only blocks all possible routes for her to escape, he even goes to the length of threatening her with dire consequences. This was something which even Lord Śankara could not condone. He rather reviles him severely for his unbecoming conduct. His reconciliation with her (Sītā), brought about by the Lord after hard bargaining between the two, is as mysterious as was the estrangement. The couple lived happily after all the bitterness that had turned their life into a virtual hell. .

As depicted in the RKM., the Sanskrit counterpart of the Rāmakien, Rāma is a small-minded, scheming, and unpredictable person with inconsistent conduct which is again evident in his cheer to Lakṣmaṇa for his killing Sītā in obedience to him.

SĪTĀ

Like her husband Sītā too represents an admixture of alien and indigenous components in her character. Whereas the latter is too well known to arouse curiosity, it is the element she owes to the land of her adoption that distinguishes her from what we have known of her, down the ages. She is indeed the child of

the new environment, not having much in common with Sītā of the Vālmīki-Rāmayāṇa.

Born as Rāvaṇa's daughter of his chief-queen Mandodarī as a result of her partaking the divine rice-balls, she, as soon as she was born, was thrown in a pitcher to float to end in a river, to ward off the disaster which she, as the soothsayers predicted, was to spell doom for the Rāksasa-race. She was retrieved by Janaka and adopted as his daughter. Conferment of a new parentage on her in the Thai tradition turns out to be a distinct feature.

Alien elements assert tellingly in her behaviour after her return from Laṅkā. Her encounter with Atulā masquerading as her attendant, projects her as a gullible young woman, shorn of vision to foil the designs of the scheming adversaries. The portrait of Rāvaṇa that she was misled to draw on a slab turned out to be the prelude to a series of sufferings that she had to undergo for no fault of hers. While her readiness to draw the figure was no more than an act of innocence, her subsequent attempt to erase and conceal it attest and her nervousness tempered with a sense of guilt. Thus what could have been dismissed as an aberration turns out to be her undoing. This queer behaviour on her part provokes Rāma to entertain serious misgivings about her fidelity. Unsure of her faithfulness to him, he bids Lakṣmaṇa to put her to sword and bring back her heart to convince him of her execution (XX. 44-480. This was too much for her to pocket. Not unlike her counterpart in Vālmīki, she decides to end her life[19]. While it may be natural for a chaste woman to think so in the tight situation, her behaviour towards Lakṣmaṇa leaves much to be desired. With poor Lakṣmaṇa vacillating in carrying out the execution, she perhaps in a bid to prove her credentials, jumps to suspect her intention. Even the recluse lose control with a woman in private[20], she unkindly thundered. Whatever the cause of the outburst, her behaviour towards Lakṣmaṇa is indefensible.

The way she grills Rāma after he was conducted to her by Maṅkuṭa, marks the negation of what makes her the perfect specimen of the virtuous womanhood to the Indian mind. Her behaviour projects her as a champion of the present-day movement for women's liberation. Despite Rāma's pleading guilty and his unqualified apology for his harshness to her, she like a revengeful woman, decides to give him the taste of his own medicine. She berates him as a cruel and suspicious person who revels in maltreating his innocent wife. She turns down his sincere

plea to return to Ayodhyā to end his tribulations[21]. "She would have no truck with a woman-killer", she howled[22]. It would be wiser and safer for her, she added, to perish in wilderness than to stay with a petty-minded, jealous man who could question her chastity on so fragile a pretext as a portrait that she had been tricked to draw unsuspectedly[23]. She taunts him to enjoy the comforts in his mansion, leaving her to suffer the fate to which she had become accustomed after undergoing agony for ten long years[23a]. Otherwise also, she bitingly remarked, she was for him as good as dead.

Her caustic tongue did not stop there. She became all the more aggressive. She not only rejected Rāma's subsequent plea, conveyed through the two sons, to bury the past, she was unmoved by his threat to end of his life in case she refused to return. She proclaims her resolve to visit Ayodhyā only for his last 'darśana'[24]. She had all the reason to fly into a frenzy. On discovering that she had been cheated by her husband by the fake news of his death, she vehemently reproached him with choicest of epithets. She denounced him in biting terms for his despicable action and declared her determination not to give credence to him under any circumstances. She had lost faith in Rāma to the extent that Lord Śaṅkara had to exert hard to bring about rapprochement between the two. It was not before Iśvara had Rāma guilty on several counts, and she herself had reviled him for his fickle-mindedness and unjust behaviour to her that she agreed to terminate the estrangement[26]. It is indeed surprising that she could lead a smooth life with her 'dear' husband thereafter, free from rancour.

Sītā, not unlike Rāma, suffers from infirmities of the worst type. She has shed her idealism that accorded her the most enviable status in the Indian tradition. She has an unmistakable imprint of a highly modernized woman. She is different from the common rut of women. She has been divested of all that made her great.

HANUMĀN

Though an ancillary character, Hanumān is the most colourful figure. He is the driving force behind all that transpired in the Thai epic, represented by the RKM. But for him, it would sink into a stale exercise, shorn of vibrance and action. The various layers of his character unfold themselves so forcefully that he may justly be rated as a strong contender for the highest position. Though he retains some of his indigenous characteristics, he is essentially the product of the land of his adoption. Peer of wind in velocity and impetuosity, he is vāyuputra, Māruti. He

is proud of his origin and misses no opportunity to highlight it with verve[27]. A young man with lovely appearance, he is devoted to the well-being of others. His pretty face is matched by his sweet tongue. He is generous to a fault. His devotion to Rāma is proverbial[28]., He is ever ready to risk his life for the sake of his master. He is indeed an epitome of devotion, sacrifice and self-abnegation.

What strikes as the most notable characteristic of Hanumān is his phenomenal energy. He is vaour incarnate. It is because of his boundless might that he acts as the Rāma's most trusted lieutenant in the series of disasters that he has to encounter. However grave the challenge, he invariably comes out of it with flying colours. He frustrated the concerted efforts of Suvarṇamatsyā to destroy the causeway, which alone paved the way for its construction on schedule. It was again he who administered resounding rebuff to Mahipāla-devāsura and secured Vibhīṣaṇa's release. The greatest challenge to him was posed by Mahipāla-devāsura and secured Vibhīṣaṇa's release. The greatest challenge to him was posed by Maiyarāba in deceitfully kidnapping Rāma right from his camp to the nether region. There too he picked up the gauntlet and proved his mettle. He not only overcame a series of obstacles and difficulties in his long journey to Pātāla but also killed the demon on his home-ground and retrieved Rāma right from the jaws of death[29]. The credit for freeing Sugrīva from the clutches of Kumbhakarṇa also rests with him[30].

It is, however, not the brute force alone that he embodies. His prowess is deeply tempered with resourcefulness and discretion. His foresight had been chiefly instrumental in revealing the identity of the fake Sītā, that had all but thrown Rāma out of gear. As a hard-boiled strategist, he does not hesitate in employing tricks and stratagems to accomplish his mission. He often believes that the ends justify the means. He thus had no qualms in assuming the form of a dead dog to frustrate Kumbhakarṇa's bid to propitiate his lethal missile[31]. It was again through a neatly executed stratagem that he disposed of Rāvaṇa's soul, encaged in Goputra's hermitage and thereby enabled Rāma to liquidate the demon[32]. But for his strategies and resourcefulness, the outcome would have been disastrous to Rāma. While he aborted the designs of the adversaries through trickery, he employed powerful logic to wean away Survarṇamatsyā from foiling the construction of the causeway[33]. It is surprising that such a brilliant strategist and an intrepid combatant had to eat an humble pie in his encounter with the hermit-boys Maṇkuṭa and Lava[34].

It is a measure of the efficacy of the Thai folklore that it turned the Indian demigod celebrated, down the ages, for celibacy and idealism, into a gallant who is out to woo any beautiful girl that comes his way. The way his love-making with Benjakayī and Suvarṇamatsyā is described can only send shudder down to the spine of the devout Indian.

Notwithstanding his reckless heroism and gallantry, Hanumān is a fond father. His chance meeting with his sons, Asurphad and Macchānu, stirred his vātsalya deeply and filled him with joy. He acted almost like an innocent child in consenting to repeat his feats of devouring the sun, moon and stars to convince Asurphad of his identity[35].

Hanumān has doubtless been conceived in the Thai milieu as a multi-faceted man. He is a phenomenally powerful warrior, a lover, a fond father and as astute tactician, committed to achieve his objective at any cost.

RĀVAṆA

Rāvaṇa the demon king of Lankā, has also undergone substantial trasformation in the Thai epic, though, like other characters, he retains intact some of his basic traits as well. His proverbial arrogance, fuelled by his victories and the fame that they brought, emboldened him to pour scorn on even well-meaning and sane advice. Vibhīṣaṇa's unceremonious expulsion, carried out in a fit of rage, turned out to be the last nail in his coffin. It was again sheer arrogance that led him to underrate Rāma's might[36], which was the greatest faux pas on his part.

While it was what Rāvaṇa symbolizes, he, as depicted in the RKM., is a mere shadow of his real self. It is baffling to find a man of his hauteur and might, struggling to avoid direct confrontation with Rāma, 'a mere forester' in his own jargon. That prompts him to try a series of measures to throw him off guard or wear him down off the ground. The theatrical missions of Beñjakayi, Suvarṇamatsyā, Maiyarāba etc. stem from his anxiety to catch Rāma unawares and eliminate him surreptitiously without his direct intervention. It is a different matter if all of them end in a fiasco, but they bear testimony to his latent diffidence. Even the queer contrivance of keeping his soul encaged away from Lankā, does not work. Nowhere in the epic is he seen to be eager to try conclusions with Rāma. His might notwithstanding, he meets his end as a result of an ingenious strategy chalked out by Vibhīṣaṇa and executed by Hanumān with a

masterly skill. Like the other epic figures, he has lost much of his sheen. He does not differ much from any other powerful man.

VIBHĪṢAṆA

The sole epic character that has risen in stature in the Thai classic is Vibhīṣaṇa, bundled out of the kingdom for no fault of his. Though seen in occasional flashes only, he has a pivotal role to play in almost everything that transpires in the epic. He represents a unique fusion of friend, guide and philosopher. It was because of him that Rāma could weather a series of disasters that befell him at different points of time. The credit for retrieving Rāma from the jaws of death, and doing Maiyarāba and Rāvaṇa to death rests with his marvellous strategies, planned and executed to bring prompt result.

References :

1. Moolamall Sachdev Foundation, Bangkok, 1990.
2. कोऽमेतादृशं घोषं मयि नारायणे स्थिते । RKM., XXII.11
3. दशग्रीवधे तावद्धनूमान् युक्तिमास्थितः ।
   श्रीरामस्य परो भक्तो निमित्तत्वं समाययौ RKM., XVII.60
4. RKM., XXII.68-72
5. पातालभूमिं वधकाम्यया तं सम्प्रापयामास च हेलयैव । Ibid., XII.6
6. एवं निहत्य तं दैत्य रामं मुक्तं विधाय च । Ibid., XIV.75
7. जहि चापि न जीविता चिरं, स्थितिभाक् स्यात् प्रमदा प्रमादिनी ॥ Ibid., XX.42
8. शङ् कालुना क्रूरतमेन चापि । Ibid., XXIII.5
9. कृतागसि त्वं मयि यद् दधासि कोपं । Ibid., XXIII.16
10. क्षमस्व मे देवि । दयां च धेहि । Ibid., XXIII.34
11. पस्पर्श पादावपराधचण्ड्याः । Ibid., XXIII.19
12. त्वदेकचित्तोऽस्मि । Ibid., XXIII.15
13. त्वमेव सर्वस्वमसि । Ibid., XXIII.34

14-15 उवाच सीतां यदि नो प्रयासि
   मया समं त्वं जहि तर्हि मां त्वम् । Ibid., XXIII.33

16. नो चेत्त्वमायासि पुरीमयोध्यां, ममाश्रुजलं मम प्राणहृत्स्यात् । Ibid., XXIV.7
17. त्वद्विप्रयोगर्तिविदीर्णचेता, दिवं गतः सम्प्रति राघवेन्द्रः । Ibid., XXIV.17
18. गन्तुमितो न शक्तासि कथंचिदेव । Ibid., XXIV.42
   न त्वादृशाः स्युर्विनयेन शक्याः
   कर्तुं वशे नानुनयेन वापि ॥ Ibid., XXIV.43

19. RKM., XX.6
20. अबलां समवेक्ष्य मानसं यमिनामप्यबलं प्रजायते । Ibid., XX.60
21. तेनास्ति मे किं करणीयमद्य । Ibid., XXIII.5
22. पत्न्या निहन्तुं सविधे कथंचित् मया न वस्तव्यमवश्यमेव ॥ Ibid., XXXIII.35
23. क्षुद्रं तवातीव मनो मतं मे शङ्काग्रहग्रस्तमसूयकं च ।
कृतां दशास्याकृतिमेव दृष्ट्वा क्रोधेन सद्यो भ्रमितं बभूव । Ibid., XXIII.27
23a. स्वकीयहर्म्ये सुखितस्त्वमासीरहं पुनः काननमध्यवात्सम् । Ibid., XXIII.25
24. एष्याम्यहं तेऽन्तिमदर्शनार्थं पुरीमयोध्यामिति मे प्रतिज्ञा । Ibid., XXIV.11
25. अहो जघन्यास्य विचाररीतिः
कृत्यं जघन्यं च ततोऽपि भूयः । Ibid., XXIV.32
पुनर्न विश्वासमहं कदाचिद्
गिर्यस्य यास्यामि शठोत्तमस्य । Ibid., XXIV.36
हन्तासि पत्न्या अनुदारभावः
प्रवंचकोऽस्युत्पथमाश्रितोऽसि । Ibid., XXIV.41
26. पतिर्ममैषोऽस्थिरचित्तवृत्तिः । Ibid., XXV.19
असाधुवृत्तिर्मयि........। Ibid., XXV.20
27. सुतः प्रभंजनस्याहं प्रभंजनसमो जवे । RKM., XXII.40
28. श्रीरामस्य परो भक्तः । Ibid., XVII.60
हनुमत्समाख्यं निजानन्यभक्तम् । Ibid., XVIII.14
29. एवं निहत्य तं दैत्यं रामं मुक्तं विधाय च । Ibid., XIV.75
30. परापतत् दानवेन्द्रं सुग्रीवं च व्यमोचयत् । Ibid., XV.52
31. हनूमता युक्तिरियं पूजाविघ्नार्थमाश्रिता ।
शुनः शवस्य रूपं स एव नद्यामुपाश्रयत् ॥ Ibid., XV.65
32. दशग्रीववधे तावद्धनूमान् युक्तिमास्थितः । Ibid., XVII.60
33. RKM., XII. 28-38
34. मङ्कुटेन स वीरेण हतप्रायत्वमापितः । Ibid., XXII.33
करुणां च दशां स्वस्य नैराश्यं च परं गतः । Ibid., XX 11.46
35. RKM, XIX. 31-32
36. राज्याद् भ्रष्टो वनमधिवसन् राघवो वा पुनः क्व । Ibid., IX.15

□ □ □

Four Minor Royal Dynasties

Hampana Nagarjaiah

1. The Sendrakas : An Early Jaina Family

The Early Sendrakas, the māṇḍalikas of the Banavāsi Kadambas, were forced to subordination by Kīrtivarma I (566-96 CE), the Calukya sovereign. Interestingly, this subjugation ended on a happy note. Kīrtivarma married the sister of Srīvallabha Senāṇanda, chief of the Sendrakavaṃśa. The celebrated Calukya king Polekeśin II (610-42 CE) was born to this Sendraka princess.

The Sendrakas, one of the ancient Kṣatriya dynasties, had established themselves as a provincial political force, as early as in the fourth century but ended up only as feudatories. The roots of the Sendrakas are far deeper and go back to the fourth century CE. The Gokāk plates establish that the Sendrakas belonged to the Jaina faith from the beginning. Inscriptions directly connected with the dynasty are not extant and very little has come to light about their genealogy, historical growth and diaspora.

'Sendra' was the name of the forefather of line of Sendrakas. An inscription from PuligeṜe explicitly makes it clear that Sendra was the foregoer of the dynasty : Bhujagendrānvaya Sendrāvanīndra Santatau [SII. XX. No. 3; IA. VII. pp. 101-111], 'in the lineage of king Sendra of the king Cobra race'.

Analogous with the Sindas, the Sendrakas were also subordinates to the Calukyas. Mādhava-satti Arasa, an higher officer of Sindarasa of Āḍūru belonged to the Sēndrakakula. He had the alias of Mādhavatti and figures in an inscription of 567-68 of Kīrtivarma -I. The Sendraka chief's names generally end with the suffixation of /-satti/or/-śakti/. Evidently–satti is a variant of and derivative from Sanskrit–śakti. Bhānuśakti and Vana–satti Arasa were devoted to Harivarman (519-30), the Kadamba king. Adhirāja Indrananda, son Vijayānanda Madhyamarāja, was a favourite of Dejja Mahārāja, king of the pre-Early

Rāṣṭrakūṭas [E1. Vol. XXI. No. 43, CE 532-33, pp 289-92.]. Vanasatti and his son Kundasatti were Lords of Muḷgunda and the nearby Siraguppa, respectively.

The Sendrakas were loyal to the Calukyas. Durgaśakti, son of Kundaśakti, and Sēnānanda served king Polekeśi II. Infact Senānanda was maternal uncle of Polekesin II. Similarly Devaśakti and Sendra-maharāja Pogilli were subordinates of Vikramāditya I and Viniyāditya, respectively. Much the same, Jayaśakti, son of Nikumbhallaśakti, grandson of Ādityaśakti, and great grandson of Bhānuśakti served obediently their overlord Vikramāditya II, where as Sendraka Nāgaśakti and Mādhavasatti were officers of a lower cadre under Kīrtivarma II. The Kalvan plates of Jayaśakti, and the Bagumrā grant of Nikumballa-śakti provide useful information. Contemplating on the diaspora and demography of the Sendrakas, it is to be noted that a branch of the Early Sendrakas was established in Gujarāt and Khandesh, in the seventh century, in the North-West, and in Kurnool area of Āndhradeśa. The Sendrakas originated from Nāgarakhaṇḍa-70 region in Banavāsi-12,000 province. Earlier the Nāgarakhaṇḍa principality had Sendrakarājya as its second name. The Sendrakaviṣaya comprised parts of Shimoga, Chikkamagaḷūr, Hāveri and Hāssan Districts. According to Cipḷun inscription, the Sendrakas were also chiefs of the Avaretika-viṣaya (Aparānta), i.e. the modern region of northern and southern Konkaṇ, which included Ṭhāṇa, Kolābā and Ratnāgiri districts. Senānanda had donated village and land in this Avaretika-Viṣaya. The Sakrepaṭṇa plates indicate that the Sendrakarājya, in the southern Karnātaka tract, formed part of the Pallava kingdom in the reign of Simhavarma I (436-60).

The Sendrakas figure in the famous Halmiḍi inscription along with the Bāṇas. This statement confirms epigraph of Simhavarman I (436-60), the Pallava king and in the Halmiḍi inscription, both assigned to the fifth century. Subsequently, Sendrakarājya figure in Sakkarepaṭṭaṇa inscription which records the king's gifts to Valvilli Agrahāra (Shimoga Dt.) situated in the Sayindaka-viṣaya.

The Mūḍigere copper plates of Viṣṇuvarma (469) and Simhavarma (495), the Kadamba kings, state that the former and the latter granted six Nivartana land to the north of the Āsandilūr village in the Sendrakaviṣaya, and another five Nivartana land to the south of the tank of the same village (Āsandilūr), respectively, to the Arhantāyatana, the local Jaina temple. The village Āsandilūr has been identified with the modern Āsandihaḷḷi near Mūḍigere in Chikkamagaḷūr Dt. Again in CE 524 king Ravivarma granted land for the worship of Siddhāyatana, 'temple dedicated to Siddhas', at Āsandyalūr [Dāvaṇagere Plates].

Again the Beṇṇūra copper-plate of Kṛṣṇa Varma II (545-70) mentions the village Palmiḍi (s.a. Halmiḍi in Hāssan Dt.) as situated in the Sendraka–Viṣaya.

We can deduce, based on the extant epigraphical material, that the North–West region of Shimoga Dt., was the nucleus of Sendrakas and the kernal area was gradually widened in the sixth century. During the reign of Polekeśi I, a Sendra chief called Svāmiyara alias Sāmiyara, son of Sivāra (Sīvara) and grandson of Goṇḍarāja, was governing the Kuhuṇḍi–3000 province bordering Mirinje division, the modern Miraj. [Bhojarāja B. Patil : Nāgararakhaṇḍa–70 : 1995 : 37-40].

The Gokāk–Plates of Dejja–mahārāja [E1. Vol. XXI. No. 43], the Rāṣṭrakūṭa king (533-33), described as the Āguptāyika chief of Vardhamana Mahāvīra lineage, refers to Adhirāja Indrananda, son of Vijayānanda Madhyamarāja of Sendraka, a subordinate of the Rāṣṭrakūṭas, as ruling from Jambukhaṇḍi (Jamakhaṇḍi in Bijapur Dt.) Adhirāja, Vijayānanda and Indrananda, favourite of the Rāṣṭrakūṭa king Dejja, belonged to the Āndhra branch, an offshoot of the Early Sendrakas. Adhirāja Indrānanda granted 50 nivartanas of land in the Jalaragrāma village situated in the Kashmāṇḍī–Viṣaya, to the Jaina pontiff Āryanandin of the Jambukhaṇḍagaṇa (mọd. Jamakhaṇḍi in Bāgalkote Dt.) for the workshop of Arhat, in the year 532-33 CE.

Raviśakti, son of Kaṇṇṣaśakti of Phaṇikula (Nāgakula), Lord of Sendrakas, figures as the donor in the Hūli plates of Maṅgaleśa (596-609), the Calukya sovereign. Raviśakti, at the behest of his overlord Maṅgaleśa, (*tasyānuśāsanena*) made a grant of 50 Nivartanas of cultivable land to the caitya of Lord Śāntinātha, the 16th Tīrthaṅkara, in the village of KiṚuvaṭṭekeṚe, the modern Kiratgeri (Gadag Dt. TK), which was under his feudal authority. Preceptor Abhayanandi, a pupil of Srīnandi of Paralūru saṁgha, was the donee.

The Ciplun plates [E1. Vol. III. p. 30] of Polekeśin II (609-42), mentions that Sendraka Srīvallabha Sēnānandarāja was the maternal uncle of Polekeśi. The Sendrakas had matrimonial alliances with the Calukyas and king Kīrtivarman I (566-96), Polekeśin's father, had married a Sendraka princess. Bhīmaśakti Sendraka figures in the seventh century charters, as a feudatory in service of Polekeśi II. Vāṇaśakti and Kundaśakti were Governors of Muḷgunda, an ancient Jaina tīrtha in the 6th and 7th century.

Durgaśakti, son of Kundaśakti and grandson of Vijayaśakti are mentioned in a lithic record from PuligeṚe (Lakshmeśvara), another venerable hoary seat of

Anekāntamata [1A Vol. VIII. p. 106]. Durgaśakti had gifted lands to the celebrated Śankha Jinālaya in CE 630, at Puligere where as Raviśakti donated lands to the Śāntinātha Basadi, and the donee was Ācārya Abhayanandi, disciple of Ācārya Srinandi of Paralūru Samgha. Srī Pogilli Sendraka Mahārāja was governing Nāyarakhaṇḍa (s.a. Nāgarakhaṇḍa) division of Banavāsi 12,000 in the late seventh century (680 A.D.), from his residence at Jiḍḍuḷige, one more Jaina Centre. Nāgaśakti, an ornament of the Sendrakas, requested the Calukya king to gift a village in CE 749. The name of Kannaśaktiarasa figures in an epigraph of the seventh century. Similarly the names of Jayaśakti and Nikumbhallaśakti occur in Kaḷvaṇ plates and Bagumrā grant, respectively.

The above details confine to the Early phase of the Sendrakas.

At the request of Bhānuśakti, the Kadamba king Harivarma, son of Ravivarma, in his fifth regnal year, gifted the village Marade for the use of the holy people and for the celebration of holy rites of the Jaina temple which was the property of the Ahariṣṭi-Śramaṇa Saṁgha which was superintended by Ācārya Dharmanandi [IA. Vol. VII. p.32; JBBRAS, IX; CKI, No. 30, CE 542, pp. III-14].

The Sendraka's crest was elephant as is evident from their chief Pogilli's inscription carrying the figure of elephant engraved [1A Vol. XIX. p.143, Bombay Gazettee. Vol I. No. ii. pp. 43 ff]. However, the three Gokāk-plates of Dejja Mahārāja, recording the grant to Jaina temple by Adhirāja Indraṇanda bears, in relief on the seal, the figure of an horned antelope. Antelope was the *lāñcana*, 'congnisance', of Śāntinātha, the 16th Tīrthaṅkara. Obviously, the grant was to the Jaina temple dedicated to Jina Sāntinātha.

The Sendrakas ruled for over five hundred years, from the early fourth to the late eight century, as feudatories of the Banavāsi Kadambas, Badami Calukyas and the Early Rāṣṭrakūṭas. Altem copper plates state that Mirince, Mirinje (mod. Miraj) and Kuṇḍi Viṣaya were part of the Sendrakarājya. Whether Sēnānanda and Indrananda are names of one and the same person needs to be considered. The Gokāk plates refer to the latter with an epithet of adhirāja which reflect his high status.

The Sendrakas belong to Phaṇikula (Nāgakula), 'the Serpent family' [IA.XIV. p.14]. In the progeny (santānau) of king (Avanīndra) Sendra, was born Bhānuśakti (519-30), the Kadamba king, where as his son Vijayānanda (533-33) had his affiliation to Dejja alias Dejjiga, the Rāṣṭrakūṭa, scion. After the Calukyas

superseded the pre-Early Rāṣṭrakūṭas, the Sendraka royalty shifted their loyalty to the Calukyas. Indrananda, Kaṇṇaśakti, Raviśakti, Srīvallabha Senāṇanda Bhīmaśakti, Vanaśakti Arasa, Kundaśakti Arasa, Durgaśakti, Pogilli Sendraka Mahārāja (682-96) Nagaśakti (749) and Mādhavaśakti served the Calukyas, their leigelords.

The Sendrakas enjoyed the confidence and affection of their overlords. Kīrtivarma I (566-96), father of Polekeśin II, had married a princess of the Sendraka family. In other words, the illustrious emperor Polekēśin II (610-42)was the son of a Sendraka princess who was a sister of Srīvallabha Senānanda. Thus the latter was Sōdara-māva, 'father-in-law', of Polekeśin from his mother's side. This marriage alliance cemented cordial relationship between the dynasties. Bhīmaśakti presents himself as *Pāda-padmōpajīvi* of Satyāśraya i.e., Polekeśin. So was Durgaśakti of Kundaśakti. SrīPogilli Sendraka, chief of Nāyarakhaṇḍa was a Sāmanta of Vinayāditya (681-96). Nāgaśakti, possibly the penultimate recognised chief in the Sendraka liṇe and who is also applauded as the ornament of the family, analogous to Bhānuśakti, the forerunner, was flourishing as a māṇḍalika of Kīrtivarma II (745--57). Madavaśakti alias Mādhavatti Arasa, the last of the known Sendrakas, also a Governor served Kīrtivarms II. There upon, side by side, both the Calukyas and the Sendrakas went to a state of political limbo.

It seems the similarity of words Sendraka and Sindas has lead to confusion in some identification.

2 - The Kellas : A Profile

The Kellas

The diaspora of Kellas, a warrior family of Jaina faith, lead to the spread of its branches with different nomenclature by prefixing separate adjectives such as Arakella, Eḷakella, Kalikella, Kesugella, Bhaṭārikella, Māgundarakella, Murasakella, Mahākella, Payidara Kella, Sarakella, Sēbyakella, Sevyakella, Siyakella and Siyagella [Nagarājaiah, Hampa : CandrakoDe : 1997-B : 470-74]. Significantly, Citrasena, the Kaikeya king (circa sixth cent. CE), describes himself, in the Honāvara (North Karnataka Dt.) copper-plates datable to early sixth century CE, as Citrasena Kella and Maha Kella. [E]. XXXVII, pp. 33-34]. This Bauddha inscription, recording the gift of a garden to monastery by Citrasena Kella while he was at Aṁbu-dvīpa (Anjadive), was drafted and written by a Jaina, Jinanandi

Senāpati, son of Simha .Senāpati, general of Ravi Mahārāja. Analogous to this, the early records of the Āḷupas from Udyāvara region, refer to the dynasty as Arakellas. The Kellaputtige in South Canara was the bulwork of the Kellas. Palmiḍi and KellaṅgeṚe (Bastihaḷḷi) near Haḷebīḍu were closely connected. KellaṅgeṚe, mentioned as 'Āditīrtha', an early Jaina Holy seat of pilgrimage, was the parents home of the Kellas, from where they branched off to distant places. Ādi-Tīrtha Kellangere is identified with the modern village Kelagere [Mandya Dt. Nagamangala Tk.] where Māghaṇandi Bhaṭāra flourished.

Probably, Sarakella Bhaṭari and his dear son Vija Arasa who figure in the Halmiḍi inscription (CE 430) from Hassan District, and Cārakki Murusa Kellan and his son Mātṛvarman (Circa 5th cent.), were the forerunners of the ancient Jaina family. During the days of Citrasena Mahākella (C 6th cent), the Kella family acquired more prominence and nobility. [Nagarajaiah, Hampa : 1997-B : 470-74]. They had commissioned a Jinālaya at Kyātanahaḷḷi (Maṇdya Dt, Pāṇdavapura Tk) in the ninth century in the period of Recamalla, the Gaṅga king, after the name of the family as Kellabasadi, 'the shrine of the Kellas'. They were also concentrated at a place mentioned above again named after the family as Kellangere, and the inscriptions describe the town as an ādi-tīrtha, a celebrated Jaina pilgrimage seat, with Trikūṭa Ratnatraya Jinālaya and other temples.

The Kellas were mainly distributed in the North and South Kanara Districts, Tumkur, Shimoga and Mandya Districts. They started as subordinates of the early (Banavāsi) Kadambas and Gaṅgas, then served the Calukyas, Rāṣṭrakūṭas and the Cālukyas. Similarly Kellipusuru, the modern Kelasūru(Chāmarājanagar Dt., Gundlapete Tk) was another Jaina centre in Koḍagūrviṣaya, with temple dedicated to Candraprabha Tīrthankara, dated circa seventh century. Thus the Jaina affiliation of the Kella family is confirmed by corroborative epigraphical evidence.

Kellas, who were so close to the Āḷupas, had cordiality with both the coeval dynasties of Kadambas and Gaṅgas. Siyagella figures as the son (i.e., affectionate and loyal like a son) of Śrīpuruṣa the Gaṅga king. Siyagella, general of Śrīpuruṣa, fought bravely *in the battles at Piñchanūru, Kāgi-Mogeyūru and Bageyūru* and died on the battleground like true hero.

In the very context of the Kellas under discussion, it is worth while to contemplate on the common origin of the Cellas who proved *their eminence during the*

Rāṣṭrakūṭa epoch. Etymologically both morphemes of the Kella and Cella can be considered as allomorphs of a common word. In which case the Celladhvaja would be identical with Kelladhvaja. Phonetically, in Dravidian family of languages, 'K-' and 'C-' interchange in the word initial position [Nagarājaiah, Hampa : Drāviḍa Bhaṣāvijñāna : (4th edn.) 194-94].

However, in the background of above discussion, it is of historical importance to note that the members of the Kella family shifted their allegiance from the Banavāsi Kadambas to the Bādāmi Calukyas.

The names of their Kellas are mentioned and their role described from fifth century onwards. Surprisingly they proudly describe themselves that they belong to Kēkaya (s.a. Kaikēya) Vaṃśa. Ēlakella alias Eḷakella possibly their progenitor is mentioned as a Kaikeya king, in the Kāpoli village (Beḷgaum Dt., Khānāpur Tk) inscription of Bhōja Asaṅkitavarma (Circa 5th century AD). The record states that a village, in Sollanduru-70 subdivision, donated by the Kailkeya king Ēlakella was once again renewed by the officers of Bhoja Asankitavarma. Another Kella chief Murasakella was a contemporary of Elakella (5th century). Thus, by the end of fifth century, extant records clearly establish the existence of Sarakkella, who manifests in the Halmiḍi epigraph of CE 450. Mahākella and Eḷakella families were popular and they were associated with the Kaikeya (Kekaya) Vaṃśa.

The Kannada word Kella seems to have derived from the Dravidian verbal base *kel, *gel-, meaning 'to accomplish'. Therefore, etymologically, Kella means 'one who has succeeded''. The fact that the word Kella is mostly used as an adjective to the nominal base, also confirms its derivation.

Even though the association of Kellas with Tuḷunāḍu and several parts of Kannadanāḍu, is hoary and deep rooted, possibility of Puttige being their native land needs consideration. Corroborative evidences, epigraphical and literary, do substantiate the hypothesis. Puttige in Mārnāḍu [Udupi Dt., Kārkaḷa Tk] is often referred as Kella-Puttige, which obviously suggests that it was their parents place; 'this village is named Kella Puttige, giving due recognition to that meritorious family of Jain rulers' [Narasimha Murti P.N. : 1985 : 35]. The Kalkuḍa Pāḍdana, popular folk narrative of South Kanara, refers, to Kellatta Mārnāḍu, i.e. Mārnāḍu of the Kellas. Personal names of the Jainas in the region continue to include Kella. Cālūḷke, Pūñjaḷike, Veṇūr and Vuḷipādi in Kārkaḷa vicinity were places of Kellas.

The Halmiḍi charter (c 425-30) records that Vijaya Arasu, son of Sarakella alias Arakella I, a warrior in the Āḷupa army, fought valiantly against the Kekaya–Pallavas. One more Arakella II, in-charge of Udyāvara region, figures in the Udyavara inscription of Māramma Āḷuvarasa (840-70). Arakella III figures in an epigraph from Kaliyūru, dated 1006.

The Kella chiefs were initially fiefs of the Āḷupas who in turn were the feudal-lords of the Kadambas and Calukyas. Later they were under the sway of the Gaṅgas and the Rāṣṭrakūṭas. Siyagella served both as a general and as a Governor of Murugūrunāḍu and Kesumaṇṇunāḍu, as a subordinate of Śivamāra II (788-812), the Gaṅga chief.

The occurrence of the names of Kellas mainly in the Vīragallu, ;Hero-stones', validates that the Kellas were valiant fighters, the dare-devil Daṇḍanāyaka Siyagella being the prime pugilist: Arakella II a lion-hearted hero, is described as Samaraika-Pārtha ('the Arjuna in the battle'), Mārbala Rāma ('the Rāma of the foe's army') and Sāmanta-cūḍāmaṇi ('the crown-jewel of the feudal lords'). The Kellas were loyal to Śripuruṣa (725-88), Śivamāra (788-812), Eṛegaṅga Nītimārga II (907-19) and Rācamalla III (925-35), the Gaṅga rulers. Māragan, son of AṚakella II, took part in the battle pitched at Egeyūru, on the orders of his master EṚegaṅga Nītimārga II. Aṇṇikandarpa, son of Arakella II, and Poysala Māruga, grandson of Arakella II, also participated in the battle between Rācamalla III and Noḷamba Aṇṇiga, at Sirivūr and met heroic death on the battle ground.

Mahākella alias Kella Citrasena, Siyakella alias Siyagella were two feudal chiefs who played prominent role in the age of Calukyas. Siyagella took part in the battle at Piñchanūr, Kāgimogeyūr and Bageyūr, fought valiantly and died a Hero's death.

3 – The Senvaras : A Jaina Family

The Senavaras

The Senavāras, an indigenous Kannada family and of Jain faith, belong to one of the ancient minor royal dynasties who figure in the inscriptions as early as from sixth century. The nomenclature of Senavāras has other variants of Senāvara, Seṇāvara, Senavalla, Senamalla and Senava. For the first time they appear in an inscription of CE 690 from Koppa (No. 37), for name sake as fief of Citravāhana, the Āḷupa king. However by the dawn of eighth century, they were enjoying an elevated status of Mahāmaṇḍaleśvaras [vide Shikāripura epigraph no.278 of CE 700].

According to an inscription from Hāromucadi (Shimoga Dt., ShiKāriPura Tk), Bhūvarakke Arkesari (s.a. Arikesari), the Senavāra king, was ruling Mugundanāḍu as a feudatory of Vinayāditya (681-96), the Calukya monarch. Dosiyara (an abbreviation of Dosi Arasan) alias Dosi, son of Bhūvarakke Arkesari, succeeded his father as chief of Mugundanāḍu in the reign of Kokkuli, the Calukya suzerain. Muguda continued to be a leading Jaina seat in the period of Later Cālukyas [Nagarājaiah, Hampa : Apropos Vikramāditya VI : 1999 : 39].

Immadi Kīrtivarma (744-57) was known, in the common parlance, as Kattiyara and Kokkuli, of which the former being an abbreviation of Kīrtivarman, where as the latter is a rare and peculiar nomen. The Cikkanandihaḷḷi (Hāvēri Dt., Byadagi Tk) charter, for instance, refers to emperor Immadi Kīrtivarma as Kokkuli, where as another epigraph from Diḍagūr (Hāvēri Dt., TK) and a copperplate from Vokkalēri mentions his name as Kattiyaṟa. The above records state that Dosi alias Dosiyara or Dorapparasar was Mahāmaṇḍalēśvara of Banavāsi-12000 division [SII. Vol. XX. No. 10]. Later, in the fierce fight between the Calukyas and Rāṣṭrakūṭas, Dosiyara was killed in CE 760.

Mārakke Arasa Senavāras, son of Dosiyara, and grandson of Bhūrakke Arasa, threw off his allegiance from the vanquished Calukyas to the victor Rāṣṭrakūṭas. He accepted the suzerainty of the newly emerged empire. As a reward for his submission, Akālavarṣa Kṛṣṇa I (756-74) made Mārakke Arasa Governor of Banavāsi Province [El. Vol. VI. No. 163. CE. 780]. Thus the latter also earned, along with fief of Banavāsināḍu, the biruda Akālavarsa Prithuvī Vallabha Mārakke Arasa.

While discussing the Gosāsa donative stone tablets of the period in the monograph, Bāhubali and Badami Calukays (2005), very brief reference was made about the Senavāra dynasty. They ruled the region of Western Ghāṭs, the modern Shimoga, Chikkamagaḷūr, Chitradurga and Hāveri Districts. The Senavāras, a vassal martial royal family of Jaina, hailed from their core region of Central Karṇāṭaka. Initially they were vassals of the Āḷupas and subsequently shouldered the yoke of the Calukyas of Vātapi. Yielding to the pressure of frequent political vicissitude, the Senavāra served the Rāṣṭrakūṭas and the Cālukyas of Kalyāna, as their faithful feudatories. One of the chiefs of Senavara family was in-charge of the Banavāsi region, in 1010, during the reign of Vikramāditya V (1008-15). Afterwards, in the mid eleventh century Jīvitavāra, his son Jīvana Vāhana and his son Mārasimha alias Māra, governed as feudatories of the Cālukyas. In the prolonged

reign of Vikramāditya VI (1076-1125), Śurya and Āditya, the Senavāra princes, were privileged to serve as ministers. An inscription from Arekallu (Udupi Dt., Kundāpura Tk.) mentions the name of Senavāradevī, queen consort of king Senavadi (1025 CE) who is described as *Mahāmaṇḍaleśvara Paṭṭi Pombucca-pura-varesvara Padmāvatī-labdha-vara-Prasāda*. It is interesting to note that the Senavāras who held sway over parts of Śivamogga, Cikkamagalūr Dts., and Kuṇḍāpur Tk., during the sixth and seventh centuries were also ruling from Paṭṭi (Haṭṭiyangaḍi) and Pombuja in the eleventh century [PNN : Kundanāḍina Śāsnagaḷu, Udupi, 2007 : 6 and 149-50]. With the exit of the imperial Cālukyas, the Senavāra dynasty also disappeared into political oblivion.

The Senavāras of Khacaravamśa had Phaṇidhvaja, the banner of Serpent (Nāgarāja/Dharaṇendra), and Mṛgēndra lāñchana, the Lion Crest (the emblem of Mahāvīra). They introduced themselves as Kūḍalūrupura-varādhīśvaras and Kūḍalūru lāñchanas and Khacara Triṇetras. The place may be the modern Harihara which had in earlier times the name of Kūḍalūr and yet the identification needs further investigation. They declare themselves as Padmāvatī-carana-saroja-bhrnga, 'bee in the lotus feet of goddess Padmāvatī,' attendant deity of Arhat Pārśva, the 23rd and penultimate Tīrthankara. It is said that the Senavāras were the ancestors of the Senas of Bengal.

4 – The Sindas: An Outline

The political history of the Sindas is still amorphous and the known line of succession is patchy. The Sindas of Beḷagutti, RenjeRu, Bāgaḍage, Kurugoḍu, Partyaṇḍaka and Erambarage were its later branches.

The Sindas, styled as Bhogavatī Puravarādhīśvaras, 'The Lords of the town Bhogavatī ', belonged to Nāgavaṁsa, the race of Nāgas. Curiously, the Sendrakas were also of Nāgakula. The Sindas were holding administrative posts from the sixth century, as subordinates of the Calukyas, in the Kadamba–Calukya territory. An inscription from Āḍūru states that Sindarasa was ruling Pānthipura, the modern Hānagal (Haveri Dt.), as a vassal of Kīrtivarma II (745-57), the last ruler of Calukyas. A record from Kukkanūr, of the epoch of Vikramāditya II (655-81) mentions the name of Sindarasa as the chief of the region. The Sindas were in-charge of Gaṅgi Pāṇḍivūru, the modern Āḍūr. Another inscription dt 726 CE states that Sindarasa and Devasatti Arasa were vassals of Śrīpuruṣa, the Gaṅga king.

Sindarasa figures in an inscription of 567-68 of Kīrtivarma I. Sindarasa ruling Paṇḍipura, requested Mādhavatti Arasa, and along with Doṇagāmunda, Elagāmuṇḍa and Maḷḷeyar, donated to Jinendra-bhavana eight mattar of wet land under the tank to the west of Karmagalūr, in the royal scale (rājamāna). The donee was Prabhācandra gurāvar of Paralūrā (mod. Haḷḷūr in Bāgalkoṭe Dt.) Cediya (Sk. Caitya).

Śrīpāla consecrated the stone inscription in the premises of Jinendra-bhavana built by his grandfather Dharma Gāmuṇḍa (567-68 CE). The donee was Prabhācandra Gurāvar, chief superintendent of the Paralūru Caityālaya diocese at Āḍūr. The ancient name of the place was Gaṅgi Pāṇḍiyūr. Sindarasa was governning Āḍūr. The country sheriffs and village officers endowed eight matter wet-land. Prabhācandra, chief of the Cedia (Caityālaya), is referred as Gurāvar, 'preceptor' the Sanskrit word the variants of guru, gorava and gurāva. Jaina ascetic is usually referred as ṛṣi or śramaṇa or savaṇa, but occasionally the word gorava is also added to the name of the saint, like Monigorava, same as Monibhaṭāra, Vidyānanda, Vāsudevaguru and Prabhācandra were Paralūru-gaṇāgraṇīs, pontifical chiefs.

Vinayanandi conducted himself like Indrabhūti, the first mendicant of a Tīrthankara. His antevāsin, 'disciple', Vāsudevamuni became patriarch and behaved as 'teacher of teachers', with his vast knowledge. Prabhācandra-gurāvar, pupil of monk Vāsudeva, succeeded as primate of the Paralūra Cedias. Pontiff Prabhācandra, grand disciple of Vinayanandi had the honor of becoming rāja-pūjita, 'worshipped by the king', evidently the then ruling king Kīrtivarma I. Vinayanandi, contemporary of Polekeśi I (540-66), had made Paralūr Maṭha thrive as a spiritual seat for ascetics. Imperial Soverigns, Calukyas, and their feudateries Sindas and Sendrakas helped the monastery prosper, without let.

Śrīpāla, house-holder student of Prabhācandra, and grandson of Dharmagāmuṇḍa, together with the local leader, granted 8 mattars of wet-land below the tank to the west of Karmmagalūru, for worship and offerings in the Jinendra Bhavana. Prabhācandra was the recipient of the gift. Since the 8th century lithic record opens with an invocation to Vardhamāna, it is possible that the temple constructed by Dharmagāmuṇḍa was dedicated to Mahāvīra (Vardhamāna), in which case Āḍūr had the unique distinction of possessing the earliest Jinālaya built for Mahāvīra.

Recently, seven more inscriptions, all of Jaina affiliation, were discovered by M.B. Neginahala, which once again confirm that Āḍūr continued to be an influential Jaina centre till the end of 14th century, commencing from early sixth century. Doṇagāmuṇḍa, Eḷagāmuṇḍa Ballagāvuṇḍa,Vikramagāvuṇḍa, Keśavagāvuṇḍa, Hariyamagāvuṇḍa, of the genealogy of Dharmagāmuṇḍa, continued to lit the lamp of Jaina faith at Āḍūr. Similarly, pontiff Siriṇandi Bhaṭṭāraka, Mādhavacandradeva, Anantakīrtiyati, Maunīśvaradeva, Devendradeva, Kumārasena Muni formed an unbroken chain of monkhood. These repeated epigraphical evidence emphasise the existence of a Jaina monastery at Āḍūr, which was profusely patronised by the Sindas.

The genealogy and the chronology of the Sindas are rather nebulous. All the inscriptions, discovered so far, put together do not enlighten us much about the exact political history of the dynasty. Interestingly, so often the data suggests a possibility of the Sindas and Sendrakas being two branches of a common stalk. Both of them belong to Nāgavaṁśa and were followers of Jaina faith. The fact that Mādhavatti Arasa is mentioned as Sindarasa lends credibility to the assumption that these two feudatory families are two faces of the same coin. Therefore, the possibility of them being dynastic compeers needs consideration. Āycarāja alias Ayacaparāja, and Ācarāja, his brother-in-law, devoted Jainas for whom Jinapati was daivam, belonged to the Sinda family. Both of them figure as subordinates of Vikramāditya VI (1076-1125), emperor of the Calukyas of Kalyāṇa.

Ācarasa alias Ācarāja, son of Barmadeva, ruled Kisukāḍu, the area around KisuvoLal (mod. Paṭṭadakal), as Mahāmaṇḍaleśvara. Ācarāja, mentioned above, was pergaḍe, elder of Abbeyageri, modern Abbigeri in RoṆ Taluka of Gadag Dt. Ācarāja, Chief of Belova-300 and Nareyaṅgal-12 (s.a. Naregal in RoṆ Tk), renovated the Jinālayas built earlier. A charter records that the Sinda chief Niḍudoḷa ('long armed') was born to Dharaneṇdra (s.a. Phaṇirāja, Nāgarāja 'the king cobra'). The Sindas had hooded-serpent on their banner and ruled over Sindavāḍināḍu, olim Sinda-Viṣaya, the Sendrakas were Bhujagendras ('the serpent-kings') and the Senavāṛas had Phaṇi-dhvaja, 'serpent-flag'. The Sāntaras basically belonged to Mahā-Ugra-Vaṁśa, 'the greater-serpent-race'. The Sātavāhanas were Nāga worshippers. The Nāgara-Khaṇda of Banavāsi province was a territory of Nāga cult and a motherland of Nāga-tribes. The Sindas of Khini Reñjola in Bidar Dt., describe themselves as born by the boon of goddess Padmāvaṭīdevī, Chief queen

of serpent king Dharaṇendra. Both Padmāvatīdevī and Dharaṇendra figure as Śāsanadevatas, attendant deities of Jina Pārśvanātha, the 23rd and penultimate Tīrthaṅkara. The record states that Sinda, forerunner of the family, had married Lakṣmīmatī, daughter of Mayūravarma.

Kannada was the administrative language of the Sindas. The Sindas of later branches were worshippers of Śiva.

□ □ □

The Qualifications of a Student According to Niruktam

Paramba Shree Yogamaya

Introduction:-

India has its identity for spirituality by knowledge through ages. The Veda is, the encyclopedia of all types of knowledge. The Brahmarṣis and Maharṣis divide the Veda into four in the end of each dvāpara by seeing the short life span and little intellect of the people.[1] The proper way of study of Veda is based upon kula-paraṁparā and then guru śiṣya-paraṁparā. Now-a-days the kula-paraṁparā is not found widely; but the guru paraṁparā is still alive in India. If anybody has no knowledge about his kula-paraṁparā due to ignorance or lack of education he should study the mādhyandina recension of Śukla Yajurveda.[2] But one must study the Veda.[3] The aim was spiritual upliftment through knowledge.

0.1 Acquisition of Knowledge: -

The form of knowledge is discussed in various ways in our Indian tradition. After all it is the most delightful feeling and a source of enlightenment. Nothing is more pure than knowledge.[4]

But without getting siddhi we human beings block our ultimate success by deviating our aim and concentration by getting a little bit of knowledge. But this is the symbol of ignorance. In this stage one blocks his mind to acquire more by thinking that his knowledge is sufficient. Bhartṛhari describes the stages from ignorance to knowledge very clearly.[5] Really the proper acquisition and preservation of knowledge and the worthiness of the recipient of knowledge is important. One who is humble, inquisitive and integrated is the actual qualifier of knowledge. The qualification to acquire knowledge has many śāstra pramāṇas.

1.0 The Qualifications, of a Student as described in Different Texts: -

Qualification of the knower or pramātā comes first among the anubandha-catuṣṭaya for the study of any śāstra. In *Vedantasāra* the qualification of the knower is defined as "adhikārī tu vidhivadadhītavedavedāṅgatvenāpatato' dhigatākhilavedārtho'smin janmani janmāntare vā kāmyaniṣiddhavarjana-puraḥsaram nityanaimittikaprāyaścitopāsanānuṣṭhānena nirgatanikhilakalmaṣa-sādhanacatuṣṭayasampannaḥ pramātā."

"अधिकारी तु विधिवदधीतवेदवेदाङ्गत्वेनापाततोऽधिगताखिलवेदार्थोऽस्मिन्, जन्मनि जन्मान्तरे वा काम्यनिबिद्धवर्जनपुरःसरं नित्यनैमितिकप्रोयश्चित्तोपासनानुष्ठानेन निर्गतनिखिलगकलमबसाघन-चतुषृयसम्पन्नः प्रभात ।

(Vedāntasāraḥ 2/4)

Here the qualifications are meant for the Ultimate Knowledge or Brahmavidyā. The interest and concentration of the knower is so strong that everything becomes valuless for him. It is just like the hungriness of a hunger to whom anything else is meaningless except food. Likewise the person who has willingness to acquire knowledge becomes desireless and becomes more attentive in listening, thinking and repeated meditation upon the knowing object.[6] According to *Bhagavad-Gītā,* the man of faith, who has mastered his senses and who is intent on it, wins knowledge. Winning knowledge, he attains the peace supreme without delay.[7] To qualify for the Ultimate Reality the study of the *Vedas* with the *Vedāṅgas* in proper way is necessary. The study of the *Vedas* without knowing the meaning is worthless. *Ṣaḍaṅgas* are there to clarify the meaning of the Vedas. Among the *ṣaḍaṅgas, Niruktam* has a great role in relation to the meaning of the *Vedas.*[8] *Niruktam* discusses the qualification of the knower of the śāstra.

1.1.0 Disqualifications according to *Niruktam:* -

In the second chapter of *Niruktam* the disqualifications of a student for the *Nirukta-Śāstra* in particular is discussed first in the context of explanation of the isolated syllables. It is said that one should not explain isolated syllables, either to a non-grammarian, or to a non-residential pupil, or to one who is incapable of under-standing the śāstras.[9]

In order to receive the knowledge of the *Niruktam* particularly and other śastras in general one should have the following three qualities:-

1.1.1 The knowledge of grammar: -

According to Yāska *Niruktam* is the complement of *Vyākaraṇam*. Grammar gives the derivation of words through the roots, affixes or suffixes, infixes, prefixes, augments etc. And then *Niruktam* makes clear the meaning of the word. For this it is described by the Niruktakāra that one should practise grammar properly before going to study the *Niruktam* in proper way.

1.1.2 The Inquisitiveness: -

Coming to the teacher with humbleness, faith and inquisitiveness are such qualities that lack of which a person expert in grammar and with extraordinary talent may not be successful in knowing the scripture of etymology. Because he may only indulge himself to show his knowledge to others without śraddhā and jijñāsā to acquire more. Inquisitiveness makes a man humble. So he or she makes himself or herself a disciple or student and goes to a guru or teacher to receive knowledge.

1.1.3 The capability to acquire the knowledge: -

'idaṁvidatā' means the capability or potentiality to understand this *Niruktam*. Each and every human being has different degree of interest and capability for a particular thing (here the śāstra). It is not necessary that a competent person in one field should be expert in another field of knowledge. For this only here the word 'idaṁvid' is used to differentiate the students of *Niruktam* with this quality. So those who have not this quality he is 'anidaṁvid'.

Yāska has also forbidden that the teacher should not deliver his knowledge for the above three viz. 'avaiyākaraṇa', 'anupasanna' and 'anidaṁvid' because eternal indeed is the scorn of the ignorant for knowledge.[10]

First describing the disqualifiers Yāska describes the adhikārins next. By negating anadhikārins we can say that vaiyākaraṇas, upasannas and idaṁvidaḥ are the qualifiers.

1.2.0 The Qualifiers according to Yāska :-

Yāska very clearly says that the teacher should explain the knowledge of etymology to a residential pupil, otherwise we can say a pupil who comes to the teacher with humbleness and inquisitiveness(upasanna) or to one who is capable of knowing the śāstra or to the intelligent and the diligent.[11]

1.2.1 One who is capable of knowing the śāstra: -

If a person is not a vaiyākaraṇa but he is competent to receive the knowledge, otherwise we can say whose mind is stable (sthirabuddhi) the teacher explains the derivatives and compounds. But one should come to the teacher with śraddhā and jinñāsā. If one will not come to the teacher even if he or she is diligent or intelligent or stable-minded how can a teacher will teach?[12]

In this context Yāska has explained with an legendary example which is also found in Saṁhitopaniṣad Brāhmaṇa, Vaśiṣhṭha Dharmasūtra (2/8-10) and in Manusmruti (2/114). In Bhagavadgītā (13/7-11) twenty characteristics of the qualifier of knowledge is described elaborately. In Saṁhitopaniṣad Brāhmaṇa it is said that vidyā or knowledge approached to Brāhmaṇa (teacher) and said 'Protect me, I am thy treasure. Do not expound me to the scornful nor to the nonstraightforward nor to one who has no self-control; thus shall I grow powerful[13]. The same idea is also found in the Manusmṛti.[14] Again it is said that one should honour the teacher (guru) as father and mother, and should never bear enmity towards him who pierces ears with truth without causing pain, and bestowing ambrosia.[15]

Further it is said that who having received instruction do not honour their teacher with word, thought and deed, the knowledge does not feed them. And lastly it is said that in order to protect your treasure O Brāhman a expound me to him alone whom you know to be pure, diligent, intelligent observing the rules of a celibate life and who never bears enmity towards you.[16]

The important characteristics of a student here in the above stanzas are :-

i) free from jealousness (anasūyaka)

ii) straightforwardness (ṛjutā)

iii) self-control (ayatatā)

iv) pureness (śucitā)

v) carefulness (apramattatā)

vi) celibacy (brahmacharyam)

vii) the capability to preserve knowledge (nidhipatvam)

viii) reverence to the teacher (gurubhakti)

anasūyatā and ṛjutvam come under the quality idaṁvidatvam; gurubhakti comes under the quality inquisitiveness or upapannatā, self-control(ayatatā), purity (śucitvam) and celibacy come under the quality diligency (tapasyā); the capability to preserve knowledge comes under the quality expert in grammar where intelligence is common to both.

2.0 The gist :-

From the above discussion we can affirm that more stress is given upon the capability of a student to preserve knowledge for which explaining the knowledge to the righteous person is important. The capability to preserve knowledge for the betterment of society requires intelligence and diligence.

The End Notes :-

1)a. te paraṁparayā prāptastattcchiṣairdhṛtavratai ḥ/
caturyugeṣvatha vyastā dvāparādau maharṣibhiḥ//
kṣīṇāyuṣaḥ kṣīṇasatvāndurmedhān vīkṣya kālataḥ/
vedānbrahmarṣayo vyasyan hṛdisthācyutacoditāḥ/ /

(Śrīmad Bhāgavatam XII/6/46,47)

b. tatrarg̣vedadharaḥ pailaḥ sāmago jaiminiḥ kaviḥ/
vaiśaṁpāyana evaiko niṣṇāto yajuṣāmuta/· /
atharvāṅgirasamāsīt sumanturdāruṇo muniḥ/
itihāsapurāṇānāṁ pitā me romaharṣaṇaḥ/ /

(*Śrīmad Bhāgavatam* I/4/21, 22)

2) SriKishor Mishra,"Vaidika śikṣā vyavasthā evam adhyayana", **Veda-Kathāṅka**, p349M

3) a. svādhyāyo' dhyetavyaḥ (**Śatapatha Brāhmaṇam** Xl/v/7/1)
b. svādhyāyamadhīte....... svādhyāyenāpahatapapmā svādhyayo devapavitram vā.....

(Taitt. Āraṇyakam 2/15/1)

4) na hi jñānena sadṛśam pavitram iha vidyate/
tatsvyaṁ yogasaṁsiddhaḥ kālenātmani vindati//

(Gītā IV/38)

5) yadā kincit jño'ham dvipa iva madāndhaḥ samabhavam
tadā sarvajño'smityabhavat avaliptaṁ mama manaḥ/

yadā kincit kincit budhajanasakāśāt avagatam
tadā murkho'smiti. jvara iva mado me vyapagataḥ//

(*Nītiśatakam* 7)

6) ...yathā tīvrāyāṁ bubhukṣāyām bhojanādanyo vyāpāro manase na rocate bhojane vilambaṁ ca na sahate tathā srakcandanādiviṣayeṣvatyantamarucistatvajñānasādhaneṣu shravaṇamananādiṣhvatyantamabhiruçirjāyate /

(*Subodhinī commentary, Vedantasārаḥ 2/4*)

7) śraddhāvān labhate jñānaṁ tataparaḥ saṁyatendriyaḥ /
jñānam labdhvā parām śāntiṁ acireṇādhigacchati //

(*Gītā* IV /39)

8) sthāṇurayaṁ bhārahāraḥ kilamabhut /
adhītya vedaṁ na vijānāti yo'rtham/
yo'rthajña itsakalaṁ bhadramaśnute /
nākameti jñānavidhūtapāpmā //

(***Niruktam*** I/I6/18)

9) nāvaiyākaraṇāya nānupasannāya nānidaṁvide vā/

(***Niruktam*** **II**/1/4)

10) nityam hyavijñātur vijñāne'sūyā /

(***Niruktam*** **II**/1/4)

11) upasannāya tu nirbrūyād yo vā'lam vijñātum syat medhāvine tapasvine vā /

(***Niruktam II/1/4)***

12) yo vā'nyaḥ kaścididam vijñātuṃ alaṁ paryāptaḥ tasmai driḍhagrāhiṇe (sthirabuddhaye) avaiyākaraṇāya api nirbrūyāt eva paramupasannāya/ anupasannāya tu tapasvine'pi medhāvine'pi dṛḍhagrāhiṇe'pi vā naiva nirbrūyāt//

(**Durgabhāṣyam, Niruktam** II/1/4)

13. vidyā ha vai brāhmaṇam ājagāma/
gopāya mām/śevadhiṣte'ahamasmi //
asūyakāya anṛjabe ayatāya mā brūyāḥ //
vīryavatī tathā syām //

(***Niruktam*** II/1/4)

14. vidyā brāhmaṇametyāha śevadhiste'smi rakṣa māṃ /
asūyakāya māṁ madāḥ tathā syām vīryavattamā //
(**Manusmṛtiḥ** 2/114)

15. a. ya ātṛṇattyavitathena karṇāvaduḥkhaṁ kurvan amrutaṁ saṁprayacchaṅ/taṁ manyeta pitaram mātaram ca tasmai na druhyet katamaccha nāha/
(**Niruktam** II/1/4)

b. ya avṛṇotyavitathaṁ brahmaṇā śravaṇau ubhau /
sa mātā sa pitā jñeyaḥ taṁ na druhyet kadācana //
(**Manusmṛtiḥ** 2/144)

16) a. adyāpitā ye guruṁ nādriyante viprā vācā manasā karmaṇā vā /
yathaiba te na guror bhojanīiyāḥ tathavia tānna bhunakti śrutaṁ tat //
yameva vidyāḥ śucimapramattaṁ
medhāvinaṁ brahmacaryopapannām /
yaste na druhyet katamacchanāha
tasmai mā brūya nidhipāya brahman //
(**Niruktarn** II/1/4)

b. yameva tu śuciṁ vidyāt niyatabrahmacāriṇām /
tasmai māṁ brūhi viprāya nidhipāya apramādine //
(**Manusmṛtiḥ** 2/115)

Bibliography :-

1. **Taittirīya Āraṇyakam with Sāyaṇa's commentary**, Part-1, Anand Ashram Series 36, 1981.
2. **Niruktam with Durgācārya commentary**, ed: By Sri Mukunda Sharma, Chaukhamba Sanskrit Pratishthana, Delhi, reprint 2002.
3. **Niruktam** (Part-1), ed. By Umashankar Sharma 'Rishi', Chaukhamba Vidyabhavan, Varanasi, 8th ed.1998.
4. **Nirukta in Hindi**, reviewed by Kapildev Shastri, Sahitya Bhandar, Merath, revised ed. 1999.
5. **Veda-Kathāṅka**, Gita Press, Gorakhpur, 1st ed. Saṁ 2061.
6. **Vedantasāra of Sadānanda**, ed. By C.G.A., Jacob, Krishnadas Academy, Varanasi, Vi. Sam. 2057.

7. Śatapatha Brāhmaṇam, with the commentary of Sāyaṇa and Hariswami, Vol. V., Gain Publishing House, Delhi, 1st reprint 1987.

8. *Śrimad Bhagavadgītā* with Shankara's commentary, trans. By A.G.Krishha Warrier, Sri Rama Krishna Math, Madras 1996.

9. *Śrimad Bhāgavatamahāpurāṇam* with Śridharasvāmī tīkā, MLBD, New Delhi, reprint 1999.

10. *Saṁhitopanishad Brāhmaṇam*

11. *Vaśiṣtha Dharmasūtram*

The Devnāgrī versions of the endnotes :-

1)a. ते परम्परया प्राप्तास्ततच्छिष्यैर्धृतिवतैः ।
चतुयुगेष्वथ व्यस्ता दापरादौ महर्षिभिः ॥
क्षीणायुषः क्षीणसत्त्वान्दुर्मेधान्वीक्ष्य कालतः ।
वेदान्ब्रह्मर्षयो व्यस्यन्ह्रदिस्थाच्युतचोदिताः ॥

(Śrīmad Bhāgavatam XII/6/46,47)

b. तत्रर्वेदधरः पैलः सामगो जैमिनिः कविः ।
वैशंपायन एकैको निष्णातो यतुषामुत ॥
अथर्वाङ्गिरसामासीत्सुमन्तुर्दारु णो मुनिः ।
इतिहासपुराणानां पिता मे रोमहर्षणः ॥

(*Śrīmad Bhāgavatam* I/4/21, 22)

2) SriKishor Mishra, "वैदिक शिक्षा व्यवस्था एवं अध्ययन", **Veda-Kathāṅka**, p349

3) a. स्वाध्यायोध्येतव्यः । (**Śatapatha Brāhmaṇam** Xl/v/7/1)

b. स्वाध्यायमधीते,...... स्वाध्यायेनापहतपाप्मा स्वाध्यायो देवपितरं वा......

(Taitt. Āraṇyakam 2/15/1)

4) न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ।
तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि कालेनात्मनि विन्दति ॥

(*Gītā* IV/38)

5) यदा किञ्चिज्ज्ञोऽहं द्विप इव मदान्धः समभवम्,
तदा सर्वज्ञोऽस्मीत्यभवदवलिप्तं मम मनः ।
यदा किञ्चिचत्किञ्चिद् बुद्यतनसकाशादवगतम्,
तदा मूर्खोऽस्मिति ज्वर इव मदो मे व्यपगतेः ॥

(***Nītiśatakam*** 7)

6) ...यथा तीव्रायां बुभुक्षायां भोजनादन्यो व्यापारो मनसे न रोचते भोजने विलम्बं च न सहते तथा सुस्चन्द्रनादि-
विषयेष्वव्यन्तमरुचिस्तत्त्वज्ञानसाधनेषु
श्रवणमननादिष्वत्यन्तमभिरुचिर्जायते ।

(Subodhinī commentary, Vedantasāraḥ 2/4)

7) श्रद्धावाँल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः ।
ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥

(Gītā **IV** */39)*

8) स्थाणुरयं भारहारः किलाभूत् ।
अधीत्य वेदं न विजानाति योऽर्थम् ॥
योऽर्थज्ञ इत्सकलं भद्रमश्नुते ।
नाकमेति ज्ञानविधूतपाप्मा ॥

(*Niruktam* I/16/18)

9) नावैयाकरणाय नानुपसन्नाय नानिदंविदे वा ।

(Niruktam II/1/4)

10) नित्यं ह्यविज्ञातुर्विज्ञानेऽसूया ।

(Niruktam II/1/4)

11) उपसन्नाय तु निर्ब्रूयाद्यो वाऽलं विज्ञातुं स्यान्मेधाविने तपस्विने वा ॥

(Niruktam II/1/4)

12) यो वाऽन्यः कश्चिदिदं विज्ञातुमलं पर्याप्तस्तस्मै
दृढग्राहिणे (स्थिरबुद्धये) अवैयाकरणायापि निर्ब्रूयादेनं
परमुपसन्नाय । अनुपसन्नाय तु तपस्विनेऽपि मेधाविनेऽपि
दृढग्राहिणेऽपि वा नैव निर्ब्रूयात् ।

(Durgabhāṣyam, Niruktam II/1/4)

13. विद्या ह वै ब्राह्मणमाजगाम ॥
गोपाय माम् ॥
शेवधिष्टेऽहमस्मि ॥
असूयकायानृजवेऽयताय न मा ब्रूयाः ॥
वीर्यवती तथा स्याम् ॥

(*Niruktam* II/1/4)

14. विद्या ब्राह्मणमेत्याह शेवधिस्तेऽस्मि रक्षमाम् ।
असूयकाय मां मादास्तथा स्यां वीर्यवत्तमा ॥

(Manusmṛtiḥ 2/114)

15. a. य आतृणत्त्यवितथेन कर्णावदुःखं कुर्वन्नमृतं संप्रयच्छन् ।
तं मन्येत पितरं मातरं च तस्मै न द्रुहयेत्कतमच्च नाह ॥

(Niruktam II/1/4)

b. य आवृणोत्यवितथं ब्रह्मणा श्रवणावुभौ ।
स माता स पिता ज्ञेयस्व न द्रुहयेत्काचन ॥

(Manusmṛtiḥ 2/144)

16) a. अध्यापिता ये गुरुं नाद्रियन्ते विप्रा वाचा मनसा कर्मणा वा ।
यथैव ते न जुरोभेजिनीयास्तथैव तान्न भुनक्ति श्रुतं तत् ॥
यमेव विद्याः शुचिमप्रमतं
मेघाविनं ब्रह्मचर्योपिपन्नाम ।
यस्ते न दुहयेत्कतमच्चनाह
तस्मै मा ब्रूया मिधिपाय ब्रहनन् ॥

(Niruktarn II/1/4)

b. यमेव तु शुचिं विद्यान्नियपब्रह्मचारिणम् ।
वस्मै मां ब्रुहि विप्राय निधिपायप्रमादिने ॥

(Manusmṛtiḥ 2/115)

□ □ □

Environmental Pollution & Ethical Practices

Sujata Roy Abhijat

Changing pattern in seasons and atmosphere is indicating towards environmental crisis. Now, the time has come to rationalize there relationship between humans and the natural world, rapid industrialization and effect on natural resources, current practices and environmental ethics. It should be examined that in what ways can the human species corporately and individually respond to environmental issues, and to what extent should we ? The role which could be played by ethics should also be examined.

It is generally agreed that the Earth's regulatory systems are finely balanced. Any alteration to that balance will require a response mechanism, which will return the system to equilibrium. The climate is perhaps the best example of the complexity of this balance. The Earth's climate sustains life-but only certain kinds of life within certain fairly narrow bands of climate. Change the climate and you change the possible life forms. Most of the previous extinctions of life were the result of climate change. Climate change can be raped. The ability of living things to respond appropriately to it is not. The most clearly identified problems for the Earth's climate are the possibility of global warming and the destruction of the Earth's ozone layer. Climate change itself may be caused by pollution; Humans are also a part of nature, and their activities produce by-products. These products then become part of the system, and sometimes they are problematic. It is also difficult to decide when pollution is carried out on purpose or is an unavoidable part of human life.

Irregularity committed in various form of environment is regarded as pollution. The pollution is creating imbalances among different environmental factors. One might be considered a crime, the other unavoidable- both are harmful. Pollution takes different forms, and depending upon the circumstances has

different effects. The increasing human population presents all kinds of pollution issues. One theme in environmental issues is the balanced state of the Earth. Like any system, it can only strain so much of any particular activity. As the human population grows, its need for food and energy increases, as well as the amount of waste it produces. It also requires the displacement of other species as humans require more living space. The requirement to feed an ever-expanding population puts strain on the Earth's ability to regulate its own systems, For example, it is increasingly common to use marginal land i.e. land which otherwise would be unsuitable for agricultural use in order to grow crops. This is made possible by the increased application of man made fertilizers. These can pollute the atmosphere (e. g. N20), and can also get into our waterways - polluting the seas, our freshwater supplies and the other organisms, which depend on them for life. This puts a strain on the system.

The air we breathe is invisible, and so too are many or the pollutants which fill it. Many pollutants in the air as well as being potential greenhouse gases causes of acid rain can also be directly harmful to life on Earth. This depends upon their concentration, location and accompanying climatic factors. Many industrial and agricultural processes produce air pollution. Many blame poor air quality for increases in cases of asthma and other lung problems.

Rivers and seas are particularly prone to pollution. Their fluid nature allows pollutants to spread easily. Their ability to clean themselves up is often limited particularly in the case of closed seas, like the Black Sea, and the North Sea. Pollutants entering from land often via the rivers, can damage marine life in the oceans. Of course, the seas are used regularly as dumping grounds for our own waste products, including sewage, which may be dumped completely untreated.

This sewage can contain, as, well as organic matter; considerable amounts of man-made chemicals and other, solid waste. Some countries deal with their rubbish in landfill sites. These sites can produce toxic run-off which will eventually reach the seas. Other countries still dump their rubbish at sea, and often close to shorelines. Given the most of our rubbish is not biodegradable; this can present serious problems which last for a long time.

The land too is easily polluted. Industrial and agricultural processes leave chemical residue on the land, and the disposal or waste product; is not without problems. One example is the disposal of batteries. Many batteries contain mercury

where such batteries are disposed in landfill sites, the mercury may eventually leak and be taken up by the soil. In turn this is taken up by plants and then by the animals, which feed on those plants. This may be passed all the way up the food chain, so that the organism at the top (which is often humans) ingests the build up of mercury, which began with the battery leakage. Mercury is extremely toxic.

The very existence of humans on Earth produces a certain amount of pollution, and as our technology advances and our population increases, the levels of pollution increases. Thus, it is essential to control ourselves and observe our unsafe behaviour causing the harmful environmental pollution. Certain very important ethics exist still in practice in all religion and culture which protect the enviorment. It is needed to identify those enviormental ethics and adopt into our day to day life.

Environmental ethics means traditionally focusing on man as an agent of conflict with nature or in a harmonious relationship with nature. If man can be seen as a steward of nature, he can also be seen as a steward of culture. In this sense man can also be seen as living in harmony with both nature and culture, which implies having the ambition to preserve both original nature and old culture. We need examine how to bring about the change. Perhaps our religion/culture/ ethics to the environment may help us to change our behavior.

How people actually behave in relationship to one another and to the natural environment is the subject of the behavioral science- of history, psychology, sociology, anthropology and geography. How people ought to behave in relationship to one another and to the natural environment is the subject of philosophy-of social ethics and environmental ethics, respectively. Similar to social ethics, environmental ethics are normative and idealistic. They are nevertheless practically efficacious and in fact underlie, complement, and supplement national and international environmental law. Many indigenous and traditional cultures included implicit vernacular environmental ethics that may be revived and reinvigorated. Contemporary ecology and the new physics also support an eccentric environmental ethic.

Ethical Practices

Observing different major religions of the world, the popular ethical practices of different community were found very important for the promotion and conservation of the environment. It is important to enlist the major provision/

ethics made by different religion to protect and promote the environment. It is proved now that all the major religions have given the ample emphasis on protecting the environment in its own way.

Promotion of Panchavati in each village for the social gathering and meeting would be helpful in maintaining the balance of nature. The Panchavati is a group of five trees i. e. Pipal, Bale, Vata, Amla, and Ashoka. The Kamba Ramayan says that Shri Rama used to reside in a hut constructed under the Panchavti during his exhalation. The Panchavati is developed in a systematic way by planting trees in a particular row.

There is extensive evidence in the Arthasastra about Kautilya's concern for the welfare of animals. Regulations for the protection of wild life, a long list of punishment for cruelty to animals, rations for animals, regulations on grazing and the responsibilities of veterinary doctors are some of the major topics.

- As a part of the creation of infrastructure of a settled and prosperous kingdom, an animal sanctuary, where all animals were welcomed as guests, was established.
- Live birds and deer received as tax were set free. Killing or injuring protected species and animals in reserved parks and sanctuaries was prohibited. Even animals which had turned dangerous were not to be killed within the sanctuary but had to be caught and taken outside and then killed.
- Village headmasters were responsible for preventing cruelty to animals. If protected animals or those from reserved forests strayed and were found grazing where they should not, they were to be driven away without hurting them; anyone who let such animals stray were to be warned to prevent a recurrence. Stray cattle were to be driven off with a rope or a whip without harming them. Any means could be used to restrain a person found to be treating an animal cruelty.
- Some animals, like deer, were given special treatment; temple bulls and cows for up to ten days after calving were exempt from payment of grazing charges.
- Riding or driving a temple animal, a stud bull or a pregnant cow was prohibited.

The Buddhist emperor, Ashoka (273-236 BCE), used public proclamations to promote the planting and preservation of flora and fauna. Pillar Edicts, erected at

various public places, expressed his concerns about the welfare of creatures, plants, and trees and prescribed various punishments for the killing of animals, including ants, squirrels, and rats.

There are some other popular beliefs as follows :

- Not plucking flowers and leaves of trees and plants after the dusk and before the dawn of the day. It is believed that it is a sin and against the religions. Scientifically, it might be associated with the logic that plants release carbon dioxide during dusk to dawn which would be harmful to the health of the men who pluck it.
- Planting Tulasi tree in the center of house courtyard is regarded as per the religious activity along with the scientific reason to purify the air pollution.
- The Hindu worship of trees and plants has been based partly on utility, but mostly on religious duty and mythology. Hindu ancestors considered it their duty to save trees; and in order to do so they attached to every tree a religious sanctity.
- The Vedas regard solar energy as the unfailing weapon to eradicate pollution. The Rigveda and Atharvaveda say that the rising sun destroyed all visible and invisible pollutions.
- Sal forest is maintained in both Buddihist and Jain Literatures with equal frequency.
- Snakes (Cobra) are worshipped in India mostly by the Hindu deities associating it with Lord Shiva. Though, it is dangerous to the existence of the human beings. Scientifically, it is the most oxygen generating living animal.
- Water is considered by Hindus to be powerful media of purification and also a source of energy. Sometimes, just by sprinkling of pure water in religious ceremonies it is believed that the purity is achieved. That is why in RigVeda, prayer is offered to the deity of water.
- Bishnois are regarded as defender of the enviroments. The Bishnois are a small community living in Rajasthan, India, who practices a religion of environmental conservation. They believe that cutting a tree or killing an animal or bird is blasphemy.
- Traditional healer in South-East Asia rely on as many as 6500 medicinal plants,

and shifting cultivators throughout the tropics frequently sow more than 100 crops in their forest farms.

- Over 30,000 species of medicinal plants are reported to be used globally and across cultures, providing health security in the context or primary health care to an estimated 80 percent of the world's population.
- Tulasi is also called Rehan in the Muslim religion and it is believed that the fragrance of Rehan is found in Jannat (Heaven). The Muslim followers find it as very holy tree.

The effectiveness of any ethics in protecting the environment depends upon how much it is in practice. Its value also depends upon how the concept and messages are transmitted and adapted into everyday social interactions. In general, some of the ethics became ingrained in the daily life and social institutions of a certain segment of the population. It is suggested that the ethics should be derived or matches from the rules of major religions/culture. The ethics based on religious/ cultural values would provide wider acceptance, self-implementing and self-sustaining protection to the environment.

□ □ □

Prāsāda as cosmos

M. A. Dhaky

The Indian temple–be it Brahmanical, Jain or Buddhist—is a concrete symbol, as well as the personified image, of Transcendent Reality.[1] This is valid both for its southern manifestation, *vimāna*, and for its northern variation, *prāsāda*. The concept of the temple as Puruṣa—humanized Supreme Being—is inherent in its total form, expressed through its symbology, and is integrated in and hinted at by the many rituals conducted from the laying of its foundation stone to the installation of its finial.[2] Not only is the cult object (be it an image or a symbol[3]) an abode for the numinous power for which the temple is built; after its presence is ensured by consecration rites, the entire cosmos is next invoked to come down and pervade the physical body of the temple.

The cosmos is conceived to be present abstractly and is apart in conception from the images inside the temple and outside on its walls. It is also apart from the dynamic forces of matter and space and of the static Consciousness beyond time, which are summoned to stay and be stabilized in the cosmic configuration, the *vāstupuruṣamaṇḍala,* on which the temple stands.[4] what is implied, without a diagram being involved, is the descent into the mouldings and ornamented members of the sacred building, of the emanations of Cosmic Power—the entire hierarchy of the Hindu cosmology.[5]

The *Vāstuśāstra* of Viśvakarman, a Western Indian work of the later part of the eleventh century on the sacred architecture of the Māru-Gurjara tradition,[6] embodies a chapter on the rite of the placement of deities in temple mouldings, wherein is expounded this idea in the clearest terms. This same chapter of the *Vāstuśāstra* was apparently borrowed by the *Aparājitapṛcchā* of Bhuvanadeva,[7] a famous Māru-Gurjara compilation of about the third quarter of the twelfth century.[8] The language thereof is somewhat modified; the content, however

remaining unaltered. A still later Māru-Gurjara *vāstu* compilation—the *Ratnatilaka*—whose fragment has been recently discovered[9]—has the self-same chapter, but at places phrases obviously aimed at elaboration and amplification of the original text have been included. This has, in fact, ruined the rhythm, upset the balance, marred the restraint and destroyed the layout of the original.

The text of the *Vāstuśāstra* is simple and pristine, its wordings very apt; in any case preferable to the modified version of the *Aparājitapṛcchā* whose phrase-alterations do not improve upon the original in either content or presentation.[10] It is preferable, even more, to the *Ratnatilaka* whose graftings are both banal and awkward.

The Sanskrit text of the relevant chapter of the *Vāstuśāstra* is reproduced at the end. I give in the following pages a translation approximating the intent and sense of the original. Since the *Vāstuśāstra* is a work composed in Western India and pertains to the architectural tradition of that region, obtaining in the latter half of the eleventh century, the templemodel before the eyes of the composer must, understandably, have been Western Indian and in the Māru-Gurjara style. The structural details implied and the terminology employed therein are, as a result, of the Western Indian tradition.

TRANSLATION :

ON PLACEMENT OF DEITIES INSIDE TEMPLE-MOULDINGS

[Visvakarman says:][11]

'And listen : Presently I shall dwell on [the subject of] the placement of deities on the prāsāda;[12] [this relates to] their settling in the prāsāda-limbs and to the order that [must be followed.]

'Let Kūrma be in the *dharaśilā*[13] and Varāha in the *kharaśilā*;[14] and the three spirit clans–the Pannaga-s, the Yaksa–s and the Kiṃnara-s–be in the three *bhiṭṭa* plinths.[15]

'Let Nandin rest in the *jāḍyakumbha*[16] and Hari stay in the *kaṇālikā*.[17] And *let Ganesa be in the gajapīṭha*[18] *and the Aśvin-s in the aśvapīṭha.*[19] Let the 'best among men'[20] be present in the *narapīṭha.*[21]

'Let the earth reside in the *khuraka* hoof[22] and Sṛṣṭī pervade the *kumbhaka*[23] up to the limits of the latter's peripheral projections; and let the three Saṃdhyā-s[24] be installed [on the *kumbha* faces] at the three *bhadra*[25] offsets. May Gaurī settle in the *kalaśa* torus and Kubera in the *antarapatra* recess. Let Gandharva-s enter

the *kapotālī* hood and Kiṃnara-s the [next] *antarapatra.* May Sarasvatī reside in the *mañcikā*[26] and Mount Meru in the *jaṅghā*[27]; and so may there be the Lokapāla-s and the Dikpāla-s and the Sura-s and the Gaṇeśvara-s.[28] And may Indra live in the *udgama* pediment and Sāvitrī sit in the *bharaṇa* capital. Let Vidyādhara-s be stationed in the kapotālī and the gods the their position in the *antarapatra*; and let the Raingod (Parjanya) be established in the middle part of the *khuracchādya*[29].

'Let Sun and Moon dwell in the *śākhā*-jambs and the Mātṛ-s[30] preside over the *uttaraṅga* lintel. Let Yakṣa-s settle in the *udumbara* threshold and the Aśvin-s in the *ardhacandra moonstone.*

'Let Mountains descend in the pillars and the Sky pervade the *karoṭaka.*[31]

'Let *Ṛṣi*-s be in the *jālaka* lattice[32] and gods be in [its?] middle [portion?]. Let the five divinities—Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Īśvara and Sadāśiva—live in [each] *urahśṛṅga*[33] on each bhadra offest. Let Īśvara take abode in the *śikhara*[34] and the Lord of Sura-s in the *śikhā.*[35] Let Nandin repose in the *grīvā* neck and the Moon in the *aṇḍaka*[36]. Let Padma be in the *padmacchatra*[37] and Amala in the *āmalasāra.*[38] And let Rudra—who is Sadāśiva pervading all space—inhabit the *kalaśa* finial.

'And let Sadyojāta, Vāmadeva, Aghora, Tatpuruṣa and Īśāna take shelter in the prāsāda on limbs variously at the *karṇa corners, pratiratha*[39], *bhadra* offsets, *pañjara* and *bhadra*'[40].

The text obviously pertains to an invocatory rite aiming at bringing the Powers of the upper, intermediate and lower Worlds down right to the temple body and inducing them to settle in various temple parts and mouldings:[41] The imaginativeness as well as the signification of the text is revealed by a suggestive correspondence between the nature, function and hierarchial status of the divinities invoked and the shape, function and position of the mouldings they are asked to occupy. Thus Kūrma, to be situated inside the foundation stone is significant in that the firmness of the structure is expected to be ensured. Just as Viṣṇu in the form of Kūrma—the Eternal Tortoise—positioned himself underneath the Mandara mountain and stopped it from sinking and wandering during the churning of the Milky Ocean, so Kūrma's presence in the temple foundation must prevent the structure from leaning and buckling. Further protection is ensured by the presence prayed of Varāha just underneath the temple base. Varāha would uphold the temple and keep it steady if calamities such as quakes occurred. The three plinth courses, symbolizing as they do the nether region in relation to the upper reaches of the temple body, are the place where the spirits of

the Underworld (Nāga-s), of Forest (Yakṣa-s) and of Mountains (Kiṃnara-s) are desired to stay. The wish to make Māru descend in the wall's *jaṅghā* and again for Mountains to dwell in the hall-coloums is prompted, once more for lending firmness to the wall for bearing the enormous weight of the superincumbent śikhara spire in the first case and of the pyramidal roof in the second. Since the *vitāna* (ceiling), as one beholds it from within the hall, is the metaphorical sky of the hall, the Sky is bidden to pervade the ceiling.[42] Similarly Parjanya, Lord of Rain, asked to stay in the cyma awning of the cornice, signifies that the rain water should not drain over the wall surface of the building and thus erosion is averted.

There are also considerations other than these for some other deities. For example Nandin is práyed to stay in the *jāḍyakumbha* because of the latter's hooflike, proliferating shape. Gaṇeśa is invoked to occupy the gajapīṭha and the Aśvin-s, the *aśvapīṭha*, by reason perhaps of the coincidence of elephant (*gaja*) and horse (*aśva*) motifs in the two courses in question and the elephant and horse heads of the deities involved.

In some cases the images actually carved as they customarily are under an independent set of rules (underlying which are different theological considerations), and those invoked according to this rite are coincident because the ultimate purpose of both is the same; for instance the invocation of the Dikpāla-s on the temple wall and the actual placement of their images on the walls' compass points; the Yakṣa-s invoked to be in the doorsil and the Yakṣa figures actually carved at the extremities thereof; and the Mātṛ-s over the lintel is often done in door-carving.

The significance of the invocation of Nandin in the *grīvā* neck is not very clear, though it would have been perfectly valid in the context of Dravidian temples where *vṛṣa* figures are placed at the four corners in the *grīvā* region of a Śaivaite temple.

Here we might consider a passage in the *Agnipurāṇa* relating to the flag-hoisting ceremony which refers to the contemplation of Śiva, who is said to possess all Elements (in his Cosmic Self), as pervading the temple's body. The text next proceeds to dwell on the psychical projection of various deities in conjunction with the major temple-mouldings. At the outset, Ananta (Śesa, who rests beneath and supports the Globe), as the text goes on to say, may be contemplated as present in the temple's foundations.[43] The text then mentions that the *kūṣmāṇḍa-hāṭaka-s,* goblins, may be meditated over (invoked) in the pīṭha, base; the Lokapāla-s, Guardians of the Quarters,

with the hundred Rudra-s the *bhuvana-s* (worlds), hell and the nether regions may be conceived to be present as *brahmāṇḍaka,* microcosm, with the five elements—water, light, air, sky [and earth]—acting as they do as the latter's physical wrappings, in the *jaṅghā,* wall proper. The *guṇatraya*—the three fundamental qualities of Nature (namely, *sattva, rajas* and *tamas*)—with eight forms of Yoga, up to the nāsā (i.e.śukanāsa or śikhara's antefix) level; the Puruṣa in and the Simha (Lion) at the left of the *paṭṭa*-top (of the śukanāsa)...[44]

The four Vidyā-s may be pondered over in the *mañjārī* (i.e. *śikhara* proper) and in the *vedikā* or altermoulding (atop the *mañjārī*); next Māyā (Illusion) with Rudra in the *kaṇṭha,* neck and [above it] Vidyā in the *āmalasāraka* (myrobalan member) and finally Īśvara in the *kalaśa;* and at the Bindu (Ulterior Pointi, i.e. the top of the *kalasa* and hene the terminal point of the Prāsāda in the upward direction) may be contemplated Vidyeśvara (Brahmā?).[45] The flag, which is a non-structural part of the temple, is said to be the object on which Kuṇḍalinī-śakti is to be contemplated and on the flag staff, the three Śakti-s.

The date of the *Agnipurāṇa* is now regarded to fall somewhere around the ninth century;[46] the temple mouldings mentioned in the above description indeed relate to a type of Northern Indian temple of a period not later than the ninth century. Hence the conception of Prāsāda as Cosmos in the *Agnipurāṇa* must be more than two centuries older than the one expounded in the *Vāstuśāstra* of Viśvakarman.

The idea of Prāsāda as Cosmos is here germinally present, and does not seem ancestral to the one embodied in the afore-mentioned Western Indian work. Since the *Agnipurāṇa* represents the Eastern Indian tradition, which seemingly is distinct from the Western Indian, this is indicative of two separate and perhaps independent sources.

The corresponding Southern Indian conception is found in the *Mayamata-Śilpasāśtra* of Gannamācārya, possibly of the period of the early Vijayanagar kings.[47] It symbolically likens the different mouldings of a Dravidian temple to different deities: for instance Iśvara is associated with *pāna,* sub-plinth; Viṣṇu with the *jagatī,* plinth; *kumuda,* torus, with Brahmā—all being associated thus with the *adhiṣṭhāna* or base mouldings; then comes Gaṇeśvara to be associated with the *vedikā,* rail moulding at the wall's lower end, the *kanṭaka-s* (probably meaning timber ends)[48] with the arms of the Śakti-s, Śākini and Ḍākinī : then would follow

the eight Dikpāla-s equated with the *pāda* (i.e. wall proper); next the Sun and the Moon with the prastara, entablature; then Indra-deva in the galā, neck; next Maheśvara in the *kaṇṭha,* Umādevi in the *padma,* lotuscap[49], and finally Sadāśiva in the *stūpikā* or pitcher finial.

On comparing the three works, belonging as they do to the three different traditions and three different periods, it is abundantly clear that a similar thought prevailed in both Northern and Southern India in respect of the conception of Prāsāda as Cosmos, although the texts vary in detail and in matter of pointedness and elaboration. The importance accorded to Śiva in the works points out that the composers had a Śiva temple in view. A Vaiṣṇava work, such as a Pāñcarātra text, would have made Viṣṇu figure more prominently in an invocative rite of this kind. There is also some parallelism between the three works in specific details such as the likening of the Guardians of the Quarters with the temple wall, and of Sādāśiva with the finial.

How ancient the cosmic conception embodies in the rite is cannot be guessed at present. Some of the mouldings involved in the first deṣcription, like the *aśvapīṭha* course in the base and the *khuracchādya* awning of the cornice, came to be included rather late in the Western Indian temple structure and as the present evidence indicates, not earlier than the first quarter of the eleventh century, in any case not before the emergence of the Māru-Gurjara style. It is possible that the entire conception was restated in the later part of the eleventh century to take into account advances, in evolutionary terms, made subsequently.

The dual concept of Prāsāda as Universal Being and as Cosmos unites Creator and Creation Manifest and Unmanifest, Absolute and Relative in one place, in a single shape; that of the temple. As the Creator pervades through and transcends creation, so does Puruṣa as Prāsāda contain the Cosmos and remain above it. The two together image a complete statement of the Indian metaphysical thought concerning the ultimate purpose and the eternal validity of the temple as a sacred, visible, material symbol of Ultimate Reality.

वास्तुशास्त्रे प्रासादस्तरदेवतान्यासाधिकारः

प्रासादे देवतान्यासं श्रृणु वक्ष्यामि सांप्रतम् ।
तस्याङ्गे याश्च संस्थाप्यास्ताः क्रमेण प्रकीर्तिताः ॥१॥

कौर्मं धरशिलायां तु खरशिलायां वाराहम् ।
भिट्टत्रये त्रयो देवाः पन्नगा यक्षकिन्नराः ॥२॥

जाड्यकुम्भे स्थितो नन्दी हरिश्चैव कणालिके ।
गजपीठे गणेशश्चाप्यश्वपीठे तथाऽश्विनौ ॥३॥

नरपीठे नरोत्तमाः खुरके वसुधा स्मृता ।
कुम्भकेषु तथा सृष्टिर्निर्गमोद्गमसीमयोः ॥४॥

संध्यात्रयं प्रकर्तव्यं भद्रे भद्रे त्रयं विधिः ।
कलशे च तथा गौरी धनदोऽन्तरपत्रके ॥५॥

कपोताल्यां च गन्धर्वा अन्तरपत्रे किन्नराः ।
मञ्चिकायां सरस्वती मेरुर्जङ्घे सुसंस्थितः ॥६॥

लोकपालाश्च दिक्पालाः सुराश्चैव गणेश्वराः ।
इन्द्रश्चैवोद्गमे(स्थाप्यः) सावित्री भरणे स्थिता ॥७॥

विद्याधराः कपोताल्यामन्तरपत्रे सुरगणाः ।
खुरच्छाद्येषु पर्जन्यं मध्यगर्भे प्रतिष्ठयेत् ॥८॥

शाखयोश्चन्द्रसूर्यौ तु मातरश्चोत्तरङ्गके ।
उदुम्बरे स्थिता यक्षा अश्विन्यावर्धचन्द्रके ॥९॥

स्तम्भेषु पर्वताः प्रोक्ता आकाशश्च करोटके ।
जालके ऋषिसङ्घाश्च सुरा मध्ये च संस्थिताः ॥१०॥

ब्रह्मा विष्णुस्तथा रुद्र ईश्वरश्च सदाशिवः ।
उरःश्रृङ्गे तथा पञ्च भद्रे भद्रे स्वयं विधिः ॥११॥

शिखरे चेश्वरं विद्याच्छिखायां च सुराधिपम् ।
ग्रीवायां च ततो नन्दी चाण्डकेषु निशाकरः ॥१२॥

पद्मच्छत्रे तथा पद्मामलसारे तथामलम् ।
कलशे च स्थितो रुद्रो व्योमव्यापी सदाशिवः ॥१३॥

सद्यो वामस्तथाघोरः पुरुषेशानकौ तथा ।
एते देवाः समाख्याताः प्रासादेषु समाश्रिताः ॥१४॥

कर्णे प्रतिरथे भद्रे रथे पञ्जरभद्रयोः ।
पञ्चवक्त्रे दिक्षुभद्रे अङ्गसङ्ख्या प्रशस्यते ॥१५॥

अग्निपुराणे ध्वजारोहणादिविधिः

सर्वतत्त्वमयं ध्यात्वा शिवं च व्यापकं न्यसेत् ।
अनन्तकालरुद्रं च विभाव्य च पदाम्बुजे ॥१८॥

कूष्माण्डहाटकौ पीठे पातालनरकैः सह ।
भुवनैर्लोकपालैश्च शतरुद्रादिभिर्वृतम् ॥१९॥

ब्रह्माण्डकमिदं ध्यात्वा जङ्घायां च विभावयेत् ।
चारितेजोऽनिलव्योमपञ्चाङ्गकसमन्वितम् ॥२०॥

सर्वावरणसंज्ञं च बुद्धियोन्यन्तकान्वितम् ।
योगाष्टकसमायुक्तं नासावधि गुणत्रयम् ॥२१॥

पट्टस्थं पुरुषं सिंहं वामं च परिभावयेत् ।
मञ्जरीवेदिकायां च विद्यादिकचतुष्टयम् ॥२२॥

कण्ठे मायाङ्गवक्त्रं (च) विद्याश्चामलसारके ।
कलशे चेश्वरं बिन्दुं विद्येश्वरसमन्वितम् ॥२३॥

जटाजूटं च तं विद्याच्छूलं चन्द्रार्धरूपकं ।
शक्तित्रयं च तत्रैव दण्डे नादं विभाव्य च ॥२४॥

ध्वजे च कुण्डलिं शक्तिमिति धाम्नि विभावयेत् ।

अ.१०२

श्रीगन्नमाचार्यविरचितं मयमतशिल्पशास्त्रम्

पानं (चै)वेश्वरं प्रोक्तं जगतीं विष्णुमेव च ॥३॥

कुमुदं ब्रह्मरूपं तु वेदिकां तु गणेश्वरः ।
शक्तीनां कण्टका हस्ताः शाकिनी डाकिनी तथा ॥४॥

पादवर्गोऽष्टपालानां प्रस्तरं चन्द्रसूर्यकम् ।
गलादाविन्द्रदेवं तु कण्ठादौ तु महेश्वरम् ॥५॥

उमादेवीं (च) पद्मां यां स्थूपिकाग्रे सदाशिवम् ।

References :

1 Texts such as the *Viṣṇu-saṃhitā*—a Pāñcarātra Vaiṣṇava work of about the 6th century—and the *Kṣīrāṇava* which is a Western Indian work of the early 15th century, liken the total form of the temple to the human body. They compare the temple's moulded members with the limbs and organs of the human body.

The comparison is valid in an abstract sense. Prof. Stella Kramrisch has interpreted this aspect of the Indian temple in her paper entitled 'Prāsāda as Puruṣa', read before the International Seminar on Medieval Indian Temple Architecture organized by the American Academy of Benares in Varanasi in 1967. The paper will be published shortly in the Academy's Proceedings.

2 The consecration of the cult image is included between the initial and the final rites.

3 Such as the *liṅga* of Śiva, the *śāligrāma* of Viṣṇu and the *phaliha* (unsculpted, unshaped or amorphous stone, symbolic of village deities and deified ancestors.)

4 See Stella Kramrisch, *The Hindu Temple,* vol.I, Calcutta 1966, pp.65-85

5 The cosmos may be looked upon as a single phenomenon : In a physical sense, the universe; in a spiritual sense, Supreme Being pervading in but also beyond matter, space and time. The enormity of the material Cosmos makes it inestimable, the profundity of the spiritual Cosmos makes it imponderable and hence incomprehensible. It must, then, be reckoned through its parts, and, through its aspects. The aspects are concived to be conveyed through and represented by the emanations—minor and major, primal and secondary, less potential and tremendously potent—known variously as *deva-s, divya-śakti-s* and so on. The Hindu philosophy, in the ultimate analysis, conceives the Cosmos and the Ultimate Being as a single Reality—indivisible, indestructible, infinite and eternal entity. The Purāṇic Hindu literature, as it grew and ramified, developed a concept of the cosmos whose image emerges out of its characteristic theories of cosmology interlinked with its cosmogony.

6 The work is at present being edited by Shri Prabhashankar O. Sompura and myself for the Gaekwad's Oriental Series.

7 Ed. Popatbhai Ambashankar Mankad, GOS 115, Baroda 1950, ch.150

8 For the date, see the following two papers by me :

(i) 'The Date of Aparājitapṛcchā' (co-author M.P.Vora), *Journal of the Oriental Institute,* Baroda, vol.IX (June 1960), no.4

(ii) 'The Influence of *Samarāṅgaṇasūtradhāra* on *Aparājitapṛcchā*', ibid,. vol.X (March 1961), no.3

9 Found in the collection of Shri Prabhashankar Sompura

10 There is evidence that the *Aparājitapṛcchā* borrowed heavily from the *Vāstuśāstra.*

11 The Vāstuśāstra is designed in the form of a dialogue between Viśvakarman and his eldest son, Jaya.

12 Temple.

13 Foundation stone.

14 The layer of dressed stone covering the foundation and occuring just beneath the temple's plinth courses.

15 The plinths, optionally two or three, customarily support the base of the temple.

16 Inverted cyma recta. It is the first moulding of the temple base.

17 The *kaṇālikā* is an aggregate of two main mouldings, namely the karṇaka (sharp-edged torus) and the *grāspaṭṭī* (band of *kīrtimukha-s*).

18 Course showing elephant fronts.

19 Course showing profile of horses in formation.

20 The word used here is *narottamaḥ*, possibly meaning 'kings.'

21 The band showing scenes from human life.

22 From the *khuraka* start the mouldings of the *vedibandha* which is the lower part of the wall proper. In practice, this moulding is rectilinear (and not splayed out) from early eleventh century onwards.

23 Pitcher moulding.

24 Probably Brahmā, Viṣṇu and Śiva.

25 The central offsets of the *kumbhaka* moulding.

26 Pedestal moulding of the image-frame decorating the temple wall.

27 The middle section of the wall oftener showing images of deities and *apsaras* damsels.

28 Heavenly clan-leaders

29 The ribbed cyma awning of the Cornice

30 Seven mother-goddesses

31 The large central ceiling of a *maṇḍapa* hall

32 Possibly the *jālaka* of the *śikhara* is implied, unless the author has in mind the grille of the hall proper.

33 Half leaning spires of the *śikhara.*

34 Main spire is implied.

35 *Śikhā* normally should mean the finial. But the finial comes further ahead at the apex. So the term may mean the terminal of the central *latā-shoot* of the *śikhara-jāla.*

36 *Āmalasāraka* or *āmalaka;* myrobalan-shaped top member of the temples of the Nāgara class.

37 Circular, lightly raised member capping the *āmalaka.*

38 The *āmalasāraka* here stands for the repeat member, the diminutive one, otherwise called *āmalasārikā* that comes above the *padmacchatra* in most Western Indian and Central Indian Nāgara temples. Amala who is asked to stay in the *āmalasārika* member means Purity.

39 Buttresses adjacent to *bhadra-s.*

40 Subsidiary offsets. The meaning of the second line of the same verse is not clear to me.

41 The holy chants (*mantra-s*) for invocation are not revealed in this text. It only asks the Śilpin to make the divinities in question to take charge of the building's various parts and mouldings.

42 The metaphysical concept hinted at by the very form of the decorated ceilings of the Western Indian temples has been suggested by me in two previous papers : (1) 'The Ceilings in the Temples of Gujarat' (co-author J.M. Nanavati), *Bulletin : Museum and Picture Gallery,* Baroda, Vols.XVI-XVII, 1963, p.1; and 'Renaissance and the Late Māru-Gurjara Temple Architecture', *Journal of the Indian Society of Oriental Art,* Special Number, Western Indian Art, pp.13-14.

43 I have used the *Agnipurāṇa* text edited by Acharya Baladeva Upādhyāya, entitled *Agnipurāṇa of Maharṣi Vedavyāsa,* Varanasi 1966.

44 The purport of the verse at this point is not clear to me.

45 On the whole my translation differs from the one given by Upādhyāya : (of. Manmatha Nath Dutt Shastri, *Agni Purāṇam,* vol.I, Varanasi 1967, pp.414-6).

46 Cf. R.C. Hazra, *Studies in the Puranic Records on Hindu Rites and Customs,* Dacca 1936, pp.134-40.

47 My grateful thanks are due to Dr. R. Subrahmanyam and Sri Laksmi Narayanan who are at present working on this text, for the passage quoted here.

48 In the Pratibandha class of *adhiṣṭhāna,* one at times notices such timber-ends jutting out of the *kaṇṭha*-and *prati*-mouldings. These are customarily sealed by *vyāla-busts* in a stone temple.

49 This spreads over the *śikhara*-top of the temple.

□ □ □

संस्कृतसाहित्ये जलविज्ञानश्रीः

सुषमा आर. कुलश्रेष्ठ

जलमाहात्म्यम्

या सृष्टिः स्रष्टुराद्या वहति विधिहुतं या हविर्या च होत्री
ये द्वे कालं विधत्तः श्रुतिविषयगुणा या स्थिता व्याप्य विश्वम् ।
यामाहुः सर्वबीजप्रकृतिरिति यया प्राणिनः प्राणवन्तः
प्रत्यक्षाभिः प्रपन्नस्तनुभिरवतु वस्ताभिरष्टाभिरीशः ॥

कविकुलगुरुः दीपशिखाकालिदासः स्वाभिनवाभिज्ञानशाकुन्तलाख्यस्य नाटकस्य नान्द्याम् अष्टमूर्तिं शिवं स्तौति । महेशस्य अष्टासु मूर्तिषु या सर्वप्रथमरूपेणोल्लिखिता सास्ति स्रष्टुः आद्या सृष्टिः अर्थात् जलमयी मूर्तिः। कालिदासानुसारं ब्रह्मणः आद्या सृष्टिः जलमयी एवास्ति यथोक्तम्—

सोभिध्याय शरीरात्स्वात्सिसृक्षुर्विविधाः प्रजाः ।
अप एव ससर्जादौ तासु वीर्यमवासृजत् ॥[१]

जलपरिभाषा जलोत्पत्तिश्च

जलमस्मान् सर्वतः विद्यमानमस्ति महत्त्वपूर्णमेकं तत्त्वम् । पृथिव्यामस्यां पर्यावरणस्य महत्त्वपूर्णं घटकरूपमिदं जलं विना जीवनस्य सम्भावनापि नास्ति । वयं न केवलं स्नानवस्त्रप्रक्षालनजलपानभोजनपाकादिषु अस्माकं नित्यकृत्येषु जलनिर्भराः अपितु कृष्यर्थम् अन्येषामुद्योगानां कृतेऽपि भृशं जलनिर्भराः । वस्तुतः जलं जीवनाय अनिवार्यम् । सर्वेषां प्राणिनां कृते उपयोगिनः जलस्य कारणादेव धरायामस्यां प्राणिजीवनं सम्भवति । जलं विना वनस्पतीनां, वृक्षाणां, पशूनां, मनुष्याणाञ्च जीवनकल्पनापि अशक्या ।

जीवनार्थं जलमपरिहार्यम्

पृथिव्याः एको बृहद्भागः (२/३ भागः) जलनिमग्नोऽस्ति । न केवलमियती एव प्रत्युत पादपेषु, वनस्पतिषु प्राणिष्वपि च जलस्य बृहती मात्रा उपलभ्यते । यथा मानवशरीरे भारानुसारं प्रायः सप्ततिःप्रतिशतं जलं विद्यते । पादपेषु वनस्पतिषु प्रायः षष्टिःप्रतिशतं जन्तुषु च प्रायः अशीतिःप्रतिशतं जलं विद्यमानं भवति। जलेन इमे सर्वे शीतलतां धारयन्ति । जन्तवः सरोवराणां, स्रोतसां, स्रोतस्विनीनाञ्च जलं पिबन्ति। वृक्षाः (पादपाः) स्वपादैः मृद्भ्यःजलं गृह्णन्ति । वनस्पतीनामङ्कुरणाय जलं परमावश्यकम् । वनस्पतिषु जन्तुषु च प्रायशः सर्वे जीवित-प्रक्रमाः जलेनैव भवन्ति ।

मानवोऽपि स्वकीयानि विविधानि कार्याणि जलेनैव सम्पादयति यस्य विवेचनमग्रिमेषु पृष्ठेषु भविष्यति। जलस्य बहुविधोपयोगितायाः उपादेयतायाश्च परिणामतः प्राचीनेषु संस्कृतग्रन्थेषु अस्यानेकानि नामानि समुल्लिखितानि यथा वैदिकनिघण्टुकोशे जलपरकाणाम् एकाधिकशतनाम्नामस्ति विवेचनं येषां निर्वचनमस्य उत्पत्तौ आधृतमस्ति । अमरसिंहकृतेऽमरकोषे जलस्य सप्तविंशतिनामानि परिगणितानि येषु दशनामानि निघण्टुतः अतिरिक्तानि सप्तदशनामानि च तत्सदृशानि एव ।

निघण्टुकारेण जलस्य एकाधिकशतनामानि एवं परिगणितानि[२]—

१.	अर्णः	२.	क्षोदः
३.	क्षद्म	४.	नभः
५.	अम्भः	६.	कबन्धम्
७.	सलिलम्	८.	वाः
९.	वनम्	१०.	घृतम्
११.	मधु	१२.	पुरीषम्
१३.	पिप्पलम्	१४.	क्षीरम्
१५.	विषम्	१६.	रेतः
१७.	कशः	१८.	जन्म
१९.	बृबुकम्	२०.	पुसम्
२१.	तुग्या	२२.	बुर्बरम्
२३.	सुक्षेम	२४.	धरुणम्
२५.	सुराः	२६.	अररिन्दानि
२७.	ध्वस्मन्वत्	२८.	जामि
२९.	आयुधानि	३०.	क्षपः
३१.	अहिः	३२.	अक्षरम्
३३.	स्रोतः	३४.	तृप्तिः
३५.	रसः	३६.	उदकम्
३७.	पयः	३८.	सरः
३९.	भेषजम्	४०.	सहः
४१.	शवः	४२.	यहः
४३.	ओजः	४४.	सुखम्

४५.	क्षत्रम्	४६.	आवयाः
४७.	शुभम्	४८.	यादुः
४९.	भूतम्	५०.	युवनम्
५१.	भविष्यत्	५२.	आपः
५३.	महत्	५४.	व्योम
५५.	यशः	५६.	महः
५७.	सर्णीकम्	५८.	स्वृतीकम्
५९.	सतीनम्	६०.	गहनम्
६१.	गभीरम्	६२.	गम्भरम्
६३.	ईम्	६४.	अन्नम्
६५.	हविः	६६.	सद्म
६७.	सदनम्	६८.	ऋतम्
६९.	योनिः	७०.	ऋतस्ययोनिः
७१.	सत्यम्	७२.	नीरम्
७३.	रयिः	७४.	सत्
७५.	पूर्णम्	७६.	सर्वम्
७७.	अक्षितम्	७८.	बर्हिः
७९.	नाम	८०.	सर्पिः
८१.	अपः	८२.	पवित्रम्
८३.	अमृतम्	८४.	इन्दुः
८५.	हेम	८६.	स्वः
८७.	सर्गाः	८८.	शम्बरम्
८९.	अभ्वम्	९०.	वपुः
९१.	अम्बु	९२.	तोयम्
९३.	तूयम्	९४.	कृपीटम्
९५.	शुक्रम्	९६.	तेजः
९७.	स्वधा	९८.	वारि
९९.	जलम्	१००.	जलाषम्

अमरकोशानुसारं जलस्य सप्तविंशतिनामानि अधोलिखितानि सन्ति—

आपः स्त्री भूम्नि वार्वारि सलिलं कमलं जलम् ॥
पयः कीलालममृतं जीवनं भुवनं वनम् ।
कबन्धमुदकं पाथः पुष्करं सर्वतोमुखम् ॥
अम्भोऽर्णस्तोयपानीयनीरक्षीराम्बुशंबरम् ।
मेघपुष्पं घनरसस्त्रिषु द्वे आप्यमम्मयम् ॥[३]

१.	आपः	२.	वार्
३.	वारि	४.	सलिलम्
५.	कमलम्	६.	जलम्
७.	पयः	८.	कीलालम्
९.	अमृतम्	१०.	जीवनम्
११.	भुवनम्	१२.	वनम्
१३.	कबन्धम्	१४.	उदकम्
१५.	पाथः	१६.	पुष्करम्
१७.	सर्वतोमुखम्	१८.	अम्भः
१९.	अर्णः	२०.	तोयम्
२१.	पानीयम्	२२.	नीरम्
२३.	क्षीरः	२४.	अम्बु
२५.	शम्बरम्	२६.	मेघपुष्पम्
२७.	घनरसः ।		

एतेषु जलवाचकेषु शब्देषु केषाञ्चन शब्दानां निर्वचनानि प्रस्तूयन्ते यानि अथर्ववेदे (३.१३.१-१३) अमरकोषे (रामाश्रमीव्याख्योपेते – पृ. ११९-१२१) चोपलभ्यन्ते ।

१. आपः– यत्प्रेषिता वरुणेनाच्छीनमं समवल्गत ।
तदाप्नोदिन्द्रो वो यतीस्तास्मादापो अनुष्ठन ॥ (अथर्ववेदः–३.१३. १-३).

२. वार् – अपकार्मं (अपकार्यं) स्यन्दमाना अवीवरत् वो हि कम् ।
इन्द्रो वः शक्तिभिर्देवीस्तस्माद् वानमि के हितम् ॥
वृ + णिच् + क्विप (नं.) । (अथर्ववेदः–३.१३. १-३)

३. वारि – वारयति तृषाम् । वृ + णिच् + इञ् (नं.) ।

४. सलिलम् – सलति । सलिकलि । (अमरकोषः रामाश्रमीव्याख्योपेतः, पृ. ११९-१२१)

५. **कमलम् –** कम्यते । (कमु कान्तौ वृषादित्वात् कलच)।

(अमरकोषः रामाश्रमीव्याख्योपेतः, पृ. ११९-१२१)

६. **जलम् –** जलति । (जल् अपवारणे) ।

(अमरकोषः रामाश्रमीव्याख्योपेतः, पृ. ११९-१२१)

७. **पय –** पयते पीयते वा ।

(अमरकोषः रामाश्रमीव्याख्योपेतः, पृ. ११९-१२१)

८. **कीलालम् –** कीलां ज्वालामलति वारयति । ओर्वाग्नेः कीलां लाति वा ।

कीलालं रुधिरे तोये इति हैमः ।

९. **अमृतम् –** न मृतं मरणस्त्यस्मिन् । प्राणस्यापोमयत्वात् ।

(अमरकोषः रामाश्रमीव्याख्योपेतः, पृ. ११९-१२१)

१०.**जीवनम् –** जीवयतेऽनेन । जीव प्राणधारणे ।

११.**भुवनम् –** भूयते । भू प्राप्तौ । यद्वा भवन्त्युत्पद्यन्तेऽनेन ।

१२.**वनम् –** वन्यते सभंज्यते सेव्यते वा ।

१३.**कबन्धम् –** कं सुखं बध्नाति ।

(अमरकोषः रामाश्रमीव्याख्योपेतः, पृ. ११९-१२१)

१४.**उदकम् –** उन्द + क्वुन्, नलोपः (नं.) ।

(उदन् – उदक् शब्दस्य उदनादेशः (अन्यैः शब्दैः सह योगे नलोपो भवति यथा उदधिः) (नः) ।

१५.**पाथः –** पाति रक्षति (पा रक्षणे) पा + असुन् +थुट् (न.) ।

१६.**पुष्पकरम् –** पुष्णाति ।

१७.**सर्वतोमुखम् –** सर्वतो मुखान्यस्य । सर्वदिग्गमनात् ।

१८.**अम्भः –** आप्नोति आप्यते वा । आप्लृ व्याप्तौ ।

अम्भते वा अभि शब्दे ।

१९.**अर्णः –** ऋच्छति (ऋ गतौ, उदके नुट् च) ।

(अमरकोषः रामाश्रमीव्याख्योपेतः पृ. ११९-१२१)

२०.**तोयम् –** तौति तु सौत्र आवरणार्थः ।

२१.**पानीयम् –** पीयते पायते वा । पा + अनीयर् (न.) ।

२२.नीरम् – नीयते (णीञ् प्रमाणे) । निश्चयेन राति सुखम् (रा दाने आतश्चोपसर्गे) ।
(अमरकोषः रामाश्रमीव्याख्योपेतः पृ. ११९-१२१)

२३.क्षीरम्– नीयते णीञ् प्रापणे । निश्चयेन राति सुखम् । रा दाने–आतश्चोपसर्गे

२४.अम्बु –अम्बते (अबि शब्दे) ।
(अमरकोषः रामाश्रमीव्याख्योपेतः पृ. ११९-१२१)

२५.शंवरम् – शं वणोति । शं वं संवरणं राति इति वा । संवयति ।

२६.मेघपुष्पम् – मेघस्य पुष्पमिव

२७.घनरसः – घनस्य रसः ।

अत्र नाम्नामग्रतः लिखितानि कति पयानि निर्वचनानि अथर्ववेदस्य 'आपो देवता' नाम्नः सूक्ततः प्रदत्तानि ।[४]

निघण्टुकारेण अमरकोषकारेण च जलस्य अभिधानरूपेण प्रदत्तानि विविधानि नामानि निभाल्य मनसि प्रश्नः समायाति किमर्थमियती भूयसी संख्या जलपर्यायरूपेण विद्यामानानां शब्दानाम् । निश्चयेन वक्तुं शक्यते यत् पञ्चतत्त्वेषु पर्यावरणघटकेषु च सर्वप्राधान्यात् माहात्म्याच्च एतादृशी महीयसी संख्या जलवाचकशब्दानाम्। संस्कृतभाषायाः माहात्म्यमपि व्यज्यते शताधिकानां जलद्योतकशब्दानामुपब्ध्या । एतेषु सर्वेषु जलवाचकशब्देषु प्रत्येकमस्ति महत्त्वपूर्णः प्रत्येकं संस्कृतसाहित्ये प्रयुक्तोऽपि । प्रत्येकं शब्दस्यास्ति किमपि विशिष्टं सौन्दर्यं महत्त्वञ्च, कश्चन विलक्षणश्चमत्कारश्च । एतेषु शब्देषु कतिपयशब्दानां प्रयोगसौन्दर्यमर्थचमत्कारञ्च प्रदर्शयितुं साहित्यतः प्रस्तूयन्ते कानिचित् निदर्शनानि ।

I. अपः

१. **साक्षात्किलाष्टमूर्तेस्तस्यैषा मूर्तिरम्मयी प्रथमा ।**
गीतः सागर इति नृभिरपरिच्छेद्यात्मगाम्भीर्यः ।।[५]

कालिदासेनेवास्याः आर्यायाः प्रणेत्रापि जलमष्टमूर्तेः शिवस्य प्रथमा मूर्तिरिव गण्यते ।

II. तोयम् III.अमृतम् IV. आपः

२. **स्यादेव तोयममृतप्रकृतिर्यदि स्या-**
नैकान्तमद्भुतमिदं पुनरद्भुतं नः ।
लक्ष्मीतुषारकरकौस्तुभपारिजात-
धन्वन्तरिप्रभृतयो यदपां विवर्तः ।।[६]

अत्रैकस्मिन्नेव श्लोके तोयस्य, अमृतस्य, अपाञ्च प्रयोगसौन्दर्यं विलक्षणमस्ति कविप्रतिभाञ्च द्योतयति ।

३. **हे कूप ! त्वं चिरं जीव स्वल्पतोये बहुव्ययः ।**
गुणवद्रिक्तपात्राणि प्राप्नुवन्ति हि पूर्णताम् ।।[७]

४. दन्तानामधरमयावकं पदानि
प्रत्यग्रास्तनुमविलेपनां नखाङ्काः ।
आनिन्युः श्रियमझितोयमङ्गनानां
शोभायै विपदि सदाश्रिता भवन्ति ॥[८]

पद्यमिदं माघप्रणीतस्य शिशुपालवधमहाकाव्यस्य अष्टमसर्गत उद्धृतं यत्र नायकनायिकानां जलकेलिः अतिशयसुन्दररूपेण वर्णितास्ति ।

५. एता गुरुश्रोणिपयोधरत्वा-
दात्मानमुद्वोढुमशक्नुवत्यः ।
गाढाङ्गदैर्बाहुभिरप्सु बालाः
क्लेशोत्तरं रागवशात्प्लवन्ते ॥[९]

रघुवंशस्य षोडशे सर्गे जलवाचकपदनां बहूनि उदाहरणानि आस्वादनीयानि ।[१०]

V. जलम्

६. संदष्टवस्त्रेष्वबलानितम्बे-
ष्विन्दुप्रकाशान्तरितोडुतुल्याः ।
अमी जलापूरितसूत्रमार्गा
मौनं भजन्ते रशनाकलापाः ॥[११]

७. प्रियेण संग्रथ्य विपक्षसन्निधा-
वुपाहितां वक्षसि पीवरस्तने ।
स्त्रजं न काचिद्विजहौ जलाविलां
वसन्ति हि प्रेम्णि गुणा न वस्तुनि ॥[१२]

८. तथा न पूर्वं कृतभूषणादरः
प्रियानुरागेण विलासिनीजनः ।
यथा जलार्द्रो नखमण्डनश्रिया
ददाह दृष्टीश्च विपक्षयोषिताम् ॥[१३]

भारविप्रणीतस्य किरातार्जुनीयस्यास्मिन् पद्ये अप्सरसां जलकेल्याः दृश्यमेकं वर्णितम् । कथ्यते यदप्सरसः ताः अप्सु जाताः । अत एव ताः अप्सरसः ।

९. न तज्जलं यन्न सुचारुपङ्कजं
न पङ्कजं तद्यदलीनषट्पदम् ।
न षट्पदोऽसौ कलगुञ्जितो न यो
न गुञ्जितं तन्न जहार यन्मनः ॥[१४]

IV. पयः VII. वार् (अमृतमपि)

१०. शैत्यं नाम गुणस्तवैव सहजः स्वाभाविकी स्वच्छता
किं ब्रूमः शुचितां भवन्ति शुचयः स्पर्शेन यस्यापरे ।
किं वातः परमुच्यते स्तुतिपदं यज्जीवनं देहिनां
त्वं चेन्नीचपथेन गच्छसि पयः कस्त्वां निरोद्धुं क्षमः ॥[१५]

अत्र कविः पयसः (जलस्य) स्वाभाविकान् गुणान् वर्णयति । अन्तिमे चरणे अन्योक्तिसौन्दर्यं दर्शनीयम्।

११. कस्येयं तरुणि प्रपा[१] पथिक नः किं पीयतेऽस्यां पयो[२]
धेनूनामथ माहिषं पथिक रे वारः[३] कथं मङ्गलः ।
सोमो वाऽथ शनैश्चरोऽमृतमिदं[४] तत्तेऽधरे दृश्यते
भो भोः पान्थ विलाससुन्दर सखे यद्रोचते तत्पिब ॥[१६]

१. पानीयशालिका २. जलम्; (पक्षे) क्षीरम् ३. जलानि; (पक्षे) सोमादिवासरः ४. उदकम्; (पक्षे) पीयूषम् ।

विलक्षणेऽस्मिन् पद्ये श्लेषगर्भा वक्रोक्तिर्विराजते । प्रपापालिकायाः पथिकस्य च मधुरालापोऽत्र वर्णितः। अत्र जलवाचकाः त्रयः शब्दाः पयः, वारः अमृतञ्च महता नैपुण्येन प्रयुक्ताः। त्रिष्वपि स्थानेषु ते सन्ति श्लिष्टाः । पयसः द्वितीयोऽर्थः क्षीरं (दुग्धम्), वार् इति शब्दस्यान्योऽर्थः सोमादिवासरः अमृतस्य द्वितीयोऽर्थः पीयूषं सुधेति । अत्र पथिकस्य अधरचुम्बनेच्छापि व्यज्यते ।

VII. पाथस् IX उदन् X वारि

१२. अम्बा कुप्यति तात मूर्ध्नि विधृता गङ्गेयमुत्सृज्यतां
विद्वन्षण्मुख का गतिर्मम चिरं मूर्ध्नि स्थिताया वद ।
कोपावेशवशादशेषवदनैः प्रत्युत्तरं दत्तवान्
पाथोधिर्जलधिः पयोधिरुदधिर्वारांनिधिर्वारिधिः ॥[१७]

समस्यापूर्तिपरकं प्रस्तुतं पद्यमतिशयरमणीयम् । षण्मुखस्य कार्त्तिकेयस्य षड्भिर्मुखैः युगपदेव उत्तरं प्राप्यते यत् गङ्गायाः गतिः सागरेऽस्ति । अत्र सागरपर्यायाः षड् शब्दाः प्रयुक्ताः येषु षट्सु शब्देषु षट् विभिन्नाः जलव्यञ्जकाः शब्दाः यथा पाथस्, जलं, पयः उदन्, वार्, वारि च एकस्मिन्नेव पद्ये प्रयुक्ताः । कवेः संस्कृतभाषायाञ्च सामर्थ्यं दर्शनीयम् ।

XI. कीलालम्

१३. श्रुत्वा सागरबन्धनं दशशिराः सर्वैर्मुखैरेकदा
तूर्णं पृच्छति वार्तिकान्सचकितो भीत्या परं सम्भ्रमात् ।
बद्धः सत्यमपांनिधिर्जलनिधिः कीलालधिस्तोयधिः
पाथोधिर्जलधिः पयोधिरुदधिर्वारांनिधिर्वारिधिः ॥[१८]

समस्यापूर्तिपरकेऽस्मिन् श्लोके दशमुखस्य रावणस्य दशमुखेभ्यः युगपदेव निःसृताः समुद्रव्यञ्जकाः

दश शब्दाः येषु भिन्नेषु दशशब्देषु जलवाचकाः नवशब्दाः प्रयुक्ताः । जलशब्दस्य प्रयोगः द्विवारं कृतः । अत्रापि कविप्रतिभा प्रशंसनीया ।

XII. अम्बु XIII. सलिलम् XIV. पानीयम्

१४. **पाषाणाः पयसि प्रबद्धवपुषस्तिष्ठन्ति सेतुं गताः**
श्रुत्वैवं वदतां दशाननधरः क्रुद्धः समुद्रं प्रति ।
धिक् त्वां नाम तवाम्बुधिः सलिलधिः पानीयधिस्तोयधिः
पाथोधिर्जलधिः पयोधिरुदधिर्वारांनिधिर्वारिधिः ॥[19]

अत्रापि जलवाचकाः भिन्नाः दशशब्दाः प्रयुक्ताः नयनाभिरामं दृश्यं प्रस्तुवन्ति ।

XV. अम्भस्

१५. **ह्रदाम्भसि व्यस्तवधूकराहते**
रवं मृदङ्ग ध्वनिधीरमुज्झति ।
मुहुः स्तनैस्तालसमं समाददे
मनोरमं नृत्यमिव प्रवेपितम् ॥[20]

जलकेलिवर्णनयुतेऽस्मिन् मनोरमे पद्ये जलकेल्या सह वाद्यसङ्गीतस्य नृत्यस्यापि च रसः आस्वादनीयः।

१६. **यद्यपि दिशि दिशि सरितः**
परितः परिपूरिताम्भसः सन्ति ।
तदपि पुरंदरतरुणी
संगतिसुखदायिनी गङ्गा ॥[21]

XVI. क्षीरम्

१७. **तातः क्षीरनिधिः स्वसा जलधिजा भ्राता सुरेशद्रुमः**
सौजन्यं सह कौस्तुभेन शुचिता यस्य द्विजेशादपि ।
धिक्कर्माणि स एव कम्बुरधुना पाखण्डकान्ताकरे
विश्रान्तः प्रतिवासरं प्रतिगृहं भैक्ष्येण कुक्षिंभरिः ॥[22]

XVII. वारिमृदङ्गवाद्यम् अन्ये जलवाचकाः शब्दाश्च

१८. **तीरस्थलीबर्हिभिरुत्कलापैः**
प्रस्निग्धकेकैरभिनन्द्यमानम् ।
श्रोत्रेषु सम्मूर्च्छति रक्तमासां
गीतानुगं वारिमृदङ्गवाद्यम् ॥[23]

जलकेलिप्रसङ्गे रमणीभिः जलतरङ्गेषु करास्फालनद्वारा या ध्वनिः प्रस्तूयते सा वारिमृदङ्ग ध्वनिरित्यभिधीयते । वात्स्यायनमुनिप्रणीसे कामसूत्रे परिगणितासु चतुःषष्टिकलासु उदकवाद्यकलापि एका

विशिष्टा कला यस्या अभिव्यक्तिरस्मिन् पद्येऽस्मिन् । पद्यस्यास्य साङ्गीतिकं विवेचनं मया स्वकीये 'कालिदास-साहित्य एवं सङ्गीतकला' इति ग्रन्थे कृतमस्ति ।[२४]

१९. नाभिप्रभिन्नाबुरु हासनेन संस्तूयमानः प्रथमेन धात्रा ।
अमुं युगान्तोचितयोगनिद्रः संहृत्य लोकान्पुरु षोऽधिशेते ॥[२५]

सन्दर्भ–सङ्केता :

१. मनुस्मृतिः – १.८
२. निघण्टुः – १.१२
३. अमरकोशः – १.१०.३-५
४. अथर्ववेदः – ३.१३.१-३
५. सुभाषितरत्नभाण्डागारम्-प्रकरणम् ३, पृ. १४५ समुद्रवर्णनम् १
६. सुभाषितरत्नभाण्डागारम्-प्रकरणम् ३, पृ. १४६ समुद्रवर्णनम् ५
७. सुभाषितरत्नभाण्डागारम्-प्रकरणम् ५, पृ. २३० कूपान्योक्तयः १
८. शिशुपालवधम् – ८.५५
९. रघुवंशम् – १६.६०
१०. रघुवंशम् – १६
११. रघुवंशम् – १६.६५
१२. किरातार्जुनीयम् – ८.४१
१३. भटि्टकाव्यम्
१५. सुभाषितरत्नभाण्डागारम्-प्रकरणम् ५, पृ. २५७ जलम् १४
१६. सुभाषितरत्नभाण्डागारम्-प्रकरणम् ६, पृ. ३५५ प्रपापालिका १२२
१७. सुभाषितरत्नभाण्डागारम्-प्रकरणम् ४, पृ. १९० समस्याख्यानम् ६३
१८. सुभाषितरत्नभाण्डागारम्-प्रकरणम् ४, पृ. १९० समस्याख्यानम् ६१
१९. सुभाषितरत्नभाण्डागारम्-प्रकरणम् ४, पृ. १९० समस्याख्यानम् ६२
२०. किरातार्जुनीयम्
२१. सुभाषितरत्नभाण्डागारम्-प्रकरणम् ५, पृ. २२९ गङ्गा ९
२२. सुभाषितरत्नभाण्डागारम्-प्रकरणम् ५, पृ. २२९ शङ्खः ८०
२३. रघुवंशम् – १६-६४
२४. कालिदास-साहित्य एवं सङ्गीतकला – पृ. ४०२-४०३
२५. सुभाषितरत्नभाण्डागारम्-प्रकरणम् ३, पृ. १४६ समुद्रवर्णनम् ४

□□□

जैनधर्म और श्रुतदेवी सरस्वती

सागरमल जैन

(I)

अर्धमागधी आगम साहित्य में श्रुतदेवी सरस्वती

जैन धर्म अध्यात्मप्रधान, निवृत्तिपरक एवं संन्यासमार्गी धर्म है। इस धर्म के आराध्य अर्हत् रहे हैं। प्रारम्भिक जैन ग्रन्थों और विशेष रूप से अर्धमागधी आगम साहित्य में हमें साधना की दृष्टि से अर्हतों की उपासना के ही निर्देश मिलते हैं। यद्यपि अर्धमागधी आगम साहित्य में कहीं-कहीं यक्षों के निर्देश हैं, किन्तु श्रमण परम्परा के मुनियों द्वारा उनकी आराधना और उपासना करने के कहीं कोई निर्देश नहीं है। यद्यपि कुछ प्रसंगों में अपनी भौतिक इच्छाओं की पूर्ति के लिए गृहस्थों के द्वारा इन यक्षों की पूजा के कुछ निर्देश अवश्य मिलते हैं, फिर भी यह जैन साधना का अंग रहा हो, ऐसा कोई भी निर्देश हमें प्राप्त नहीं हुआ। यद्यपि कालान्तर में जैन धार्मिक अनुष्ठानों में इनकी आराधना या पूजा के निर्देश अवश्य प्राप्त होते हैं, सर्वप्रथम मथुरा के एक जैन आयागपट्ट (प्रायः ईसा की दूसरी शती) पर एक देवी प्रतिमा का अंकन है। उसके सान्निध्य में एक जैन श्रमण खड़ा है और पास ही कुछ उपासक एवं उपासिकाएँ भी हाथ जोडे खडे हैं, किन्तु यह देवी कौन है? इसका निर्णय नहीं हो सका। अभिलेख में इसका नाम आर्यावती है, किन्तु कुछ विद्वानों ने इसे तीर्थंकर माता भी कहा है (देखे चित्र १)। अर्धमागधी आगम साहित्य में सर्वप्रथम

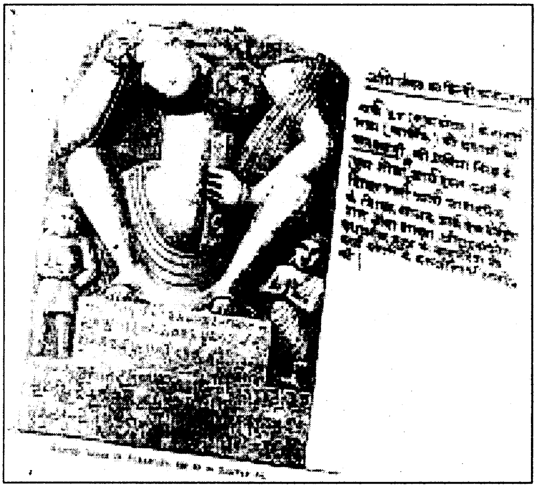
देवी आर्यावती का चित्र

महाविद्याओं का उल्लेख है, किन्तु चौबीस शासनदेवता या यक्षियों के निर्देश परवर्ती जैन ग्रन्थों में ही उपलब्ध हुए हैं, किन्तु अर्धमागधी आगम, उनकी निर्युक्ति और भाष्य भी इस सम्बन्ध में मौन हैं। यह सब परवर्तीकालीन अर्थात् ईसा की सातवी शती के बाद ही है।

प्राचीन स्तर के जैन ग्रन्थ सूत्रकृतांग (२/२/१८) एवं ऋषिभाषित में विद्याओं के उल्लेख तो अवश्य हैं, किन्तु वहाँ वे मात्र विशिष्ट प्रकार की ज्ञानात्मक या क्रियात्मक योग्यताएँ, क्षमताएँ या शक्तियाँ ही हैं, जिनमें भाषाज्ञान से लेकर अन्तर्ध्यान होने तक की कलाएँ हैं, किन्तु कालान्तर में तांत्रिक प्रभाव के कारण जैनों में सोलह विद्यादेवियों, चौबीस यक्ष-यक्षियों, चौबीस कामदेवों, नव नारदों और ग्यारह रुद्रों, अष्ट या नौ दिक्पालों, लोकान्तिक देवों, नवग्रह, क्षेत्रपाल, चौंसठ इन्द्रों और चौंसठ योगनियों की कल्पना भी आई, किन्तु उपरोक्त जैन देवमण्डल में भी सरस्वती का उल्लेख नहीं है। जैन धर्म में प्रारम्भ में जो सोलह महाविद्याएं मानी गई थीं, वे भी कालान्तर में चौबीस यक्षियों में सम्मिलित कर ली गई और यह मान लिया गया कि चौबीस तीर्थंकरों के शासन-रक्षक चौबीस यक्ष और चौबीस यक्षणियाँ होती हैं, लेकिन आश्चर्यजनक तथ्य यह है कि चौबीस शासन देवता या यक्षियों में भी कहीं भी सरस्वती एवं लक्ष्मी का उल्लेख नहीं है। यद्यपि प्राचीन काल से ही जैनों में ये दोनों देवियाँ प्रमुख रही हैं, क्योंकि सर्वप्रथम तीर्थंकरो की माताओं के सोलह या चौदह स्वप्नों में चौथे स्वप्न के रूप में श्रीदेवी या लक्ष्मी का उल्लेख मिलता है। किन्तु, उसके मूलपाठ में उसकी उपासना विधि की कहीं कोई चर्चा नहीं है। जहाँ तक सरस्वती का प्रश्न है, अर्धमागधी आगम साहित्य में भगवतीसूत्र के पन्द्रहवें शतक के प्रारम्भ में **"नमो सुय देवयाए भगवइए"** के रूप में श्रुतदेवी सरस्वती को नमस्कार करने का उल्लेख है। किन्तु भगवतीसूत्र के आद्य मंगल में यद्यपि **'नमो बंभीए लिवीए'** कहकर ब्राह्मी लिपि का और **'नमो सुयस्स'** कहकर श्रुत को नमस्कार किया गया है, किन्तु वहाँ श्रुतदेवता का उल्लेख नहीं है। भगवतीसूत्र के पन्द्रहवें शतक के प्रारम्भ में मध्यमंगल के रूप में, जो श्रुत या श्रुतदेवता (सरस्वती) का उल्लेख है, उसे विद्वानों ने परवर्ती प्रक्षेप माना है, क्योंकि भगवतीसूत्र की वृत्ति में उसकी वृत्ति (टीका) नहीं है। भगवतीसूत्र का वर्तमान में उपलब्ध पाठ वल्लभी वाचना में ही सुनिश्चित हुआ है। यद्यपि भगवतीसूत्र के मूलपाठ में अनेक अंश प्राचीन स्तर के हैं, ऐसा भी विद्वानों ने माना, किन्तु वल्लभीवाचना के समय उसके पाठ में परिवर्तन, प्रक्षेप और विलोपन भी हुए हैं। अतः यह कहना कठिन है, कि भगवतीसूत्र में आद्यमंगल एवं मध्यमंगल के रूप में जो श्रुत या श्रुतदेवता को नमस्कार किया है वह प्राचीन ही होगा। भगवतीसूत्र के प्रारम्भ में आद्यमंगल के रूप में पंचपरमेष्ठि के पश्चात् **'नमो बंभीए लिवीए'** और **'नमो सुयस्स'** ये पाठ मिलते हैं। यहाँ ब्राह्मी लिपि और श्रुत को नमस्कार है, किन्तु श्रुतदेवता को नहीं है। अतः श्रुतदेवता की कल्पना कुछ परवर्ती है। संभवतः हिन्दू देवी सरस्वती की कल्पना के बाद ही सर्वप्रथम जैनों ने श्रुतदेवता के रूप में सरस्वती को मान्यता दी होगी।

यद्यपि मथुरा से मिले पुरातात्विक साक्ष्य इसके विपरीत हैं, उनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि

यदि विश्व में सरस्वती की कोई सबसे प्राचीन प्रतिमा है तो वह जैन सरस्वती ही है (देखे चित्र २)।



वर्तमान में उपलब्ध सरस्वती की यह प्रतिमा मस्तकविहीन होकर भी हाथ में पुस्तक धारण किए हुए है एवं ब्राह्मी लिपि के अभिलेख में सरस्वती के उल्लेख से युक्त है । इससे यह सिद्ध हो जाता है कि ईसा की प्रथम या द्वितीय शताब्दी में जैन परम्परा में श्रुतदेवी या सरस्वती की उपासना प्रारम्भ हो गई थी । मथुरा से प्राप्त इस सरस्वती को द्विभुजी के रूप में ही अंकित किया गया है, किन्तु उसके एक हाथ में पुस्तक होने से यह भी स्पष्ट है कि जैनों में प्रारम्भिक काल में सरस्वती या श्रुतदेवी की प्रतिमा द्विभुजी होती थी । यह स्पष्ट है कि जैनों में प्रारम्भिक काल में सरस्वती की श्रुतदेवी के रूप में ही उपासना की जाती थी । अन्य परम्पराओं में भी उसे वाक्देवी कहा ही गया है. यद्यपि भगवतीसूत्र के नवम् शतक के ३३ वें उद्देशक के १४९ सूत्र में '**सरस्वती**' शब्द आया है । किन्तु वहाँ वह जिनवाणी का विशेषण ही है । इसी शतक के इसी उद्देशक के १६३ वें सूत्र में भी "**सव्वभासाणुगामिणीए सरस्सईए जोयणणीहारिणा सरेणं अद्धमागहाए भासाए भासाइधम्मं परिकहेइ**" इससे वह जिनवाणी (श्रुतदेवता) ही सिद्ध होती है । इसके अतरिक्त भगवतीसूत्र के १० वे शतक में असुरकुमारों में गन्धर्व-इन्द्र गीतरति की चार अग्रमहिषियों में भी एक का नाम '**सरस्वती**' उल्लेखित है । इसी प्रकार ज्ञाताधर्मकथा के द्वितीय श्रुत स्कन्ध के पंचम वर्ग के ३२ अध्ययनों में ३२ वें अध्ययन का नाम भी '**सरस्वती**' है । यहाँ एक देवी के रूप में ही उसका उल्लेख है, किन्तु ये सभी उल्लेख अति संक्षिप्त हैं । इसी क्रम में अंगसूत्रों में विपाकसूत्र के दूसरे श्रुत स्कन्ध 'सुखविपाक' के दूसरे अध्ययन में ऋषभपुर नगर के राजा की रानी का नाम भी सरस्वती के रूप में उल्लेखित है, किन्तु भगवतीसूत्र के नवम् शतक में उल्लेखित जिनवाणी के साथ इसका कोई साम्य नहीं देखा जा सकता है । यह तो केवल एक सामान्य स्त्री है । यहाँ मात्र नाम की समरूपता ही है । स्थानागसूत्र में भी गंधर्वो के इन्द्र गीतरति की पत्नी का नाम सरस्वती उल्लेखित है, जो भगवतीसूत्र के १० वें शतक के उल्लेख की ही पुष्टि करता है ।

इन आधारों पर हम इतना ही कह सकते हैं कि अर्धमागधी आगम साहित्य में प्रारम्भ में सरस्वती का उल्लेख मूलत: जिनवाणी या श्रुत के विशेषण के रूप में ही हुआ है । यद्यपि अर्धमागधी आगम साहित्य में **'नमो सुयदेवया भगवईए'** इतना ही पाठ है । किन्तु यह श्रुतदेवता सरस्वती रही होगी, ऐसी कल्पना की जा सकती है क्योंकि भगवतीसूत्र (९/३३/१४९ तथा १६३) में सरस्वती-जिनवाणी के एक विश्लेषण के रूप में उल्लेखित है । सर्वप्रथम जैनों में जिनवाणी रूप श्रुत (सुय) को स्थान मिला और उसे **'नमो सुयस्स'** कहकर प्रणाम भी किया गया । कालान्तर में इसी श्रुत के अधिष्ठायक देवता के रूप में श्रुतदेवी की कल्पना आई होगी और उस श्रुतदेवी को भगवती कहकर प्रणाम किया गया । किन्तु यह सब एक कालक्रम में ही हुआ होगा । श्रुत से श्रुतदेवता और श्रुतदेवता से सरस्वती का समीकरण एक कालक्रम में हुआ है ।

इसी क्रम में श्रुतदेवता को भगवती विशेषण भी मिला और इस प्रकार श्रुतदेवी को भगवती सरस्वती मान लिया गया । ज्ञातव्य है कि 'भगवती' और 'भगवान' शब्द का प्रयोग भी अर्धमागधी आगम साहित्य में मात्र आदरसूचक ही रहा है वह देवत्व का वाचक नहीं है । क्योंकि प्रश्नव्याकरणसूत्र में अहिंसा को 'भगवती' **(अहिंसाए भगवईए)** और सत्य को 'भगवान' **(सच्च रवु भगवं)** कहा गया है । यहाँ ये व्यक्तिपरक नहीं मात्र अवधारणाएँ है । अत: प्राचीन काल में भगवती श्रुतदेवी भी मूलत: जिनवाणी के रूप में मान्य की गई होगी । यहाँ 'नमो' शब्द भी उसके प्रति आदर भाव प्रकट करने के लिए ही है—क्योंकि ऐसा ही आदरभाव तो **'नमो बंभीए लिवीए'** कहकर ब्राह्मी लिपि के प्रति भी प्रकट किया गया है । वह कोई देव या देवी नहीं है ।

किन्तु यह ज्ञातव्य है कि जब जैन देवमण्डल में शासन-देवता एवं विद्या-देवियों का प्रवेश हुआ तो उसके परिणाम स्वरूप 'श्रुत-देवता' की कल्पना भी एक 'देवी' के रूप में हुई और उसका समीकरण हिन्दू देवी सरस्वती से बैठाया गया । यह कैसे हुआ ? इसे थोड़े विस्तार से समझने की आवश्यकता है । जिनवाणी 'रसवती' होती है । अत: सर्वप्रथम सरस्वती को जिनवाणी का विशेषण बनाया गया (स+रस+वती) । फिर सरस्वती श्रुतदेवता या श्रुतदेवी बनी और अन्त में वह सरस्वती नामक एक देवी के रूप में मान्य हुई । अज्ञान का नाश करने वाली देवी के रूप में उसकी उपासना प्रारम्भ हुई । भगवतीसूत्र के लिपिकार (लहिये) की अन्तिम प्रशस्ति गाथाओं ईसा की ५ वीं शती पश्चात् हमें एक गाथा उपलब्ध होती है—जिसमें सर्वप्रथम गौतम गणधर को, फिर व्याख्याप्रज्ञप्ति (भगवतीसूत्र) को, तदनन्तर द्वादश गणिपिटक को नमस्कार करके, अन्त में श्रुतदेवी को उसके विशेषणों सहित न केवल नमस्कार किया गया, अपितु उससे मति-तिमिर (मति-अज्ञान) को समाप्त करने की प्रार्थना की गई । वह गाथा इस प्रकार है—

कुमुय सुसंठियचलणा अमलिय कोंरट विट संकासा ।
सुयदेवयाभगवती मम मति तिमिरं पणासेउ ।।

—भगवतीसूत्र के लिपिकार की उपसंहार गाथा-२

कच्छप के समान सस्थित चरणावली तथा अम्लान (नहीं मुझाई हुई) कोरंट की कली के समान, भगवती श्रुतदेवी मेरे मति (बुद्धि अथवा मति-अज्ञानरूपी) अन्धकार को विनष्ट करे ।

वियसियअरविंदकरा नासियतिमिरा सुयाहिया देवी ।
मज्झं पि देउ मेह बुहविबुहणमंसिया णिच्चं ॥

जिसके हाथ में विकसित कमल है, जिसने अज्ञानान्धकार का नाश किया है, जिसको बुध (पण्डित) और विबुधों (विशेष प्रबुद्ध) ने सदा नमस्कार किया है, ऐसी श्रुताधिष्ठात्री देवी मुझे भी बुद्धि (मेधा) प्रदान करे ।

सुयदेवयाए णमिमो जीए पसाएण सिक्खियं नाणं ।
अण्णं पवयणदेवी संतिकरी तं नमसामि ॥

जसकी कृपा से ज्ञान सीखा है, उस श्रुतदेवता को प्रणाम करता हूँ तथा शान्ति करने वाली अन्य प्रवचनदेवी को नमस्कार करता हूँ ।

सुयदेवा य जक्खो कुंभधरो बंभसंति वेरोट्टा ।
विज्जा य अंतहुंडी देउ अविग्धं लिहंतस्स ॥

श्रुतदेवता, कुम्भधरयक्ष, ब्रह्मशान्तियक्ष, वैरोटयादेवी, विद्यादेवी और अन्तहुंडीयक्ष, लेखक के लिए अविघ्न (निर्विघ्नता) प्रदान करे ।

भगवती की लिपीकार (लेखक) की इस प्रशस्ति में श्रुतदेवता से अज्ञान के विनाश तथा श्रुतलेखन कार्य की निर्विघ्नता की कामना की गई ।

यद्यपि अर्धमागधी आगम साहित्य की यह प्रशस्ति श्रुतदेवी या ज्ञान की अधिष्ठात्री देवी के रूप में सरस्वती का उल्लेख करती है, किन्तु हमे यह स्पष्ट रूप से जान लेना चाहिए कि यह ईसा की पांचवी से दसवीं शताब्दी के मध्य हुआ है और जिनवाणी से ही श्रुत, श्रुतदेवी और सरस्वती की अवधारणाएँ विकसित हुई है ।

यहाँ हमें यह भी स्पष्ट हो जाना चाहिए कि अर्धमागधी आगम साहित्य मात्र अंश उपांग आदि अंगप्रविष्ट और अंगबाह्य बत्तीस या पैतालीस श्वेताम्बर परम्परा के मान्य आगम ग्रन्थों तक ही सीमित नहीं है । आगमों की निर्युक्ति, भाष्य और चूर्णिया भी इसी के अन्तर्गत आती है, क्योंकि इनकी भाषा भी महाराष्ट्री प्रभावित अर्धमागधी ही है । अतः हम निर्युक्ति और भाष्यों के आधार पर भी श्रुतदेवी या सरस्वती की अवधारणा पर चर्चा करेंगे ।

जहाँ तक अर्धमागधी आगमों के इस व्याख्या साहित्य का प्रश्न है, उसमें निर्युक्ति साहित्य एवं भाष्य साहित्य में मंगलाचरण के रूप में हमें की भी श्रुतदेवता की स्तुति की गई हो, ऐसा उल्लेख नहीं मिला । इनमें मात्र चार सरस्वतियों के उल्लेख हैं—१. गीतरति गन्धर्व की पत्नी, २. ऋषभपुर के राजा की पत्नी, ३. सरस्वती नामक नदी और, ४. आचार्य कालक की बहन सरस्वती । किन्तु इन चारों का

सम्बन्ध सरस्वती देवी से नहीं है । जहाँ तक भाष्य शब्द साहित्य की टीकाओं का प्रश्न है, अभिधानराजेन्द्रकोष में पंचकल्प भाष्य की टीका को उद्धृत करके श्रुतदेवता शब्द को व्याख्यातित करते हुए कहा गया है कि श्रुत का अर्थ है अर्हत् प्रवचन, उसका जो अधिष्ठायक देवता होता है, उसे श्रुतदेवता कहते हैं । इस संबंध में अभिधानराजेन्द्रकोष में कल्पभाष्य से निम्न गाथा भी उद्धृत की है–

सव्वं च लक्खणो-वेयं, समहिदुंति देवता ।
सुत्तं च लक्खणावेयं, जेए सव्वरारागु-भासियं ॥

यद्यपि मुझे बृहतकल्पभाष्य में यह गाथा नहीं मिली । संभवतः पंचकल्पभाष्य की होगी, क्योंकि उन्होने यदि इसे उद्धृत किया है तो इसका कोई आधार होना चाहिए । संभवतः यह पंचकल्पभाष्य से उद्धृत की गई हो ! इसमें श्रुत का लक्षण बताते हुए कहा गया है कि जो सर्वज्ञभाषित है, वह श्रुत है और जो उसे सर्वलक्षणों से जानता है या अधीत करता है, वह श्रुतदेवता है । भाष्यसाहित्य में श्रुतदेवता या सरस्वती का अन्य कोई उल्लेख है, ऐसा मेरी जानकारी में नहीं है । यद्यपि भाष्यसाहित्य से किंचित परवर्ती पंचसंग्रह नामक ग्रंथ के पंचमद्वार रूप पाँचवे भाग में श्रुत देवता के प्रसाद की चर्चा हुई है । अभिधानराजेन्द्रकोष में उसकी निम्न गाथा उद्धृत की गई है–

सुयदेवता भगवई, नानावरणीय कम्मसंघायं ।
तेसिखवेउ सययं, जेसिं सुयसायरे भत्ति ॥

इस गाथा का तात्पर्य यह है कि – "जिसकी श्रुत सागर में भक्ति है, उसके ज्ञानावरणीय कर्म के समूह को श्रुत देवता सतत् रूप से क्षीण करे ।" इस गाथा की वृत्ति में टीकाकार ने यह स्पष्ट किया है कि यहाँ यह स्मरण रखना होगा कि वस्तुतः कर्मो का क्षय श्रुतदेवता के कारण से नहीं, अपितु श्रुतदेवता के प्रति रही हुई भक्ति-भावना के कारण होता है । इसी प्रसंग में वृत्तिकार ने श्रुत के अधिष्ठायक देवता को व्यंतर देवयोनी का बताया है और यह कहा है कि साधक के ज्ञानावरणीय कर्मो के क्षय करने में समर्थ नहीं है । श्वेताम्बर परम्परा में प्रतिक्रमणसूत्र में पांचवे आवश्यक में श्रुतदेवता के निमित्त कायोत्सर्ग किया जाता है '**सूयदेवयाए करेमि काउसग्गं**' । वस्तुतः वह कायोत्सग भी श्रुतभक्ति का ही एक रूप है और यह ज्ञानावरणीय कर्मो के क्षय का निमित्त भी होता है, क्योंकि जैन सिद्धान्त व्यक्ति के कर्मो के क्षय का हेतु तो स्वयं के भावों को ही मानता है । फिर भी देवों से इस प्रकार की प्रार्थनाएँ जैन ग्रन्थों में अवश्य मिलती है । जैसा कि हम पूर्व में उल्लेख कर चूके हैं, भगवतीसूत्र की लेखक प्रशस्ति में भी अज्ञानरूपी तिमिर की नाश की प्रार्थना श्रुतदेवता से की गई है ।

श्वेताम्बर परम्परा में मान्य अर्धमागधी आगमों में महानिशीथसूत्र सबसे परवर्ती माना जाता है । इसके सम्बन्ध में मूलभूत अवधारणा यह है कि इसकी एकमात्र दीमकों द्वारा भक्षित प्रति के आधार पर आचार्य हरिभद्र (लगभग आठवीं शती) ने इसका उद्धार किया । चाहे मूल ग्रन्थ किसी भी रूप में रहा हो, किन्तु इसका वर्तमान कालीन स्वरूप तो आचार्य हरिभद्र के काल का है, यद्यपि इसका कुछ अंश प्राचीन हो सकता है, किन्तु कौन सा अंश प्राचीन है और कौन सा परवर्ती है, यह निर्णय कर पाना

कठिन है। अर्धमागधी आगमों में यह एक ऐसा ग्रन्थ है जो स्पष्ट रूप से श्रुतदेवता (श्रुतदेवी) का उल्लेख करता है। इसके प्रारम्भिक अध्ययन में ३ गद्यसूत्रों के पश्चात् ४ से ५० तक गाथाएँ है। उसके पश्चात् पुनः ५१ वां गद्यसूत्र है। उसमें कोष्टबुद्धि आदि ज्ञानियों को नमस्कार करने के पश्चात् **'नमो भगवतीए सुयदेवाए सिज्झउ में सुयाहिया विज्जा'** इस रूप में श्रुतदेवता (श्रुतदेवी) को नमस्कार करके उससे यह प्रार्थना की गई है कि सूत्र अधीत विद्या मुझे सिद्ध हो। पुनः यह भी कहा गया है कि–**'एसा विज्जा सिद्धंतिएहिं अक्खरेहिं लिखिया एसा य सिद्धंतिया लीवी अमुणिय समय सब्भावाणं सुयघरेहिं न पन्नवेज्जा तह य कुसीलाणं च'**–यह लिखित विद्या श्रुतघरों को ही प्रज्ञप्त करे कुशीलों को नहीं। पुनः महानिशीथसूत्र के अन्तिम आठवे अध्याये में चौबीस तीर्थंकरों और तीर्थ को नमस्कार करने के प्रश्चात् **'नमो सुयदेव्याए भगवईए'** कहकर श्रुतदेवता (श्रुतदेवी) को नमस्कार किया गया है। श्रुतदेवता कोई देवता या देवी है, यह बात आगमिक परम्परा में कालान्तर में ही स्वीकृत हुई है, क्योंकि जैसा हमने पूर्व में कहा है कि प्राचीन आगमों में तो सरस्वती या श्रुतदेवता जिनवाणी ही रही है। महानिशीथसूत्र में ही सर्वप्रथम यह कहा गया कि श्रुतदेवता मेरी अधीत विद्या को सिद्धि प्रदान करें। श्रुतदेवता एक देवी है, ऐसा उल्लेख सर्वप्रथम महानिशीथसूत्र के उद्धारक आचार्य हरिभद्र (८ वी शती) ने अपने ग्रन्थ पंचाशक प्रकरण में भी किया है। उसमें कहा गया है कि –

रोहिणी अंबा तह मंदउण्णया सव्वसंपयासोक्खा।
सुयसंतिपुरा काली सिद्धाईया तहा चेव ॥

रोहिणी, अम्बा, मन्दपुण्यिका, सर्वसम्पदा, सर्वसौख्या, श्रुतदेवता, शान्तिदेवता, काली, सिद्धायिका–ये नौ देवता है। इसकी टीका में भी श्रुतदेवता की आराधना हेतु तप करने की विधि बताते हुए कहा गया है कि श्रुतदेवता की आराधना हेतु किए जाने वाले तप में ग्यारह एकादशी पर्यन्त उपवासपूर्वक मौन व्रत रखना चाहिए तथा श्रुतदेवता की पूजा करनी चाहिए। ज्ञातव्य है कि पूर्व में उल्लेखित पंचकल्पभाष्य में भी श्रुतदेवता को व्यन्तर जाति के देव बताया गया है।

मेरी जानकारी में अर्धमागधी आगम साहित्य में इसके अतिरिक्त श्रुतदेवी या सरस्वती का कोई उल्लेख नहीं। उसमें अनेक जाति के देव-देवियों के उल्लेख तो हैं, किन्तु सरस्वती या श्रुतदेवी की मात्र जिनवाणी के रूप में ही चर्चा है, किसी देव या देवी के रूप में नहीं है। वह व्यन्तर देवी है, यह उल्लेख भी परवर्ती है। यद्यपि जैन सरस्वती की विश्व में सबसे प्राचीन प्रतिमा मथुरा से उपलब्ध होने से पुरातात्विक साक्ष्यों के आधार पर इतना तो कहा जा सकता है कि जैनों में सरस्वती या श्रुतदेवी की अवधारणा प्राचीन है, किन्तु साहित्यिक उल्लेख परवर्ती युग के हैं। सर्वप्रथम हमें आगमेतरग्रन्थ पउमचरियं (विमलसूरि) एवं अंगविज्जा में उसके एक देवी के रूप में उल्लेख मिलते है। पउमचरियं (३/५२) में सरस्वती का उल्लेख बुद्धि देवी के रूप में हुआ है जो इन्द्र की आज्ञा से तीर्थंकर माता की सेवा करती है। अंगविज्जा (५८ पृ. २२३) में भी उसे एक देवी माना गया है। इन दो उल्लेखों बाद सरस्वती का सीधा उल्लेख हरिभद्र के ८ वीं शती के ग्रन्थों में ही मिलता है। अंगविज्जा और पउमचरियं का काल लगभग ईसा की दूसरी का माना गया है।

(II)

जैनधर्म में सरस्वती उपासना

हम अपने पूर्व आलेख – "**अर्धमागधी आगम साहित्य में श्रुतदेवी सरस्वती**" में स्पष्ट रूप से यह देख चुके हैं कि श्वेताम्बर परम्परा में मान्य अर्धमागधी आगमों में तथा उनकी निर्युक्तियों और भाष्यों तक भी एक देवी के रूप में सरस्वती की अवधारणा अनुपस्थित है । भगवतीसूत्र में सरस्वती (स+रस+वती) पद का प्रयोग मात्र जिनवाणी के विशेषण के रूप में हुआ है और इस जिनवाणी को रस से युक्त मानकर यह विशेषण दिया गया है । यद्यपि उसमें भगवती श्रुतदेवता (सुयदेवाए भगवइए) के कुछ प्रयोग मिले हैं, परन्तु वे भी जिनवाणी के अर्थ में ही है । जिनवाणी के साथ देवता और भगवती शब्दों का प्रयोग मात्र आदरपूर्वक हैं । किसी 'देवी' की कल्पना के रूप में नहीं है । श्रुतदेवता (श्रुतदेवी) की कल्पना प्राचीन स्तर के आगमों की अपेक्षा कुछ परवर्ती है । सर्वप्रथम पउमचरियं (ई. २रीशती) में ह्री, श्री, धृति, कीर्ति, बुद्धि और लक्ष्मी को देवी कहा गया है, जो इन्द्र के आदेश से तीर्थंकर माता की सेवा करती हैं (३/५९) । इसके साथ ही अंगविज्जा (लगभग २री शती) में भी बुद्धि की देवता के रूप में '**सरस्वती**' का उल्लेख है । जबकि जैन देवमण्डल, जिसमें सोलह विद्यादेवियाँ, चौबीस यक्ष, चौबीस यक्षियाँ (शासनदेवता), अष्ट या नौ दिक्पाल, चौसठ इन्द्र, लोकान्तिकदेव, नवग्रह, क्षेत्रपाल (भैरव) और चौसठ योगनियाँ भी सम्मिलित हैं, कहीं भी सरस्वती का उल्लेख नहीं है । यह आश्चर्यजनक इसलिए है, अनेक हिन्दू देव-देवियों को समाहित करके जैनों ने जिस देवमण्डल का विकास किया था, उसमें श्रुतदेवी सरस्वती को क्यों स्थान नहीं दिया गया ? जबकि मथुरा से उपलब्ध जैन स्तूप की पुरातात्विक सामग्री में विश्व की अभिलेखयुक्त प्राचीनतम जैन श्रुतदेवी या सरस्वती की प्रतिमा प्राप्त हुई है, जिससे इतना तो सिद्ध हो ही जाता है कि ईसा की द्वितीय शताब्दी से जैनों में सरस्वती की आराधना प्रचलित रही होगी ।क्योंकि इस प्रतिमा की प्रतिष्ठा कोटिकगण की वज्रीशाखा के स्थानिक कुल एवं श्रीगृहसंभोग के वाचक आर्यदेव जैनाचार्य द्वारा हुई है और इसमें '**सरस्वती**' शब्द का भी उल्लेख है । इसके बाद श्वेताम्बर परम्परा में श्रुतदेवी के रूप में सरस्वती के उल्लेख हरिभद्र (८ वी शती) और उनके बाद आचार्यों के काल से ही मिलते हैं । तीसरी-चौथी शती से लेकर सातवीं तक हमें सरस्वती के उल्लेख नहीं मिले । पंचकल्पभाष्य की टीका में उसे व्यन्तर देवी के रूप में उपस्थित किया गया, जो अधिक सम्मानप्रद नहीं था, किन्तु हरिभद्र ने उसकी उपासना विधि में उसे वैराट्या, रोहिणी, अम्बा, सिद्धायिका, काली आदि शासनदेवियों के समकक्ष दर्जा देकर उसका महत्त्व स्थापित किया है, क्योंकि काली, अम्बा, सिद्धायिका आदि को जैनधर्म में शासनदेवता का सम्मान प्राप्त है । श्वेताम्बर परम्परा में श्रुतदेवी सरस्वती की उपासना-विधि के साहित्यिक प्रमाण लगभग ८ वी शती से मिलने लगते हैं ।

जहाँ तक सरस्वती की प्रतिमा के पुरातात्विक प्रमाणों का प्रश्न है, वे प्रथमतया तो मथुरा से उपलब्ध सरस्वती की प्रतिमा के आधार पर ईसा की द्वितीय शती से मिलने लगते हैं, किन्तु जैन परम्परा में बहुत ही सुन्दर सरस्वती प्रतिमाएँ पल्लू (बीकानेर) और लाड़नूं आदि से उपलब्ध हैं, जो ९वीं, १०वीं शती के बाद की हैं ।

जहाँ तक अचेल दिगम्बर परम्परा का प्रश्न हैं, उसमें भी श्रुतदेवी सरस्वती के उल्लेख पर्याप्त परवर्ती हैं। कसायपाहुड, षट्खण्डागम, मूलाचार, भगवती–आराधना, तिलोयपज्जती, द्वादश–अनुप्रेक्षा (बारस्साणुवेक्खा) एवं कुन्दकुन्द के ग्रन्थ समयसार. नियमसार, पंचास्तिकायसार, प्रवचनसार आदि में हमें कहीं भी आद्यमंगलम में श्रुतदेवता सरस्वती का उल्लेख नहीं मिला है। यहाँ तक कि तत्वार्थ की टीकाओं जैसे सर्वार्थसिद्धि, राजवार्तिक, श्लोकवार्तिक में तथा षट्खण्डागम की धवलाटीका और महाबंध टीका में मंगल रूप में श्रुतदेवी सरस्वती का उल्लेख नहीं है। महाबन्ध और उसकी टीका में मंगल रूप में जिन ४४ लब्धिपदों का उल्लेख है–उनमें भी कहीं सरस्वती या श्रुतदेवता का नाम नहीं है। ज्ञातव्य है ये ही लब्धिपद, श्वेताम्बर परम्परा में सूरिमंत्र के रूप में तथा प्रश्नव्याकरण नामक अंग आगम में भी उपलब्ध है। जिनमें अनेक प्रकार के लब्धिधरो एवं प्रज्ञाश्रमणों के उल्लेख हैं, किन्तु उनमें भी श्रुतदेवी सरस्वती का कोई उल्लेख नहीं है। विद्वत्वर्ग के लिए यह विचारणीय और शोध का विषय है।

जहाँ तक मेरी जानकारी है, दिगम्बर परम्परा में सर्वप्रथम पं. आशाधर (१३ वीं शती) ने अपने ग्रन्थ सागारधर्मामृत में श्रुतदेवता की पूजा को जिनपूजा के समतुल्य बताया है। वे लिखते हैं –

ये यजन्ते श्रुतं भक्त्या ते यजन्तेऽंजसा जिनं।
तं किंचिदंतरं प्राहुराप्ता हि श्रुतदेवयो ॥ २/४४

मेरी जहाँ तक जानकारी है, दिगम्बर परम्परा में कुन्दकुन्द प्रणीत मानी जाने वाली दस भक्तियों में श्रुतभक्ति तो है, किन्तु वह श्रुतदेवी सरस्वती की भक्ति है, यह नहीं माना जा सकता है। '**श्रुत देवयोः**' यह पद भी सर्वप्रथम सागर धर्मामृत में ही प्राप्त हो रहा है। मेरी दृष्टि में आचार्य मल्लिषेण विरचित '**सरस्वती मन्त्रकल्प**' उस परम्परा में सरस्वती उपासना का प्रथम ग्रन्थ है और यह ग्रन्थ बारहवीं शती के पश्चात् का ही है।

जहाँ तक श्वेताम्बर परम्परा का प्रश्न है, मेरी जानकारी में उसमें सर्वप्रथम '**सरस्वतीकल्प**' की रचना आचाय बप्पभट्टीसूरि (लगभग १० वीं शती) ने की है। यह कल्प विस्तार से सरस्वती की उपासना विधि तथा तत्सम्बंधी मंत्रों को प्रस्तुत करता है। आचार्य बप्पभट्टीसूरि का काल लगभग १० वीं शती माना जाता है। श्वेताम्बर परम्परा में सरस्वती का एक अन्य स्तोत्र साध्वी शिवार्या का मिलता है इसका नाम '**पठितसिद्ध सारस्वतस्तव**' है। साध्वी शिवार्या का काल क्या है ? यह निश्चित रूप से ज्ञात नहीं है। इसके पश्चात् श्वेताम्बर परम्परा में जिनप्रभसूरि (लगभग १३ वीं–१४ वीं शती) का श्री शारदास्तवन मिलता है, यह आकार में संक्षिप्त है, इसमें मात्र ९ श्लोक हैं। इसके अतिरिक्त एक अन्य श्री सरस्वती स्तोत्र उपलब्ध होता है, इसमें मात्र १७ श्लोक हैं। इसके कर्ता भी अज्ञात हैं। इनमें बप्पभट्टीसूरि का सरस्वती कल्प ही ऐसा है, जिसमें सरस्वती उपासना की समग्र पद्धति दी गई है। यद्यपि यह पद्धति वैदिक परम्परा से पूर्णतः प्रभावित प्रतीत होती है। इस लेख में उल्लेखित सभी स्तोत्र हमने क्रमशः परिशिष्ट में दिये. हैं।

जहाँ तक सरस्वती के प्रतिमा लक्षणों का प्रश्न है। सर्वप्रथम खरतरगच्छ के वर्धमानसूरि (१४

वीं शती) द्वारा रचित '**आचार दिनकर**' नामक ग्रन्थ की प्रतिष्ठाविधि में निम्न दो श्लोक मिलते हैं–

ऊँ ह्रीं नमो भगवती ब्रह्माणि वीणा पुस्तक ।
पद्माक्षसूये हंसवाहने श्वेतवर्णे इह षष्ठि पूजने आगच्छ ॥

पुन:–

श्वेतवर्णा श्वेतवस्त्रधारिणी हंसवाहना श्वेतसिंहासनासीना चतुर्भुजा ।
श्वेताब्जवीणालङ् कृता वामकरा पुस्तकमुक्ताक्षमालालङ् कृत दक्षिण करो ॥

–आचार्य दिनकर प्रतिष्ठाविधि

जहाँ तक दिगम्बर परम्परा का प्रश्न है, उस परम्परा के ग्रन्थ '**प्रतिष्ठासारोद्धार**' में सरस्वती के सम्बन्ध में निम्न श्लोक उपलब्ध है–

वाग्वादिनी भगवति सरस्वती ह्रीं नम:, इत्येनमूलमन्त्रेण वेष्टयेत् ।
ओं ह्रीं मयूरवाहिन्यै नम: इति वाग्देवता स्थापयेत ॥

–प्रतिष्टासारोद्वार

दोनों परम्पराओं में मूलभूत अन्तर यह है कि श्वेताम्बर परम्परा में सरस्वती का वाहन हंस माना गया है, जबकि दिगम्बर परम्परा में मयूर । हंस विवेक का प्रतीक है सम्भवत: इसीलिए श्वेताम्बर आचार्यों ने उसे चुना हो । फिर भी इतना निश्चित है कि सरस्वती इन प्रतिमा लक्षणों पर वैदिक परम्परा का प्रभाव है । साथ ही उससे समरूपता भी है । मथुरा से प्राप्त जैन सरस्वती की प्रतिमा में मात्र एक हाथ में पुस्तक है, जबकि परवर्ती जैन सरस्वती मूतियों में वीणा भी प्रदर्शित है ।

(III)

क्या 'आर्यावती' जैन सरस्वती है ?

मैंने अपने पूर्व के दो आलेखों – १. '**अर्धमागधी जैन आगम साहित्य में सरस्वती**' और २. '**जैनधर्म में सरस्वती उपासना**' – में जैनधर्म में सरस्वती की अवधारणा और उपासना का विकास किस रूप में हुआ, यह देखने का प्रयास किया था । प्रस्तुत आलेख में मेरे विमर्श का विषय है, – क्या मथुरा के जैन शिल्प में उपलब्ध आर्यावती के दो शिल्पांकन वस्तुत: जैन सरस्वती या जैन श्रुतदेवी (श्रुतदेवता) के शिल्पांकन हैं ।

ज्ञातव्य है कि मथुरा के कंकालीटीला के जैन स्तूप से जो पुरासामग्री उपलब्ध हुई है, उसमें जैन सरस्वती की प्रतिमा के साथ-साथ दो आयागपट्ट ऐसे उपलब्ध हुए हैं जिनपर 'आर्यावती' नामक किसी देवी प्रतिमा का शिल्पांकन है । यद देविप्रतिमां क्या श्रुतदेवी या जैन सरस्वती है ? यही प्रस्तुत आलेख का समीक्ष्य विषय है, क्योंकि आज तक अनेक भारतीय और पाश्चात्य पुराविद यह निर्णय नहीं कर पाये हैं । यह 'आर्यावती' की देवीप्रतिमा वस्तुत: कौन सी देवी की प्रतिमा

(शिल्पांकन) है ? क्योंकि प्राचीन जैन आगम साहित्य एवं आगमिक व्याख्या साहित्य में कही भी हमें 'आर्यावती' का कोई उल्लेख देखने को नहीं मिला । इसी समस्या को लेकर प्रस्तुत आलेख लिखा गया है और विद्वानों एवं पुराविदों से यह आग्रह हैं कि वे इस सम्बन्ध में अपनी समीक्षा प्रस्तुत करें ।

यह सुस्पष्ट है कि प्राचीन स्तर के अर्धामगधी आगम साहित्य के एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ भगवतीसूत्र में सूयदेवता (श्रुतदेवता) और सरस्वती का स्पष्ट उल्लेख है, किन्तु उन सन्दर्भों को देखने से यह स्पष्ट होता हे कि उसमें श्रुतदेवी या सरस्वती जिनवाणी का ही एक विशेषण या जिनवाणी का ही रूप है । वह कोई देवी है ऐसी अवधारणा वहाँ नहीं है । आगमों में तो अहिंसा या सत्य की अवधारणाओं को भी 'भगवती' या भगवान के रूप में प्रस्तुत किया गया है । किसी देव या देवी के रूप में नहीं । प्रश्न व्याकरण सूत्र में 'सा अहिंसा भगवई' या 'सच्चं खु भगवं' – ऐसे वाक्यांश उपलब्ध हैं । श्रूत देवता भी 'श्रुत' ही है । भगवई, भगवं या देवता, ये मात्र आदर सूचक विशेषण हैं। किसी देव-देवी के सूचक नहीं है ।

इससे स्पष्ट है कि प्रारम्भ में सरस्वती जिनवाणी की और श्रुत देवता श्रुत (जिनवाणी) के ही प्रतीक थे । किसी विशेष देवसत्ता के सूचक नहीं थे । किन्तु कालान्तर में सुयदेवता या सरस्वती को एक देवी विशेष मानकर उसकी उपासना भी प्रारन्भ हो गई ।

मथुरा से ईसा की द्वितीय शती के लगभग की जो जैन सरस्वती की तथा ईसा पूर्व या ईसा की प्रथम शती के जो दो आयागपट्ट उपलब्ध हुए हैं वे यही सूचित करते हैं कि ईस्वी पूर्व प्रथम शती से जिनवाणी – श्रुतदेवी (आर्यावती) और सरस्वती के रूप में मान्य होकर एक उपासना का विषय बन गई थी । पहले आयागभट्ट में उसका शिल्पांकन हुआ और फिर सरस्वती की प्रतिमा बनी ।

मथुरा में हमें ईसा की प्रथम–द्वितीय शती की सरस्वती की एक लेखयुक्त प्रतिमा उपलब्ध होती है । इस प्रतिमा की विशेषता यह दो भुजा वाली सरस्वती की प्रतिमा है । उसके एक हाथ में पुस्तक होने से तथा अभिलेख में सरस्वती शब्द का स्पष्ट उल्लेख होने से साथ ही इसकी प्रतिष्ठा वाचक आर्यदेव के शिष्य वाणी माधहस्ति के शिष्य आर्य हस्तहस्ती (नागहस्ति) द्वारा होने से यह सुस्पष्ट है कि यह जैन सरस्वती की प्रतिमा है । ज्ञातव्य है कि आचार्य माघहस्ति और नागहस्ति ईसा की प्रथम शती के प्रमुख जैन आचार्य थे । उन्होने वर्ष ५४ (सम्भवत: शक संवत) की शीतऋतु (हेमन्त) के चतुर्थ मास (अर्थात् फाल्गुन मास) के दसवें दिन स्वर्णकार गोव के पुत्र सिंह के द्वारा यह सरस्वती की प्रतिमा दान में प्राप्त कर प्रतिष्ठित की । इस लेख का प्रारम्भ 'सिद्ध' से होता है तथा इसमें आचार्य माघहस्ति के शिष्य हस्तहस्ति (नागहस्ति) को कोट्टियगण, स्थानिक कुल, वैयरी शाखा तथा श्रीगृह सम्भोग का बताया गया है । इस प्रकार प्राप्तिस्थल. अभिलेखीय साक्ष्य आदि से यह सिद्ध होता है कि यह विश्व की प्राचीनतम सरस्वती प्रतिमा है और जैन धर्म से सम्बन्धित है । प्रतिमा की गर्दन के उपर का भाग खण्डित है । प्रतिमा बैठी हुई है । उसके हाथ में पुस्तक दूसरे हाथ का अग्रभाग खण्डित है, फिर भी एसा लगता है वह हाथ में

ऊनी कम्बल तथा दूसरे हाथ में पात्र है। दूसरी ओर हाथ जोड़े हुए एक गृहस्थ का अंकन है जो वर्तमान के श्वेताम्बर श्रमणों के समान अधोवस्त्र और उत्तरीय धारण किये हुए है तथा पादपीठ पर अभिलेख है।

SEATED IMAGE OF SARASVATI. SET UP IN SAMVAT 54.

इस सरस्वती के अतिरिक्त कंकाली टीला जैन स्तूप मथुरा के परिसर से हमें दो आयागपट्ट ऐसे मिले हैं, जिन पर आर्यावती का शिल्पांकन उपलब्ध होता है। दोनों ही आयागपट्ट अभिलेखों से युक्त हैं। इनमें एक अभिलेख का प्रारम्भ 'नम अरहतो वर्धमानस्' से होता है ओर दूसरे अभिलेख का प्रारम्भ 'सिद्धम्' से होता है। अतः यह दोनों पट्ट भी जैनधर्म से ही सम्बन्धित है। किन्तु इनमें 'आर्यावती' नामक जिस देवी का उल्लेख एवं शिल्पांकन है, वह आर्यावती कौन है ? उसका जैनधर्म से सम्बन्ध किस रूप में रहा हुआ है ? यह प्रश्न आज तक अनिर्णीत ही रहा है। कुछ विद्वानों ने इसे तीर्थंकर माता के रूप में पहचानने के प्रयत्न अवश्य किया, किन्तु पहेली सुलझी नहीं। इस पहली को सुलझाने का ही एक प्रयत्न इन अभिलेख में भी किया जा रहा है, किन्तु इस चर्चा के पूर्व हमें उन दोनों फलकों के चित्रों और उनके अभिलेखों को सम्यक्, प्रकार से समझ लेना होगा। एक फलक पर 'आर्यावती' नाम का स्पष्ट निर्देश है, दूसरे फलक पर आर्यावती नाम का स्पष्ट निर्देश तो नहीं है, किन्तु

दोनों शिल्पांकन एक समान होने से यह मानने में कोऊ बाधा नहीं है । ये दोनों फलक आर्यावती से सम्बन्धित है । हम क्रमशः उनके चित्र एवं विवरण प्रस्तुत कर रहे हैं :–

प्रथम फलक

प्रस्तुत चित्र में 'आर्यावती' मध्य भाग में खड़ी हुई, उसका एक हाथ वरद मुद्रा में है और दूसरा हाथ कमर पर है । उसके एक ओर एक चवरधारिणी स्त्री खड़ी हुई है, उसके दूसरी ओर दो स्त्रियां खड़ी हुई हैं । उनमें प्रथम के हाश में दण्ड है और दूसरी के हाथों में 'माला' है । आर्यावती के कमर के नीच के भाग में एक बालक या पुरुष खड़ा हुआ दिखाया गया है, जो दोनों हाथ जोड़े हुए नमस्कार की मुद्रा में स्थित है ।

इस फलक के उपर जो अभिलेख ब्राह्मी लिपि में है, उसे निम्न रूप में पढा गया है–

अर्हत् वर्धमान को नमस्कार हो ।

स्वामी महाक्षत्रप सोडास संवत्सर बयालीस के हेमन्त ऋतु के द्वितीय मास की नवमी तिथि को हरित के पुत्र पाल की भार्या कोत्सीय अमोहनीय के द्वारा अपनें पुत्रों पालघोष, पोठघोष और धनघोष के साथ आर्यावती की प्रतिष्ठा की गई ।

आर्यावती अर्हत की पूजा के लिए ।

इस अभिलेख के प्रारम्भ अर्हत् वर्धमान को नमस्कार से तथा आर्यावती अर्हतों की पूजा के लिए। इस उल्लेख से इतना तो निश्चित हो जाता है कि यह अभिलेख जैन परम्परा से सम्बन्धित है । मेरी दृष्टि में अर्हत् के स्थान पर आर्हत् पाठ अधिक समीचीन लगता है, क्योंकि प्राचीन काल में जैनधर्म के अनुयायी 'आर्हत्' (अर्हत् के उपासक) कहे जाते थे ।

फिर भी 'आर्यावती' आर्हतों अर्थात् जैनों के लिए किस रूप में उपास्य थी, यह प्रश्न अनुत्तरित ही रहता है ।

द्वितीय फलक

यह फलक एक कोने से खण्डित है । इसके उपर के भाग में मध्य में स्तुप और दोनों ओर दो–दो तीर्थंकर प्रतिमाएं उत्कीर्ण है । इस भाग के उपर की ओर और नीचे की ओर अभिलेख अंकित है । उसके नीचे दायी ओर 'आर्यावती' का शिल्पांकन है जो प्राय: फलक के समान ही है; आर्यावती के समीप एक जैन मुनि (आर्यकण्ह) खड़े हुए हैं । उनके एक हाथ में पिच्छिका है, यह हाथ उपर उठा हुआ है, दूसरे हाथ में कम्बल और मुखपत्रिका है, जिससे वे अपनी नग्नता छिपाए हुए है । उनके समीप छोटे आकार के तीन व्यक्तियों का अंकन है । उनमें उपर की ओर जो व्यक्ति खड़ा है वह हाथ जोड़े हुए है, किन्तु उसके सिर पर फनावली अंकित है । नीचे मेरी दृष्टि में कोई साध्वी अंकित है, जिसके एक हाथ में पिच्छिका और दूसरे हाथ में मुखपत्रिका अस्पष्ट रूप से परिलक्षित होती हैं उसके पास कोई स्त्री खड़ी है और अपने हाथ से आर्यिका का स्पर्श करती हुए या हाथ जोड़े हुए है । चूंकि इस फलक का सम्बन्ध स्पष्टत: आर्यकण्ह के साथ है, मेरी दृष्टि में यही कारण है कि गृहस्थ उपासक के रूप में सर्पफनावली के साथ बलराम को अंकित किया गया हो । क्योंकि हिन्दू परम्परा में कृष्ण के साथ बलराम को इसी रूप में अंकित किया जाता है । **आर्यकण्ह** का उल्लेख **कल्पसूत्र पट्टावली** के साथ–साथ आवश्यकभाष्य में विस्तार से मिलता है । वस्त्र के प्रश्न को लेकर उनका शिवभूति से जो विवाद हुआ था, वह भी सर्वज्ञात हैं यहां मैं उस चर्चा में नहीं जाउगाँ । यहाँ हमारा विवेच्य तो 'आर्यावती' की पहचान ही है ।

सरस्वती प्रतिमा और इन दोनों फलकों में एक बात विशेष रूप से चिन्तनीय है कि इन दोनों फलकों और सरस्वती की प्रतिमा में गृहस्थ को ही हाथ जोड़े हुए मुद्रा में दिखाए गए हैं, मुनि को नहीं। मुनि मात्र अपनी उपधि (सामग्री) के साथ स्थित है ।

फलक दो का जो अभिलेख है, उसका वाचन इस रूप में हुआ है :-

सिद्धम् । सं. ९५ के ग्रीष्म ऋतु के द्वितीय मास के १८ वे दिन (सम्भवतः शक संवत ९५ के वैशाख शक्ल तृतीया या अक्षयतृतीया कोः कोट्टियगण, स्थानिककुल वैरा शाखा की आर्य अर्हत् (दिन्न) की शिष्या गृहदत्त की पुत्री एवं धनहस्तिश्रेष्ठी की पत्नी द्वारा (विद्या) दान ।

इस अभिलेख में देवी और श्रमण के बीच बड़े अक्षरों में 'कण्ह' शब्द यही सूचित करता है कि यह अंकन आर्यकण्ह का है । किन्तु देवी अंकन के समीप 'विद्या' का अंकन कहीं यह तो नहीं बताता है – यह 'विद्या' का अंकन है ।

इस प्रकार आर्यावती, विद्या एवं सरस्वती – ये तीनों पृथक्-पृथक् है या किसी एक के सूचक पर्यायवाची नाम हैं, यह विचारणीय है । कहीं आर्यावती, विद्या और सरस्वती एक तो नहीं है ?

इस सम्बन्ध में प्रारम्भ में तो मैं स्वयं भी अस्पष्ट ही था, किन्तु संयोग से मुझे प्रणव शंकर-सोमपुरा की कृति भारतीय शिल्प संहिता के कुछ जिराक्स पृष्ठ प्राप्त हुए, जिसके पृष्ठ १४० पर सरस्वती के (१२) बारह पर्यायवाची नामों का उल्लेख मिला । इसमें सरस्वती के निम्न १२ पर्यायवाची नामों का उल्लेख किया गया है – १. महाविद्या, २. महावाणी, ३. महाभारती, ४. आर्या, ५. सरस्वती, ६. ब्राह्मी, ७. महाधेनू, ८. वेदगर्भा, ९. ईश्वरी, १०. महालक्ष्मी, ११. महाकाली, १२. महासरस्वती । इससे मुझे ऐसा आभास हुआ कि प्राचीनकाल में सरस्वती को ही विद्या, आर्या (वती) सरस्वती आदि नामों से जाना जाता था । जैन परम्परा में भी भाषाओं में आर्यभाषा और अनार्यभाषा का उल्लेख मिलता है, इससे यह फलित होता है कि आर्या (आर्यावती) का सम्बन्ध सम्यक् ज्ञान से अर्थात् जिनवाणी से है और यह सरस्वती का ही एक उपनाम है, इस आधार पर हम यह कह सकते हैं कि वस्तुतः मथुरा में उपलब्ध विद्या एवं आर्यावती भी सरस्वती ही है ।

उस ग्रन्थ में सरस्वती के बारह नाम और लक्षण इस प्रकार दिए गए है :-

अथ द्वादश सरस्वती स्वरूपाणि (देवतामूर्ति प्रकरणम्)

एकवक्त्राः चतुर्भूजा मूकुटेन विराजिताः ।
प्रभामंडलसंयूक्ताः कुंडलान्विशेखरीः ॥१॥ इति सरस्वती लक्षणानि
अक्षपद्म वीणा पुस्तकर्ममहाविद्या प्रकीर्तिता । इति महाविद्या १
अक्ष पुस्तक वीणा पद्मैः महावाणी च नामतः । इति महावाणी २
वराक्षं पद्मपुस्तके शुभाबहा च भारती । इति भारती ३
वराक्षपदम् पुस्तके सरस्वती प्रकीर्तिता ॥३॥ इति सरस्वती ४
वराक्षं पुस्तकं पद्मं आर्यानाम् प्रकीर्तिता ॥ इत्यार्या ५
वर पुस्तकपद्माक्ष ब्राह्मी नाम सुखावहा ॥६॥ इति ब्राह्मी ६
वर पद्म वीणा पुस्तकैः महाधेनुश्च नामतः । इति महाधेनुः ७
वरं च पुस्तकं वीणा वेदगर्मा तथाभ्वुजम् ॥५॥ इति वेदगर्भा ८

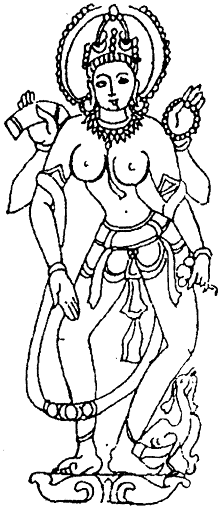
अक्षं तथाऽनयं पद्मपुस्तकैरीश्वरी भवेत् ॥ इति ईश्वरी ९
अक्षं पद्मं वरग्रंथो महालक्ष्मीस्तु धारिणी ॥६॥ इति महालक्ष्मी १०
अक्षं पद्मं पुस्तकं च महाकाल्या वरं तया । इति महाकाली ११
अक्षपुस्तक वीणाश्च पद्मं महासरस्वती ॥७॥ इति महासरस्वती १२

—इति द्वादश सरस्वतीस्वरूपाणि (जयमते)

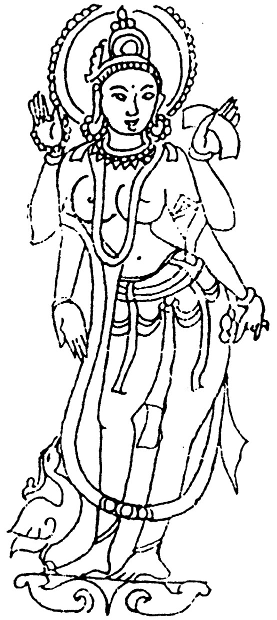
		दक्ष		**वाम**	
		नीचे	**उपर**	**उपर**	**नीचे**
१.	महाविद्या	माला	कमल	वीणा	पुस्तक
२.	महावाणी	माला	पुस्तक	वीणा	कमल
३.	भारती	वरद	माला	कमल	पुस्तक
४.	सरस्वती	वरद	कमल	माला	पुस्तक
५.	आर्या	वरद	माला	पुस्तक	कमल
६.	ब्राह्मी	वरद	पुस्तक	माला	पद्म
७.	कामधेनु	वरद	पद्म	वीणा	पुस्तक
८.	वेदगर्भी	वरद	पुस्तक	वीणा	कमल
९.	ईश्वरी	माला	अभय	कमल	पुस्तक
१०.	महालक्ष्मी	माला	पद्म	वीणा	पुस्तक
११.	महाकाली	माला	कमल	पुस्तक	अभय
१२.	महासरस्वती	माला	पुस्तक	वीणा	पद्म

१. महाविद्या

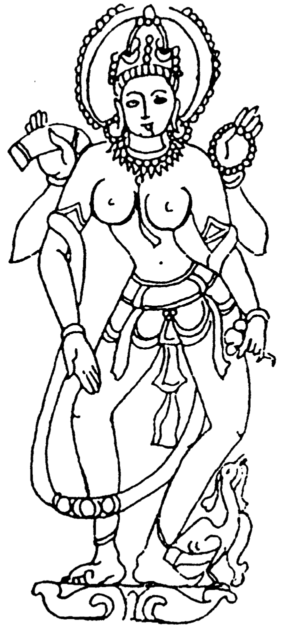
२. महावाणी


३. भारती

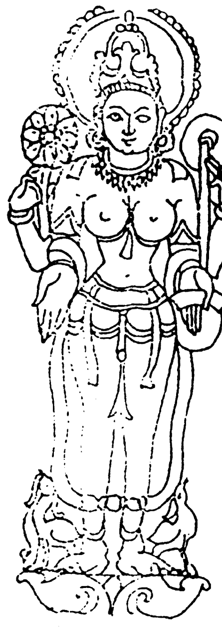
४. सरस्वती



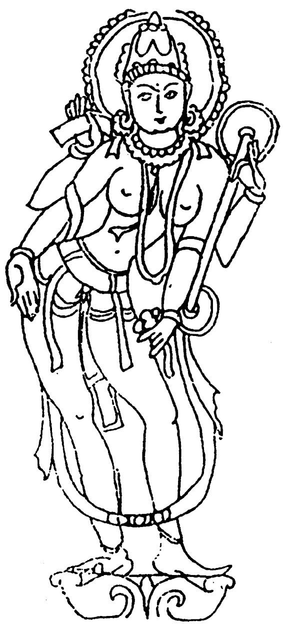
५. आर्या



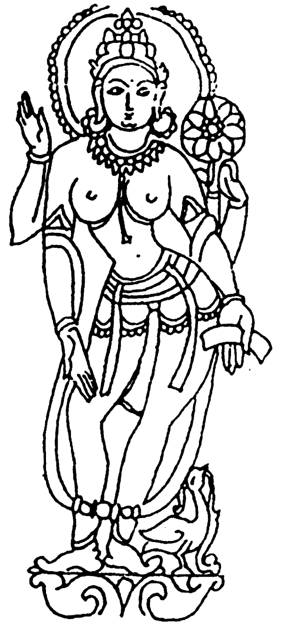
६. ब्राह्मी



७. कामधेनु



८. वेदगर्भा



९. ईश्वरी

परिशिष्ट

श्री सरस्वतीकल्पः ।

—श्री बप्पभट्टसुरि

कन्दात् कुण्डलिनी ! त्वदीयवपुषा निर्गत्य तन्तुत्विषा
किञ्चिम्बिमम्बुजं शतदलं त्वद्ब्रह्मरन्ध्रादय : ।
यश्चन्द्रद्युति ! चिन्तयत्यविरतं भूयोऽस्य भूमण्डले
तन्मन्ये कविचक्रवर्तिपदवी छत्रच्छलाद् वल्गति ॥ १ ॥

यस्त्वद्वक्त्रमृगाङ् कमण्डलमिलत्कान्तिप्रतानोच्छल—
च्चञ्चच्चन्द्रकचक्रचित्रितककुप्कन्याकुल ! ध्यायति ।
वाणि ! वाणिविलासभङ् गुरपदप्रागल्भ्यश्रृग्ङ् गारिणी
नृत्यत्युन्मदनर्तकीव सरसं तद्वक्त्ररङ् गाङ् गणे ॥ २ ॥

देवि ! त्वद्धृतचन्द्रकान्तकरकश्च्योतत्सुधानिर्झर—
स्नानानन्दतरङ्ि गतं पिबति यः पीयूषधाराधरम् ।
तारालंकृतचन्द्रशक्तिकुहरेणाकण्ठमुत्कण्ठितो
वक्त्रेणोद्गिरतीव तं पुनरसौ वाणीविलासच्छलात् ॥ ३ ॥

क्षुभ्यत्क्षीरसमुद्रनिर्गतमहाशेषाहिलोलत्फणा—
पन्नोत्रिद्रसितारविन्दकुहरैश्चन्द्रस्फुरत्कर्णिकैः ।
देवि ! त्वां च निजं च पश्यति वपुर्यः कान्तिभिन्नान्तरं
ब्राह्मि ! ब्रह्मपदस्य वल्गति वचः प्रागल्भदुग्धाम्बुधेः ॥ ४ ॥

नाभीपाण्डुरपुण्डरीककुहराद हृत्पुण्डरीके गलत्—
पीयूषद्रववर्षिणि ! प्रविशतीं त्वां मातृकामालिनीम् ।
दृष्ट्वा भारति ! भारती प्रभवति प्रायेण पुंसो यथा
निर्ग्रन्थीनि शतान्यपि ग्रथयति ग्रन्थायुतानां नरः ॥ ५ ॥

त्वां मुक्तामयसर्वभूषणगणां शुकलाम्बराडम्बरां
गौरीं गौरिसुधातरङ् गधवलामालोक्य हृत्पुङ् कजे ।
वीणापुस्तकमौक्तिकाक्षवलयश्वेताब्जवल्गत्करां
न स्यात् कः स्फुटवृत्तचक्ररचनाचातुर्यचिन्तामणिः ॥ ६ ॥

पश्येत् स्वां तनुमिन्दुमण्डलगतां त्वां चाभितो मण्डितां
यो ब्रह्माण्डकरण्डपिण्डितसुधाडिण्डीरपिण्डैरिव ।
स्वच्छन्दोद्गतगद्यपद्यलहरीलीलाविलासामृतैः
सानन्दास्तमुपाचरन्ति कवयश्चन्द्रं चकोरा इव ॥ ७ ॥

तद्वेदान्तशिरस्तदोङ् कृतिमुखं तत् तत्कलालोचनं
तत्तद्वैदभुजं तदात्महृदयं तद्गद्यपद्याङि घ्र च ।
यस्त्वद्वर्ष्म विभावयत्यविरतं वाग्देवते ! वाङ्मयं
शब्दब्रह्मणि निष्ठितः स परमब्रह्मैकतामश्नुते ॥ ८ ॥

वाग्वीजं स्मरबीजवेष्टितमतो ज्योतिःकला तद्बहि–
श्चाष्टद्वादशषोडशद्विगुणितद्व्यष्टाब्जपत्रान्वितम् ।
तद्बीजाक्षरकादिवर्णरचितान्यग्रे दलस्यान्तरे
हंसः कूटयुतं भवेदवितथं यन्त्रं तु सारस्वतम् ॥ ९ ॥

औमैं श्रीमनु सौं ततोऽपि च पुनः क्लीं वदौ वागूवादि–
न्येतस्मादपि ह्रीं ततोऽपि च सरस्वत्यै नमोऽदः पदम् ।
अश्रान्तं निजभक्तिशक्तिवशतो यो ध्यायति प्रस्फुटं
बुद्धिज्ञानविचारसाररहितः स्याद् देव्यसौ साम्प्रतम् ॥ १० ॥

स्मृत्वा मन्त्रं सहस्रच्छदकमलमनुध्याय नाभीहृदोत्थं
श्वेतस्निग्धोर्ध्वनालं हृदि च विकसतां प्राप्य निर्यातमास्यात् ।
तन्मध्ये चोर्ध्वरूपामभयदवरदां पुस्तकाम्भोजपाणिं
वाग्देवी त्वन्मुखाच्च स्वमुखमनुगतां चिन्तयेदक्षरालीम् ॥ ११ ॥

किमिह बहुविकलपैर्जल्पितैर्यस्य कण्ठे
भवति विमलवृत्तस्थूलमुक्तालवीयम् ।
भवति भवति ! भाषे ! भव्यभाषाविशेषै–
र्मधुरमधुसमृद्धस्तस्य वाचांविलासः ॥ १२ ॥

अथ मन्त्रक्रमो लिख्यते–ॐ सरस्वत्यै नमः । अर्चनमन्त्र : ।
ॐ भूरिसी भूतधात्री भूमिशुद्धिं कुरु कुरु स्वाहा ।
भूमिशुद्धिमन्त्र । ॐ विमले ! विमलजले ! सर्वतीर्थजले ! पां
वां इवाँ इवीं अशुचिः शुचीभवामि स्वाहा । आत्मशुद्धिमन्त्रः ।
ॐ वद वद वाग्वादिनी ह्रीं शिरसे नमः ।
ॐ महापद्मयशसे ह्रीं योगपीठाय नमः ।
ॐ वद वद वाग्वादिनी हूँ शिखायै वषट् ।
ॐ वद वद वाग्वादिनी नेत्रद्वयाय वषट् ।
ॐ वद वद वाग्वादिनी कवचाय हुं ।
ॐ वद वद वाग्वादिनी ! अस्त्राय फट् ।
ॐ अमृते ! अमृतोद्भवे ! अमृतं स्त्रावय ऐ क्लीँ ब्लूँ द्राँ द्रीं द्रावय द्रीवय स्वाहा ।
यो जपेज्जातिकापुष्पैर्भानुसंख्यसहस्रक्रम् ।

दशांशहोमसंयुक्तं स स्याद वागीश्वरीसमः ॥
महिषाख्यगुग्गुलेन प्रविनिर्मितचनकमात्रसद्गुटिकाः ।
होममस्त्रिमधुरयुक्तः तुष्टा देवी वरं दत्ते ॥
इति शुद्धं श्रीसारस्वतन् ।
अथैतत्पीठक्रमो लिख्यते–
पद्मोपरि पद्मासनस्था भगवतीमूर्तिः करचतुष्टधृतवरपद्मा
शिरसि षट्कोणाकारमुकुटभ्राजिता नाभौ चतुर्दलपद्मधारिणी
लेख्या । ततो नाभिपद्मे कार्णिकायां ॐकारं लिखेत्,
पूर्वादिचतुर्दलेषु १ मः २ सि ३ द्धं ४ इत्यक्षराणि लेख्यानि ।
अधस्तनदक्षिणकरे षोडशदलं पद्मं कृत्वा तत्र कर्णिकायां
ऐंकार दत्त्वा पूर्वादिषोडषदलेषु क्रमेण षोडश स्वरान् लिखेत्,
अधस्तनवामकरे पञ्चविंशतिदलं पद्म कृत्वा तत्कर्णिकायां
श्रींकारं विलिख्य पूर्वादिपञ्चविंशतिदलेषु क्रमेण क्रमात्
कादयो वर्गवर्णाः पञ्चविंशतिर्लेख्याः । अथवोपरितनदक्षिणकरे
अष्टदलं पद्मं कृत्वा तत्र कर्णिकायां साँ इति बीजं लिखित्वा
पूर्वादिदलेषु य-र-ल-व-श-ष-स-ह इत्यष्टौ वर्णा लेख्याः ।
उपरितनवामकरेऽप्यष्टदलं पद्मं कृत्वा तत्कर्णिकायां क्लीं
इति बीजं दत्त्वा पूर्वाद्यष्टदलेषु व १ द २ व ३ छ ४ वा ५
ग्वा ६ दि ७ नि ८ इति वर्णा लेख्याः । शिरःषट्कोणे गर्भे हींकारं
लिखित्वा पूर्वादिकोणषट्के स १ र २ स्व ३ त्यै ४ न ५ मः
६ एवमक्षरषट्कं लेख्यम् । सर्वं शुक्लध्यायेन षट्चक्रस्थापनं विधाय ध्येयम् ।
मूलमन्त्रश्चायम्–ॐ ऐं श्रीं साँ क्लीं वद वद वाग्वादिनी हीं सरस्वत्यै नमः
इति पाठशुद्धया मन्त्रं स्मरेत्, करजापो लक्षं जातिपुष्पैः सहस्राः १२ जापः ।
गुग्गुलगुटी १२०० त्रिमधुरमिश्राः कृत्वा होमः कार्यः आश्विने चैत्रे वा
नवरात्रेषु कार्य दीपोत्सवामावास्यायां वा ततः सिद्धिः ॥

आम्नायान्तरेण यन्त्रं लिख्यते, यथा–

वृत्तं मण्डलं कृत्वा परितः पर्वादौ चत्वारि दलानि, तत्र पूर्वदले
ॐ हीं देवतायै नमः १, दक्षिणदले ॐ हीं सरस्वत्यै नमः २, पश्चिमदले
ॐ हीं भारत्यै नमः ३, उत्तरदले ॐ हीं कुम्भदेवतायै नमः ४,

तद्बहिरष्टदले, तत्र पूर्वादितः ॐ मोहे यः १, ॐ नन्दे यः २, ॐ भद्रे यः
३, ॐ जये यः ४, ॐ विजये यः ५, ॐ अपराजिते यः ६, ॐ जम्भे यः
७, ॐ स्तम्भे यः ८, इति लेख्यम् । तद्बहिःषोडशदलानि, तत्र-ॐ

रोहिण्यै नमः १, ॐ प्रज्ञप्त्यै नमः २, इत्यादिषोडशदेवीनामानि लेख्यानि, तद्बहिः पुनरष्टदलानि, पूर्वदले ॐ ह्रीं इन्द्राय नमः १, क्रमेण ॐ ह्रीं अग्नये नमः २, ॐ ही यमाय नमः ३, ॐ ही नैर्ऋतये नमः ४, ॐ ही वरुणाय नमः ५, ॐ ह्रीं वायवे नमः ६, ॐ ह्रीं कुवेराय नमः ७, ॐ ह्रीं ईशानाय नमः ८, इति लिखेत् । ततो मायया त्रिरभिवेष्ट्यक्रौंकारेण निरुध्य परितः पृथ्वीमण्डलं कोणेषु प्रत्येकं चतुर्वज्राङ्कितं कृत्वा मध्यकोणेषु लं प्रत्येकं लिखेत् । इति यन्त्रविधि ।

यन्त्रमध्ये मन्त्रो भगवतीमूर्तिर्वा लेख्या ।

मन्त्रश्चायम्—ॐ ऐं ह्रीं श्रीं वद वद वाग्वादिनी ! भगवति ! सरस्वति ! ह्रीं नमः । एतन्मन्त्रस्य पूर्वसेवा करजप्यः लक्षं जातिपुष्पजातिश्च १२००० ततो दशांशहोमो घृतगुग्गुलमधुखण्डैर्जपितपुष्पमध्यात् १२००० पुष्पाणि गृहीत्वा गुटिका संचूर्ण्यते । मन्त्रदानं दीपोत्सव एव गर्भे मन्त्रो मूर्तिर्वा भगवत्या लिख्यते यन्त्रस्योभयथापि कार्यम् । जापे नमः । होमे स्वाहा ।

सरस्वतीमन्त्रकल्पः

जगदीशं जिनं देवमभिवन्द्याभिशङ्करम् ।
वक्ष्ये सरस्वतीकल्पं समासायाल्पमेधसाम् ॥ १ ॥

अभयज्ञानमुद्राक्षमालापुस्तकधारिणी ।
त्रिनेत्रा पातु मां वाणी जटाबालेन्दुमण्डिता ॥ २ ॥

लब्धवाणीप्रसादेन मल्लिषेणेन सूरिणा ।
रच्यते भारतीकल्पः स्वल्पजाप्यफलप्रदः ॥ ३ ॥

दक्षो जितेन्द्रियो मौनी देवताराधनोद्यमी ।
निर्भयो निर्मदो मन्त्री शास्त्रेऽस्मिन् स प्रशस्यते ॥ ४ ॥

पुलिने निम्नगातीरे पर्वतारामसङ्कुले ।
रम्यैकान्तप्रदेशे वा हर्म्ये कोलाहलोज्झिते ॥ ५ ॥

तत्र स्थित्वा कृतस्नानः प्रत्यूषे देवतार्चनम् ।
कुर्यात् पर्यङ्कयोगेन सर्वव्यापारवर्जितः ॥ ६ ॥

तेजोवदद्वयस्याग्रे लिखेद वाग्वादिनीपदम् ।
ततश्च पञ्च शून्यानि पञ्चसु स्थानकेष्वपि ॥ ७ ॥

ॐ वद वद वाग्वादिनी ह्राँ हृदयाय नमः । ॐ वद वद वाग्वादिनी ह्रीं शिरसे नमः।

ॐ वद वद वाग्वादिनी हूं शिखायै नम : । ॐ वद वद वाग्वादिनी हाँ कवचाय नमः।
ॐ वद वद वाग्वादिनी हः अस्त्राय नमः । इति सकलीकरणं विधातव्यम्।
रेफैर्ज्वलद्भिरात्मानं दग्धमग्निपुरस्थितम् ।ध्यायेदमृतमन्त्रेण कृतस्नानस्ततः सुधीः ॥८॥

ॐ अमृते ! अमृतोद्भवे ! अमृतवर्षिणि ! अमृतं श्रावय श्रावय सं ह्रीं ह्रीं क्लीं क्लौं
ब्लूँ ब्लूं द्रां द्रां द्रीं द्रीं द्रूं द्रूं द्रावय द्रावय स्वाहा । स्नानमन्त्रः । विनयमहा ।

ॐ ह्रीं पद्मशयसे योगपीठायः नमः । पीठस्थापनमन्त्रः ।
पट्टकेऽष्टदलाम्भोजं श्रीखण्डेन सुगन्धिना ।
जातिकास्वर्णलेखिन्या दूर्वादर्भेण वा लिखेत् ॥ ९ ॥

ॐकारपूर्वाणि नमोऽन्तगानि शरीरविन्यासकृताक्षराणि ।
प्रत्येकतोऽष्टौ च यथाक्रमेण देयानि तान्यष्टसु पत्रकेषु ॥१०॥

ब्रह्महोमनमः शब्दं मध्येकर्णिकमालिखेत् ।
कं कः प्रभृतिभिर्वर्णैर्वेष्टयेत् तन्निरन्तरम् ॥ ११ ॥

कं कः चं चः, टं टः, तं तः, यं यः, रं रः, लं लः, वं वः, शं शः, षं षः, सं सः, हं हः, ळं ळः, क्षं क्षः, खं खः, छं छः, ठं ठः, थं थः, फं फः, गं गः, जं जः, डं डः, दं दः, बं बः, घं घः, झं झः, ढं ढः, धं धः, भं भः, ङं ङ :, ञं ञः, णं णः, नं नः, मं मः, एतानि केसराक्षराणि ।

बाह्ये त्रिर्मायया वेष्ट्य कुम्भकेनाम्बुजोपरि ।
प्रतिष्ठापनमन्त्रेण स्थापयेत् तां सरस्वतीम् ॥ १२ ॥

ॐ अमले ! विमले ! सर्वज्ञे ! विभावरि ! वागीश्वरि ! ज्वलदीधिति ! स्वाहा प्रतिष्ठापनमन्त्रः ॥

अर्चयेत् परया भक्त्या गन्धपुष्पाक्षतादिभिः ।
विनयादिनमोऽन्तेन मन्त्रेण श्रीसरस्वतीम् ॥ १३ ॥

ॐ सरस्वत्यै नमः ।

विनयं मायाहरिवल्लभाक्षरं तत्पुरो वदद्वितयम् ।
वाग्वादिनी च होमं वागीशा मूलमन्त्रोऽयम् ॥ १४ ॥

ॐ ह्रीं श्रीं वद वद वाग्वादिनी स्वाहा । मूलमन्त्रः ।
यो जपेज्जातिकापुष्पैर्भानुसङ् ख्यासहस्त्रकैः ।
दशांशहोमसंयुक्तं स स्याद् वागीश्वरीसमः ॥ १५ ॥

महिषाक्षगुग्गुलेन प्रतिनिर्मितचणकमानसद्गुटिकाः
होमस्त्रिमधुरयुक्तैर्वरदाऽत्र सरस्वती भवति ॥ १६ ॥

देहशिरोदृग्नासासर्वमुखाननसुकण्ठहन्नाभि ।
पादेषु मूलमन्त्रबीजद्वयर्जितं ध्यायेत् ॥ १७ ॥

श्वेताम्बरां चतुर्भुजां सरोजविष्टरस्थिताम् ।
सरस्वतीं वरप्रदामहर्निशं नमाम्यहम् ॥ १८ ॥

साङ्ख्यभौतिकचार्वाकमीमांसकदिगम्बराः ।
सागतास्तेऽपि देवि ! त्वां ध्यायन्ति ज्ञानहेतवे ॥ १९ ॥

भानूदये तिमिरमेति यथा विनाशं क्ष्वेडं विनश्यति यथा गरुडागमेन ।
तद्वत् समस्तदुरितं चिरसञ्चितं मे देवि । त्वदीयमुखदर्पणदर्शनेन ॥ २० ॥

गमकत्वं कवित्वं च वाग्मित्वं वादिता तथा ।
भारति ! त्वत्प्रसादेन जायते भुवने नृणाम् ॥ २१ ॥

इस इक्कीसवें श्लोक के पश्चात् प्रस्तुत सरस्वती मन्त्रकल्प में सरस्वती उपासना सम्बन्धी मन्त्र एवं उनके विधि विधानों की चर्चा की गयी है । विस्तारभय से हम यहां उन्हें नहीं दे पा रहे हैं, इच्छुक पाठक '**भैरवपद्मावतीकल्प**' से उन्हें देख सकते हैं ।

पठितसिद्धसारस्वतस्तवः ।

—साध्वी शिवार्या

व्याप्तानन्तसमस्तलोकिनकरैङ्कारा समस्ता स्थिरा,
याराध्या गुरुभिर्गुरोरपि गुरुदेवैस्तु या वन्द्यते ।
देवानामपि देवता वितरतात् वाग्देवता देवता
स्वाहान्तः क्षिप ऊँ यतः स्तवमुखं यस्याः स मन्त्रो वरः ॥ १ ॥

ऊँ ह्रीं श्रीप्रथमा प्रसिद्धमहिमा सन्तप्तचित्ते हि या
सैं ऐं मध्यहिता जगत्त्रयहिता सर्वज्ञनाथाहिता ।
श्रीँ क्लीं ब्लीँ चरमा गुणानुपरमा जायेत यस्या रमा
विद्यैषा वषडिन्द्रगीःपतिकरी वाणीं स्तुवे तामहम् ॥ २ ॥

ऊँ कर्णे ! वरकर्णभूषिततनुः कर्णेऽथ कर्णेश्वरी
ह्रींस्वाहान्तपदां समविपदां छेत्री पदं सम्पदाम् ।
संसारार्णवतारिणी विजयते विद्यावदाते शुभे
यस्याः सा पदवी सदा शिवपुरे देवीवतंसीकृता ॥ ३ ॥

सर्वचारविचारणी प्रतिरणी नौर्वाग्भवाब्धौ नृणां
वीणावेणुवरक्वणातिसुभगा दुःखाद्रिविद्रावणी ।
सा वाणी प्रवणा महागुणगणा न्यायप्रवीणाऽमलं
शेते यस्तरणी रणीषु निपुणा जैनी पुनातु ध्रुवम् ॥ ४ ॥

ऊँ ह्रीं बीजमुखा विधुतविमुखा संसेविता सन्मुखा
ऐं क्लीं साँ सहिता सुरेन्द्रमहिता विद्वज्जनेभ्यो हिता ॥ ५ ॥

श्रीशारदास्तवनम् ।

—जिनप्रभसूरि

ऊँ नमस्त्रिदशविन्दतक्रमे ! सर्वविद्वज्जनपद्मभृङ्गके ! ।
बुद्धिमान्द्यकदलीदलीक्रियाशस्त्रि ! तुभ्यमधिदेवते ! गिराम् ॥ १ ॥

कुर्वते नभसि शोणशेचिषो भारति ! क्रमनखांशवस्तव ।
नम्रनाकिमुकुटांशुमिश्रिता ऐन्द्रकार्मुकपरम्परामिव ॥ २ ॥

दन्तहीन्दुकमलश्रियो मुखं यैर्व्यलोकि तव देवि ! सादरम् ।
ते विविक्तकवितानिकेतनं के न भारति ! भवन्ति भूतले ? ॥ ३ ॥

श्रीन्द्रमुख्यविबुधार्चितक्रमां ये श्रयन्ति भवतीं तरीमिव ।
ते जगज्जननि ! जाड्यवारिधिं निस्तरन्ति तरसा रसास्पृशः ॥ ४ ॥

द्रव्यभावतिमिरापनोदिनीं तावकीनवदनेन्दुचन्द्रिकाम् ।
यस्य लोचनचकोरकद्वयी पीयते भुवि स एव पुण्यभाक् ॥ ५ ॥

विभ्रदङ्गकमिदं त्वदर्पितस्नेहमन्थरदृशा तरङ्गितम् ।
वर्णमात्रवदनाक्षमोऽप्यहं स्वं कृतार्थमवयामि निश्चितम् ॥ ६ ॥

मौक्तिकाक्षवलयाब्जकच्छपीपुस्तकाङ्कतकरोपशोभिते !।
पद्मवासिनि ! हिमोज्जवलाङ्ग वाग्वादिनि ! प्रभव नो भवच्छिदे ॥ ७ ॥

विश्वविश्वभवनैकदीपिके ! नेमुषां मुषितमोहविप्लवे ! ।
भक्तिनिर्भरकवीन्द्रवन्दिते ! तुभ्यमस्तु गिरिदेवते नमः ॥ ८ ॥

उदारसारस्वतमन्त्रगर्भितं जिनप्रभाचार्यकृतं पठन्ति ये ।
वाग्देवतायाः स्फुटमेतदष्टकं स्फुरन्ति तेषां मधुरोज्वला गिरः ॥ ९ ॥

श्री सरस्वती स्तोत्रम् ।

चन्द्रार्क—कोटिघटिततोज्वल—दिव्य मूर्ते !
श्रीचन्द्रिका—कलित—निर्मल—शुभ्रवस्त्रे !
कामार्थ—दायि—कलहंस—समाधि—रुढे !
वागीश्वरि ! प्रतिदिनं मम रक्ष देवि ! ॥ १ ॥

देवा—सुरेन्द्र—नतमौलिमणि—प्ररोचि,
श्रीं मंजरी—निबिड-रंजित—पादपद्मे !
नीलालके ! प्रमदहस्ति—समानयाने !
वागीश्वरि ! प्रतिदिनं मम रक्ष देवि ! ॥ २ ॥

केयूरहार—मणिकुण्डल—मुद्रिकाद्यैः
सर्वाङ् गभूषण—नरेन्द्र—मुनीन्द्र—वंद्ये !
नानासुरत्न-वर-निर्मल-मौलियुक्ते !
वागीश्वरि ! प्रतिदिनं मम रक्ष देवि ! ॥ ३ ॥

मंजीरकोत्कनककंकणकिंकणीनां,
कांच्याश्च झंकृत—रवेण विराजमाने !
सद्धर्म--वारिनिधि—संतति—वर्द्धमाने !
वागीश्वरि ! प्रतिदिनं मम रक्ष देवि ! ॥ ४ ॥

कंकेलिपल्लव—विनिंदित—पाणियुग्मे !
पद्मासने दिवस-पद्मसमान-वक्त्रे !
जैनेन्द्र—वक्त्र-भवदिव्य—समस्त—भाषे !
वागीश्वरि ! प्रतिदिनं मम रक्ष देवि ! ॥ ५ ॥

अर्द्धेन्दु—मण्डितजटा—ललित—स्वरूपे !
शास्त्र-प्रकाशिनि—समस्त—कलाधिनाथे !
चिन्मुद्रिका—जपसराभय—पुस्तकाङ् के !
वागीश्वरि ! प्रतिदिनं मम रक्ष देवि ! ॥ ६ ॥

डिंडीरपिंड—हिमशंखसिताभ्रहारे !
पूर्णेन्दु—बिम्बरुचि—शोभित—दिव्यगात्रे !
चांचल्यमान-मृगशावललाट-नेत्रे !
वागीश्वरि ! प्रतिदिनं मम रक्ष देवि ! ॥ ७ ॥

पूज्ये पवित्रकरणोन्नत—कामरूपे ।
नित्यं फणीन्द्र—गरुडाधिप—किन्नरेन्द्रैः ।
विद्याधरेन्द्र-सुरयक्ष-समस्त-वृन्दैः,
वागीश्वरि ! प्रतिदिनं मम रक्ष देवि ! ॥ ८ ॥

सरस्वत्याः प्रसादेन, काव्यं कुर्वन्ति मानवाः ।
तस्मान्निश्चल—भावेन, पूजनीया सरस्वती ॥ ९ ॥

श्रीसर्वज्ञ–मुखोत्पन्ना, भारती बहुभाषिणी ।
अज्ञानतिमिरं हन्ति, विद्या–ब्रहुविकासिनी ॥ १० ॥

सरस्वती मया दृष्टा, दिव्या कमललोचना ।
हंसस्कन्ध–समारूढा, वीणा–पुस्तक–धारिणी ॥ ११

प्रथमं भारती नाम, द्वितीयं च सरस्वती ।
तृतीयं शारदादेवी, चतुर्थं हंसगामिनी ॥ १२ ॥

पंचमं विदुषां माता, षष्ठं वागीश्वरी तथा ।
कुमारी सप्तमं प्रोक्ता, अष्टमं ब्रह्मचारिणी ॥ १३ ॥

नवमं च जगन्माता, दशमं ब्राह्मिणी तथा ।
एकादशं तु ब्रह्माणी द्वादशं वरदा भवेत् ॥ १४ ॥

वाणी त्रयोदशं नाम, भाषा चैव चतुर्दशं ।
पंचदशं श्रुतदेवी च, षोडशं गौर्निगद्यते ॥ १५ ॥

एतानि श्रुतनामानि, प्रातरुत्थाय यः पठेत् ।
तस्य संतुष्यति माता, शारदा वरदा भवेत् ॥ १६ ॥

सरस्वति ! नमस्तुभ्यं, वरदे ! कामरूपिणि ! ।
विद्यारंभं करिष्यामि, सिद्धिर्भवतु मे सदा ॥ १७ ॥

□ □ □

निम्बार्क के द्वैताद्वैत सिद्धान्त में कर्म की अवधारणा

रमानाथ पाण्डेय

प्रस्तुत पत्र वेदान्त दर्शन के प्रसिद्ध आचार्य निम्बार्क के द्वैताद्वैत सम्प्रदाय में प्रतिपादित कर्म सिद्धान्त की विवेचना प्रस्तुत करता है । द्वैताद्वैत सिद्धान्त के प्रमुख आचार्य निम्बार्क हैं । इसे द्वैताद्वैत इसीलिये कहा जाता है क्योंकि यह द्वैतवाद एवं अद्वैतवाद दोनों मतों के मध्य सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास करता है । ब्रह्म जीव तथा जड़ युक्त जगत से भिन्न भी है औ अभिन्न भी । इसीलिये इसे भेदाभेदवाद भी कहा गया है । इसके अनुसार जीव द्रष्टा, भोक्ता, कर्ता एवं श्रोता भी है, तथापि वह स्वतन्त्र नहीं है क्योंकि अपने ज्ञान, कर्म, मोक्ष तथा बन्धन सभी के लिये ईश्वर पर निर्भर है ।

जीव दो प्रकार के हैं – बद्ध एवं मुक्त । कर्म की व्याख्या इन्हीं दोनों के स्वरूप प्रतिपादन के प्रसंग में प्रस्तुत की गयी है । यद्यपि ईश्वर स्वयं सभी वस्तुओं की रचना करने में समर्थ है तथापि मात्र अपनी लीला के लिये वह प्रकृति एवं जीवों के कर्मों से उत्पन्न नियति की सहायता लेता है । यद्यपि ईश्वर मनुष्यों को अपनी इच्छानुसार कर्म करने देता है परन्तु उसका नियन्त्रण अनादि अदृष्ट के अनुसार होता है । वह जीवात्माओं के गुण कर्मानुसार सृष्टि तथा भोग और फल प्रदान करते हैं इसलिये उसे निमित्त कारण कहा गया है । द्वैताद्वैत में प्रतिपादित कर्मसिद्धान्त पतंजलि द्वारा प्रतिपादित कर्म की अवधारणा से इस अर्थ में भिन्न है कि पतंजलि तथा उनके अनुयायियों के अनुसार व्यक्ति अपने सुख-दुःख रूप कर्मों के फलों का भोग अपनी स्वतन्त्रता से भोगता है परन्तु यहाँ मनुष्य के कर्म ईश्वर द्वारा उनके पूर्व के शुभाशुभ कर्मों के अनुसार नियन्त्रित हैं जो अनादि हैं । इस प्रकार स्पष्ट है कि हमारे सामान्य जीवन में सुख-दुःख ही नहीं अपितु अच्छे बुरे कर्म करने की शक्ति भी हमारे पूर्व के कर्म द्वारा ईश्वर के नियन्त्रण से निश्चित है । जीवों का कर्तृत्व एवं सत्ता अन्ततः भगवान की इच्छा के अधीन है, वही उन्हें उनके कर्मानुसार सुख-दुःख देता है । भगवान् यद्यपि, लोगों को सुख व दुःख प्रदान करते हैं तथा उन्हें पाप-पुण्य के अनुसार ही कर्म करवाते हैं, तथापि वे अन्त में कर्म के बन्धन में नहीं हैं एवं वे अपनी कृपा द्वारा उन्हें कभी बन्धन से मुक्त करा सकते हैं । कर्मवाद एक यांत्रिक सिद्धान्त है जिसमें भगवान् अधिष्ठाता रूप से प्रत्येक प्रसंग में निर्णय देते हैं । वे इस रूप में कर्म सिद्धान्त के विधायक हैं, परन्तु उससे बंधे नहीं हैं । जीव असंख्य हैं तथा अणुरूप हैं । अणुरूप जीव, अनादि कर्म की मेखला से वेष्टित हैं जो उनके शरीर का कारण है, तथापि गुरु द्वारा शास्त्र वचन के श्रवण से वे संशय रहित हो भगवान् के सच्चे स्वरूप का गहन ध्यान कर कर्म के बंधन से मुक्त हो जाते हैं । भगवान् यद्यपि अपनी दया एवं कृपा

दिखाने में स्वतन्त्र हैं तथापि वे उन्हीं पर दया दिखाते हैं जो भक्ति तथा पुण्य कर्म द्वारा उसके योग्य हैं। भगवान् के सच्चे स्वरूप की अनुभूति तथा हमारा उसके साथ सम्बन्ध हो जाने की स्थिति में तीनों प्रकार के कर्म संचित, क्रियमाण एवं प्रारब्ध का प्रणाश हो जाता है[१]।

कर्म का प्रयोजन – द्वैताद्वैत मतानुसार शास्त्र में विहित कर्मकाण्ड के ग्रन्थों के अध्ययन से ब्रह्म-जिज्ञासा उत्पन्न होती है क्योंकि उनमें कर्म के द्वारा प्राप्त होने वाले अनेक प्रकार के पुण्यफलों की प्राप्ति की चर्चा है तथा उनसे यह अनुभव होता है कि वे सभी फलभोग से दूषित हैं, अतः नित्यानन्द की वे प्राप्ति नहीं करा सकते। वैदिक धर्म का अध्ययन एवं उनकी कार्यक्षमता, ब्रह्म के स्वरूप का ज्ञान प्राप्त करने की इच्छा उत्पन्न करता है जिससे नित्यानन्द की प्राप्ति होती है[२]। **ब्रह्मसूत्र** के प्रथम सूत्र 'अथातो ब्रह्म जिज्ञासा' की व्याख्या में आचार्य निम्बार्क ने स्पष्ट करते हुये कहा है कि वेद एवं वेदांगों के अध्ययन करने पर यह शंका उत्पन्न होती है कि कर्मफल नाशवान है अथवा अनाशवान ? तत्पश्चात् धर्म की जिज्ञासा तथा व्याख्या करने वाले मीमांसाशास्त्र के अध्ययन से कर्मफल का निश्चय होता है कि कर्मफल निश्चित समय में समाप्त होने वाला और नाशवान है, एवं ब्रह्मानन्द का फल अनन्त है। कर्मफल नाशवान है यह ज्ञात हो जाने पर कर्म के प्रति अनास्था उत्पन्न होती है। इस प्रकार कर्म से अनासक्त हो मोक्ष की कामना से पुरुषोत्तम भगवान श्रीकृष्ण के जानने की निरन्तर जिज्ञासा उत्पन्न होती है जिसके लिये व्यक्ति प्रयत्नशील होता है[३]। कर्मादि को जिज्ञासा का विषय नहीं माना जा सकता है। ब्रह्म तो संकल्प मात्र से ही कार्य करता है, उसे क्रिया की अपेक्षा नहीं होती है। ब्रह्म तो सभी का कर्त्ता, नियामक, स्वतन्त्र एवं फल दाता है। अतः कर्म का समन्वय भी ब्रह्म में ही होगा। यज्ञ, तप आदि कर्मों के अनुष्ठान से ज्ञान की उत्पत्ति होती है तथा यज्ञादि कर्मों के सम्पादन से उस ब्रह्म के जानने की विविदिषा होती है। इस प्रकार स्पष्ट है कि समस्त क्रियायें ब्रह्म की प्राप्ति के लिये ही की जाती हैं[४]। इस प्रकार द्वैताद्वैत मतानुसार कर्म का प्रयोजन ब्रह्म–जिज्ञासा उत्पन्न करने में है जिसके माध्यम से मुक्ति की योग्यता उत्पन्न होती है। अतः यह कहा जा सकता है कि इस दृष्टि से द्वैताद्वैत दर्शन के अनुसार भी समस्त कर्मों के पालन का लक्ष्य मुक्ति पाना ही है[५]। वस्तुतः यहाँ कर्म से तात्पर्य ही है भक्तियुक्त कर्म से जो ब्रह्मज्ञान प्राप्ति का साधन माना गया है।

कर्म का स्वरूप – निम्बार्क ने **'जगद्वाचित्वात्'** (ब्रह्मसूत्र १.४.१६) की व्याख्या में कर्म शब्द का अर्थ स्पष्ट करते हुये कहा है कि 'क्रियते यत्तत् कर्मेति कर्म शब्दस्य जगत्वाचित्वात्' अर्थात् 'जो किया जाये वह कर्म है' कर्म शब्द की इस व्याख्या के अनुसार कर्म का अर्थ होगा जगत् या सृष्टि। इस प्रकार कर्म शब्द जड़-चेतनात्मक सम्पूर्ण जगत् का वाचक है[६]। जीव व जगत स्वतः निर्भर नहीं हैं बल्कि वे ईश्वर द्वारा संचालित हैं। प्रलयकाल में ये दोनों ईश्वर के स्वभाव में मिल जाते हैं। ईश्वर इन दोनों के मूल रूप को उस समय अपने में रखता है। ब्रह्म की शक्ति द्वारा ही जगत् की सृष्टि होती है, असंख्यों जीव अपने कर्मानुसार पृथक् पृथक् शरीर प्राप्त करते हैं। ईश्वर को जगत् की रचना के लिये किन्हीं उपकरणों की आवश्यकता नहीं होती वह अपनी संकल्पात्मिका शक्ति से ही सृष्टि करता है। जगत् तथा ब्रह्म में कोई विशेष अन्तर नहीं है, जगत् की क्रियाशीलता ब्रह्म पर ही आश्रित है, तथापि

वह ब्रह्म से भिन्न ही है। जीवात्मा असंख्य एवं अणु परिमाण के हैं, प्रत्येक आत्मा ब्रह्म की किरण के तुल्य है। जीव की प्रकृति कर्म के आधिन है, कर्म अविद्या का परिणाम है। कर्म बन्धन अनादि हैं किन्तु परमात्मा की अनुग्रह शक्ति से उनसे मुक्ति प्राप्त हो सकती है। परमात्मा के चरणों में सर्वात्म समर्पण कर देने से परमात्मा का अनुगह प्राप्त होता है जो कि मुक्ति का प्रधान साधन है। कर्म सिद्धान्त के परिप्रेक्ष्य में सृष्टि की रचना प्रक्रिया का विश्लेषण करने पर हम देखते हैं कि परमात्मा सृष्टि की रचना केवल लीला के लिये करता है। जिस प्रकार सिद्ध महापुरुष निष्कामभाव से बिना किसी प्रयोजन के ही संसार में कल्याणकारी कर्म करते हैं उसी प्रकार परमात्मा भी संसार की रचना लीलामात्र के लिये ही करता है। परमात्मा यद्यपि कर्म के वशीभूत नहीं है तथापि वह दूध से जैसे दही या जल जैसे बर्फ का निर्माण होता है उसी प्रकार परमात्मा भी प्राकृतिक शक्ति से स्वत: जगत् रूप में परिणत होता है[७]। जिस प्रकार देव, गंधर्वादि संकल्प (इच्छा) मात्र से अपने मनोनुकूल पदार्थ की रचना कर लेते हैं इसी प्रकार भगवान् भी संकल्प मात्र से सृष्टि करते हैं[८]। द्वैताद्वैत के कर्मसिद्धान्त के अनुसार जगत् में जो विचित्रिता दृष्टिगोचर होती है उसका कारण कर्म नहीं अपितु परमात्मा है, किन्तु इसका यह अर्थ कदापि नहीं है कि परमात्मा निर्दय है क्योंकि वह प्राणियों में भेदभाव उत्पन्न करता है। वस्तुत: परमात्मा तो जीवों के अपने शुभाशुभ कर्म के अनुसार ही विचित्रपूर्ण विभिन्न अवस्थायें व विविध प्रकार की गतिविधियों को बनाता है। उसी के कारण मनुष्य होते हुए भी मनुष्य रूपवालों में हीनता तथा उत्तमता दिखलायी पड़ती है। कोई अल्पायु, दीर्घायु, बहुरोगी, अल्परोगी, कुरूप, रूपवान, असमर्थ, समर्थ, गरीब, अमीर, मूर्ख, बुद्धिमान् तथा प्रज्ञावान् मनुष्य दिखलायी पड़ते हैं। इस प्रकार स्पष्ट है कि सृष्टि संहारादि की विषमता एवं दु:खानुभूति जीव को अपने अपने अपने कर्मों के अनुसार परमात्मा ही प्रदान करता है। जिस प्रकार बीज के ठीक या गलत बोने पर ही खेती का परिणाम ठीक या गलत होता है उसी प्रकार जीव जैसा कर्म करेगा उसी प्रकार परमात्मा उसे फल भी प्रदान करेगा। श्रुति में भी कहा गया है कि 'शुभ कर्म करने पर पुण्य तथा अशुभ कर्म करने पर पाप का भागी बनता है[९]' सृष्टि अनादि एवं अनन्त है। प्रलय के पूर्व भी सृष्टि थी, उसमें जिस प्रकार लोगों के पुण्य पाप कर्म थे उसी के अनुसार परमात्मा पुन: सृष्टि की रचना करते हैं। वास्तव में जीवात्मा तथा उनके कर्म अनादि हैं क्योंकि यदि हम ऐसा नहीं मानेंगे तो प्रलयकाल में परमात्मा को प्राप्त हुये जीवों के पुनरागमन को स्वीकार करना पड़ेगा या प्रलयकाल में सभी जीव स्वंय ही मुक्त हो जाते हैं, यह स्वीकार करना पड़ेगा जो कि तर्कसंगत प्रतीत नहीं होता है। शास्त्रों में भी जीवात्मा व उनके कर्मों को अनेक स्थलों पर अनादि ही कहा गया है – 'धाता ने सूर्य एवं चन्द्रमा जिस प्रकार पूर्व की सृष्टि में थे उसी प्रकार पुन: बना दिये'। जीवात्मा तथा उनके कर्मों के अनादि सिद्ध हो जाने से उनका विभक्त होना आवश्यक माना जाना चाहिये। इस प्रकार कर्मों की अपेक्षा के कारण परमात्मा को सृष्टि का कर्ता मानना ही उचित है, अत: परमात्मा कर्ता है तथा सृष्टि कर्म है[१०]। वेदान्त दर्शन संचित, प्रारब्ध एवं क्रियमाण भेद से कर्मों के तीन भेद स्वीकार करता है। पूर्वकाल में किये गये कर्म संचित कर्म हैं जिनका फल मिलना अभी प्रारम्भ नहीं हुआ है। तथा पूर्व के वे कर्म प्रारब्ध की कोटि में आते हैं जिनका फल मिलना प्रारम्भ हो चुका है। वर्तमान में किये गये कर्म संचीयमान या क्रियमाण कर्म है जिनके फल का सम्बन्ध भविष्य के जीवन से है।

जीवात्मा का स्वरूप – निम्बार्क के अनुसार जीव ब्रह्म (कृष्ण) से भिन्न है क्योंकि ब्रह्म से पृथक् उनकी सत्ता नहीं है । इस सिद्धान्त के अनुसार जीवात्मा, परमात्मा (ईश्वर या जड़) तथा प्रकृति ये तीन तत्त्व हैं और ये तीनों आपस में भिन्न-भिन्न हैं। जीव तथा प्रकृति दोनों परमात्मा के अधीन हैं, तथा परमात्मा ओत-प्रोत भाव से जीव एवं जड़ में वर्तमान है । बिना परमात्मा के इन दोनों की स्थिति ही सम्भव नहीं है । परमात्मा से उनका इतना ही अन्तर है जितना कि जल का उसके तरंग से । अत: एक प्रकार से ये अभेदवादी भी हैं[११] । अत: यहाँ कर्म की व्याख्या जीवों के स्वरूप प्रतिपादन के सन्दर्भ में ही की गयी है । जीव द्रष्टा, भोक्ता, कर्ता एवं श्रोता भी है । यह अणु है तथापि समस्त शरीर के सुखदु:ख का अनुभव करता है, इसी से समस्त शरीर में प्रकाश भी है । अणु होने पर भी गुणों के कारण जीव विभु भी है । किन्तु इसमें सर्वगतत्व नहीं है, जीव स्वतन्त्र नहीं है । वह अपने ज्ञान, कर्म, मोक्ष तथा बन्धन सभी के लिये ईश्वर पर निर्भर है । परमात्मा के अनुग्रह से सज्जन लोग जीवात्मा का भी ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं[१२] । जीव में एक साथ बन्धन व मुक्ति दोनों ही पाया जाता है । यह जीव सांसारिक आसक्ति से नित्य बद्ध तथा अनासक्ति से 'नित्य मुक्त' रहता है । इस प्रकार मुख्यरूप से जीव दो प्रकार के हैं– बद्ध एवं मुक्त जीवों के भी अनेक भेद हैं[१३] ।

बद्ध जीव – सांसारिक वासनाओं में जो नित्य आबद्ध हैं, वे ही बद्ध प्राणी हैं जो कि लोकेषणा, पुत्रैषणा, वित्तैषणा तथा भोगों में सदा रत रहने वाले बुभुक्षु होते हैं । ये जीव अनादि कर्म एवं वासना के फलस्वरूप देव, मनुष्य और तिर्यक् आदि का शरीर धारण कर उसमें आत्मा अथवा आत्मीय वस्तु का दृढ़ अभिमान रखते हैं । जो वासनाओं से छूटने के लिये नित्य भगवदुपासना में रत रहते हैं, तथा अनासक्ति भाव से कर्तव्य कर्मों का आचरण करते हैं, ऐसे बुभुक्षु जीव भी शरीर त्याग की अवधि तक देह बद्ध हैं । ये जीव वर्णाश्रम धर्म का पालन करते हुये मरने के पश्चात् अपने अवशिष्ट कर्मों के फल भोग के लिये पुन: जन्म ग्रहण करते हैं । एक शरीर से अन्य शरीर में जाने के समय जीव सूक्ष्म भूतों से मुक्त रहते हैं ।

मुक्त जीव – बद्ध जीव के अतिरिक्त जो जीव हैं उन्हें 'मुक्त' कहा गया है । मुक्त जीव दो प्रकार के हैं । प्रथम प्रकार के मुक्त जीव को नित्यमुक्त कहा गया है । जो उपासना के द्वारा जगत् से एकदम छुटकारा पाकर सदा भगवद्धाम भगवत्सान्निध्य में स्वभाव स्वरूप से रहते हैं, वे नित्य मुक्त हैं। जैसे गरूड़, विष्वक्सेन, भगवान के विविध आभूषण जैसे वंशी आदि । दूसरे प्रकार के मुक्त जीव वे हैं जो सत्कर्म करते हुये पूर्व-जन्म के कर्मों का भोग संपन्न कर संसार के बन्धन से मुक्त हो जाते हैं। मुक्त होने के उपरान्त ये सभी अर्चिरादि-मार्ग से पर ज्योति: स्वरूप में आविर्भूत होते हैं तथा पुन: लौटकर इस संसार में नहीं आते । इनमें से कोई तो ईश्वर-सादृश्य को प्राप्त करते हैं तथा कोई अपनी आत्मा के स्वरूप के ज्ञान मात्र से ही तृप्त हो जाते हैं । वस्तुत: मुक्त जीव भी भोग भोगते हैं । इसके लिये जीव को अपना कोई शरीर धारण करना आवश्यक नहीं है । स्वप्न के समान भगवत् सृष्ट शरीर आदि के द्वारा कदाचित् भगवान् की लीला के अनुसार मात्र संकल्पमार्ग से ही शरीर उत्पन्न कर मुक्त जीव भोग प्राप्त करते हैं[१४] । जो जीव अनुक्षण भावावस्था में निमग्न रहते हैं वे कर्म मुक्त, वासना मुक्त

कहे जाते हैं । मुक्त जीव इस प्रकार भगवान् में उसकी विशिष्ट शक्ति के रूप में रहते हैं, जिन्हें वे अपने लिये पुनः उपयोग कर सकते हैं । ऐसे मुक्त पुरुष सांसारिक जीवन जीने के लिये पुनः कभी नहीं भेजे जाते । यद्यपि मुक्त पुरुष भगवान् से एक हो जाते हैं तथापि उनका जगत् के व्यवहार पर कोई अधिकार नहीं होता वह तो सर्वदा भगवान् द्वारा ही नियन्त्रित होता है[१५] । इस प्रकार परमात्मा से समता रहने पर भी मुक्त जीव सृष्टि के सम्पर्क से रहित ही है । परमात्मा मायाधीश है, मुक्तात्मा मायातीत, तथा बद्धात्मा मायाधीन, यही इसका तात्पर्य है ।

कर्मफल – कर्म तथा कर्मफल का सम्बन्ध जीवात्मा से है । जीवात्मा को कर्मों का फल अवश्य ही भोगना पड़ता है । परमात्मा जीवों को उनके अपने यथायोग्य कर्मानुसार फल प्रदान करता है । जो व्यक्ति जिस प्रकार का कर्म करता है वह उसी प्रकार का फल पाता है, क्योंकि परमात्मा सर्वज्ञ है, अतः उसीमें फल प्रदान करने का सामर्थ्य है[१६] । यदि व्यक्ति शुभ कर्म करता है तो परमात्मा उसे शुभ फल तथा अशुभ कर्म करता है तो अशुभ फल प्रदान करता है । व्यक्ति स्वयं ही फल प्राप्त करने में समर्थ नहीं है । **गीता** में भी इसीलिये कहा गया है कि 'कर्म करने में ही तेरा अधिकार है, फल में नहीं[१७]'। ब्रह्म को पाप से मुक्त, नित्य तथा अनन्त, कल्याण गुणकारी, असाम्य या श्रेष्ठतम, शून्यत्वादि गुणों से युक्त कहा गया है । अब ब्रह्म का एक विशिष्ट गुण परम, अर्थात् फलों का प्रदाता होना बतलाते हैं[१८]। परमात्मा ही भोग या मुक्ति रूप फल जो जिस फल को पाने का अधिकारी है उसे उसी के अनुरूप परमात्मा (श्रीपुरुषोत्तम) से ही प्राप्त होता है क्योंकि मात्र श्रीपुरुषोत्तम ही सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् तथा सर्वनियन्ता होने से इस प्रकार के फलों के प्रदाता हो सकते हैं[१९] । श्रुति से भी यही बात प्रमाणित होती है कि कर्मफल की व्यवस्था करने वाला परमेश्वर ही है । वही वास्तव में फल का प्रदाता कहा गया है, उदाहरणार्थ - 'वही, वास्तव में, महान है, अजन्मा है, अन्न खाने वाला है तथा धन प्रदान करने वाला है, यही तो जीवात्मा को आनन्दित करता है ।' अतः उसीसे फल उत्पन्न हो सकता है[२०] । पूर्व मीमांसा के आचार्य जैमिनि मानते हैं कि धर्म (कर्म) ही फल का कारण है, कोई अन्य कारण नहीं हो सकता। उनके अनुसार कृषि आदि कर्म में धर्म को ही फल का कारण मानना युक्तिसंगत प्रतीत होता है । श्रुति में भी 'स्वर्ग की इच्छा करने वाले को यज्ञ करना चाहिये' आदि विधिवाक्यों से सिद्ध होता है कि यज्ञादि धर्म ही फल के हेतु हैं[२१]। इस प्रकार आचार्य जैमिनि का विचार है कि अपूर्व नामक व्यापार के माध्यम से मात्र कर्म अथवा धर्म, ही फल का हेतु माना जा सकता है । याग की उत्तर अवस्था में होने वाले व्यापार विशेष को अपूर्व कहा जाता है[२२] । मीमांसा दर्शन का विचार ब्रह्मसूत्रकार को स्वीकार नहीं है, उनके अनुसार परमात्मा ही फल प्रदान करने वाला है क्योंकि उसी को सबका कारण बताया गया है[२३] । निम्बार्क का विचार है कि वेदाचार्यों के मत में भी फल देने वाला परमात्मा ही है 'पुण्यकर्म के परिणामस्वरूप पुण्यलोक को ले जाता है'. तथा 'यह जिसकी प्राप्ति की इच्छा करता है उसके द्वारा ही इसकी प्राप्ति हो सकती है ।' आदि कथनों में परमात्मा को ही उसका कारण माना गया है । अतः स्पष्ट है कि परमेश्वर ही जीवों को कर्मानुसार फल प्रदान करता है[२४] । कृषि आदि कर्मों में भी कर्म स्वतन्त्र रूप से कृषक को तीनों कालों अर्थात् भूत, वर्तमान या भविष्य में अन्न की उत्पत्तिरूप फल नहीं देता है, अपितु वहाँ भी परमेश्वर ही उसका फल प्रदान करता है[२५] । उसी प्रकार यज्ञादि वैदिक कर्म भी स्वतन्त्र रूप से फल देने में

समर्थ नहीं हैं। वैदिक कर्म अपने तथा अन्य के स्वभाव से अनभिज्ञ तथा संसार के चक्र से उत्पीड़ित पुरुषों द्वारा और जो दूसरों पर निर्भर हैं उन्हीं के द्वारा किये जाते हैं, स्वतन्त्र रूप से फल देने में समर्थ नहीं है[२६]। यहाँ तक कि 'यजेत स्वर्गकाम' (**तैतरीयसंहिता**-२.२.५) इत्यादि विधिवाक्यों के किसी अंश से भी कभी यह नहीं प्रतीत होता है कि कर्म ही स्वतन्त्र रूप से फल प्रदान करने वाले हैं। अपितु, इसके विपरीत, इस प्रकार के शास्त्र जैसे कि देवताओं की पूजा आदि, व्यक्ति को वैसे कर्म करने के लिये प्रेरित करते हैं, जो स्वर्ग की ओर ले जाता है। बादरायण का कथन है कि भोग व अपवर्ग रूप फल प्रदान करने वाला वही पूर्वोक्त सर्वात्मा, सर्वज्ञ परमात्मा ही है, क्यों ? क्योंकि 'उसी को सबका कारण कहा गया है', शास्त्रों में प्रचुरता से परमात्मा को ही कारण, कर्मों का प्रेरक तथा फलों का प्रदाता बताया गया है, उदाहरणार्थ - 'तथा वह अपनी इच्छाओं को उससे पा लेता है वे भोग मेरे (परमात्मा) द्वारा ही निश्चित किये हुये होते हैं। वही परमात्मा ही जिस व्यक्ति को उपर के लोकों में ले जाना चाहता है, उससे पुण्य कर्म करवाता है[२७]। पुण्य कर्म के द्वारा पुण्य लोक को ले जाता है'[२८]। यह जिसका वरण करता है, उसी से यह प्राप्त किया जा सकता है'[२९]। **गीता** में भी यही वर्णित[३०] है। 'मैं ही वह बुद्धियोग देता हूँ जिससे कि वे मेरे पास आते है[३१]'।

उपर्युक्त समस्त विवेचन के परिप्रेक्ष्य में निम्बार्क के कर्म सिद्धान्त की समीक्षा करने पर हम देखतें हैं कि कर्म तथा कर्मफल दोनों ही परमात्मा की अनुग्रह शक्ति से संचालित हैं। व्यक्ति शुभ अशुभ रूप जो भी कर्म करता है वह ईश्वर की प्रेरणा से ही करता है। कर्म करने में जीवात्मा स्वतन्त्र नहीं है। कर्मफल की व्यवस्था करने वाला भी परमेश्वर ही है। श्रुति तथा स्मृतियों में अनेक स्थलों पर कहा गया है कि वह सबका कारण है, तथा कारणों के स्वामी का स्वामी है, वह सभी का नियन्ता है, सभी का अधिष्ठाता है। अतः स्पष्ट है कि फल की प्राप्ति इसी परमेश्वर से ही होता है।

कर्मानुसार लोक लोकान्तरों में गति – साधक के लिये विषयोपभोगों की आसक्ति से विरक्त होना परम आवश्यक कहा गया है क्योंकि इनके उपभोग से ही व्यक्ति जन्म मरण के चक्कर में पड़ता है। शुभ या अशुभ कर्म पाप या पुण्य की प्राप्ति करवाते हैं जिनके फलस्वरूप स्वर्गादि लोकों में आवागमन होता रहता है[३२], जिसके कारण ही व्यक्ति को बार बार जन्म लेना पड़ता है, उसकी मुक्ति नहीं होती जो कि वेदान्त दर्शन का चरम लक्ष्य है। जब जीवात्मा का स्थूल शरीर मृत हो जाता है तब अच्छे कर्म करने वाले जीवों की तथा दुष्ट कर्म करने वाले व्यक्तियों की क्या गति होती है ? इस विषय में द्वैताद्वैत दर्शन में स्पष्ट रूप से विचार प्रस्तुत किया गया है।

शुभ कर्म करने वालों की गति – 'इष्टापूर्त यज्ञ में दान आदि कर्म से जो व्यक्ति उपकार रूप से जगत् स्वरूप परमात्मा की उपासना करते हैं, वे शरीर का त्याग करने के पश्चात् धूम होकर चान्द्रमसी गति प्राप्त करते हैं।' इस कथन से धूममार्ग द्वारा चन्द्रलोक की प्राप्ति कही गयी है, तथा जीव को चन्द्रलोक का राजा भी कहते हैं, 'यह सोम राजा होता है'[३३]। जो व्यक्ति मात्र कर्म को ही महत्त्व प्रदान करते हैं, तथा अनात्मवादी हैं अर्थात् परमात्मा पर विश्वास न रखकर उद्योगशील, साकार जगत् को ही देवता स्वरूप मानकर सेवा करते हैं, ऐसे इष्टापूर्त्त अर्थात् सकाम कर्म करने वाले को 'वे देवताओं के अन्न हैं, देवता

उनका भक्षण करते हैं' इत्यादि स्थलों पर देवताओं का भक्ष कहा गया है जो कि गौण बात है। 'वह देवताओं का पशु है' इस वाक्य से भी वही बात प्रमाणित होती है। वास्तविक अर्थ तो यह है कि देवता उस व्यक्ति का उपभोग करते हैं, वह देव कोटि का है, देव लोकों में उसे देवताओं की अधीनता में आनन्द प्राप्त होता है। पुण्यक्षीण हो जाने पर उसे पुनः जन्म लेना पड़ता है, उसकी मुक्ति नहीं होती। उसका आवागमन चलता रहता है[३४]। वस्तुतः इस प्रकार के कथनों द्वारा परमात्मा की ही विशिष्टता का प्रतिपादन किया गया है। इसका तात्पर्य यह है कि परमात्मा की निष्कामभाव से सेवा करने की अपेक्षा यज्ञादि कर्मों के माध्यम से अन्य देवताओं की उपासना के फल स्वरूप वह देवलोक या स्वर्ग लोक जाता है। स्वर्गलोक के भोगों का उपभोग वह तभी तक करता है जब तक की उसके शुभ कर्म का परिणाम बना रहता है, किन्तु जब पुण्य कर्मों के फल समाप्त हो जाते हैं तब पुनः इस लोक के भोगों को भोगने के लिये इस मृत्युलोक में उसका आवागमन होता है। **गीता** में भी कहा गया है कि 'वे वहाँ विशाल स्वर्गलोक के भोगों का उपभोग कर पुण्य के क्षय हो जाने पर पुनः मृत्युलोक में लौट आते हैं'। इस प्रकार वे उक्त धर्म का आचरण करने वाले वे भोगकामी मनुष्य आवागमन को प्राप्त होते रहते हैं[३५]। यहाँ भी उनके अपने अपने कर्मों के अनुसार ही भिन्न भिन्न योनियों की प्राप्ति होती है। श्रुति में वर्णित है कि 'जो अच्छे आचरण वाले होते हैं, वे उत्तम योनि प्राप्त करते हैं[३६]'। स्मृति में इसे स्पष्ट करते हुये कहा गया है कि 'वर्ण कर्म एवं आश्रम कर्म का विधिवत् पालन करने वाले व्यक्ति मरणोपरान्त स्वर्गादि लोकों में जाकर अपने कर्म फलों का उपभोग कर अपने अवशिष्ट कर्म फलों के परिणामस्वरूप उत्तम जाति, कुल, रूप, आयु, विद्या, धन आदि का सुख भोगे के लिये पुनः पृथ्वी में जन्म ग्रहण करते हैं'[३७]।

दुष्ट कर्म करने वालों की गति – दुष्टकर्म करने वाले व्यक्तियों की मरणोपरान्त जो गति होती है उसके विषय में भिन्न-भिन्न विचार प्राप्त होते हैं। शास्त्रों में निषिद्ध कर्मों को करने वाले तथा शस्त्रों में विहित कर्मों पर जो आस्था नहीं रखते वैसे व्यक्तियों की भी चान्द्रमसी गति कही गयी है – 'जो कोई भी इस लोक को छोड़ कर जाते हैं वे सभी चान्द्रमसी गति पाते हैं[३८]। दुष्टकर्म करने वाले यमालय में नरकों की यातनाओं को भोगने के पश्चात् चन्द्रमण्डल में जाकर पुनः पृथ्वी पर लौट आते हैं। यम कहता है कि धन के मोह से अन्ध हुये तथा प्रमाद करने वाले उस मूर्ख को परलोक का साधन नहीं सूझता। यह लोक है परलोक नहीं ऐसा मानने वाला 'पुनः पुनः मेरे वश को प्राप्त होता है'। वैवस्वत यम दुष्ट व्यक्तियों को संयमित करने के लिये अपने शासन से दंड़ित करते हैं।' इत्यादि कथनों से सिद्ध होता है कि दुष्टकर्म करने वाले यमालय को जाते हैं[३९]। अच्छे आचरण वाले को यमालय नहीं जाना पड़ता है। पराशरादि स्मृतियों के अनुसार दुष्टों को तो यमालय अवश्य ही जाना पड़ता है[४०]। (वे. पा. सौ. ३.१.१४)। रौरव आदि सात प्रकार के नरकों का भी स्मृतियों में वर्णन प्राप्त होता हैं[४१]। रौरव आदि नरकों में चित्रगुप्त आदि अधिष्ठाता यम के शासन में यम के सहायक **अधिष्ठाता** हैं[४२]। द्वैताद्वैत मत में इस विषय में कहा गया है कि वेदों में कथित पंचाग्निविद्या के प्रसंग में जो बात कही गयी है उससे सिद्ध होता है कि दुष्टों की ऊर्ध्व गति नहीं होती है। "क्षुद्र आचरण वाले व्यक्ति देवयान अथवा पितृयान इन दोनों में से किसी भी मार्ग में नहीं जाते हैं, पृथ्वी ही उनका तृतीय स्थान है, यहीं जन्म ग्रहण

करते रहते हैं तथा मृत्यु को प्रात होते रहते हैं, अतः देवयान व पितृयान के लोक लगभग खाली रहते हैं (**छान्दोग्योपनिषद** -५.१०.८)" क्योंकि कुछ ही लोग वहाँ जाते हैं, अधिकांश पृथ्वी पर ही रहते हैं। ज्ञानयोगियों व कर्मयोगियों के लिये ही क्रमशः देवयान व पितृयान दो मार्ग बतलाये गये हैं। जो आत्मतत्त्ववेत्ता हैं, उनके लिये देवयान मार्ग कहा गया है तथा जो इष्टापूर्त्त आदि उपकार कर्मों में लगे रहने वाले हैं उनके लिये पितृयान है। इस प्रकार स्पष्ट है कि पाप कर्म करने वाले जीवों की मात्र अधोगति ही होती है, उनकी चान्द्रमसी गति नहीं होती[४३]। तृतीय अधम स्थान में ही जन्म लेने तथा मरने वाले दुष्ट कर्म करने वालों के शरीर के निर्माण के लिये उन पाँच आहुतियों की भी आवश्यकता नहीं होती, जो कि श्रद्धा आदि के क्रम से होती है। ये पापी तो जन्म कर शरीर प्राप्त करते हैं[४४]।

कर्म तथा पुनर्जन्म – कर्मवाद के अनुसार कर्म तथा पुनर्जन्म परस्पर आश्रित हैं। अतः कर्म से पृथक् पुनर्जन्म की व्याख्या सम्भव नहीं है। वनमाली मिश्र के '**श्रुतिसिद्धान्तसंग्रह**' के अनुसार दुःख का कारण आत्मा के प्रति मोह का अभाव है। स्वार्थवश किये गये कर्म, वेद में जो कर्म निषिद्ध माने गये हैं उनका करना तथा वेद में आदिष्ट कर्मों का न करना पाप को उत्पन्न करता है। इसके विपरीत कर्म और वे कर्म जो भगवान् को प्रिय हैं, पुण्य प्रदान करते हैं। पाप एवं पुण्य का मूल, भगवान् की शक्ति ही है जो भगवान् के गुणों को आवृत्त कर कार्य करती हैं। अविद्या सत् एवं भावरूप हैं तथा प्रत्येक जीव में भिन्न है। यह मिथ्या अथवा भ्रम को उत्पन्न करती है जिससे वस्तु अयथार्थ दीखती है तथा यही मिथ्या-ज्ञान पुनर्जन्म का कारण है[४५]। हमारा पुनर्जन्म काम्य एवं निषिद्ध कर्मों के सम्पादन से होता है। वेद-विरुद्ध कर्म करने से अथवा अपनी इच्छायें पूर्ण करने के कारण होता है। उनके अनुसार मनुष्य मृत्यु के पश्चात् अपने किये गये कर्मानुसार स्वर्ग अथवा नरक में जाता है तथा अपने फल का भोग प्राप्त करने पर या दुःख उठाकर वह वृक्ष रूप से जन्मता है। तत्पश्चात् तिर्यक् योनि में, पुनः यवन अथवा म्लेच्छ योनि में, पुनः निम्न जाति में एवं अन्त में ब्राह्मण कुल में जन्म लेता है[४६]। पुनर्जन्म को समस्त दुःखों का स्थान तथा अशाश्वत या अस्थिर कहा गया है। समस्त लोक पुनरावर्ती हैं अर्थात् जिनमें जाकर पुनः संसार में जन्म लेना पड़ता है। ज्ञान प्राप्ति के पश्चात् भी प्रारब्धवश पुनर्जन्म की परम्परा बनी रह सकती है। साधक को प्रारब्ध कर्मों के फल भोग की पूर्णता के लिये एक या अनेक जन्म ग्रहण करने पड़ते हैं। किन्तु प्रारब्ध कर्म के फलों के भोग की पूर्णता द्वारा शरीरान्त हो जाने पर जिसने परम प्रकाश के रूप को पा लिया है उस जीवात्मा का पुनरागमन नहीं होता तथा पुनर्जन्म की स्थिति से वह स्वतन्त्र हो जाता है[४७]। यही भाव **गीता** में भी अभिव्यक्त किया गया है कि 'मात्र एक मुझे (परमेश्वर कृष्ण) प्राप्त कर लेने पर पुनर्जन्म नहीं होता'[४८]। जब कोई यह अनुभव कर लेता है कि सभी के समस्त कर्म भगवान् के कारण हैं तब उसका मोह भंग हो जाता है तथा वह फलाशा का त्याग कर देता है। आत्मा का शरीर से गमन हो जाने पर शुभ तथा अशुभ दोनों प्रकार के फल पूर्णतया समाप्त हो जाते हैं क्योंकि शरीर से इसके अलग हो जाने पर पुनः कोई कर्मफल अवशिष्ट नहीं रहता। **छान्दोग्योपनिषद्** में कहा गया है कि जब कोई शरीर रहित हो जाता है तब सुख व दुःख उसे स्पर्श नहीं करते[४९]।

ज्ञानप्राप्ति के पश्चात् भी कर्म की आवश्यकता – निम्बार्क के कर्मवाद में जब तक जीवन है तब तक कर्म करने की सम्भावना बनी रहती है क्योंकि कर्म करने के लिये शरीर का होना आवश्यक होता है। अतः उनके अनुसार भोग्यमान प्रारब्ध कर्मों के भोग की पूर्णता द्वारा शरीरान्त हो जाने पर ही सभी कर्मों का अन्त सम्भव है। विद्या प्राप्ति के पश्चात् भी प्रारब्ध कर्म जो फलीभूत हो रहे हैं आवश्यकतानुसार, वर्तमान जन्म में अथवा दूसरे जन्म में बने रह सकते हैं क्योंकि जब तक वे भुक्त नहीं होते वहाँ तक विदेह-मुक्ति नहीं होती[५०]। इस प्रकार यहाँ ज्ञानप्राप्ति के पश्चात् भी कर्म करने की सम्भावना बनी रहती है क्योंकि जीवन के परम लक्ष्य की प्राप्ति समस्त प्रकार के कर्मों के बन्धन से मुक्ति पाना है जो विना शरीरपात के सम्भव नहीं। इस प्रकार विद्या प्राप्त हो जाने पर भी व्यक्ति को प्रारब्धवश कर्म करना ही पड़ता है क्योंकि विना भोग के उन कर्मों का प्रणाश सम्भव नहीं है चाहे उसके लिये अनेक जन्म क्यों न लेना पड़े[५१]। इस प्रकार प्रारब्ध कर्मों के पाप पुण्य रूप फलों को भोगकर ही ब्रह्मत्व की प्राप्ति होती है। ज्ञानोत्पत्ति के पश्चात् विद्या के सामर्थ्य से ज्ञानी के शुभ तथा अशुभ दोनों प्रकार के कर्मों से अलगाव तथा विनाश हो जाता है। अर्थात् शुभ कर्मों से अलगाव तथा अशुभ कर्मों का विनाश हो जाता है। किन्तु काम्य कर्मों तथा निषिद्ध कर्मो के परिणामरूवरूप प्राप्त पुण्य एवं पाप रूपी फलों का ही क्षय होता है, अग्निहोत्रादि नित्य व नैमित्तिक कर्मों का नहीं। उनके अनुसार ज्ञान प्राप्त हो जाने पर भी अग्निहोत्र, दान व तप आदि अपने आश्रम कर्मों से निवृत्ति नहीं होती क्योंकि ये विद्याप्राप्ति में सहायक हैं। अतः इन कर्मों के सम्पादन की आवश्यता सर्वदा बनी रहती है। विद्या के उदय के लिये गृहस्थ के द्वारा अग्निहोत्रादिरूप स्वाश्रमकर्म तथा जो शुद्धता से बंधे हुये हैं उनके द्वारा तपजपादि कर्म करने ही चाहिये[५२]। वस्तुतः अग्निहोत्र, दान व तप आदि कर्मो का सम्पादन तो जीवनपर्यन्त करना आवश्यक है क्योंकि वे ज्ञान के पोषक हैं। शास्त्रों में यज्ञादि को ज्ञान का उत्पादकत्व सिद्ध किया गया है। अतः ज्ञानोपलब्धि के पश्चात् भी उपासना रूप कर्म की सम्भावना रहती है। वस्तुतः श्रुति में अग्निहोत्रादि नित्य तथा नैमित्तिक स्वाश्रम कर्मो को विशिष्ट माना गया है। अतः आश्रमकर्म तो जीवनपर्यन्त ही करने चाहिये उनका कभी परित्याग नहीं करना चाहिये क्योंकि ये विद्या के पोषक स्वीकार किये गये हैं। इन कर्मों के जीवन पर्यन्त प्रतिदिन करने का विधान कहा गया है, उदाहरणार्थ–'उस इस परमात्मा को ब्राह्मण यज्ञ, दान, तप व व्रत आदि साधनों से जानने की इच्छा करते हैं'। तथा विद्या का तो प्रतिदिन तब तक उपार्जन करना चाहिये जब तक जीवन का अन्त न हो जाये[५३]। यद्यपि सच्चा ज्ञान उत्पन्न हो जाने पर अग्निहोत्रादि नित्य तथा नैमित्तिक स्वाश्रम कर्मों का पालन करना आवश्यक नहीं है। अतः यद्यपि धर्मपालन करना विद्या प्राप्ति में सहायक है परन्तु अनिवार्य नहीं है। इतिहास में ऐसे अनेक व्यक्ति हुये हैं जो वर्णाश्रम धर्म पालन किये विना ही विद्या प्राप्त कर चुके हैं[५४]। तथा ज्ञानी होते हुये भी जनक आदि ने कर्म से ही सिद्धि प्राप्त की थी[५५]। वस्तुतः अनासक्तभाव से भक्तियुक्त कर्म का अनुष्ठान करते हुये जब तक मुक्ति नहीं प्राप्त होती जीवन यापन किया जा सकता है। जिस प्रकार अज्ञानी व्यक्ति कर्मों में आसक्त होकर कर्म करते हैं, ज्ञानी को उसी प्रकार अनासक्त होकर लोकसंग्रह करने के लिये अर्थात् विश्व कल्याण की भावना से भी कर्म करने चाहिये[५६]। निम्बार्क ने क्रिया को गौण माना है क्योंकि उनके अनुसार यह

सहायक साधन है तथापि क्रिया का पालन आश्यक है । साधनावस्था में तो क्रिया का महत्त्व है ही, सिद्धावस्था में भी यह आवश्यक है । इसका मुख्य कारण यह है कि संत पुरुषों के आचरण का सामान्य लोगों पर अत्यधिक प्रभाव पड़ता है जिससे स्वस्थ एवं समृद्ध समाज का निर्माण होता है[५७] । क्रिया के पालन का एक अन्य कारण यह है कि क्रिया में शिथिलता आने पर पतन होने की सम्भावना रहती है[५८]।

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि निम्बार्क के दर्शन में विद्या प्राप्ति के पश्चात् भी कर्मों की उपयोगिता स्वीकार की गयी है । वस्तुतः शंकर के अद्वैत में ज्ञानप्राप्ति को ही मुक्ति का साधन माना गया है इसलिये वहाँ पुनः करने के लिये कुछ भी अवशिष्ट नहीं रहता । अतः ज्ञानोत्पत्ति के बाद कर्मों को वहाँ निरर्थक व निष्प्रयोजन कहा गया है । द्वैताद्वैत दर्शन जीवनमुक्ति के सिद्धान्त को नहीं स्वीकार करता है क्योंकि इसके अनुसार मुक्ति के लिये शरीरान्त होना आवश्यक है । जो सम्प्रदाय जीवनमुक्ति के सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं उनके समक्ष ज्ञानोपलब्धि के पश्चात् कर्म की उपपत्ति की विशेष समस्या रहती है । जबकि निम्बार्क के अनुसार कर्म बन्धन अनादि हैं, परमात्मा की अनुग्रह शक्ति से ही उनसे मुक्ति प्राप्त हो सकती है । अतः परमात्मा का अनुग्रह प्राप्त करने के लिये विद्या प्राप्ति के पश्चात् भी भक्तियुक्त कर्म करने की आवश्यकता तो बनी ही रहती है । भक्ति पाने के लिये श्रवण, मनन, निदिध्यासन रूप साधन कहे गये हैं जिससे चित्त की शुद्धि होती है[५९] । परमात्मा के चरणों में सर्वात्म समर्पण कर देने से परमात्मा का अनुग्रह प्राप्त होता है वही मुक्ति का प्रधान साधन है ।

ज्ञान तथा कर्म का समुच्चय – निम्बार्क ज्ञान-कर्म-समुच्चय के सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं । मुक्ति पाने के लिये गृहस्थाश्रम का त्याग कर संन्यासी बनना आवश्यक नहीं है । यदि हम स्वधर्मों का पालन पूर्णतः निष्कामभाव से करें, उसके परिणामों को ईश्वर को समर्पित कर करते रहें तब उनसे हमारा चित्त शुद्ध होगा तथा मुक्ति का मार्ग प्रशस्त होगा । ज्ञान का उदय मात्र शुद्ध चित्त में ही हो सकता है। अतः वेद में विहित वर्णाश्रम धर्म में जो कर्म करने के निर्देश प्राप्त होते हैं उन्हें विविदिषा अर्थात् ज्ञान की इच्छा उत्पन्न करने के लिये करने चाहिये । यद्यपि सच्चा ज्ञान उत्पन्न हो जाने पर पुनः इन कर्तव्यों का पालन करना आवश्यक नहीं है । ज्ञान प्राप्ति के पश्चात् जो भी कर्म सम्पन्न होते हैं उन कर्मों से ज्ञानी पुरुष प्रभावित नहीं होता । उपयुर्क्त समस्त विवेचन से स्पष्ट है कि विद्या एवं कर्म दोनों साथ-साथ मुक्ति मार्ग में सहायक हैं दोनों का **पचास पचास प्रति शत बराबर का योगदान रहता है**[६०] । अतः निम्बार्क ने मुक्ति के लिये ज्ञानकर्म समुच्चयवाद का सिद्धान्त स्थापित किया है। उन्होंने मुक्ति के लिये ज्ञानकर्म समुच्चयवाद की स्पष्ट व्याख्या अपने **मंत्र रहस्य षोडशी** में ब्रह्मविद्या की व्याख्या करते हुये स्थापित किया है । ज्ञानकर्मसमुच्चय की अवधारणा न तो पूर्णतया अद्वैत पर आधारित है और न ही पूर्ण द्वैत पर । यह तो व्यवहार्य द्वैताद्वैत मत का प्रतिपादन करता है । वस्तुतः कोई भी व्यक्ति मात्र द्वैत या अद्वैत होकर इस संसार में नहीं रह सकता । द्वैताद्वैत के सिद्धान्त को तो सभी को किसी न किसी रूप में मानना ही पड़ेगा । भारत में सर्वप्रथम द्वैताद्वैत के रूप में ज्ञानकर्म समुच्चयवाद की स्थापना का श्रेय निम्बार्क को ही जाता हैं । आज भी इसी की आवश्यकता है । निम्बार्क क्रिया को सहायक मात्र मानते हैं मुख्य नहीं ।

कर्मफलसंविभाग – कर्मफलसंविभाग से तात्पर्य है कि कर्म कोई करे तथा उसका फल कोई अन्य भोगे। कर्म सिद्धान्त के नियम के अनुसार जो व्यक्ति कर्म करता है वही फल भोगता है, ऐसा नहीं कि कर्म कोई करे और फल कोई अन्य ही भोगे। निम्बार्क के कर्मवाद में भी प्रायः यही सिद्धान्त परिलक्षित होता है। किन्तु ज्ञानी पुरुषों के सन्दर्भ में कर्मफल संविभाग की अवधारणा परिलक्षित होती है। उनके विचार में ब्रह्म विद्या के उपासक के कर्म, चाहे वह काम्य कर्म ही क्यों न हो, प्रारब्ध नहीं बनने पाते बल्कि वे शत्रु मित्रों में बंट जाते हैं। वस्तुतः ज्ञानप्राप्ति के बाद भी प्रारब्धकर्म के परिणामस्वरूप जिन कर्मों के फल मिलने प्रारम्भ हो चुके हैं वे विना भोग के समाप्त नहीं हो सकते, अतः प्रारब्ध कर्म के फल का भोग तो ज्ञानी को भी स्वयं शरीरान्त तक भोगना ही पड़ता है। किन्तु उन कर्मों के जिनके कि फल अभी मिलने प्रारम्भ नहीं हुये हैं उनके पुण्य तथा पापरूप फल क्रमशः उसके मित्र तथा शत्रुओं में बंट जाते हैं। 'शुभ कर्म से मित्र तथा अशुभ कर्म से शत्रु' इस प्रकार पुण्य तथा पाप दोनों प्रकार के बिभागो की बात कही गयी है[६१]। वस्तुतः अग्निहोत्रादि नित्य कर्म को तो विद्या का सहकारी स्वीकार किया गया है तथा संचित पुण्य पाप आदि कर्म को फलभोग के पूर्व ही विद्या की प्राप्ति मात्र से क्षीण हो जाना कहा जाता है। अतः **कौषीतकि** का यह वाक्य कि 'सुहृदः साधु कृत्यां द्विषन्तः पापकृत्यम्' अर्थात् साधक के शरीरान्त होने पर उसके शुभ कर्म मित्रों को तथा अशुभ कर्म शत्रुओं को प्राप्त होते हैं,' किस प्रकार तर्कसंगत माना जा सकता है ? इस सम्बन्ध में निम्बार्क का कथन है कि संचित कर्म एवं विद्या के सहकारी अग्निहोत्रादि नित्य कर्मों के अतिरिक्त भी जो भोग्यमान कर्म हैं उन्ही को ध्यान में रखकर यह कहा गया है कि 'साधक के पुण्य कर्म बन्धुओं को तथा पाप कर्म शत्रुओं को प्राप्त होते हैं।' पुण्य एवं पाप के विभाग वचन से सिद्ध होता है कि विद्या प्राप्ति के पहले के किये गये, तथा पश्चात् में स्वभाववश सम्पन्न होने वाले पाप एवं पुण्य रूप क्रियमाण काम्य कर्मों का ही विभाजन होता है क्योंकि काम्य कर्म विद्या के प्रतिरोधी होते हैं। निष्काम कर्म सहायक होते हैं। किन्तु ब्रह्म विद्या के उपासक के काम्य कर्म भी संचित होकर प्रारब्ध नहीं बनने पाते अपितु शत्रु मित्रों में बंट जाते हैं। **वेदान्त कौस्तुभ** के अनुसार वे कर्म जो ज्ञानोत्पादक में सहायक हैं, 'उनके अतिरिक्त, वैसे भी कुछ शुभ तथा अशुभ कर्म हैं जिनके फल कुछ प्रबलतर कर्मों के द्वारा प्रतिरुद्ध कर दिये गये हैं। क्योंकि काम्य कर्म तो स्वार्थ की पूर्णता के लिये किये जाते हैं तथा जो प्रतिषिद्ध कर्म हैं वे विना सोचे समझे गलती से हो जाते हैं, अतः इस एक के कथन से पुण्य तथा पाप दोनों का ही विभाग करके इन उपयुक्त कर्मों की ओर ही सूचित करते हैं। 'मित्रों को पुण्य तथा शत्रुओं को पाप' इत्यादि अलगाव तथा विनाश विषयक वचन को भी उसी सन्दर्भ में समझना चाहिये[६२]'। उपर्युक्त समस्त विवेचन का अभिप्राय यह है कि ज्ञानी व्यक्ति को उनके प्रारब्ध कर्मों के, जिनका कि फल मिलना पहले ही आरम्भ हो चुका है, क्षय हो जाने पर शीघ्र ही मुक्ति प्राप्त हो जाती है। मुक्ति प्राप्त हो जाने पर उनके शुभ या अशुभ कर्मों के फल क्रमशः उनके मित्रों तथा शत्रुओं में बंट जाते हैं[६३]। वस्तुतः इसका कारण यह है कि विद्या के प्रभाव से उनके द्वारा सम्पादित अन्य कर्म प्रारब्ध का रूप ग्रहण नहीं कर पाते हैं। इन कर्मों के फलों का संविभाजन उनके मित्र तथा शत्रुओं में हो जाता है। पुण्य कर्मों का फल भोग मित्रों को तथा पाप का फल भोग शत्रुओं को मिलता है।

कर्म तथा संकल्प या इच्छा स्वातन्त्र्य – कर्म तथा संकल्प स्वातन्त्र्य से तात्पर्य है कर्म करने की व्यक्ति की अपनी स्वतन्त्रता अर्थात् वह स्वतः कर्म करने में स्वच्छन्द है या परतन्त्र । भारतीय दर्शनों में इस सम्बन्ध में भिन्न भिन्न विचार प्राप्त होते हैं । कर्मसिद्धान्त के सामान्य नियम के अनुसार कर्मफल नियत हैं क्योंकि वह हमारे कर्म करने को हमारे इच्छा स्वातन्त्र्य को नियन्त्रित नहीं मानता है। जो कर्म सम्पन्न हो चुके हैं उनका फल तो व्यक्ति को भोगना ही पड़ता है । इस प्रकार कर्मफल व्यक्ति की इच्छा पर निर्भर नहीं, अपितु उसके कर्म पर निर्भर करता है । तथापि हम अपने वर्तमान एवं भावी जीवन को स्वेच्छानुसार शुभ या अशुभ कर्मों के द्वारा सुखी या दुःखी बनाने में स्वतन्त्र हैं । संचित तथा प्रारब्ध कर्मों के फलभोग के लिये व्यक्ति स्वतन्त्र नहीं है किन्तु क्रियमाण कर्मों के विषय में वह पूर्णतया स्वतन्त्र है । हमारा वर्तमान सुख एवं दुःख जिस प्रकार पूर्व के कृत कर्मों के परिणाम हैं उसी प्रकार भावी सुख एवं दुःख वर्तमान कर्मों पर निर्भर होगा, इस तथ्य को समझकर हम अपने भावी उन्नति का पथ प्रशस्त कर सकते हैं । इस प्रकार कर्मवाद के अनुसार हम अपने भाग्य का निर्माण स्वयं कर सकते हैं । हमारे कर्मों के अलावा 'नियति' नाम की कोई अन्य सत्ता नहीं है जो हमारे सुख या दुःख का कारण बन सके।

इस सम्बन्ध में द्वैताद्वैत का विचार है कि शास्त्रों में भुक्ति तथा मुक्ति दोनों ही प्रकारों के उपायों की चर्चा प्राप्त होती है – 'स्वर्ग की कामना से यज्ञ करना चाहिये', तथा 'मोक्ष की कामना से ब्रह्म की उपासना करनी चाहिये' जिनका अभिप्राय यही है कि जीवात्मा ही कर्ता है । अतः उसे तो मात्र वैसे ही कर्म करने चाहिये जो केवल शुभ हों और मात्र आनन्ददायक हों, तथापि वह वैसे पापकर्म क्यों करता है जो दुःख व क्लेश प्रदान करते हैं ? प्रारब्ध कर्म के फल की जब उपस्थिति होती है तब उसके वशीभूत होकर ही जीवात्मा कर्म करता है । उसको उस समय शुभ या अशुभ किसी प्रकार के भी नियम का विवेक नहीं रहता है । जीवात्मा यद्यपि स्वयं कर्ता होता है तथापि वह कर्मवश हो जाता है । व्यवहार में भी यह देखा जाता है कि साधु आचरण करने वाले भी कभी कभी अकस्मात् प्राक्तन संस्कारों के वशीभूत हो अशुभ कर्म कर बैठते हैं[६४] । जीव द्रष्टा, भोक्ता, कर्ता एवं श्रोता भी है, तथापि वह कर्म करने में स्वतन्त्र नहीं है क्योंकि अपने ज्ञान, कर्म, मोक्ष तथा बन्धन सभी के लिये ईश्वर पर निर्भर है । श्रुति में कहा गया है कि 'परमात्मा जीवों के अन्तःकरण में स्थित होकर ही शासन करता है' जिससे यही सिद्ध होता है कि जीवात्मा, परमात्मा के वश में होकर ही कर्म करता है[६५] । वही परमात्मा जिस व्यक्ति को ऊपर के लोकों में ले जाना चाहता है, उससे पुण्य कर्म करवाता है (**कौषतीकि** ३.८) । परमात्मा जीवों के अन्तःकरण में स्थित होकर ही शासन करता है' । इस प्रकार इन श्रुति वाक्यों से स्पष्ट है कि जीवात्मा स्वतन्त्रतापूर्वक कोई भी कर्म करने में स्वयं समर्थ नहीं है, वह जो भी कर्म करता है, वह परमात्मा की प्रेरणा से उसकी दी हुयी शक्ति से ही करता है[६६] । इसी भाव को **गीता** में भी व्यक्त किया गया है-हे ! अर्जुन, ईश्वर सभी प्राणियों के हृदय में निवास करता है । वही सभी प्राणियों को यन्त्र पर आरूढ़ हुयी के समान सबको माया से भ्रमाता है[६७] । परमात्मा जीवात्मा से जो भी धर्म या अधर्म रूपी कर्म करवाता है उसीके परिणामस्वरूप वह जीवात्मा से अन्य जन्म में भी शुभ या अशुभ कर्म करवाता है। ये शुभाशुभ कर्म पूर्व जन्म के किये हुये कर्मों के परिणामस्वरूप ही संचालित होते हैं । यही कारण है कि शास्त्रों

में 'स्वर्ग की कामना से यज्ञ करना चाहिये' विहित कर्म, शुभ कर्म का विधान करते हैं, तथा जो 'ब्राह्मण हनन करने योग्य नहीं है' इत्यादि निषिद्ध कर्म कहे गये हैं, इन वाक्यों की भी सार्थकता सिद्ध होती है[६८]। वस्तुत: कर्म के प्रति बुद्धियोग तो परमात्मा ही प्रदान करता है। कर्म के शुभ या अशुभ परिणामों का प्रभाव मात्रा जीवात्मा पर ही पड़ता है परमात्मा पर नहीं। जीवात्मा को यद्यपि परमात्मा का ही अंश स्वीकार किया गया है तथापि जीव के शुभाशुभ कर्मों से तथा सुख-दु:खादि परिणामों से परमात्मा से परमात्मा का उसी प्रकार कोई सम्बन्ध नहीं रहता जिस प्रकार कि सूर्य में अपनी किरणों के होने वाले जो दूषण हैं वे उस पर असर नहीं करते[६९]। परमात्मा क्योंकि निर्मल व निर्विकार है अत: सुख-दु:खादि परिणामों से वह प्रभावित नहीं होता। स्मृति ग्रन्थों में भी अनेक स्थलों पर कहा गया है कि 'परमात्मा नित्य व निर्गुण है, अत: वह कर्म के फल से उसी प्रकार लिप्त नहीं होता जैसे कि कमल के पत्ते पर जल नहीं चिपकता है। जीवात्मा क्योंकि कर्म से आबद्ध है अत: वही मोक्ष व बन्धन के चक्र में फंसता रहता है[७०]।' श्रुति में भी यही वर्णित है कि परमात्मा किसी प्रकार के दोषों से लिप्त नहीं होता। 'उन दोनों में से एक अर्थात् जीवात्मा तो स्वादिष्ट मधुर पिप्पल के फल अर्थात् कर्मफल के परिणामस्वरूप सुख-दु:ख रूपी फलों का भोग करता है तथा दूसरा अर्थात् परमात्मा उनका भोग न करके मात्र उन्हें देखता रहता है[७१]'। यद्यपि समस्त जीव एक ही परमात्मा के अंश हैं अत: वे समान हैं तथापि शरीर के सम्बन्ध से उनमें विषमता है[७२]। आत्मा स्वरूप से अणु है अत: सर्वगतत्व शक्ति से हीन है इसीलिये सभी एक समान कर्म नहीं कर सकते हैं जिसमें जितना ब्रह्मांश का प्रकाश है उतना ही वह ऊँचा कर्म करेगा। जीव क्योंकि अणु परिमाण का है, व्यापक नहीं अत: वह भिन्न भिन्न शरीरों में भिन्न भिन्न कर्म एवं फल का भागी है[७३]।

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि निम्बार्क के द्वैताद्वैत दर्शन में कर्म का प्रतिपादन बद्ध तथा मुक्त जीव के इन दो प्रकारों के सन्दर्भ में ही किया गया है। निम्बार्क ने **'जगद्वाचित्वात्'** (ब्रह्मसूत्र १.४.१६) की व्याख्या में कर्म शब्द का अर्थ स्पष्ट करते हुये कहा है कि 'क्रियते यत्तत् कर्मेति कर्म शब्दस्य जगत्वाचित्वात्' अर्थात् 'जो किया जाये वह कर्म हैं'। कर्म शब्द की इस व्याख्या के अनुसार कर्म का अर्थ होगा जगत् या सृष्टि। इस प्रकार कर्म शब्द जड़-चेतनात्मक सम्पूर्ण जगत् का वाचक है। इसके अनुसार जीव व जगत् स्वत: निर्भर नहीं हैं बल्कि वे ईश्वर द्वारा संचालित हैं। प्रलयकाल में ये दोनों ईश्वर के स्वभाव में मिल जाते हैं। ईश्वर इन दोनों के मूल रूप को उस समय अपने में रखता है। ब्रह्म की शक्ति द्वारा ही जगत् की सृष्टि होती है, असंख्य जीव पृथक् शरीर प्राप्त करते हैं। ईश्वर को जगत् की रचना के लिये किन्ही उपरकरणों की आवश्यकता नहीं होती वह अपनी संकल्पात्मिका शक्ति से ही सृष्टि करता है। जगत् तथा ब्रह्म में कोई विशेष अन्तर नहीं है, जगत् की क्रियाशीलता ब्रह्म पर ही आश्रित है, तथापि वह ब्रह्म से भिन्न ही है। जीवात्मा असंख्य एवं अणु परिणाम के हैं, प्रत्येक आत्मा ब्रह्म की किरण के तुल्य है। जीव की प्रकृति कर्म के अधीन है, कर्म अविद्या का परिणाम है। कर्म बन्धन अनादि हैं किन्तु परमात्मा की अनुग्रह शक्ति से उनसे मुक्ति प्राप्त हो सकती है। निर्म्बाक के दर्शन की अन्य वेदान्त दर्शनों से विशिष्टता यह है कि इसमें विद्या-प्राप्ति के पश्चात् भी कर्मों की उपयोगिता स्वीकार की गयी है। वस्तुत: शंकर के अद्वैत में ज्ञान-प्राप्ति को ही मुक्ति का साधन माना गया है, इसलिये

वहाँ पुनः करने के लिये कुछ भी अवशिष्ट नहीं रहता । अतः ज्ञानोत्पत्ति के बाद कर्मों को वहाँ निरर्थक व निष्प्रयोजन कहा गया है । द्वैताद्वैत दर्शन जीवनमुक्ति के सिद्धान्त को नहीं स्वीकार करता है क्योंकि जो सम्प्रदाय जीवनमुक्ति के सिद्धान्त को स्वीकार करते हैं उनके समक्ष ज्ञानोपलब्धि के पश्चात् कर्म की उपपत्ति की विशेष समस्या रहती है ।

सन्दर्भ :

१. सर्ववेदान्तशास्त्रप्रसिद्धे ब्रह्मणि पुरुषोत्तमे द्रष्टे साक्षादनुभूते सति हृदयग्रन्थिः अनादिकर्मनिरूपित-मायासम्बन्धः 'कारणं गुणसंगोऽस्य सदसद्योनिजन्मस्वि'तिश्रीमुखोक्तेः भिद्यते ध्वंसमापद्यते स्वयमेवेति कर्मकर्तृप्रयोगः साधनान्तरनिरपेक्ष-त्वसौकर्यद्योतनार्थः सूर्यप्रकाशे तमोवत् तत्कार्यभूताः सर्वसंशयाः आत्मपरमात्मसाधनफलसम्बन्धादिविषयकाः स्वयमेव छिद्यन्ते तत्र हेतुमाह अस्य कर्माणि क्षीयन्ते इति...अस्य भगवत्प्रसादैकविषयस्य चरमजन्मनो विदुषस्साक्षाद्द्रष्टुः सञ्चितक्रियमाणप्रारब्धाख्यानि सर्वकर्माणि क्षीयन्ते पुण्यापुण्यरूपाणि क्षयमापद्यन्ते । **परपक्षगिरिवज्र** पृ. ५९७, ९८१ ।

२. **द्र. भारतीय दर्शन का इतिहास** – भाग-३, डॉ. एस. एन. दासगुप्ता, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर, पृ. ३७४

३. अथाधीतषडङ्गवेदेन कर्मफलक्षयाक्षयत्वविषयकविवेकप्रकारकवाक्यार्थजन्यसंशयाविष्टेन तत एव जिज्ञासितधर्म-मीमांसाशास्त्रेण तन्निश्चतकर्मतत्प्रकारतत्फलविषयकज्ञानवता कर्मब्रह्मफल(योः) सान्तत्वसातिशयत्वनिरतिशयत्व-विषयकव्यवसायजातनिर्वेदेन भगवत्प्रसादेप्सुना तद्दर्शनेच्छालम्पटेनाचार्यैकदेवेन श्रीगुरुभक्त्येकहार्देन मुमुक्षुणाऽनन्ता-चिन्त्यस्वाभाविकस्वरूपगुणशक्त्यादिभिर्बृहत्तमो यो रमाकान्तः पुरुषोत्तमो ब्रह्मशब्दाभिधेयस्तद्विषयिका जिज्ञासा सततं संपादनीयेत्युपक्रम वाक्यार्थः । **वेदान्तपारिजातसौरभ** – १.१.१ (श्रीबह्मसूत्रम्-पं०ढुण्डिराजशास्त्रिणा संशोधितम्)

४. ... तस्य सर्वकर्मकर्त्रादिकारकनियन्तृत्वेन स्वातन्त्र्यात्तत्फलदातृत्वाच्च, प्रत्युत कर्मण एव विविदिषोत्पादनेन परम्परया तत्प्राप्तिसाधनीभूतज्ञानोत्पत्त्युपकारकत्वेन समन्वय इति निश्चीयते, विविदिषाश्रुतेः । **वही** – १.१.४

५. **भारतीय दर्शन** – बलदेव उपाध्याय पृ. ४०९ ।

६. 'यो वै बालाके ! एतेषां पुरुषाणां कर्त्ता यस्यैतत्कर्म (कौषीतकी, ४.१७)' इति वाक्ये धर्माधर्मकर्म-फलभोक्ता तन्त्रोक्तपुरुषो वेदितव्यः इति न शंक्यम् । परमात्मैवात्र वेदितव्यत्वेन निर्दिष्टः। कुतः ? "ब्रह्म ते ब्रवाणि" इति ब्रह्मप्रकरणात् । क्रियते यत्तत्कर्मेति कर्मशब्दस्य जगद्वाचित्वात्, "एतदि" त्यनेन सर्वानाम्ना प्रत्यक्षादिप्रमाणसिद्धस्य जगत उपस्थितत्वाच्च, तन्त्रोक्तपुरुषप्रकरणाभावाच्च ॥ ब्र. सू. १.४.१६ पर वे. पा. सौ., ।

७. ....क्षीरवत्कार्यकारेण ब्रह्म परिणमते स्वासाधारणशक्तिमत्त्वात् । वे. पा. सौ. २.१.२३

८. यथा देवालयः संकल्पमात्रेण स्वापेक्षितं सृजन्ति तथा भगवानपि । वे. पा. सौ. २.१.२४ ॥

९. विषमसृष्टिसंहारादिनिमित्तवैषम्यनैर्घृण्ये जीवकर्मसापेक्षत्वात्पर्जन्यस्येव जगज्जन्मादिकर्त्तुर्न स्यातां, तथैव दर्शयति 'पुण्यो वै पुण्येन कर्मणा, पापः पापेन (बृहदा.-६.४.५)' इति श्रुतिः । वे.पा.सौ. २.१.३३

१०. ननु 'सदेव सौम्येदमग्र आसीदेकमि'ति सृष्टेः प्रागविभागश्रवणात् कर्मसापेक्षत्वं परस्य न सङ्गच्छते इति चेन्न । कर्मणां पूर्वसृष्टिस्थजीवकृतानामनादित्वात्तदानीमपि सत्त्वात्पूर्वसृष्टिरपि अकस्मादुत्तरसृष्ट्यनुपपत्त्योपपद्यते च । सूर्याचन्द्रमसौ धाता यथापूर्वमकल्पयदि'त्यादावुपलभ्यते चापि । वे. पा. सौ. २.१.३४

११. **वेदान्तपारिजात सौरभ** १.२.५. तथा २.१.१३

१२. सकलचार्यमतसंग्रह-**वेदान्तपारिजात सौरभ** २.३.२३

१३. मुक्तं च बद्धं किल बद्ध मुक्तं प्रभेद बाहुल्यमथापि बोध्यम् । **दशश्लोकी**-४

१४. **वेदान्तपारिजात सौरभ** ४.४.१३,१५

१५. मुक्तस्य तु परब्रह्मसाधर्म्येऽपि निखिलचेतनाचेतनपतित्वतन्नियन्तृत्वतद्विधारकत्ववर्गतत्वादद्यसंभवात् जग्द्व्यापारवर्ज्जम् ऐश्वर्यम् । **वेदान्तकौस्तुभ-प्रभा** ४.४.२०, द्र. भा. द. का इतिहास-भाग-३, पृ. ३८३ ॥

१६. अतो ब्रह्मण एव तदधिकारिणां तदनुरूपफलं भवत्यस्यैव तद्दातृत्वोपपत्तेः ॥ वे. पा. सौ. ३.२.३८ ॥

१७. कर्मण्येवाऽधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन - गीता अ. २

१८. एवमपहतपाप्मत्वनित्यानन्तकल्याणगुणाकरत्वसाम्यातिशयशून्यत्वादयो गुणा भजनीयस्य ब्रह्मण उक्ताः, इदानीं फलदातृत्वं गुणविशेषं परस्य ब्रह्मण आह । **ब्रह्मसूत्र** ३.२.३८ पर **वेदान्तकौस्तुभ**

१९. तत्तदधिकारिणां तत्तदनुरूपं फलं भोगलक्षणञ्च अतः परस्मादेव भवितुमर्हति । कुतः ? उपपत्तेः । श्रीपुरुषोत्तमस्यैव सर्वज्ञस्य सर्वशक्तेः सर्वनियन्तुः फलदातृत्वोपपत्तेः ॥ **ब्रह्मसूत्र** ३.२.३८ पर **वे. कौ.**।

२०. "स वा एष महानज आत्माऽन्नादो वसुदान- बृहदा. ४.४.२४, 'एष ह्येवानन्दयाति-तैत. २.७" ति तत्फलदत्वस्य श्रुतत्वाच्च । वे. पा. सौ. ३.२.३९॥ ... परमात्मफलदातृत्वस्य श्रुतत्वाच्च अस्मादेव फलं भवितुमर्हति । वे. कौ. ३.२.३९

२१. धर्मं फलहेतुं जैमिनिर्मन्यते, कृष्यादिवत्तस्यैव तद्धेतुत्वोपपत्तेः, "यजेत स्वर्गकामः (तैत.. सं. २.५.५)" इति तद्धेतुत्वश्रवणाच्च - वे. पा. सौ. ३.२.४०

२२. सिद्धान्ते उपपत्तेः श्रुतत्वाच्च परम्मात्फलं भवतीत्युक्तमत एव हेतुद्वयादेव कृष्यादिवत् कर्म्मण एव फलहेतुत्वोपपत्तेः, "यजेत स्वर्गकाम" इत्यादिविधिविषयस्य यागादेः कर्म्मणः फलहेतुत्वस्य श्रुतत्वाच्च जैमिनिराचार्यः कर्म्मापरपर्यायं धर्ममेवापूर्वाख्यव्यापारद्वारा फलहेतुं मन्यते । यागस्योत्तरावस्थाविशेषोऽपूर्वाख्यो व्यापार इत्युच्यते- वे. कौ. ३. २.४०

२३. तु शब्दः पक्षनिरासार्थः । फलदं पूर्वोक्तपरमात्मानं वेदाचार्यो मन्यते, 'पुण्येन पुण्यं लोकं नयती'ति- **प्रश्नोपनिषद्** ३.७' यमेवैष वृणुते तेन लभ्य' — **मुण्डकोपनिषद्** - ३.२.३ इति च परस्य तद्धेतुत्वव्यपदेशात् - **ब्रह्मसूत्र** ३.२.४१ पर **वेदान्तपारिजातसौरभ**

२४. पूर्वं तु बादरायणो हेतुव्यपदेशात् **ब्रह्मसूत्र** ३.२.४१

२५. तु शब्देन जैमिनिपक्षस्य बालभाषितत्वं द्योत्यते । नहि कृष्यादिकर्म स्वातन्त्र्येण कालत्रयेऽपि कर्षकाय फलं प्रयच्छति, किन्तु परमेश्वर एव तत्फलं ददाति — **वेदान्तकौस्तुभ** ३.२.४१

२६. तद्वद्वैदिकं कर्म्मापि स्वपरस्वरूपानभिज्ञं जगच्चक्रादितपरतन्त्रपुरुषकर्तृत्कं नैव स्वातन्त्र्येण फलं दातुं शक्नोति । **वेदान्तकौस्तुभ** - वही, पृ. २९७

२७. एष ह्येव साधु कर्म्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनीषते - **कौषतीकि** ३.८

२८. पुण्येन पुण्यं लोकं नयति' - प्रश्न ३.७

२९. यमेवैष वृणुते तेन लभ्य - मुण्डक ३.२.३, कठ-१.२.२३

३०. 'लभते च ततः कामान्मयैव विहितान्हि तान्' । **गीता** - ७.२२

३१. **गीता**-१०.१०

३२. **वेदान्त कौस्तुभ** – ब्र. सू. ३.२.४१

३३. छान्दो ५.१०.३, ५.१०.४, ५.१.२ भूतसम्परिष्वक्तो जीवो रंहतीति न वक्तुं शक्यमनादिवज्जीवस्याश्रवणादिति चेन्न । 'इष्टापूर्ते दत्तमित्युपासते, ते धूममभिसम्भवन्ती'त्यादिनेष्टादिकारिणां धूममार्गेण चन्द्रलोकप्राप्तिं निरूप्य ते एव सोमशब्देन श्रुत्या निरूप्यन्ते 'एष सोमो राजा सम्भवती'त्यत्रापि सोमो राजा सम्भवतीत्यनेन प्रतीतेः ॥ वे. पा. सौ. ३.१.६

३४. केवलकर्म्मिणामनात्मवित्त्वाद्देवान्प्रति गुणभावे सति 'तद्देवानामन्नं ते देवा भक्षयन्ती'ति इष्टादिकारिणामन्नत्वेन भक्षत्वं भाक्तम् 'पशुरेव स देवानामि'तिश्रुतेः ॥ वे. पा. सौ. ३.१.७ ।

३५. ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति । एवं त्रैयधर्म्यमनुप्रपन्ना गतागतं कामकामा लभन्ते । **गीता** ९.२१

३६. तद्य इह रमणीयचरणा अभ्याशो ह यत्ते रमणीयां योनिमापद्येरन् । छा. ५.१०.७

३७. ....इत्यादिश्रुतेः, 'वर्णाः आश्रमाश्च स्वकर्मनिष्ठाः प्रेत्य कर्म्मफलमनुभूय ततः शेषेण विशिष्टजाति-कुलरूपायुः श्रुतवृत्तवित्तसुखमेधसो जन्म प्रतिपद्यन्ते' इति स्मृतेश्च ॥ वे. पा. सौ. ३.१.८

३८. 'ये वै के चास्माल्लोकात्प्रयन्ति चन्द्रमसं ते सर्वे गच्छन्ती'ति (कौष. १.२.) । अनिष्टादिकारिगतिश्चिन्तयते । तत्र तावत्पूर्वः पक्षः, निषिद्धसक्तानां विहितविरक्तानां दुष्टानामपि 'ये वै के चास्माल्लोकात्प्रयन्ति चन्द्रमसं ते सर्वे गच्छन्ती'ति गमनं श्रुतम् ॥ वे.पा.सौ. ३.१.१२

३९. यमालये दुःखमनुभूयानिष्टादिकारिणाञ्चन्द्रमण्डलारोहावरोहौ, 'पुनः पुनर्वशमापद्यते मे' (कठ. १.२.६), वैवस्वतं संयमनं जनानामि'त्यादिषु यमालयगमनदर्शनात् (**ऋग्वेद**-१०.१४.१) ॥ वे. पा. सौ. ३.१.१३

४०. पराशरादयः यमवश्यत्वं स्मरन्ति । वे. पा. सौ. ३.१.१४

४१. रौरवादीन्सप्त नरकानपि स्मरन्ति ॥ वे. पा. सौ. ३.१.१५

४२. रौरवादिष्वपि चित्रगुप्तादीनामधिष्ठातृणां यमायत्ततया यमस्यैव व्यापारात्तत्राऽन्येऽप्यधिष्ठातार इति नास्ति विरोधः ॥ वे. पा. सौ. ३.१.१६

४३. पंचाग्निविद्यायां "अथैतयोः पथोर्न कतरेण च न तानीमानि क्षुद्राणि असकृदावर्तीनि भूतानि भवन्ति जायस्व म्रियस्वेत्येतत्तृतीयं स्थानं तेनासौ लोको न सम्पूर्यते । (**छान्दोग्योपनिषद्** ५.१०.८)... पापिनां चन्द्रगतिर्नास्तीति वाक्यार्थः । सूत्र ३.१.१७ पर वे. पा. सौ.

४४. तृतीये स्थानेऽनिष्टादिकारिदेहारम्भार्थमपि पंचमाहुत्यपेक्षा नास्ति, श्रद्धादिक्रमाप्राप्तां पंचमाहुतिं विनाऽपि जायस्वेति देहारम्भोपलब्धेः । सूत्र ३.१.१८ वही

४५. प्रतिजीवं विभिन्ना स्यात् सत्या च भावरूपिणि । अतस्मिंस्तद्धियो हेतुर्निदानं जीव संसृतो ॥ **श्रुतिसिद्धान्तसंग्रह** -१.१५

४६. अत: काम्यं निषिद्धं च दु:ख:बीजम् त्यजेत् बुध: । वही-पृ. ६३ द्र. भारतीय दर्शन का इतिहास-भाग ३-एस. एन. दासगुप्त, हिन्दी अनु. ० वसावड़ा पृ. ४०४

४७. परं ज्योतिरूपसंपन्नस्य संसारात् विमुक्तस्य प्रत्यगात्मन: पुनरावृत्तिर्न भवति, कुत ? 'एतेन प्रतिपद्यमाना इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते' मामुपेत्यतु कौन्तेय ! पुनर्जन्म न विद्यते । इति शब्दात् । सूत्र ४.४.२२ पर वे. पा. सौ.

४८. मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ **गीता** ८.१६ ॥

४९. **छान्दोग्योपनिषद्** ८.१२.१

५०. विदूषो विद्यामाहात्म्यात् संचितक्रियमाणयोरलेशविनाशौ, प्रारब्धस्य तु कर्मणो भोगेन विनाश:, तत्र प्रारब्धस्य एतच्चरित्रेण इतर शरीरेर्वा मुक्त्वा विनाशान्मोक्ष । इति संक्षेप: । **परपक्षगिरिवज्र** - पृ. ३८२' ।

५१. अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्मशुभाशुभम् । नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि ॥

५२. विद्ययाऽग्निहोत्रदानतपआदीनां स्वाश्रमकर्मणां निवृत्तिशंका नास्ति, विद्यापोषकत्वादनुष्ठेयान्येव । यज्ञादिश्रुतौ तेषां विद्यौत्पादकत्वं दर्शनात् ॥ वे.पा.सौ. ४.१.१६, तस्माद्विद्योदयाय स्वाश्रमकर्म्माग्निहोत्रादिरूपं गृहस्थेन, तपोजपादीनि कर्म्माणि उर्ध्वरेतोभिरनुष्ठेयानीति सिद्धम् ॥ वे. कौ. ४.१.१८

५३. तु शब्दोऽग्निहोत्रादेर्विशेषत्वं द्योतयति । अग्निहोत्रादि नित्यनैमित्तिकं स्वाश्रमकर्म्म विदुषा तत्कार्ययैव विद्योत्पत्तिकार्यायैवानुष्ठेयम् । कुत: ? तद्दर्शनात्, अग्निहोत्रादिस्वश्रामकर्म्मणां "तमेतं ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेने" (बृहदा. ४.४.२२)' त्यादौ विद्यासाधनत्वदर्शनात् ॥ विद्यायास्तु यावज्जीवं प्रत्यहमुत्पाद्यम्, अतो यावज्जीवमाश्रमकर्म्मानुष्ठेयम् ॥ वे. कौ. ४.१.१६.

५४. ...द्र. भा. द. का इतिहास भाग-३, पृ. ३८४

५५. कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादय: । **गीता** - ३.२०

५६. कुर्याद्विद्वांस्तथासक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ॥ **गीता** - ३.२५

५७. यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जन: । स यत् प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ **गीता**-३.२१

५८. भवतु निश्चयदाढ्यार्दूर्ध्वं शास्त्ररक्षणम्, अन्यथापातीत्याशंकया । **नारदभक्तिसूत्र** १२-१३

५९. अन्यार्थ विषय: पुरो ब्रह्माकारधियां सदा । निदिध्यासन शब्दार्थो जायते सुधियां हि स: । **श्रुतिसिद्धान्तसंग्रह** २.३

६०. 'तं विद्याकर्म्मणी समन्वारभेते' इत्यत्र फलद्वयनिमित्तशतविभागवद्विभागो ज्ञेय: । वे. पा. सौ. ३.४.११

६१. अस्मात्प्राप्तिविषयात्कर्म्मणो विद्योत्पादकादिरूपादन्याप्यलब्धविषया कृत्याऽस्ति । तद्विषयमेकेषां "सुहृद: साधुकृत्यां द्विषन्त: पापकृत्यामि"त्युभयो: पुण्यपापयोर्विभागवचनम् ॥ वे. पा. सौ. ४.१.१७

६२. अतोऽस्माद्विद्योत्पादकत्वादिलक्षणादन्यापि प्रबलकर्म्मविशेषप्रतिरुद्धफला साधुकृत्याऽसाधुकृत्या चास्ति । हि यत: काम्यं कर्म्म फलाय क्रियते, प्रतिषिद्धश्चाचर्यते प्रमादात्, अत: एकेषामुभयो: पुण्यापुण्ययोर्विभागवचनं प्राप्तविषयं भवति । 'सुहृद: साधुकृत्यां द्विषन्त: पापकृत्यामि'ति अश्लेषविनाशवचनं च तद्विषयं ज्ञेयम् ॥ वे. कौ. ४.१.१७

६३. आरब्धकार्यकर्म्मक्षयानन्तरं विदुषि मुक्ते सति तत्सुत्सु हृद्दुर्हृत्सु यथायथं प्रविशतीति भाव: । वे. कौ. ४.१.१८

६४. फलोपलब्धिक्रियायां नियमो नास्ति (वे. पा. सौ. २.३.३६)।। नन्वयं जीवः कर्त्ता चेत्तर्हि पुण्याऽपुण्यक्रियाफलभूतमिष्टमनिष्टञ्चलोच्यानिष्टान्निर्विण्णो भूत्वेष्टसिद्धये तत्प्रदां क्रियामेव कुर्यादिति चेत्, नेत्याह । उपलब्धिवत् यथाऽस्य प्रागनुष्ठितपुण्याऽपुण्यक्रियाफलभूतयोरिष्टानिष्टयोर्नियमेनोपलब्धिस्तद्वत्क्रियायां नियमो नास्ति, दैवयोगाच्छुभायां क्वचिदशुभायां च प्रवृत्तिदर्शनात् । वे. कौ. - २.३.३६

६५. तज्जीवस्य कर्तृत्वं पराद्धेहेतोरस्ति । 'अन्तः प्रविष्टः शास्ता जनानामि (तै. ३.११.१०)'त्यादेः श्रुतेः । वे. पा. सौ. २.३.४०

६६. न स्वातन्त्र्येणेत्यर्थः । कुतः'? 'एष ह्येव साधु कर्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य उन्नीनिषते, एष एव असाधु कर्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्योऽधोनिनीषते, अन्तः प्रविष्टः शास्ता जनानां य आत्मानमन्तरो यमयती'त्यादिश्रुतेः । 'सर्वस्य चाहं हृदि सन्निविष्टो मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनञ्चे'तिस्मृतेश्च । वे. कौ. २.३.४० ॥

६७. ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति । भ्रामयन् सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ॥ **गीता** -८.६१

६८. वैषम्यादिदोषनिरासार्थस्तुशब्दः । जीवकृतकर्मापेक्षः परोऽन्यस्मिन्नपि जन्मनि धर्म्मादिकं कारयति विहितप्रतिषिद्धाऽवैयर्थ्यादिभ्यः ॥ वे. पा. सौ. २.३.४१

६९. जीवस्य परमपुरुषांशत्वे अंशी सुखदुःखं नानुभवति, यथा प्रकाशादिः स्वंशगतगुणदोषवर्ज्जितो भवति । वे. पा. सौ. - २.३.४५ ।

७०. 'तत्र यः परमात्माऽसौ स नित्यो निर्गुणः स्मृतः । न लिप्यते फलैश्चापि पद्मपत्रमिवाम्भसा ॥ कर्मात्मा त्वपरो योऽसौ मोक्षबन्धैः स युज्यते' इत्यादिना स्मरन्ति च ॥ वे. पा. सौ. २.३.४६

७१. 'स सप्तदशकेनापि राशिना युज्यते पुनरि'त्यादिना मुनयोऽशकृतकर्म्मफलैरंश एव युज्यते अंशी तु नेति स्मरन्ति । 'तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वति अनश्नन्नन्योऽभिचाकशीती (मुण्डको. ३.१.१)' ति श्रूयते च ॥ वे. कौ. २.३.४६ ॥

७२. ...जीवानां ब्रह्मांशत्वेन समत्वेऽपि विषमशरीरसम्बन्धात् - वे. पा. सौ. २.३.४७ ॥

७३. विभोरंशत्वेऽपि गुणेन विभुत्वेऽपि चात्मनां स्वरूपतोऽणुत्वेन सर्वगतत्वाभावात् कर्मादिव्यतिकरो नास्ति ॥ वे. पा. सौ. २.३.४८

□□□

यास्क एवम् पाणिनि – काल तथा विषयवस्तु का अन्तराल★

वसन्तकुमार म. भट्ट

भूमिका:–सृष्टि के आरम्भ में साक्षात्कृतधर्मा ऋषियों ने वेदमन्त्रों के दर्शन किये थे । तत्पश्चात् इन वेदमन्त्रों के संहितापाठ या पदपाठ, तथा प्रातिशाख्यादि की रचना हुई । इस के बाद षड् वेदाङ्गो की रचना हुई । इनमें से वेदमन्त्रों का अर्थघटन करने के लिए निरुक्त एवम् व्याकरण – वेदाङ्ग का महत्त्व सबसे अधिक है । किन्तु निरुक्तविद्या तथा व्याकरण-विद्या का उद्भव कब हुआ था – यह निश्चित रूप से हम नहीं जान सकते है । क्योंकि इन विद्याओं का उद्भव तो वेदमन्त्रों में भी देखा गया है । पाणिनि और यास्क के ग्रन्थों में अनेक पुरोगामी आचार्यों के मतों का नामशः उल्लेख प्राप्त होता है। परन्तु इन विद्या-सम्बन्धी स्वतन्त्र ग्रन्थों की रचना "इदं प्रथमतया" किस आचार्य ने की थी – वह अद्यावधि अज्ञात रहा है । इस तरह वेदाङ्ग के रूप में जिसको स्वीकृति मिली है वे दोनों – यास्क का निरुक्त, तथा पाणिनि की अष्टाध्यायी – में से कौन पहेला है ? उसका निर्णय करना भी विवाद से परे नहीं है ।

यास्क पाणिनि के पुरोगामी आचार्य है – ऐसा परम्परागत मत बहुशः प्रचलित है । गोल्डस्टूकर कहेते है कि – पाणिनि ने जो **यस्कादिभ्यो गोत्रे** । २-४-३३ सूत्र से यास्क शब्द की व्युत्पत्ति दी है, उससे यह सूचित होता है कि पाणिनि से पहेले यास्क हो गये थे । एवमेव, उपसर्गों की चर्चा के दौरान यास्क ने पाणिनि का नामोल्लेख नहीं किया है, अतः हम कहे सकते है कि पाणिनि से पूर्वकाल में ही यास्क पैदा हुए थे ॥

लिबीश, मूलर और मेहेन्दळेजी के मत में पाणिनि यास्क से पहेले हुए थे । गोल्डस्टूकर का प्रतिवाद करते हुए ये विद्वान् लोग कहते है कि पाणिनि का पूर्वोक्त सूत्र यास्क शब्द की केवल एक गोत्र-नाम के रूप में ही सिद्धि प्रदर्शित करता है । उससे निरुक्तकार यास्क का ही निर्देश हो रहा है – ऐसा कहेना दुराकृष्ट है । तथा यास्क ने उपसर्गों की चर्चा में पाणिनि का नामोल्लेख नहीं किया है । क्योंकि दोनों के शास्त्रों का स्वरूप ही सर्वथा भिन्न है, अतः यह आवश्यक ही नहीं था कि यास्क अपने निरुक्त में उपसर्गों की चर्चा में पाणिनि का नामोल्लेख करें । दूसरी और, पॉल थिमे कहेते है कि यास्क को पाणिनि के व्याकरण

★ महर्षि पाणिनि संस्कृत विश्वविद्यालय, उज्जयिनी, द्वारा आयोजित पाणिनि विषयक राष्ट्रिय संगोष्ठी (25-27 जून, 2009) में प्रस्तुत आलेख ।

का पूरा परिचय है । यास्क जब दण्डयः, राजा, सन्ति – जैसे शब्दों का पृथक्करण देते हैं तब दण्डम् अर्हति इति दण्ड्यः । में **तदर्हति । पा.सू. 5-1-63** एवं **दण्डादिभ्यः। पा.सू. 5-2-66** सूत्रों की उनको जानकारी है ऐसा दिखाई देता है । इसी तरह से सन्ति में आदि-स्वर का लोप होता है, तथा राजा शब्द में उपधा-विकार होता हैं – इन सब की यास्क को जो जानकारी है वह पाणिनि के सूत्रों पर आधारित है ऐसा दिखाई देता है । इस तरह से, जब दोनों पक्षों के तर्क हमारे सामने रखे जाते है तब पाणिनि तथा यास्क का पौर्वापर्य निर्धारित करना मुश्किल लगता है । इस लिए प्रोफे. ज्योर्ज कार्दोनाजी कहते है कि– पाणिनि एवं यास्क का काल-निर्धारण करने का कार्य अभी भी अवशिष्ट है ।[१]

यद्यपि इस सन्दर्भ में पाणिनि के कतिपय तद्धित एवं कृदन्त सूत्रों का सांस्कृतिक दृष्टि से अभ्यास किया जाय तो यास्क की अपेक्षा से पाणिनि का उत्तरवर्तित्व निश्चित रूप से सिद्ध हो सकता है:–उदाहरण रूप में **१. इन्द्रियम् इन्द्रलिङ्गम् इन्द्रदृष्टम् इन्द्रसृष्टम् इन्द्रजुष्टम् इन्द्रदत्तमिति वा (5-2-93)**, तथा **२. ब्रह्म-भ्रूण-वृत्रेषु क्विप् (3-2-87)** – यहाँ प्रथम सूत्र में इन्द्रशब्द का 'आत्मा' अर्थ में प्रयोग किया गया है, जो एक दार्शनिक अर्थ है । दूसरे सूत्र मे ब्रह्महा – भ्रूणहा – वृत्रहा जैसे शब्दों की रूपसिद्धि कही है । यहाँ दिति के गर्भस्थित पुत्रों (मरुद्-गण) की इन्द्र द्वारा की गई हत्या का निर्देश है – जिसमें हम एक पौराणिक कथा का सन्दर्भ देख सकते है । ये दोनों सन्दर्भ ऐसे है जो यास्क-कालिक नहीं है । यास्क तो इन्द्र का 'वृष्टि के देवता' के रूप में ही निर्व्चन करते है । अतः हम कहे सकते है कि पाणिनि यास्क के उत्तरवर्ती काल में ही प्रादुर्भूत हुए होंगे ।। (एवञ्च - ये दोनों आचार्य प्रायः निश्चित रूप से ई.पूर्व ७००-४०० के बीच में हुये होंगे) ।।

परन्तु दोनों आचार्यों के ग्रन्थों का तुलनात्मक अभ्यास करने में काल-सीमा का कोई सीधा उपयोग नहीं है । क्योंकि दोनों आचार्यों के ग्रन्थों में यदि प्रतिपाद्य विषयवस्तु का सर्वथा साम्य होता तभी कौन पुरोगामी है और कौन अनुगामी है यह प्रश्न महत्त्व का बनता है । अतः प्रस्तुत आलेख में, यास्क एवं पाणिनि की स्वतन्त्र रूप से अपनी जो ऐतिहासिक पृष्ठभूमि है उसको ध्यान में लेते हुए ही इन दोनों के ग्रन्थों में जो भेद है – उसका अभ्यास रखा गया है ।

१. यास्क एवं पाणिनि की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि

यास्क निरुक्ताध्ययन के प्रयोजनों की चर्चा करते हुए कहेते है कि वेदमन्त्रों का अर्थ जानने के लिए पढना चाहिये । लेकिन इसी क्षण पर पूर्वपक्षी के रूप में कौत्स नाम के आचार्य का मत उद्धृत करते हुए कहा गया है कि – **यदि मन्त्रार्थ-प्रत्ययाय अनर्थकं भवतीति कौत्सः । अनर्थकाः हि मन्त्राः । (निरुक्तम् - अ. 1/5)** अर्थात् यास्क के पूर्वकाल में यह मत प्रचलित हो गया था कि वेदमन्त्रों में से कोई अर्थ नहीं निकाला जा सकता है । वैदिक मन्त्रों के जो अर्थ बताये जाते है वे भी वैदिक क्रियाकाण्ड के साथ सुसंगच नहीं है । वेदमन्त्रों में ऐसे अनेक वाक्य है कि जिसमें परस्पर विरुद्धार्थ का ही कथन हो ।[२] सारांश यही निकलता है कि वेदमन्त्रों के जो तथाकथित अर्थ बतलाये जाते है वह तर्कशुद्ध बुद्धि में बैठते नहीं है । तो - यह थी यास्क के निरुक्त की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि।।

ब्राह्मण-संस्कृति के यज्ञयागादि में पशुहिंसा होती थी, इस लिए भगवान् बुद्ध ने वेदों का विरोध

किया था । कौत्स जैसे आचार्यों ने भी परम्परागत रीति से वेदों के जो अर्थ बतलाये जाते थे उस पर प्रश्नचिह्न लगा दिया था । अतः ब्राह्मण - संस्कृति के पक्षधर आचार्यों की ये इतिकर्तव्यता बन गई थी कि वेदमन्त्रों को वे सार्थक बतावें और इन अर्थों की प्रमाण-पुरस्सरता भी प्रस्थापित करें ।

दूसरी ओर पाणिनि ने अपनी अष्टाध्यायी में लौकिक एवम् वैदिक – दोनों प्रकार के शब्दों का अन्वाख्यान किया है । यद्यपि पाणिनि भगवान् बुद्ध के प्रायः समकालिक है । तथापि पाणिनि ने मन्त्रार्थ के सन्दर्भ में कोई विवाद का नामशः निर्देश नहीं किया है । परन्तु वेदमन्त्र सार्थक है ऐसी आस्तिक परम्परा का अनुसरण करते हुए, पाणिनि ने लौकिक संस्कृत भाषा के व्याकरण के साथ साथ ही वैदिक भाषा के रूपवैविध्य का वर्णन किया है । पाणिनि के पूर्वकाल में जो वेद-विषयक साहित्य लिखा गया था उनमें शाकल्य का पदपाठ एवं कतिपय प्रतिशाख्य ग्रन्थ महत्त्वपूर्ण है । इस में जो वेद भाषा-सम्बन्धी चिन्तन आकारित हुआ दिखाई दे रहा है वह वर्णसन्धि, पदच्छेद, वर्णोच्चारम-शिक्षा, उदात्तादि स्वर विषयक चर्चा तक सीमित है । अतः पाणिनि के लिये जो (पदपाठ एवं प्रातिशाख्यादि की) परम्परागत सामग्री उपलब्ध थी उसके सन्दर्भ में ही पाणिनि का मूल्याकनं करना चाहिये । क्योंकि यह भी सुविदित है कि पाणिनि का पुरोगामी हो ऐसा लौकिक संस्कृत भाषा का व्याकरण प्रस्तुत करनेवाला एक भी ग्रन्थ आज उपलब्ध नहीं होता है । तो – पाणिनि की अष्टाध्यायी की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि इस तरह की थी ॥

२. यास्क एवं पाणिनि का लक्ष्य

यास्क ने जो निरुक्त ग्रन्थ की रचना की है, उसमें प्राधान्येन (अज्ञातकर्तृक) निघण्टु नामक वैदिक शब्दकोश में संगृहीत शब्दों की व्याख्या प्रस्तुत करने का ही लक्ष्य रखा है । निरुक्त के प्रारम्भ में ही कहा गया है कि – **समाम्नायः समाम्नातः । स व्याख्यातव्यः ॥** अर्थात् यास्क का निरुक्त एक व्याख्या ग्रन्थ है, दूसरे शब्दो में कहे तो निघण्टु पर लिखा गया एक भाष्य-ग्रन्थ है । लेकिन बिना विलम्ब किये यह कहना होगा कि निघण्टु में संगृहीत किये गये शब्दों के (अज्ञात) अर्थ ढूँढने के लिये यह व्याख्या ग्रन्थ नहीं लिखा गया है । यद्यपि प्रायः ऐसा माना जाता है कि "वेदमन्त्रों में प्रयुक्त जो जो शब्द दुर्बोध थे, या अज्ञातार्थक थे उसका संग्रह निघण्टु में किया गता है । अतः ऐसे अज्ञातार्थक शब्दों के अर्थ दिखाने के लिये यास्क ने निरुक्त लिखा है ।" तो यह कथन समुचित नहीं है । क्योंकि निघण्टु के अन्दर, जो विभिन्न प्रकार के शब्दसंग्रहों रखे गये है उसमें सर्वत्र अर्थ-प्रदर्शन तो किया ही गया है । जैसे कि – **इति एकविंशति पृथिवी नामधेयानि । इति षोडश हिरण्यनामानि** । तथा, यास्क ने जहाँ, जो शब्द का निर्वचन दिया है वहाँ प्रायः "इस शब्द का यह अर्थ है – ऐसा ब्राह्मण-ग्रन्थ से जाना जाता है ।" **(इति ह विज्ञायते । .....इति च ब्राह्मणम्...इत्यपि निगमो भवति)** ऐसा कहा है । अपि च, निर्वचन के सिद्धान्तों का विवरण देते समय यास्क ने जो कहा है कि – **अर्थनित्यः परीक्षेत । ....नैकपदानि निर्ब्रयात् । ....यथार्थं निर्वक्तव्यानि** । इसका मतलब यह है कि यास्क ने संसार के किसी भी नैरुक्त (निर्वचन-कर्ता) के पास ऐसी अपेक्षा रखी ही है कि किसी भी शब्द का निर्वचन करने से पहले उस शब्द का अर्थ जानना अनिवार्य है । अर्थात् अर्थज्ञानपूर्वक ही

निर्वचन करना चाहिये । इस चर्चा का निष्कर्ष यही निकलता है कि – निघण्टु में शब्दसंग्रह के साथ साथ जो अर्थ-निर्देश किया गया है एवं यास्क भी "ब्राह्मण-ग्रन्थों में ऐसा अर्थ प्रचलित है" ऐसा जब कहते है तब, निरुक्त में अज्ञातार्थक वैदिक शब्दों का अर्थ ढूँढने के लिये निर्वचन दिये है – ऐसा कहना युक्तियुक्त नहीं है ॥

अब, निघण्टु के शब्दों पर व्याख्या करते समय यास्क का प्रयास किस दिशा का है, या किस लक्ष्य को ले कर यास्क चलते है – यह सूक्ष्मेक्षिकया पुनर्विचारणीय है । इस विषय पर दुबारा सोचने से मालुम होता है कि यास्क दो लक्ष्य को लेकर चल रहे है :– (१) **निर्वचनों के द्वारा** शब्दार्थ-सम्बन्ध की गवेषणा करना, (और उसके आधार पर वैदिक शब्दों के प्रचलित अर्थो को प्रामाणिकता प्रदान करना) तथा (२) **दैवत-काण्ड** के शब्दों की व्याख्या करते हुए वैदिक-देवता शास्त्र (Theology) को प्रस्तुत करना ॥

महर्षि पाणिनि ने अष्टाध्यायी की जो रचना की है, उसमें लोक की एवं वेद की संस्कृत भाषा का **(व्युत्पत्तिदर्शक)** व्याकरण प्रस्तुत करने का लक्ष्य रखा है । और पाणिनि ने जे व्याकरण लिखा है वह एक शब्दनिष्पादक तन्त्र (word-producing machine) के रूप में लिखा है । अर्थात् अष्टाध्यायी में – व्याक्रियन्ते पृथक्क्रियन्ते शब्दा अनेन इति व्याकरणम् – ऐसे व्युत्पत्तिजन्य अर्थवाले (पृथक्करणात्मक) व्याकरण की प्रस्तुति नहीं है । यहाँ तो प्रकृति + प्रत्यय का संयोजन करके, आवश्यक ध्वनि-परिवर्तन के बाद लोक में और वेद में प्रयुक्त होनेवाले शब्दों की निष्पादना (व्युत्पत्ति) प्रदर्शित की गई है । यहाँ "शब्द" शब्द से पाणिनि को "वाक्य" ऐसा अर्थ अभिमत है – यह बात भूलना नहीं है । कहेने का तात्पर्य यही है कि पाणिनि का व्याकरण-तन्त्र वाक्य-निष्पत्ति के लक्ष्य को लेकर प्रवृत्त हुआ है ॥

पाणिनि से पहेले वेदों का पदपाठ एवं कतिपय प्रातिशाख्य ग्रन्थ लिखे गये थे । अतः पाणिनि की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि में भाषाचिन्तन का माहोल देखा जाय तो वर्णशिक्षा, पदच्छेद, सन्धिविचार, और उदात्तादि स्वर विषयक चर्चायें ही प्रवर्तमान थी । इस से सारांश यही निकलता है कि – पाणिनि के पूर्वकाल में, व्याकरणविद्या भाषा के वर्णध्वनियाँ तक ही प्रायः सीमित थी । किन्तु पाणिनि भाषा की जो बृहत्तम इकाई के रूप में वाक्य होता है, उसकी निष्पति करने के लिये व्यापृत हुए है । और वाक्यसिद्ध के साथ जूडे हुए पदरचना एवं सन्धिविचार का भी पूर्ण रूप से निरुपण करते है । तथा वे केवल लौकिक संस्कृत भाषा के व्याकरण तक सीमित न रह कर, वैदिक संस्कृत भाषा का भी अन्वाख्यान कर रहे है ॥

३. यास्क एवं पाणिनि का कार्य और कार्यपद्धति

यास्क एवं पाणिनि के **निर्वतन** तथा **व्युत्पत्ति** का स्वरूप देखने से पहले, ये दोनों आचार्य *वाग्व्यवहार में प्रचलित शब्दों के मूलभूत रूप के बारे में कौन सी अवधारणा रखते है – यह भी प्रथम* ज्ञातव्य है । यास्क ने वैसे तो भाषा में चार प्रकार के शब्दों – नाम, आख्यात, उपसर्ग एवं निपात –

का होना मान्य रखा है, परन्तु उनकी चर्चा का केन्द्रभूत स्थान तो है 'नाम' प्रकार के शब्दों । शाकटायन नामक वैयाकरण को अपना गुरु मानते हुए यास्क ने कहा है कि – भाषा में प्रयुक्त होनेवाले सभी नाम आख्यातज होते है ।[३] अर्थात् यास्क सभी नामों को यौगिक (व्युत्पन्न) मानते है । दूसरे शब्दों में कहे तो– सभी नाम क्रियावाचक धातु से ही निष्पन्न हुये है । परन्तु इस विषय में पाणिनि की मान्यता कुछ अलग है । पाणिनि गार्ग्य नामक नैरुक्त को अपना गुरु मानते हुए, कहेते है कि भाषा में प्रयुक्त होनेवाले सभी नाम व्युत्पन्न नहीं है ।[४] पाणिनि स्पष्टतया ऐसा मानते है कि भाषा में बहुशः नाम यौगिक हो सकते है, किन्तु सभी नामों को यौगिक (व्युत्पन्न) बताना साहसमात्र है ।

भाषा में प्रयुक्त होनेवाले शब्दों के स्वरूप को लेकर यह जो मूलभूत अवधारणा में ही भेद है – उसी में दोनों आचार्यों के कार्यों का भी भेद अन्तर्निहित है । निरुक्त के प्रथमाध्याय में दुर्गाचार्य ने कहा है कि – शब्द तीन प्रकार के होते है :– १. अतिपरोक्षवृत्तिवाले, २. परोक्षवृत्तिवाले तथा ३. प्रत्यक्षवृत्तिवाले ।[५] यास्क ने निघण्टु में संगृहीत (अतिपरोक्षवृत्तिवाले) शब्दों का जब निर्वचन दिया है तब उन्हों ने पहेले अतिपरोक्षवृत्तिवाले शब्द को परोक्षवृत्ति में परिवर्तित किया है, और बाद में उसे प्रत्यक्षवृत्ति में ढाल कर, उस शब्द(नाम) में अन्तर्निहित धातु का प्रदर्शन किया है । शब्द के द्वारा जो अर्थ उद्घाटित होता है, वह भी प्रामाणिक माना जायेगा की जब उस अर्थ को धातुसाधित बताया जाय। इसी लिये प्रत्येक नामों में अन्तर्निहित धातु दिखाना आवश्यक है । उदाहरण के रूप में – निघण्टवः। यह अतिपरोक्षवृत्तिवाला शब्द है, उसको निगन्तवः । जैसे परोक्षवृत्तिवाले शब्द में परिवर्तित किया गया है और अन्त में निगमयितारः. । जैसे प्रत्यक्षवृत्तिवाले शब्द-स्वरूप में ढाल कर, उसे नि उपसर्गपूर्वक गम् धातु से निकला हुआ शब्द कहा गया है । अब उसका जो अर्थ है (अर्थ का निगमन करानेवाले शब्द को 'निघण्टु' कहते है – वह) प्रमाण-पुरस्सर का ही है ऐसा सिद्ध होता है ।

यास्क ने शाकटायन का अनुसरण करते हुए सभी नामों को यौगिक (व्युत्पन्न) माने हैं । परन्तु पाणिनि ने, उससे विपरीत, भाषा में प्रयुक्त होनेवाले प्रत्येक नामशब्द को व्युत्पन्न नहीं माना है । भाषा में बहुशः नाम यौगिक है ऐसा दिखाई दे रहा है, परन्तु ऐसे भी शब्द काफी है कि जिसकी रचना कैसे हुई होगी यह कहेना अतिकठिन भी है । अतः पाणिनि ने व्युत्पत्ति की दृष्टि से जो दुर्बोध या अबोध शब्द देखे है (जिसको दुर्गाचार्य ने परोक्षवृत्तिवाले या अतिपरोक्षवृत्तिवाले शब्द कहे है) उसके लिए निपातन तथा पृषोदरादि-गण की व्यवस्था की है, या उणादि-प्रत्ययों की और अङ्गुलिनिर्देश कर दिया है । पाणिनि ऐसे शब्दों की व्युत्पत्ति नहीं देते है । अतः हम कहे सकते है कि वाक्यान्तर्गत चार प्रकार के शब्दों में से यदि त्रिविध नामों में से, यास्क का कार्यक्षेत्र मुख्य रूप से अतिपरोक्षवृत्तिवाले नाम ही है, तो तीन प्राकर के नामों में से पाणिनि का कार्यक्षेत्र मुख्य रूप से प्रत्यक्षवृत्तिवाले नाम ही है ॥

अब दोनों आचार्यों की कार्यपद्धति को समझने के लिए **निर्वचन एवं व्युत्पति** का स्वरूप देखना होगा । (क) यास्क ने निघण्टु में आये हुये समुद्र शब्द का निर्वचन इस प्रकार दिया है :– समुद्रः कस्माद् । समुद् द्रवन्ति अस्माद् आपः । सम् अभि द्रवन्ति एनम् (प्रति) आपः । संमोदन्ते अस्मिन् भूतानि । समुदको भवति । समुनत्ति इति वा । (निरुक्तम् २-१०) यहाँ पर एक समुद्र शब्द के

लिये कुल मिला के पाँच निर्वचन प्रस्तुत किये गये है :–

१. सम् + उद् + द्रव् – इस में से (पृथिवी लोक में) पानी द्रवित होता है ।
(अर्थात् समुद्र शब्द अन्तरिक्ष का वाचक है)

२. सम् + अभि + द्रव् – पानी (निम्नगामी होने के कारण) इसकी और जाता है ।
(अर्थात् यहाँ समुद्र शब्द पार्थिव सागर का वाचक बनेगा)

३. सम् + मुद् – (बहुत पानी होने के कारण) उसमें जलचर आनन्द करते है ।

४. सम् + उद(क) – जिसमें अच्छी तरह से पानी इकठ्ठा होता है ।

५. सम् + उन्द् – जो (किनारे पर खडे आदमी को) भीगो देता है । वह समुद्र है ।

इसमें सम् उपसर्गपूर्वक द्रव्, मुद्, या उन्द् धातु-वाच्य क्रियाओं के (चरितार्थ होने के) कारण अपार एवं अगाध जल से भरे सागर को समुद्र कहा गया है । अर्थात् तत् तत् क्रियाओं को करने के कारण समुद्र समुद्र कहा जाता है ।

यहाँ पर, जो निर्वचन दिये गये है वे पार्थिव समुद्र तथा अन्तरिक्ष – ऐसे दोनों सुप्रसिद्ध अर्थों को प्रमाणिक करने के लिये पर्याप्त है । क्योंकि उपर्युक्त निर्वचनों में १. जो धातु दिखाये गये है, उस धातु-वाच्य क्रिया को समुद्र चरितार्थ करता है, तथा २. तत् तत् धातुओं की वर्णध्वनियाँ भी समुद्र शब्द में गुम्फित भी है ।

इस चर्चा का तात्पर्यार्थ यह होता है कि – यास्क ने निर्वचन देने के निमित्त से शब्दार्थ-सम्बन्ध की ही विचारणा की है । एक और, निघण्टु में आया हुआ (या वेद में प्रयुक्त) समुद्र जैसा कोई शब्द है, और दूसरी और इस शब्द के प्रचलित अर्थ है । इन दोनों का सम्बन्ध उपरि-निर्दिष्ट क्रिया-वाचक धातुओं के साथ रहा है । पूर्वोक्त निर्वचनों में जिन धातुओं का प्रदर्शन किया गया है, वे सब ऐसे है कि इन धातुओं के द्वारा वाच्य जो जो क्रियायें है वे समुद्र (नामक पदार्थ) चरितार्थ करता है । तथा इन धातुओं के अन्दर जो जो वर्णध्वनियाँ गुम्फित है, वह समुद्र शब्द में भी विद्यमान (श्रूयमाण) है । अतः यह कहना ही होगा कि – यास्क निर्वचनों के द्वारा "शब्दार्थ-सम्बन्ध धातुमूलक है" ऐसा सिद्ध करते है और शब्दों के प्रचलित अर्थ यदि धातुमूलक है तो वह प्रामाणिक भी है ऐसा मानना ही होगा । यही तो था कौत्स को देने योग्य प्रत्युत्तर, और यही तो थी यास्क की निरुक्त लिखने की इतिकर्तव्यता ॥

अब, (ख) लौकिक एवं वैदिक शब्दों की **व्युत्पत्ति** प्रस्तुत करने के लिये पाणिनि की जो सोपानबद्ध प्रक्रिया है उसका निरूपण करना होगा :–

पाणिनि ने पृथक्करणात्मक व्याकरण न लिख कर, प्रकृति + प्रत्यय का संयोजन करके शब्द-निष्पादनात्मक व्याकरण लिखा है । जिसमें, आरम्भ में वक्ता के विवक्षितार्थों की वाचक प्रकृति एवं प्रत्यय स्थापित किये जाते है । उसके बाद, स्थान्यादेश-भाव की प्रयुक्ति से प्रकृति एवं प्रत्ययांश में आवश्यक परिवर्तन करने के आदेश दिये जाते है और तत्पश्चात् प्रकृति के अन्तिम वर्ण तथा प्रत्यय के आदि वर्ण पास पास में (संहिता-स्थिति में) आ जाने के कारण सन्धि-कार्य होते है । जिसके फल स्वरूप इष्ट रूप

की (प्रयोगार्ह पद की) सिद्धि सम्पन्न होती है । उदाहरण के रूप में – (कोई क्रिया के उपलक्ष्य में)

१. कुठार + साधकतम पदार्थ (रूपी विवक्षितत अर्थ) होता है,

२. कुठार + करण-कारक संज्ञा (साधकतमं करणम् । सूत्र से संज्ञा-विधान)

३. कुठार + टा – भ्याम् – भिस् (तृतीया विभक्ति के प्रत्ययों की उत्पत्ति)

४. कुठार + टा (एकत्व की विवक्षा में टा की पसंदगी की जाती है)

५. कुठार + इन (अदन्त प्रकृति होने के कारण टा के स्थान में इन का आदेश किया जाता है ।)

६. कुठारेन ॥ (अ + इ ये दो वर्ण संहितावस्था में पास पास आने से वर्णसन्धि होती है ।), ततः –

७. कुठारेण ॥ (यहाँ प्रकृतिस्थ रेफ से परे आये न वर्ण का ण वर्ण में परिवर्तन हो जाता है।) कुठारेण (प्रहरति) ॥

पाणिनि इस तरह वक्ता के विवक्षित अर्थ को व्यक्त करने के लिये, वाक्य रूप पूरी इकाई की ही निष्पति (साधनिका) प्रस्तुत करते है । और वाक्यान्तर्गत सुबन्त एवं तिङन्त पदों की (युगपत्) निष्पति करने के लिये, प्रकृति + प्रत्यय का संयोजन करने की पूरी प्रक्रिया दिखाते है ॥ इस को देख कर, लगता है कि यहाँ प्रकृति + प्रत्यय के संयोजन से शब्द उत्पन्न होते है । विशिष्टा उत्पत्तिरिति व्युत्पत्तिः ॥

पाणिनि ने व्युत्पत्ति अर्थात् शब्दों की विशेष उत्पत्ति जो दिखाई है, उसका वैशिष्ट्य यदि नामशः बताना हो तो यहाँ कहना होगा कि – १. पाणिनि ने विवक्षित अर्थ को अपनी प्रक्रिया में आरम्भ-बिन्दु पर (in-put के रूप में) रखा है और तत्पश्चात् उसका प्रकृति एवं प्रत्यय में परिवर्तन करके, ध्वनिशास्त्र से सम्मत आवश्यक परिवर्तन के साथ (out-put के रूप में) प्रयोगार्ह रूपसिद्धि तथा अन्ततो गत्वा वाक्यसिद्धि प्रदर्शित की है । तथा २. नामपदों की एवं क्रियापदों की रूपसिद्धि करने के लिये पाणिनि ने पहेले तो सुप् एवं तिङ् जैसे सर्वसाधारण (21 तथा 18) प्रत्ययों की शृङ्खला प्रस्तुत की है, और उसके बाद स्थान्यादेशभाव की प्रयुक्ति से, एक ही प्रत्यय अर्थात् एक ही रूपघटक में से विविध प्रकार के असंख्य रूपों का निर्माण करके दिखाया है ॥

४. यास्क एवं पाणिनि की कार्यसीमाओं का एक निदर्श

एक उदाहरण के माध्यम से यास्क एवं पाणिनि की कार्यसीमाओं का रेखाङ्कन करना उचित रहेगा :–

अक्षण्वन्तः कर्णवन्तः सखायो मनोजवेष्वसमा बभूवुः । (ऋग्वेदः 10-71-7) ।

अक्षण् ऽ वन्तः । कर्ण ऽ वन्तः । सखायः । मनः ऽ जवेषु । असमाः । बभूवुः ।

यहाँ पर अक्षण्वन्तः – ऐसा जो शब्द है उसके पदपाठ में स्पष्ट रूप से दो अंश पृथक् तया दिखाये जाते है । यथा – । अक्षण् ऽ वन्तः । भाग्यवशात् हमारे दोनों आचार्यों ने इसी एक शब्द पर अपनी दृष्टि से निर्वचन और व्युत्पत्ति प्रदर्शित की है ।

पदपाठकार ने यहाँ तद्धितान्त शब्द के जिन दो (प्रकृति तथा प्रत्यय) अंशो को पृथक् करके पदपाठ में दिखलाये है, इन में से प्रथम **अक्षि** ऐसे नामशब्द का **निर्वचन** यास्क ने दिया है । तथा पाणिनि ने प्रत्ययांश के रूप में अवस्थित **वन्तः** ऐसा जो अंश है उसकी **व्युत्पत्ति** करके दिखाई है । तद्यथा–

यास्क अक्षि शब्द के दो निर्वचन निम्नोक्त शब्दों में दे रहे है :–

१. अक्षि चष्टेः । २. अनक्तेः इति आग्रायणः । तस्माद् एते व्यक्ततरे इव भवतः इति ह विज्ञायते ॥ (निरुक्तम्–१-९) अर्थात् यास्क के मत से अक्षि शब्द दो धातुओं से निष्पन्न हुआ है। १. चक्ष् धातु से, (जिसका अर्थ 'दिखाना' होता है), तथा २. अञ्ज् धातु से, (जिसका अर्थ 'दिखाना' होता है) ॥ मतलब की हमारी आँखे १. देखने की तथा २. दिखाने की क्रिया करती है – अतः चक्ष् या अञ्ज् धातु से यह अक्षि शब्द का अवतार हुआ है – ऐसा हम निश्चित रूप से कह सकते है । परन्तु यहाँ यह ध्यातव्य है कि यास्क ने एक नामवाचक शब्द के रूप में केवल अक्षि शब्द पर ही ध्यान केन्द्रित करके उसका निर्वचन देने का (ही) कार्य किया है । वे **वन्तः** जैसे प्रत्ययांश के सन्दर्भ में कुछ भी नहीं कहेते है ॥

पाणिनि ने ऋग्वेद के इसी शब्द को लेकर, उसका प्रत्ययांश कैसे व्युत्पन्न होता है इसकी और ही ध्यान आकृष्ट किया है । पाणिनि की दृष्टि में अक्षि शब्द एक अव्युत्पन्न प्रातिपदिक है । (क्योंकि 436 अशेर्नित् । 3-156 –इस उणादिसूत्र से अक्षि शब्द की सिद्धि होती है ।) पाणिनि के लिये यह नाम की व्युत्पत्ति क्या हो सकती है ? यह चर्चा का विषय नहीं है ।

अक्षण्वन्तः शब्द की सिद्धि कैसे की जाय – यह बताने के लिये, पाणिनि ने अपनी अष्टाध्यायी में एक सूत्र लिखा है :– **अनो नुट् । (पा. सू. 8 - 2 - 16)** इस सूत्र के द्वारा नुट् आगम का विधान किया गया है । काशिकावृत्ति में इस सूत्र का अर्थ बताया है कि – **छन्दसि इति वर्तते । अनन्तादुत्तरस्य मतोर्नुडागमो भवति छन्दसि विषये ।**[६] अर्थात् छन्द (= वेद) के विषय में, अन्नन्त (= अन् अन्तवाले शब्द) के पीछे आये हुए मतुप् प्रत्यय को नुट् आगम होता है । इस सूत्र का विनियोग करके जिस तरह से पाणिनिय व्याकरणशास्त्र में ऋग्वेद क **अक्षण्वन्तः** शब्द की रूपसिद्धि की जाती है उसका अभ्यास करना आवश्यक है :–

१. अक्षि + मतुप् । – यहाँ तदस्यास्तीति मतुप् । से मतुप् प्रत्यय का विधान,
२. अक्षि + वतुप् । – अब, छन्दसीरः (8-2-15) से म काम को व कार होता है ।
३. अक्षि + अनङ् + वत् । – यहाँ, छन्दस्यपि दृश्यते (7-1-76) से अनङ् आदेश,
४. अक्ष + अन् + वत् ।
५. अक्षन् + वत् । – अब, नलोपः प्रातिपदिकान्तस्य । (8-2-7) से न् कार का लोप,
६. अक्ष0 + वत् । – अब, भूतपूर्वगति का आश्रयण करते हुए, पूर्वोक्त सूत्र (अनो नुट्) से अक्ष(न्) शब्द क उत्तर में आये हुए मतुप् (वतुप्) प्रत्यय को नुट् आगम किया जाता है ।
७. अक्ष + नुट् वत् । – वत् से पूर्व में नुट् (= न्) आगम लगाया जाता है ।
८. अक्ष + न् वत् । – अब, अट्कुप्वाङ्नुम्व्यवायेऽपि । से न् को ण् त्व विधि की जायेगी। जिससे – अक्षण्वत् शब्द तैयार हो जायेगा ॥

– आगे चल कर, अक्षण्वत् प्रातिपदिक में से अक्षण्वत: (प्रथमा विभक्ति बहुवचन) शब्द की सिद्धि की जायेगी । यहाँ **वैयाकरणों की दृष्टि में,** नुट् आगम का परादिवद् भाव मानना है । जिसके फल स्वरूप – ण्वत् – इतना भाग प्रत्ययांश कहा जायेगा ॥

यहाँ, यास्क ने केवल प्रकृत्यंश (अक्षि) को लक्ष्य बनाके निर्वचन दिया है, और प्रत्ययांश के सन्दर्भ में कुछ नहीं कहा है । दूसरी और, पाणिनि ने इसी शब्द के केवल प्रत्ययांश को लक्ष्य बना के, उसकी व्युत्पत्ति प्रस्तुत की है । तथा अक्षि जैसे प्रकृत्यंश के लिये कुछ नहीं कहा है ॥ इस एक उदाहरण से मालुम हो जाता है कि दोनों आचार्यों की कार्यसीमायें (एवं कार्यपद्धति) बहुश: अलग ही है ॥

प्रासङ्गिक रूप से यहाँ एक रोचक बात भी बतानी आवश्यक है :– यास्क अक्षण्वन्त: शब्द में से केवल अक्षि – जैसे प्रकृत्यंश का ही निर्वचन देते है । परन्तु वे पदपाठकार ने जो पदच्छेद (अक्ष ण् ऽ वन्त:) दिया है, उसको ध्यान में नहीं लेते है । अर्थात् वे अक्षन्(ण्) को प्रकृति मान कर कुछ नहीं करते है । और उस पदच्छेद के बारे में कोई विवाद भी नहीं करते है । लेकिन इस सन्दर्भ में वैयाकरणों ने कडी आलोचना की है । पाणिनि ने वत् प्रत्यय को नुट् आगम का विधान किया है, और जिसके फल स्वरूप ण्वन्त: जैसे प्रत्ययांश की सिद्धि हुई है । इस लिये, शाकल्य ने पादपाठ में जो । अक्षण्ऽवन्त: । ऐसा पदच्छेद किया है वह वैयाकरणों को मान्य नहीं है । अर्थात् वैयाकरणों की दृष्टि में अक्षऽण्वन्त: – ऐसा ही पदपाठ करना चाहिये । अत: इस विसंगति को देखते हुए महाभाष्यकार पतञ्जलि ने एक गंभीर आलोचना की है, वह भी यहाँ स्मरणीय है :–

न हि लक्षणेन पदकारा अनुवर्त्या: । पदकारैर्नाम लक्षणम् अनुवर्त्यम् ॥[७]

अर्थात् लक्षणकारों (= वैयाकरणों) को पदपाठकार का अनुसरण नहीं करना है । पदपाठकार के द्वारा हि लक्षणकारों (के नियमों) का अनुसरण होना चाहिये ॥ अर्थात् यहाँ । अक्षण्ऽवन्त: । होना चाहिये कि । अक्षऽण्वन्त: । होना चाहिये ? इस विषय में पतञ्जलि अपना मताग्रह जाहिर करते है कि पाणिनि के सूत्रों से जो पद की प्राप्ति होती है, उसी (अक्षऽण्वन्त:) को ही मान्यता देनी चाहिये । पुराकाल में शाकल्य के द्वारा भले ही । अक्षण्ऽवन्त: । ऐसा पदच्छेद किया गया हो, लेकिन आज उसे परिवर्तित कर देना चाहिये ॥

५. पाणिनि की अष्टाध्यायी में पूरे भाषा–प्रपञ्च का व्याकरण

यद्यपि अभी तक के जो आरूढ विद्वान् है, उन्हों ने पाणिनिय व्याकरण के अनेक वैशिष्ट्य हमारे सामने उद्घाटित किये है । तथापि पाणिनि की अष्टाध्यायी का बहिरङ्ग और अन्तरङ्ग स्वरूप सर्वाङ्गीण रूप से बताने का सामर्थ्य तो शायद ही किसी में होगा । किन्तु प्रासंगिक रूप से कुछ मुख्य एवं ज्ञातव्य बिन्दुयें बताना जरूरी भी है :– महर्षि पाणिनि ने संस्कृत भाषा का जो अद्वितीय व्याकरण लिखा है वह वाक्यनिष्पति का व्याकरण है । (अर्थात् इस व्याकरण के सूत्रों के द्वारा एकाकी सुबन्त या तिङन्त पद की रूपसिद्धि करना सम्भव नहीं है ।) तथा वाक्य की निष्पति के साथ साथ, इस व्याकरण के सूत्रों के द्वारा (विग्रह) वाक्यों में से वृत्तिजन्य पदों की रचना भी की जाती है । कहने

का तात्पर्य यह है कि विवक्षित अर्थ को आरम्भबिन्दु माना जाय तो वहाँ से शूरु करके वाक्य-सिद्धि पर्यन्त का व्याकरण पाणिनि ने बनाया है । परन्तु यह व्याकरण वहीं पर रुकता नहीं है । वह फिरसे वही वाक्य को लेकर, उसका भी रूपान्तर करके कृदन्त या तद्धितान्त, या समासादि रूप शब्दों का निर्माण भी करके दिखाता है । जिसके कारण पाणिनिय व्याकरण निरन्तर घुमतां हुआ एक चक्र जैसा प्रतीत होता है ॥[८] अतः हम कहे सकते है कि – पाणिनिय व्याकरण में दो तरह की विधियाँ प्रदर्शित की गई है :–

पदत्व-सम्पादक विधियाँ और पदोद्देश्यक विधियाँ । १. पदत्व-सम्पादक विधियों में (क) सुबन्त एवं तिङन्त पदों की रचनाओं का समावेश होता है । तथा (ख) सरूप एवं विरूप एकशेष शब्दों की रचनाओं का समावेश होता है । २. पदोद्देश्यक विधियों में (क) कृदन्त, (ख) तद्धितान्त, (ग) समास, एवं (घ) सनाद्यन्त धातुओं की पद-रचनाओं का समावेश होता है ॥ – इस में पूरे पाणिनिय व्याकरण का अशेष प्रपञ्च समाविष्ट हो जाता है ॥ यहाँ तुलनात्मक दृष्टि से कहना होगा कि – यास्क अपने ग्रन्थ में इस तरह से पूरे वाग्व्यवहार (समग्र भाषा) को समाविष्ट नहीं करते है । बल्कि, निरुक्त लिखते समय इस तरह का उनका उपक्रम भी नहीं था ॥

६. अष्टाध्यायी में वैदिक भाषा के व्याकरण का स्वरूप

महर्षि पाणिनि ने अपनी अष्टाध्यायी में लौकिक एवं वैदिक संस्कृत भाषा का व्याकरण एक साथ में प्रस्तुत किया है । यह उनकी अपूर्व एवं अद्वितीय सिद्धि है – उसमें भी कोई विवाद नहीं है। परन्तु यह प्रश्न विचारणीय हैं कि पाणिनि ने दोनों तरह की संस्कृत भाषा का व्याकरण एक साथ में कैसे (किस ढंग से) प्रस्तुत किया है । एक तो शूरु में जैसे कहा है – पाणिनिय व्याकरण पृथक्करणात्मक नहीं है, परन्तु प्रकृति + प्रत्यय का संयोजन प्रस्तुत करके वाक्य की निष्पादना करनेवाला व्याकरण है । तथा उसमें भी, पाणिनि ने अपने समकाल में जो लौकिक संस्कृत बोली जाती थी उस भाषा का वर्णन प्रस्तुत करने का आशय रखा है ।[९] लेकिन भाषा का वर्णन करते समय यह भी सम्भव था कि वे, वैदिक भाषा में से लौकिक संस्कृत भाषा की उत्क्रान्ति कैसे हुई है – यह ऐतिहासिक दृष्टि से व्याकरण की रचना करे । परन्तु पाणिनि ने इस तरह का भी वैदिक व्याकरण नहीं लिखा है । पाणिनि ने तो अपने अष्टाध्यायी व्याकरण में सर्वत्र लौकिक संस्कृत भाषा के निरुपण से प्रारम्भ करके, उस लौकिक संस्कृत के विरोध में वैदिक संस्कृत भाषा में क्या अन्तर है – इस तरह का निरूपण किया है । उदाहरण रूप से देखे तो – **प्राग्रीश्वरान्निपाताः ।** 1-4-56 सूत्र से निपातों का वर्णन आरम्भ करके, प्रादयः । (1-4-58), उपसर्गाः क्रियायोगे । (1-4-59) से कहा है कि प्रादिनिपात उपसर्गसंज्ञक है और उसका क्रियापद के योग में प्रयोग होता है । तथा, ते प्राग्धातोः (1-4-80) से बताते है कि उपसर्ग (एवं गतिसंज्ञक) का प्रयोग धातु के पूर्व में ही होता है । – यहाँ पहेले लौकिक संस्कृतभाषा की व्यवस्था बतायी गई है । तत्पश्चात् आगे चल कर पाणिनि कहते है कि **छन्दसि परेऽपि ।** (1-4-81), व्यवहिताश्च । (1-4-82) – अर्थात् वेदमन्त्रों में ये उपसर्गसंज्ञक प्रादि निपात धातुओं (क्रियापदों) के पीछे भी प्रयुक्त होते है, और कदाचित् किसी भी दो शब्दों के व्यवधान

में भी प्रयुक्त होते है । यथा – १. हरिभ्यां याह्योक आ । २. आ मन्द्रैरिन्द्र हरिभिर्याहि ॥ (यहाँ **याहि** क्रियापद के पीछे **आ** का प्रयोग है, एवं **आ** और **याहि** के बीच में अन्य नामपदों का प्रयोग भी हुआ है ।) इसी तरह से छन्दसि च । (6-3-126), छन्दस्युभयथा। (6-4-5), तुमर्थे सेसेनसेअसेन्क्सेकसेन ....। (3-4-9) इत्यादि सूत्रों से लौकिक संस्कृत भाषा के विरोध में वैदिक संस्कृत भाषा का वर्णन बाद में ही किया गया है ॥

अब वैदिक संस्कृत भाषा का वर्णन करने के लिए पाणिनि ने जो वर्णनात्मक शैली अपनायी है उसे देखे तो – पाणिनि ने **व्यत्ययो बहुलम् । बहुलं छन्दसि । विभाषा छन्दसि । अन्येभ्योऽपि दृश्यते ।** जैसे सूत्रों प्रस्तुत करके लौकिक शब्द-प्रयोग के अनुसन्धान में वैदिक शब्द-प्रयोगों की अनियमितता ही बार बार उल्लिखित की है । यानें वेद की भाषा में नियमित प्रयोगों की परिगणना ही सुदुर्लभ है, और केवल अनियमितता ही सार्वत्रिक रूप से प्रवर्तमान है ऐसा पाणिनि का निरीक्षण है ॥

तथापि यह भी कहना होगा कि – यास्क की अपेक्षा से पाणिनि ने वैदिक भाषा के लिए बहुत कुछ अधिक कहा है । जैसे कि – १. यास्क ने वैदिक क्रियापदों के सन्दर्भ में कुछ भी नहीं कहा है। लेकिन पाणिनि ने सभी प्रकार के क्रियापदों की विभिन्न अर्थच्छायायें बताई है । २. वैदिक क्रियापदों के रूप-वैविध्य को भी विस्तार से उल्लिखित किया है । एवं ३. लौकिक संस्कृत भाषा के प्रत्येक धातु, प्रत्ययादि, सम्बोधन वाचकादि पदों में तथा वेदमन्त्रों के शब्दों में उदात्तादि स्वर कैसे होते है – इन सब का निरूपण किया है । परन्तु यास्क ने इन में से किसी का भी वर्णन नहीं किया है । ४. पाणिनि ने स्वरभेद के आधार पर अर्थभेद होता है – इस विषय का जो निरूपण षष्ठाध्याय में किया है वह ध्यानाकर्षक है । यास्क इस विषय की और केवल अङ्गुलिनिर्देश करके रुक जाते है ॥

उपसंहार

यास्क ने वेदमन्त्रों के शब्दों का आख्यातजत्व दिखलाके, वेदमन्त्रों के प्रचलित अर्थों की प्रमाण-पुरस्सरता सिद्ध की है । वेदशब्दों के **निर्वचन के निमित्त से** उन्हों ने, भाषा में शब्दार्थ-सम्बन्ध की गवेषणा का भी महत्त्वपूर्ण कार्य किया है । इस तरह, यास्क की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि में जो कौत्स जैसे वेदविरोधी आचार्यों खडे थे, उस विरोध के अनुसन्धान में प्रचलित वेदार्थों का समर्थन करके उन्हों ने अपनी इतिकर्तव्यता दृढता से और पूर्णतया निभाई है । तथा शब्दार्थ-सम्बन्ध की गवेषणा करके भाषाचिन्तन में अपना चिरस्मरणीय विशिष्ट योगदान दिया है ॥

तथा पाणिनि की ऐतिहासिक पृष्ठभूमि में जो व्याकरण-विचार केवल वर्ण और पद तक सीमित था, उसको देखते हुए हम कहे सकते है कि भाषाचिन्तन के क्षेत्र में पाणिनि का योगदान तो विश्वतोमुखी है । संस्कृतभाषा के लौकिक एवं वैदिक दोनों स्वरूप का वर्णन करनेवाले वैयाकरण के रूप में वे न केवल प्रथम आचार्य है, वे अद्यावधि अद्वितीय भी है । उन्हों संस्कृतभाषा के प्रकृति+प्रत्यय की संयोजना दिखाने के लिए जो व्युत्पत्तियाँ प्रस्तुत की है, और उसके लिए जो स्वोपज्ञ प्रक्रिया का प्रदर्शन किया है वह आज की वैज्ञानिक तकनिकों से बहेतर एवम् उन्नततर भी है ।

पाणिनि और यास्क का काल-निर्धारण – एक अनुल्लिखित सन्दर्भ :–

पाणिनि ने अपनी अष्टाध्यायी में कतिपय ऐसे सामाजिक और सांस्कृतिक सन्दर्भों का निर्देश किया है कि जिसके आधार पर यास्क का पुरोवर्तित्व एवं पाणिनि का उत्तरवर्तित्व सिद्ध किया जा सकता है। उदाहरण के रूप में – **इन्द्रियम् इन्द्रलिङ्गम् – इन्द्रदृष्टम् – इन्द्रसृष्टम् – इन्द्रजुष्टम् – इन्द्रदत्तम् इति वा । 5 - 2 - 93 ॥**

इस सूत्र में पाणिनि ने कहा है कि – इन्द्रियम् ऐसा अन्तोदात्त स्वरवाला शब्द निपातन से सिद्ध होता है । परन्तु वह शब्द इन्द्रस्य लिङ्गम्, इन्द्रेण दृष्टम्, इन्द्रेण सृष्टम्, इन्द्रेण जुष्टम्, इन्द्रेण दत्तम् – जैसे अर्थों में प्रयुक्त होता है ।

(काशिकावृत्तिकार यहाँ कहते है कि – **इतिकरणः प्रकारार्थः । सति सम्भवे व्युत्पत्तिरन्यथापि कर्तव्या ।** अर्थात् इन्द्रेण दुर्जयम् । इस वाक्य का अर्थ "आत्मा से जो जितना मुश्कील है, वह इन्द्रिय है" यहाँ इन्द्रिय शब्द में रहे इन्द्र शब्द का अर्थ आत्मा होता है ।)

इन्द्र देवता का पुराकथाशास्त्रीय अध्ययन करने से मालुम होता है कि – वेदमन्त्रों में, इन्द्र मूल में युद्ध के देवता थे, उसके बाद वह वृष्टि के देवता बनाये गये है । और अन्ततोगत्वा वह परमात्मा के स्थान पर भी स्थापित किये गये है । अतः शरीर में स्थित चैतन्य स्वरूप आत्मा को भी इन्द्र कहा गया है । दूसरी और लिङ्ग शब्द का अर्थ होता है :–लीनम् अर्थम् गमयति इति लिङ्गम् । अर्थात् शरीर में छीपे हुए आत्मा का अस्तित्व इन्द्रिय रूपी लिङ्ग से अनुमति होता है । अतः "इन्द्रियम्" शब्द का प्रथम अर्थ होता है – इन्द्रस्य लिङ्गम् । (काशिकाकार कहते है कि – **इन्द्र आत्मा । स चक्षुरादिना करणेन अनुमीयते, न अकर्तृकं करणम् अस्ति ।)**

यास्क ने निरुक्त के दशम अध्याय में इन्द्र शब्द के जो विभिन्न निर्वचन दिये है, (**इन्द्रवे द्रवति इति वा, इन्दौ रमते इति वा । 9-8, इन्द्रः कस्माद् । इरा अन्नम्, तेन सम्बन्धात् तद्हेतुभूतम् उदकं लक्ष्यते । लक्षिततलक्षणया तेनापि तदाधारभूतो मेघः । 10-9)** वह इन्द्र देवता को प्राधान्येन सोमप्रिय एवं वृष्टि के देवता के रूप में वर्णित करते हैं । परन्तु पाणिनि पूर्वोक्त सूत्र (5-2-93) से जो इन्द्रिय शब्द की व्युत्पति देते है, उसमें आत्मा रूपी दार्शनिक अर्थवाले इन्द्र शब्द को लेकर, घच् प्रत्यय का विधान करते है । घच् को इय आदेश हो कर इन्द्र से इन्द्रिय शब्द सिद्ध होता है ।

यहाँ ध्यातव्य बात यह है कि पाणिनि ने इन्द्र का जो एक वृष्टि के देवता रूप में वेदोक्त स्वरूप है, जिसको हम पुराकथाशास्त्रीय व्यक्तित्व कहते है, उसका निर्देश पूर्वोक्त सूत्र में नहीं किया गया है । परन्तु तदुत्तरवर्ती काल का दार्शनिक स्वरूप ध्यान में लेते हुए – इन्द्रलिङ्गम्, इन्द्रसृष्टम् इत्यादि कहा गया है । इसी तरह से, पाणिनि ने **ब्रह्म-भ्रूण-वृत्रेषु क्विप् । 3-2-87** सूत्र से ब्रह्महा – भ्रूणहा (दिति के भ्रूण की हत्या करनेवाला, दिति से मरुद्गण की उत्पति कथा) जैसे शब्दों की जो सिद्धि की है, इससे सूचित होता है कि महर्षि पाणिनि ने उत्तरवर्ती काल की पुराकथाओं का ही उल्लेख किया है ।– इन दो सूत्रों से स्पष्टतया अनुमित हो सकता है कि पाणिनि यास्क के पुरोगामी आचार्य नहीं हो सकते ।

सन्दर्भ :

1. 1. After all the arguments and evidence adduced in support of both views, I think the only reasonable conclusion that can be reached at present is, as Giridhara Sarma Caturveda remarked (in 1954), that the question of priority remains open. **Panini : A Survey of Research**, by Prof. George Cardona, Motilal Banarasidass, Delhi, 1980, pp.273.
2. अथाप्यनुपपन्नार्था भवन्ति । ओषधे त्रायस्वैनम् । स्वधिते मैनं हिंसी: इत्याह हिंसन् । अथापि विप्रतिषिद्धार्था भवन्ति । एक एव रुद्रोऽवतस्थे, न द्वितीय: । असंख्याता सहस्राणि ये रुद्रा अधि भूम्याम् । (**निरुक्तम्** 1/5)
3. तत्र नामान्याख्यातजानीति शाकटायनो नैरुक्तसमयश्च । **–निरुक्तम् अ.** 1
4. न सर्वाणीति गार्ग्यो, वैयाकरणानाञ्चैके । **–निरुक्तम् अ.** 1
5. त्रिविधा शब्दव्यवस्था – प्रत्यक्षवृत्तय:, अन्तर्लीनक्रिया: परोक्षवृत्तय: अतिपरोक्षवृत्तिषु शब्देषु निर्वचनाभ्युपाय: । तस्मात् परोक्षवृत्तिताम् आपाद्य प्रत्यक्षवृत्तिना निर्वक्तव्या: इति प्रत्यक्षवृति: । यस्मान्निगमयितार एते निगन्तव इति, निघण्टव इत्युच्यते ॥ **निरुक्तम् – (दुर्गाचार्यस्य टीकया समेतम् - पृ. 44) सं मनसुखराय मोर, कोलकता,** 1943
6. **काशिकावृत्ति:** । (षष्ठो भाग:) सं. द्वारिकाप्रसाद शास्त्री, तारा पब्लीकेशन्स, वाराणसी, 1967. पृ. 303
7. **व्याकरण-महाभाष्यम्** । (तृतीयो भाग:) प्रकाशक – मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, 1967. पृ. 382
8. द्रष्टव्य :– **पाणिनिय व्याकरण - तन्त्र, अर्थ और सम्भाषण सन्दर्भ** । वसन्तकुमार भट्ट, एल.डी. इन्सटीट्युट ऑफ इण्डोलोजी, अहमदावाद-2003
9. (अर्थात् पाणिनि ने आदेशात्मक व्याकरण बनाने का भी उपक्रम नहीं रखा है ।) पाणिनि के व्याकरण को "Descriptive Generative Grammar" कहा गया है । तथा उसे prescriptive Grammar भी नहीं कहा जाता है ।

सन्दर्भ-ग्रन्थ सूचि :

काशिकावृत्ति : । (षष्ठो भाग:) सं. द्वारिकाप्रसाद शास्त्री, तारा पब्लीकेशन्स, वाराणसी, १९६७

निरुक्तम् – (दुर्गस्य व्याख्यया सहितम्), सं. मनसुखराय मोर, गुरुमण्डल ग्रन्थमाला १०, कलकत्ता १९५२

पाणिनीय व्याकरण – तन्त्र, अर्थ और सम्भाषण सन्दर्भ । वसन्तकुमार म. भट्ट. एल.डी.इन्स्टीट्युट ऑफ इण्डोलोजी, अहमदावाद - २००३

व्याकरण–महाभाष्यम् । (तृतीयो भाग:), प्रकाशक – मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, १९६७

संस्कृत व्याकरण–शास्त्र का इतिहास, (प्रथम भाग), ले. पं. श्रीयुधिष्ठिर मीमांसक, सोनीपत, *(हरियाणा), चतुर्थ संस्करण, सं. २०४१ (ई.स. १९८४)*

Panini : A Survey of Research, by Prof. George Cardona, Motilal Banarasidass Delhi, 1980

□□□

प्राकृत भाषा : जितनी सहज उतनी सरल

जयपाल विद्यालंकार

प्राकृत शब्द का अर्थ है स्वाभावकि, आरम्भिक, मूल । अर्थात् जो जैसा है ठीक वैसा ही उसे प्रस्तुत कर दिया जाए उसे प्राकृत कहा जायेगा और यदि उसे सजा संवार कर प्रस्तुत किया जाए तो प्राकृत के विपरीत वह संस्कृत कहलायेगा । सम् उपसर्ग के साथ कृ धातु का प्रयोग अलंकरण, भूषण अर्थ में होता है सम:सुटि से सुट् का आगम होने से संस्कार शब्द निष्पन्न होता है और इसके विपरीत जो संस्कार के बिना है संस्कार रहित है वह अपने वास्तविक मूल रूप में प्राकृत कहा जायेगा। इस प्रकार प्राकृत भाषा संस्कृत के विपरीत वह भाषा है जो सहज है, स्वाभाविक है अर्थात् जिसमें साज-श्रृंगार के लिये कोई संस्कार नहीं किया गया है । प्राकृत: स्वभाव:, तत्संबंधी प्राकृत: (टीका तैत्तिरीय प्रातिशाख्य) । **एतद्विकारा एवान्ये, सर्वे तु प्राकृता: समा:** (ऋग्वेद प्रातिशाख्य) । संस्कृत में यह साज-श्रृंगार व्याकरण की प्रक्रिया से व्याख्यात प्रकृति-प्रत्यय संयोजन-विभाग तथा स्वर-संस्कार की सहायता से किया जाता है । यास्काचार्य ने निरुक्त में निर्वचन-प्रकार का उल्लेख करते हुए कहा—**तद्येषु पदेषु स्वरसंस्कारौ समर्थौ प्रादेशिकेन गुणेनान्वितौ स्यातां, तथा तानि निर्ब्रूयात्** । निरुक्त २-१ । जिन पदों में स्वर, धातु प्रत्यय लोप आगम आदि संस्कार, उपपन्न हों अर्थात् व्याकरण शास्त्र की प्रक्रिया से अनुगत हों, उनका उसी प्रकार व्याकरण की रीति से निर्वचन करे । तात्पर्य यह है कि संस्कृत भाषा के शब्दो का संस्कार साज-श्रृंगार व्याकरण की उपर्युक्त प्रक्रिया से किया जाता है और प्राकृत भाषा इस साज-श्रृंगार के विना अपने मूल रूप में होती है । नाट्यशास्त्र में भरतमुनि ने इसी बात को कहा—**एतदेव हि विपर्यस्तं संस्कारगुणवर्जितम् । विज्ञेयं प्राकृतं पाठ्यं नानावस्थान्तरम्** (अ.१७)। यहां यह भी समझ लेना चाहिये कि भाषा चाहे जो हो उसका व्यवहार्य स्वरूप सत्य है तथा व्याकृत अर्थात् व्याकरण की प्रक्रिया से विश्लेषण करके जो उसके शब्दों के रूप को समझाया जाता है वह विश्लेषण काल्पनिक होता है । अस्ति, भवति, पुस्तकम्, भोजनम् इत्यादि शब्दरूप सत्य हैं और **अस् + शप् (लुक्) + तिप्, पुस्त + कन्, भुज + ल्युट्** इत्यादि सब काल्पनिक हैं । भाष्यकार ने कहा **यथा कश्चित् कुम्भकारकुलं गत्वा आह कुरु घटं कार्यमनेन करिष्ये न तथा कोपि वैय्याकरणकुलं गत्वा आह कुरु शब्दान् प्रयोक्ष इति** । सामान्य लोगों के व्यवहार का माध्यम बोली होती है । व्याकरण से जब शब्दों का संस्कार करके उन्हें एक निश्चित और लगभग स्थाई रूप दे दिया जाता है तो वह बोली न रह कर भाषा हो जाती है । व्याकरण की सहायता से भाषा में प्रयुक्त पदों को

विभाजित करके नियमबद्ध तरीके से समझाने का प्रयत्न किया जाता है। शब्दों के साधुत्व को स्थिर करना तो व्याकरण का लक्ष्य है परन्तु भाषा सिखाना व्याकरण का लक्ष्य नहीं है। व्याकरण शास्त्र भी सामान्य तथा अपवाद के नियम से प्रवृत्त होता है। प्रत्येक शब्द को व्याकरण की सहायता से नहीं बताया जा सकता। इस प्रसंग में एक प्रचलित कथन है—बृहस्पति ने इन्द्र को एक सहस्त्र वर्ष तक शब्दों का साधुत्व और असाधुत्व समझाया परन्तु वे शब्दों का पार नहीं पा सके। व्यवस्थित व्याकरण की सहायता से भी पदों के साधुत्व को जाना जा सकता है परन्तु भाषा को नहीं सीखा जा सकता। क्योंकि भाषा पदों का समूह मात्र नहीं है, भाषा की इकाई भी पद न होकर वाक्य है। इसी कारण कुमारिल के अभिहितान्वय सिद्धान्त को निरस्त करके प्रभाकर का अन्विताभिधान सिद्धान्त आदृत हुआ।

आचार्य हेमचन्द्र का अभिमत इस सहज विचार के विपरीत है—**प्रकृतिः संस्कृतम्। तत्र भवं तत आगतं वा प्राकृतम्।** गीतगोविन्द में रसिकसर्वस्व का कहना है—**संस्कृतात् प्राकृतमिष्टं ततोऽपभ्रंशभाषणम्।** इसके विपरीत भी कुछ का अभिमत है—**प्रकृत्या स्वभावेन सिद्धं प्राकृतम्। ततश्च वैय्याकरणैः साधितं हि संस्कृतमित्यभिधीयते। अतो न संस्कृतमूलकं प्राकृतम् प्रत्युत प्राकृतमूलकमेव संस्कृतम्।** वस्तुतः आचार्यो के यह अभिमत उस समय के हैं जब प्राकृत बोली भी व्याकरण के नियमों सें बंध कर एक निश्चित रूप लेकर भाषा की श्रेणी में स्थापित हो चुकी थी। हम प्राकृत के उस स्वरूप की बात कर रहे हैं जब प्राकृत अपने आदिकाल में भाषा न होकर जन सामान्य की बोली रही और प्रयोक्ताओं के वैविध्य के कारण शब्दों के रूपो में भी विविधता आई जो स्वाभाविक थी। इसी समय पठन-पाठन की सुविधा से सम्पन्न भद्र समाज का व्यवहार, भाषा अर्थात् बोली के परिष्कृत रूप में होना भी उतना ही स्वाभाविक है जितना जनसामान्य में बोली का प्रचलन। इस स्थिति से यह स्पष्ट हो जाता है कि भाषा और बोली दोनों का व्यवहार में प्रयोग समकालिक है तथा यह प्रश्न कि प्राकृत और संस्कृत में किससे किसका विकास हुआ निरर्थक है। वस्तुतः समाज में प्राकृत तथा संस्कृत दोनों ही समानान्तर चलती रहीं। यह स्थिति सदा ही बनी रहती है आज भी संसार के किसी भाग में किसी भाषा को देखें तो आप को भाषा के परिष्कृत तथा अपरिष्कृत दोनों ही स्वरूप देखने को मिलेंगे। भाषा के यह दोनों ही रूप अन्योन्याश्रित होकर परस्पर प्रभावित करते हुए प्रवृत्त होते हैं। समकालिन होने से इनमें पौर्वापर्य नहीं होता और इसलिये कार्यकारण भाव को यहां खोजना भी अप्रासंगिक है।

संस्कृत भाषा का आदि रूप हमें संहिताओं में देखने को मिलता है। स्वरूप-भेद के आधिक्य के कारण ही संस्कृत के वैदिक और लौकिक दो भेद किये जाते हैं। आचार्य पाणिनि ने भी लौकिक संस्कृत को पूर्णतः नियमित किया परन्तु वैदिक को सूत्रों में बहुत कम छुआ और बहुलं तथा व्यत्यय शब्दों का सहारा लिया। वैदिक संस्कृत में विभक्ति तथा वचन में रूप की समानता है। उदाहरण के लिये पालि में सब शब्दों में तृतीया, पंचमी के बहुवचन तथा चतुर्थी, षष्ठी विभक्तियों के रूप समान होते हैं। **बुद्ध, धन, गुणवन्त, गच्छन्त** आदि अकारान्त और चतुर्थी षष्ठी के बहुवचन, **व्याधि, केतु, पितु** आदि पुल्लिंग शब्दों में तृतीया, पंचमी विभक्तियों के एकवचन, **मेधा, मति, नदी** आदि स्त्रीलिंग शब्दों में तृतीया, चतुर्थी, पंचमी, षष्ठी, सप्तमी विभक्तियों के एकवचन समान होते हैं। पालि में

एकवचन और बहुवचन ही होता है अतः द्विवचन, बहुवचन के रूप समान ही होंगे । संस्कृत की दृष्टि से इसे व्यत्यय कहा जा सकता है जो वस्तुतः है नहीं । वैदिक संस्कृत की इस समानता के आधार पर यह कहा जा सकता है कि दोनों भाषाएं (भाषा और बोली) तत्कालीन समाज में (संहिता काल) में प्रचलित थीं । एक गंभीर चिन्तन में रमे हुए वर्ग की भाषा थी और दूसरी सामान्यजनों के व्यवहार की भाषा थी । दोनों परस्पर अन्योन्य को प्रभावित करते हुए पनपती रहीं । इनके परस्पर संबन्ध को जन्य-जनक संबन्ध कहना बहुत समीचीन प्रतीत नहीं होता ।

कालान्तर में संस्कृत की तरह समाज में प्रतिष्ठित करने के लिये प्राकृत को भी व्याकरण के नियमों में बांध कर व्यवस्थित किया गया । आचार्य पाणिनि की सूत्र शैली में वररुचि ने बारह परिच्छेदों में सूत्रों की रचना की जिनपर अलंकार शास्त्र के प्रथम आचार्य भामह ने वृत्ति लिखी और प्राकृत भाषा के प्रथम व्याकरण प्राकृतप्रकाश की रचना हुई । भामह का काल छठी शताब्दी प्रायः तय है परन्तु वररुचि कौन थे कब हुए यह निश्चय से नहीं कहा जा सकता । अष्टाध्यायी के प्रणेता सूत्रकार आचार्य पाणिनि (पाँचवीं शती ई.पू.), वार्तिककार कात्यायन (तीसरी शती ई.पू.) तथा भाष्यकार पतञ्जलि (प्रथम शती ई.) व्याकरण के त्रिमुनि सर्वविदित हैं । कुछ विद्वान वररुचि और कात्यायन एक ही व्यक्ति को मानते हैं । कात्यायन वाजसनेयी प्रातिशाख्य के रचियता भी हैं । ऐसा प्रतीत होता है कि वररुचि व्यक्तिनाम तथा कात्यायन परिवार-नाम है । भाष्यकारने वार्तिककार कात्यायन का चार बार उल्लेख किया है । परन्तु वार्तिककार या सूत्रकार के रूप में वररुचि का एक बार भी उल्लेख नहीं किया है । पतंजलि एक कवि वररुचि को जानते हैं जिसका उल्लेख वाररुचं काव्यम् (तेन प्रोक्तम् इत्यत्र म.भा. ४.३.१०१) के रूप में हुआ है । परन्तु यह वररुचि कोई कवि है वार्तिककार कात्यायन नहीं है । प्राकृत व्याकरण के सूत्र-रचियता वररुचि निश्चित रूप से भाष्यकार के बाद और भामह से पहले रहे होंगे । सर्ववर्मन् के कातन्त्र व्याकरण, जो पाणिनि व्याकरण का संक्षिप्त और पुनर्व्यवस्थापित व्याकरण है, का अन्तिम चतुर्थ अध्याय भी वररुचि का बनाया हुआ है । यह वह समय होना चाहिये जब दैनिक व्यवहार में प्रयुक्त संस्कृत के शुद्ध प्रयोग के लिये एक संक्षिप्त कामचलाऊ व्याकरण की आवश्यकता अनुभव की जाने लगी थी । प्राकृत में श्रमण साहित्य और कथा साहित्य की रचना संस्कृत से अधिक व्यापक हो रही थी । सातवाहन राजा हाल ने प्रथम शती में महाराष्ट्री प्राकृत में गाथा सप्तशती का संग्रह किया । दृश्यकाव्यों का प्रयोग, जिसमें प्राकृत का उपयोग संस्कृत से अधिक होता था, मनोरंजन का प्रबल साधन हो गया था । इस समय प्राकृत बोली के स्वरूप को छोड़ कर भाषा के रुप में प्रतिष्ठित हो रही थी । इस काल का आरम्भ प्रथम शती से होकर निरन्तर बढता गया । तर्कसंगत यही प्रतीत होता है कि इसी काल में वररुचि ने प्राकृत के प्रथम व्याकरण की रचना पाणिनि की अष्टाध्यायी की शैली में की । भामह ने वृत्ति छटी शती में लिखी इससे अनुमान किया जा सकता है कि भामह से कुछ सौ-दोसौ वर्ष पहले ही सूत्रों की रचना हुई होगी ।

एक प्रसिद्ध लोकोक्ति है—कोस कोस पर बदले पानी, तीन कोस पर वाणी । जीवित भाषा जिसे व्याकरण के नियमों में जकड़ न दिया गया हो लोक-व्यवहार की विविधता के कारण कदम कदम पर बदल जाती है । इस बदलाव का आधार उच्चारण-भेद तथा सुविधानुसार वर्ण लोप, आगम, व्यत्यय

आदि होता है । प्रकृत जनों की बहुलता के कारण उन के व्यवहार की बोली भी इस बदलाव के कारण अनेक प्रकार की हो जाती है । वररुचि ने प्रमुख रूप से प्राकृत-पैशाची-मागधी और शौरसेनी यह चार प्रकार इस जन-भाषा के बताये हैं । प्राकृतप्रकाश के प्रथम नौ परिच्छेदों में प्राकृत व्याकरण और बाद में एक एक परिच्छेद क्रमशः पैशाची, मागधी तथा शौरसेनी व्याकरण को दिया गया है । पैशाची और मागधी की प्रकृति शौरसेनी तथा शौरसेनी की प्रकृति संस्कृत को बताया है । वररुचि तथा अन्य सभी वैय्याकरण प्राकृत की प्रकृति संस्कृत को ही मानते हैं । हेमचन्द्र इन चार भेदों के अतिरिक्त पैशाचिक चूलिका, आर्ष प्राकृत तथा अपभ्रंश भेदों को मिलाकर कुल सात प्रकार प्राकृत के मानते हैं। प्राकृतसर्वस्वकार मार्कण्डेय भाषा, विभाषा, अपभ्रंश और पैशाची ये चार भेद करके पुनः भाषा के महाराष्ट्री, शौरसेनी, प्राच्या, अवन्ती तथा मागधी में ही अर्धमागधी का अन्तर्भाव करके मागधी ये पांच भेद करते हैं । विभाषा में वे शाकारी, चाण्डाली, शावरी, आभीरिकी, शाक्की (शाखी) यह पांच भाषाऐं मानते हैं । वस्तुतः स्थान भेद तथा प्रकृति विकृति के आधार पर यह भेदोपभेद बहुत विस्तृत होता रहा है । काव्यशास्त्र के प्रतिष्ठित विद्वान आचार्य दण्डी, जो भामह के लगभग समकालिक हैं, ने काव्यादर्श में समस्त वाङ् मय को पहले संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश और मिश्र चार भागों में विभक्त किया फिर एक सूत्र प्राकृत के विभाजन का दिया है—**तद्भवस्तद्समो देशीत्यनेकः प्राकृतक्रमः** । प्रकृतिप्रत्यय आदि की प्रक्रिया से जिसकी व्याख्या कर दी गई वह संस्कृत भाषा है तथा प्रकृत अर्थात् ग्राम्यजनों के व्यवहार की भाषा प्राकृत है । यह प्राकृत तद्भव, तत्सम और देशी के भेद से अनेक प्रकार की है । तद्भवः अर्थात् संस्कृतोद्भव जैसे हत्त (हस्त) कण्ण (कर्ण) इत्यादि । तत्समः अर्थात् संस्कृतसमः यथा कीरः गौः इत्यादि । देशी अर्थात् किसी प्रदेश में रूढ आंचलिक भाषा के शब्द यथा चर्स्सिस्सी (काञ्चनम्) दोग्घट (गजः) । आचार्य दण्डी ने एक महाराष्ट्री प्राकृत में ही यह वैविध्य प्रदर्शित किया है । यह केवल उदाहरण स्वरूप है सभी प्रकृतभाषाओं में इस त्रिविधता को देखा जा सकता है । दण्डी ने प्राकृत भाषाओं में महाराष्ट्री प्राकृत को उस समय की सेतुबन्ध आदि रचनाओं के उत्तमकोटि का होने के कारण श्रेष्ठ बता कर शौरसेनी मथुरा के आसपास के प्रदेश की भाषा, गौडी बंगाल के पास के प्रदेश की भाषा, लाटी कर्नाटक के समीपस्थ प्रदेश की भाषा, तथा इस प्रकार की अन्य मागधी अवन्तिजा प्राच्या अर्धमागधी बाह्लीका दाक्षिणात्या इत्यादि सब भाषाओं को प्राकृत कहा। वस्तुतः प्राकृत में देश भेद से स्वरूपभेद हुआ और रचना की दृष्टि से जो भेद महत्त्वपूर्ण हो गया वह एक स्वतन्त्र भेद के रूप में प्रतिष्ठित हो गया । आचार्य दण्डी ने इन सब भाषाओं को प्राकृत कहा ।

प्राकृत भाषा को समझने की कुंजी व्याकरण के सूत्रों के माध्यम से न होकर आचार्य दण्डी के इस सूत्र में है कि प्राकृत भाषा के सभी शब्द तद्भव, तत्सम या देशी की श्रेणी में आते हैं । राजशेखर ने कर्पूरमञ्जरी के आरम्भ में ही कहा—भाषा के कारण स्वरूप परिवर्तन होने पर भी शब्द तो वही रहता है, उसके अर्थ में भी बदलाव नहीं आता शब्द का स्वरूप मात्र बदलता है । प्राकृत सीखने का उद्देश्य प्राकृत में निबद्ध ग्रंथो का अर्थ समझना है । इसके लिये शब्द के स्वरूप की अपेक्षा उसके अर्थ को समझना प्रथम आवश्यकता है । व्याकरण से हम शब्द के स्वरूप को समझते हैं अर्थ का ज्ञान तो अन्यथा ही होता है । उदाहरण के लिये कुछ प्रचलित शब्दों को लेते हैं—(सभी सूत्रनिर्देश प्राकृतप्रकाश से हैं)

संस्कृत शब्द है समृद्धि। प्राकृत में इसका रूप परिवर्तित होकर हुआ समिद्धी या सामिद्धी। यहां मृ का उच्चारण प्रकृत व्यक्ति के लिये सहज नहीं होने से उसने अपनी सुविधानुसार ऋ को हटा कर इकार कर लिया तथा प्रयत्न की पूर्णता के लिये अन्तिम इकार को दीर्घ कर लिया। वैय्याकरण को यहां सूत्र बनाना पडा-इदृष्यादिषु १-२८। यह नियम सार्वत्रिक न होकर कुछ शब्दों तक ही सीमित है। मेरे विचार से इस सूत्र को याद करने की कोई आवश्यकता नहीं है जैसे समृद्धि समझ में आता है वैसे ही समिद्धी या सामिद्धी।

संस्कृत शब्द है प्रतिपदा तथा प्राकृत रूप है पडिवआ। दिल्ली के देहात में बोला जाता है पडुवा। यहां सर्वत्र लवराम् (३-३) से रकार लोप, पो वः (२-१५) से प् को व् तथा कगचजतदपयवां प्रायो लोपः (२-२) से द का लोप होता है। यह प्रक्रिया कठिन तो है ही अनावश्यक भी है। आप स्वयं क्षण भर के लिये प्रकृतजन बनकर प्रतिपदा का उच्चारण कीजिये यह पडिवआ ही होगा।

अरण्यम्—रण्णं यहां लोपो रण्ये (१-४) से आदि अकार का लोप, अधो मनयाम् (३-२) से यलोप, शेषादेशयोर्द्वित्वमनादौ (३-५०) से द्वित्व और सोर्बिन्दुर्नपुंसके (५-३०) से बिन्दु हुआ है। पर यह प्रक्रिया अनावश्यक तथा लम्बी है।

मयूरः – मोरो यहां अत ओत् सोः (५-१) से स् को ओकार, मयूरमयूँखयोर्व्वा (१-८) से यकार सहित अकार को ओकार होता है।

चतुर्थी—चोत्थी, चउत्थी यहां चतुर्थीचतुर्दश्योस्तुना (१-९) से तु सहित आदि अकार को ओत्व, सर्वत्र लवराम् (३-३) से रकार लोप, शेषादेशयोमार्द्वित्वमनादौ (३-५०) से थ को पहले द्वित्व तथा वर्गेषु युजः पूर्वः (३-५१) से तकार होने पर रूप बना है।

इस प्रकार अधिकांश शब्दों के स्वरूप को शायद व्याकरण की अपेक्षा भाषा के सुखोच्चारण सिद्धांत की सहायता से सरलता से समझा जा सकता है। इस प्रकार के अन्य सरल शब्द हैं—शय्या (सेज्जा), लवणम् (लोणं), चतुर्दशो (चोद्दही), हालिकः (हलिओ हालिओ), वृश्चिकः (बिच्छुओ), सिंहः (सीहो), द्वितीयम् (दुइअं), तृतीयम् (तइअं), गभीरः (गहिरं), उलूखलम् (ओखलं), मुकुटम् (मउडं), पुरुषः (पुरिसो), नूपुरम् (नेउरं), वृक्षः (रुक्खो), देवरः (दिअरो देअरो), यमुना (जउणा), चन्द्रिका (चन्दिआ)। इन प्राकृत शब्दों के संस्कृत रूप को जानने के लिए व्याकरण के सूत्रों की अपेक्षा बार बार प्राकृत-संदर्भ का पठन सम्भवतः अधिक उपयोगी होगा।

शब्दों के बाद कुछ पद्यों को समझते हैं—

अत्थणिवेसा ते ज्जेब्ब सद्दा ते ज्जेब्ब परिणमंतावि। कर्पूर. १-७
अर्थनिवेशास्त एव शब्दास्त एव परिणमन्तोऽपि। संस्कृतम्

भाषा के कारण परिवर्तन होने पर भी अर्थ तो वही रहता है और शब्द भी वही रहता है। शब्द का स्वरूप मात्र परिवर्तित होता है।

परुसा संक्किअबंधा पाउदबंधो वि होउ सुउमारो। कर्पूर. १-८
परुषा संस्कृतबन्धाः प्राकृतबन्धोऽपि भवति सुकुमारः। संस्कृतम्

संस्कृत में रचनाऐं कठोर अर्थात् नीरस होती हैं, प्राकृत भाषा में की गई रचना सुकुमार अर्थात् सरस होती है ।

ईसीसिचुम्बिआइं भमरेहिं सुउमारकेसरसिहाईं ।
ओदंसअन्ति दअमाणा पमदाओ सिरीसकुसुमाइं ॥ शाकुन्तलम् १-४
ईषदीषच्चुम्बितानि भ्रमरैः सुकुमारकेसरशिखानि ।
अवतंसयन्ति दयमानाः प्रमदाः शिरीषकुसुमानि ॥ संस्कृतम्

भ्रमरों ने जिन्हें धीमे धीमे चूमा है और जिनका केसरान्त अत्यन्त कोमल है ऐसे शिरीष कुसुमों को युवतियाँ प्यार से अपने कानों पर सजा रही हैं ।

उद्धच्छो पिअइ जलं जह जह विरलंगुली चिरं पहिओ ।
पावालिआ वि तह तह धारं तणुअं पि तणुएइ ॥ सप्तशतीसार १३
उर्ध्वाक्षः पिबति जलं यथा यथा विरलाङ्गुलिश्चिरं पथिकः ।
प्रपापालिकाऽपि तथा तथा धारां तनुं वितनुते हि ॥ संस्कृतम्

प्यासा पथिक पानी पिलाती हुई प्रमदा के चन्द्रमुख की सुधा का आकण्ठ पान कर रहा है । इस रोमांचकारी अनुभव का अधिक समय तक आस्वादन करने के लिए वह अपनी अंगुलियों के बीच से पानी निकल जाने देता है और कामिनी भी उत्कण्ठावश पथिक के प्रति उदार होकर पानी की पतली धार को और भी पतली कर रही है ।

इन प्रसंगों से यह स्पष्ट हो जाता है कि प्राकृत संदर्भ के अर्थ को जानने के लिये व्याकरण के सूत्रों को याद करना उतना आवश्यक नहीं जितना उस संदर्भ का पुनः पुनः पठन । इस पुनःपठन से अधिकांश प्राकृत-संदर्भ स्पष्ट हो सकेंगे ऐसा मेरा विश्वास है ।

बीएलआईआई द्वारा आयोजित २१वीं ग्रीष्म-पाठशाला के अवसर पर दिनांक २१-५-०९ को दिया गया भाषण ।

□ □ □

जयपुर नरेशों का संगीत प्रेम

कमला गर्ग
रजनी पाण्डेय

जयपुर उन सूर्यवंशी महाराजाओं की वीर भूमि है जिन्होंने इतिहास के पृष्ठों पर अपनी शौर्य गाथाएँ अंकित करने के साथ-साथ सामाजिक एवं आर्थिक क्षेत्रों में प्रगतिशील तत्त्वों को भी सहयोग दिया। जयपुर उन राजपूत नरेशों की कलावसुन्धरा है, जिनकी परिष्कृत कलात्मक अभिरुचि ने कला तथा साहित्य को सृजनात्मक गति दी और भारतीय संस्कृति को पर्याप्त सरंक्षण दिया।

झूथाराम सिंधवी मंदिर से प्राप्त विक्रम संवत् १७१४ अर्थात् १६५७ ई. के अभिलेख[१] में राजस्थान की कलानगरी जयपुर की शोभा का वर्णन अत्यन्त सुंदर किया गया है—

> **''वापी कूप त तड़ागादि मंडिते विषये वरे**
> **ढूँढ नाम्नि विख्याते संभृते सुजनैर्जनैः ॥ १ ॥**
>
> **वेनैनंदन संकारोः सर्व्वन्तु फलदायकेः**
> **क्षेत्रै स (श) स्य भृतैर्यस्तु विभाति विषयोवरः ॥ २ ॥**
>
> **अम्बावती राजधानी राजते राजवैश्मभिः**
> **हेमर्जिन गेह ब्रूहेर्जटितरत्न वेश्मभिः ॥ ३ ॥''**[२]

अर्थात् 'ढूँढ नाम से विख्यात देश की राजधानी अम्बावती वापी, कूप, तड़ाग आदि से मंडित है। यहाँ के वन तथा नंदन कानन समस्त ऋतुओं में फलदायक हैं। यहाँ के राजपुरुषों के भवन शोभायमान हैं तथा जैन मंदिर स्वर्ण कलशों से सुशोभित हैं।'

जयपुर साधारण नगरों की भाँति मात्र भवनों, सड़कों, उद्यानों एवं मंदिरों का नगर नहीं है, जो अपने नागरिकों की मूलभूत आवश्यकताओं तथा सुविधाओं की पूर्ति करता हुआ इतिहास में बिना अपनी पहचान की छाप दिये अपनी काल यात्रा पूरी करता है। यहाँ के भवनों, राजप्रसादों, देवगृहों एवं उद्यानों आदि समस्त वास्तुशिल्प में कलात्मकता का प्रतिबिम्ब है और है मानव की सौन्दर्यप्रियता की शाश्वत भावना का दर्शन। जिसने इस नगर के वास्तु शिल्प को 'पत्थरों में साकार स्वप्न'[३] नाम दिलवाया। जयपुर के स्थापत्य कौशल अपनी समृद्ध कला परम्परा व सांस्कृतिक वैभव की गाथा

स्वयं ही कहते हैं और अपने निर्माता, सरंक्षक तथा पोषक शासकों की कलात्मक अभिरुचि तथा संस्कृति प्रेम का गौरव गान करते हैं।

प्राचीन काल से ही भारतीय शासक कला व संस्कृति प्रेमी रहे हैं। भारतीय संस्कृति के पक्षधर भारतीय राजाओ को प्राचीन काल से इस स्वसंस्कृति प्रेम ने ही कला संरक्षण के लिये प्रेरित किया। इनकी दृष्टि में कला सृजन एवं कला संरक्षण के समान ही पुनीत एवं महत्त्वपूर्ण कार्य रहा। भारत में सदैव कलाकार न उसकी कला को उसके गुणों के आधार पर पहचान दी गई और उसे समाज में सदैव उच्च स्थान प्राप्त होता रहा। इसका कारण यही कला प्रेम तथा कला संरक्षण था। राजाओं का अनुकरण समाज का उच्च वर्ग तथा अधिकारी वर्ग सहज ही करते थे। उनके द्वारा भी कलाकार को संरक्षण मिलता था और उसकी कला साधना को आवश्यक सुविधाएँ उपलब्ध होती थी।

जयपुर राज्य में भी इस परम्परा का निर्वाह प्रारम्भ से ही हुआ। जयपुर राज्य के समस्त शासक प्रेमी रहे। जिससे यहाँ का वातावरण कलाकारों के लिये सदैव अनुकूल बना रहा। प्रत्येक राजा के शासन काल की नवीन कला परम्परा तथा कलाकारों का निर्वाह आगे आने वाले शासक करते थे। ललित कलाओं को कछवाहा वंशजों ने सदा ही पर्याप्त संरक्षण व प्रोत्साहन प्रदान किया। इनके साथ-साथ जीवन के प्रत्येक पक्ष के साथ जुड़े कौशल, ज्ञान, अन्वेषण, आविष्कार आदि अन्य पक्षों पर भी समुचित ध्यान दिया। संभवतः इसी कारण जयपुर की सांस्कृतिक धरोहर भारतीय संस्कृति की अमर परिचायक है।

आज जयपुर विश्व में अपने सांगीतिक वैभव तथा समुद्ध कला परम्परा के लिये सुप्रसिद्ध है। संगीत जगत में जयपुर घराना अपना विशिष्ट स्थान रखता है। जयपुर शैली के चित्र राजस्थानी चित्र कला परम्परा के सर्वोत्कृष्ट मात्र कुछेक कलाप्रिय संरक्षको तथा कलाकारों के योगदान का परिणाम थी। इस नगर में सदा से ही संरक्षण प्राप्त करती आई इस कलात्मक स्वरूपा परम्परा का इतिहास हमें ११वीं शताब्दी का द्वार दिखाता है जब नरवर के निवासी, कछवाहावंशी काकिल देव ने अपना छोटा सा राज्य स्थापित कर 'आम्बेर' को अपनी राजधानी बनाया।

जैसी सामन्ती युग में उन दिनों परम्परा थी, दरबार में श्रेष्ठ कलाविद् तत्कालीन समाज में राजा के राजसी वैभव को और अधिक बढ़ाते थे। उसके अनुसार प्रत्येक राजा, सामंत अथवा जागीरदार के यहाँ कलावंत आश्रय प्राप्त करते थे और अनेक कलाकार, शिल्पकार, चारण, कवि, संगीतज्ञ दरबार में समय तथा अवसरानुकूल अपनी कला के प्रदर्शन हेतु रखे जाते थे। चित्रकार महत्त्वपूर्ण घटनाओं को चित्रित करते थे तथा राजाओं एवं राजघराने के व्यक्तियों के व्यक्ति चित्र बनाते थे। राजा और उनके वंशजो का ऐतिहासिक क्रम बद्ध रूप में चारण गुण गान करते थे। राजगायकों का धर्म था—राजा और राजपरिवार का मनोरंजन और शिल्पकारों का कार्य था—हस्तशिल्प की सुन्दर कलात्मक वस्तुओं का सृजन करना, जो राजघराने के दैनिक उपयोग अथवा सजावट हेतु होती थी।[४]

११वीं शताव्दी में आम्बेर मे अपना कछवाहा राज्य की सुस्थापना करने के पश्चात् आमेर के प्रथम शासक ने भी तत्कालीन राजघरानों की परिपाटी के अनुसार अपने दरबार में भी कलाकारों को आश्रय दिया होगा। क्योंकि रजवाड़ों के युग में राजा का अपने दरबार में कलाकारों, कलाकारो तथा विद्वद्जनों

को संरक्षण एवं आश्रय देना राजसी वैभव और गरिमा का प्रतीक था । सुप्रसिद्ध लेखिका जोन एल. अर्डमैन के शब्दों में :—

"संगीत वोकल एण्ड इंस्ट्रूमेण्टल इन डान्स ड्रामा वाज एन और्नामेण्ट ऑफ अथॉरिटी एण्ड पॉवर (एज तानसेन वाज ए ज्वैल इन अकबर्स कोर्ट), एन एकम्पनीमेण्ट ऑफ सरेमनी एण्ड सैलीबरेशंस, वैदर रिलीजिअस, फोक ऑर द शास्त्रीय संगीत ट्रेडीशन ।"[5]

इस आधार पर यह अनुमान लगाना कदापि अनुचित नहीं लगता कि आमेर जयपुर के राजवंश में कलासंस्कृति के पोषण की परिपाटी का बीजारोपण कछवाहा राजपूतों के आमेर जयपुर क्षेत्र में पदार्पण के साथ ही हुआ होगा ।

जयपुर राजवंश की संगीत तथा कलात्मक परम्परा

जयपुर के कछवाहा राजवंश में ललित कला प्रेम की सलिला सदा ही प्रवाहित होती रही है । यहाँ राज दरबार में कलावन्त आश्रय पाते थे । संगीत के साथ-साथ अन्य ललित कलाओं—काव्य, चित्र, मूर्ति तथा वास्तु को भी पर्याप्त संरक्षण मिलता था । मूर्धन्य भाषाविद्, पंडित, महान ज्योतिषविद्, विद्वान, कवि, चित्रकार, शिल्पकार तथा संगीतज्ञ आमेर जयपुर नरेशों से सदैव स्नेहाश्रय प्राप्त करते रहे ।

जयपुर राजवंश की कलाप्रियता के कारण जयपुर का वातावरण कलाकारों के लिये सदैव अनुकूल बना रहा । कला की प्रत्येक विधा को राज्य से निरन्तर प्रोत्साहन प्राप्त होता था। राज दरबार ने कलाकारों को समाजिक तथा आर्थिक सरंक्षण प्रदान किया और कलाकारों ने निर्मल उन्मुक्त मन से कला साधना की । फलस्वरूप कला की उत्कृष्ट ऊंचाईयों को स्पर्श करती हुई अद्वितीय कृतियाँ समाज को उपहार स्वरूप प्राप्त हुई ।

जयपुर राजवंश में कलाकारों को जहाँ सुरक्षा और जीविकोपार्जन की पूर्ण सुविधा थी तथा पुरस्कार एवं सम्मान प्रदान किया जाता था वहीं विद्वान कलापारखी नरेश स्वयं अपना मंतव्य तथा आलोचनात्मक दृष्टिकोण[6] भी रखते थे, जिससे कलाकरों को निरन्तर आपनी कला की और निखारने का अवसर प्राप्त होता रहता था ।कलाकार तथा संरक्षक दोनों पर ही कला उन्नति निर्भर करती है । दोनों का संबन्ध अत्यन्त महत्त्वपूर्ण होता है, जिसकी प्रगाढ़ता तथा घनिष्ठता ही कला की उन्नति की कसौटी है । कला तथा कला संरक्षक दोनों सदा ही एक दूसरे के पूरक होते हैं । कलाकार अपनी कला द्वारा जहाँ एक ओर सांस्कृतिक परम्परा का निरन्तर निर्वाह करते हुए उसे विकास की ओर अग्रसर करता है वहीं कला संरक्षक तथा कला पारखी कलाकार के माध्यम से, संस्कृति से आत्मीय स्तर पर संवादात्मक स्थिति का अनुभव कर पाने में सक्षम होते हैं । यह भावनात्मक जुड़ाव संस्कृति तथा परम्परा दोनों के समन्वय से ही संभव होता है । परम्परा ही संस्कृति की पोषक है । परम्परा के माध्यम से ही विरासत में प्राप्त संस्कृति भविष्य की पीढ़यो को प्राप्त होती है । कला संरक्षको ने जब जब संस्कृति को आश्रय दिया है तब तब परम्परा के रूप में कला व संस्कृति ने अपने संरक्षक तथा समाज को कलात्मक तथा सांस्कृतिक उन्नति के नवीन सोपान प्रदान किया हैं ।

जयपुर के शासकों के कला संरक्षण तथा कला प्रेम ने जयपुर में कला व संगीत की ऐसी सुपरम्परा की स्थापना की जिसने भारतीय संस्कृति के कलात्मक स्वरूप को उन्नति के सर्वोच्च शिखर पर स्थापित कर दिया। इतिहास के द्वार खुलने पर कला की इसी परम्परा का पुष्ट परिचय आमेर के राजा मानसिंह के काल से मिलता है। १६वीं शती के पूर्वाद्ध मे यद्यपि आमेर नरेशों के कला संगीत विषयक अधिक विस्तृत प्रमाण उपलब्ध नहीं है किन्तु १६वीं शती का उत्तराद्ध इसका साक्ष्य देता है।

कछवाहा राजपुत राजाओं के मुगलों से संबन्ध बना कर राजनैतिक दृष्टि से सुदृढ़ तथा महत्त्वपूर्ण होने से पूर्व कलात्मक प्रवृत्ति का प्रमाण नहीं प्राप्त होता है। १६वीं शताब्दी में भारत वर्ष में मुगल साम्राज्य स्थापित हो चुका था। १६ वीं शती के मध्य काल में मुगल सम्राट अकबर से आमेर के राजा भारमल ने मित्रता की। यहीं से कछवाहा नरेशों और मुगल सबन्धों का गठबंधन हो गया। मुगल कला प्रेमी थे। उनकी अधीनता स्वीकारने के कारण उनकी परम्पराओं का भी प्रभाव राजपूतों पर आया। मुगलों के दरबार में विशेष कर सम्राट अकबर के दरबार में 'नवरत्न' थे। जिनमें मूर्धन्य विद्वान, संगीतज्ञ, चित्रकार आदि भी थे। संभवतया इसी से प्रेरणा लेकर आमेर नरेशों ने कला, संगीत व साहित्य को अपने राजदरबारों में आश्रय प्रदान करना प्रारम्भ किया। इस परम्परा के श्रीगणेश का कारण कछवाहा राजाओं की निज स्वभावगत रुचि भी हो सकती है जिसको निरन्तर मुगल सम्पर्क में आते रहने से परिष्कृति और विकास का प्रशस्त मार्ग मिल गया।

राजा मानसिंह प्रतिभावान, कलाप्रिय तथा भारतीय धर्म व संस्कृति के पोषक थे। इनके दरबार में कवि, गुणी कलावंत तथा विद्वान आश्रय प्राप्त थे और सम्मान पाते थे।[७] महाकवि दादू दयाल इन्हीं के समय में हुए जिन्होंने 'दादू पंथ' चलाया। मानसिंह कवि थे, अतः कवियों का सम्मान करना जानते थे। उनकी अकबर के 'नवरत्नों' में गणना होती थी।

राजा मानसिंह के पिता भगवान दास के दरबार में भी कवियों को आश्रय प्राप्त था। राजा मानसिंह के भाई माधवसिंह भी संगीतप्रेमी राजा थे और गुणी जनों का सम्मान करते थे। तत्कालीन मुगल बादशाह की राजधानी आगरा में राजा माधवसिंह की हवेली माधव भवन में मुगल दरबार के गायक तानसेन और अन्य प्रमुख गायक एवं संगीतज्ञ आते ही रहते थे।[८] राजा भावसिंह साहित्य प्रेमी थे। उन्हें संस्कृत भाषा से अधिक लगाव था। मिर्जा राजा जयसिंह मध्यकालीन भारतीय इतिहास की एक अद्वितीय विभूति थे। वें विद्वान एवं बहुभाषाविज्ञ होने के साथ-साथ कला प्रिय हृदय भी रखते थे। राजा रामसिंह संस्कृत के विद्वान थे।

जयपुर नरेशों में सवाई जयसिंह का नाम महत्त्वपूर्ण है। इन्होंने कछवाहा के इतिहास को नवीन उत्थान दिया। धर्म संस्कृति के पक्षधर राजा जयसिंह सर्वगुणसम्पन्न, बहुमुखी प्रतिभायुक्त व्यक्तित्व थे। तत्कालीन मुगल सम्राट औरंगजेब ने प्रथम भेंट में ही १३ वर्षीय राजा जयसिंह को 'सवाई' उपाधि प्रदान कर दी थी।[१०] ये बड़े ही बुद्धिमान, कलाप्रेमी, गणितज्ञ तथा ज्योतिषविद् थे। अट्ठारहवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में आंबेर के महाराजा सवाई जयसिंह की देश के सर्वाधिक प्रसिद्ध तथा प्रभावशाली व्यक्तियों में गणना की जाती थी।[११] अपने शासनकाल में उन्होंने जयपुर को संस्कृति, साहित्य, कला तथा सिद्धन्त ज्योतिष का सबसे बड़ा केन्द्र बना दिया था।

कलावंतो, गुणीजनों, विद्वानों, चित्रकारों तथा कलाकारों को सवाई जयसिंहने अत्यधिक प्रोत्साहन दिया । १७७० ई. के एक ग्रन्थ 'बुद्धिषवलास' में जयसिंह के कला प्रेम का प्रमाण मिलता है । इस ग्रन्थ के रचियता जैन कवि बख्तराम थे । यह ग्रन्थ सवाई जयसिंह की मृत्यु के २७ वर्ष बाद लिखा गया था । इसमें लिखा है कि महाराजा ने अनेक कलाकारों को सपरिवार बुलवाया और निवास के लिये भूखंड आवंटित किये ।[१२] सवाई जयसिंह ने जयपुर दरबार के कारखानों की पुनः स्थापना की । जिसमें ३६ विभाग थे । इनमें गुणीजन खाना—संगीत तथा संगीतज्ञो का विभाग था । पोथीखाने में अमूल्य ग्रन्थ धरोहरें रहती थीं । सूरत खाने में चित्रकारों का स्थान था । सवाई जयसिंह के पश्चात् सवाई ईश्वरी सिंह, माधोसिंह तथा पृथ्वी सिंह भी बड़े कला प्रिय तथा साहित्य प्रेमी शासक हुए ।

जयपुर के कला व संस्कृति के पक्षधर नरेशों में दूसरा महत्त्वपूर्ण नाम सवाई प्रतापसिंह का है । ये स्वयं विद्वान, कवि, नर्तक तथा गायक थे । अतः इनके दरबार में कलावतों का ही प्रभुत्व था । प्रताप सिंह के संरक्षण में स्थापत्य, काव्य तथा संगीत के समान चित्रण की रंगधारा भी समान रूप से प्रवाहित होती थी । सवाई जयसिंह ने जयपुर राजदरबार को जो बौद्धिक तथा कलात्मक आधार प्रदान किया, उस पर सावई प्रतापसिंह ने भारतीय कला संस्कृति को सँवार कर उत्कृष्ट रूप में स्थापित किया।[१३]

सवाई प्रतापसिंह के उत्तराधिकारी जगत सिंह के दरबार में भी कवि, विद्वानों, शिल्पकारों तथा चित्रकारों को आश्रय प्राप्त होता था । रामसिंह द्वितीय संगीत साहित्य तथा कला प्रिय शासक के रूप में आये । ये स्वयं भी कुशल संगीतज्ञ थे । महाराज माधोसिंह तृतीय ने अपने पिता के समान ही दरबार में कला संरक्षण की परम्परा को जीवित शासक सवाई मानसिंह की मृत्योपरांत उसके आश्रितों को पेंशन देने का प्रावधान इन्होंने किया । जयपुर रियासत के अन्तिम शासक सवाई मानसिंह काव्य प्रेमी थे । दरबार में प्रति सप्ताह काव्य गोष्ठियों का आयोजन किया जाता था। संगीतज्ञों को पूरा मान दिया जाता था ।

जयपुर नरेशों का इतिहास उनके संगीत, चित्रकला, साहित्य तथा वस्तुकला प्रेम का इतिहास है। जयपुर अपनी ललित कला तथा साहित्यिक परम्परा की सम्पन्न धरोहर अपने अतीत में संजोए हुए है। राजस्थान के किसी भी अन्य राजपूत राजवंश में ऐसी कला तथा संस्कृति प्रेम के ऐसे प्रमाण नहीं प्राप्त होते हैं । राजस्थान में कला परम्परा का प्रतिनिधित्व करने वाले कछवाहा वंशी ही थे । रियासती युग की भांति आज भी जयपुर राजस्थान में कला का आधारकेन्द्र है ।

जयपुर राजवंश का संगीत प्रेम

जयपुर आमेर के शासक संगीतप्रेमी रहे । संगीतप्रेमी शासकों की संरक्षण परम्परा और मूर्धन्य कलावंतो की कला साधना ने ही आज संगीत जगत में जयपुर का नाम उज्जवल किया है । राजस्थान के अन्य किसी राजपूत राजघराने में संगीत की ऐसी सुसम्पन्न तथा सुव्यवस्थित परम्परा दृष्टिगोचर नहीं होती है । जयपुर राजघराने में प्रारम्भ से ही संगीत आदि कलाओं को राजदरबार का महत्त्वपूर्ण भाग माना गया । कछवाहा राजवंश के सांगतिक रुझान का परिचय उनकी प्रारम्भिक राजधानी आमेर में ही प्राप्त होता है । आमेर नरेश भी संगीतप्रेमी रहे, किन्तु प्रारम्भिक प्रमाण अनुपलब्ध होने के कारण यह

तथ्य किंचित् संशयपूर्ण हो सकता है। राजा मानसिंह कालीन पमाण इस विषय में उपलब्ध प्रथम प्रमाण हैं। राजा मानसिंह के दरबार के कवि 'अमृतराय'ने १६८५ ई. के अपने ग्रन्थ 'मानचरित' में आम्बेर के महलों में वाद्ययन्त्रों के संगीत का वर्णन किया है। कवि ने लिखा है कि आमेर के महलों में जलतरंग, वीणा, रबाब और मृदंग आदि वाद्य यंत्र बजाये जाते थे।[१४]

''कहूँ त बीन प्रवीन जंत्र जति बाजहिय।
कहूँ मुरज बंधान जान जति साजहिय॥
कहूँ अवझ झंकार झल्लुरि बजई।
जन तरंग उपपंग ताल करतल सजई॥
कहूँ सोर सरवीन सरस सर मंडरिय।
ज्ञांच्पिनाक रबाब वेणु विधि किन्नरिय॥''[१५]

राजा मानसिंह के काल में संगीत का चलन ही इसका पुष्ट प्रमाण है कि मानसिंह से पहले भी आमेर दरबार में संगीत परम्परा रही होगी, तथापि इसका प्रचलन एवं प्रयोग अपेक्षाकृत कम रहा होगा, यह माना जा सकता है, किन्तु इतना निश्चित है कि उनके पूर्व भी राजदरबार में कलावन्त आश्रय पाते थे और संगीत परम्परा को संरक्षण प्राप्त था।

काव्य ग्रन्थ में वाद्ययंत्रो का उल्लेख आमेर दरबार के संगीत प्रेम को दर्शाने के साथ–साथ १६वीं शताब्दी में उपलब्ध तथा प्रयोग होने वाले संगीत वाद्यो के अध्ययन का भी अवसर प्रदान करता है। आमेर दरबार में १७वीं तथा १८वीं सदी में बजाया जाने वाला बृहदाकार वाद्ययंत्र 'रबाब' राजकीय संग्रहालय, जयपुर में प्रदर्शित है।

राजदरबार में राजघराने के विभिन्न कार्यों तथा विभागों की व्यवस्था सुचारु रूप से चलाने के लिये कारखानों की स्थापना की गई थी। ये ३६ विभाग थे। इनकी रचना मुगल दरबार के 'छत्तीस कारखानों' के आधार पर[१६] की गई और इनके फारसी नामों का हिन्दी अनुवाद किया गया था। इस विषय में जयसिंह पर लिखे गये ग्रन्थों में निम्न वर्णन मिलता है–

''तह रहे कारखाने छत्तीस ॥१५१॥
यह हुतौ कारषाने त नौस, परसी नाम ता मद्धि दोंस।
नृपकाढ हि वी नाम किन, गृहसंग्यायह डानी नवीन ॥ १४२ ॥''[१७]

ये विभाग आमेर जयपुर के शासकों के विभिन्न राज्यकालों में विभिन्न स्तर पर महत्त्व तथा संरक्षण प्राप्त करते रहे। इन छत्तीस कारखानों को जयपुर राजदरबार में आवश्यकताओं और सुविधाओं के अनुसार कलाकौशल, हस्तकौशल, प्रदर्शनात्मक कलाकौशल, राजघराने के दैनिक व घरेलू कार्य कलाप और राज्याधिकारियों के आधार पर व्यवस्थित किया गया।

इन कारखानों अथवा विभागों का इस प्रकार नामकरण किया गया था कि वे अपने नामों से ही

अपने कार्य और क्षेत्र का बोध कराते थे । 'गुणीजन खाना' संगीत विषयक विभाग था । 'सूरतखाना' पोथीखाने से संबन्धित था । 'जवाहरखाना' आभूषणों का विभाग था । 'तोशाखाना', 'रंगखाना' तथा 'छापखाना' वस्त्र विभाग के अन्तर्गत आते थे । इन कारखानों में कलाकार, शिल्पकार आदि थे । यह एक प्रकार से राजदरबार की नौकरी थी ।[१८] कारखानों के समस्त कलाकार, शिल्पकार, दस्तकार तथा कर्मचारी कारखाने के अधिकारी के अन्तगर्त कार्य करते थे और मात्र राजघराने हेतु,[१९] महाराजाओं की रुचि अनुसार वस्त्र, आभुषण, दैनिक उपभोग की वस्तुएँ, राजमहलों की शोभा बढ़ाने के लिए भी ये विभाग अपनी सेवाएँ प्रदान करते थे । कलाकारों की कलात्मक कृतियाँ जयपुर के राजमहलों तथा राजभवनों की शोभा बढ़ाने के साथ–साथ देश तथा विदेश में भी राज्य की ओर से भेजी जाती थी । जहाँ इनको बड़ी प्रसिद्धि और प्रशंसा मिलती थी । राजदरबार से जुड़े इन कलाकारों के अतिरिक्त कला शिल्पियों का एक वर्ग ऐसा भी था जो आत्मनिर्भर था और जन साधारण हेतु कार्य करता था । ये कलाकार भी समय समय पर राजदरबार में अपनी बनाई हुई कलाकृतियों को भेंट करते थे ।

गुणीजन खाना

जयपुर राजदरबार में संगीत के विशेष संरक्षण के लिये एक विभाग 'गुणीजन खाना' था, जहाँ उच्च कोटि के कलाकार आश्रय पाते थे । यह विभाग उन ३६ कारखानों में से एक था । गुणीजन खाने का प्रारम्भिक इतिहास स्पष्ट प्राप्त नहीं होता । किन्तु यही संभावना अधिक प्रबल होती है कि सवाई जयसिंह ने जयपुर नगर में अन्य विभागों के साथ ही 'गुणीजन' खाना भी स्थापित किया होगा ।[२०] विदेशी लेखिका जोन एल.अर्डमैन के अनुसार भी गुणीजन खाना का स्थापना काल जयपुर स्थापना से ही माना जाता है ।[२१] किन्तु यह उल्लेख भी प्राप्त होता है कि सवाई जयसिंह आमेर से अपनी राजधानी जयपुर लाने के साथ ही राजदरबार के छत्तीस विभाग भी यहाँ ले आये थे, जहाँ इनकी पुनर्स्थापना करके पुन: व्यवस्थित किया गया । अपनी स्थापना के पश्चात् गुणीजन खाने को अपने समकालीन कछवाहा राजवंश से निरन्तर सहयोग तथा संरक्षण प्राप्त होता रहा । वंशक्रम में समस्त नरेशों ने गुणीजन खाने को सम्मान दिया ।

जयपुर रियासत का गुणीजन खाना गायकों, वादकों और नर्तकों को राज्याश्रय तथा संरक्षण देने वाला विभाग था । यह विभाग छत्तीस कारखानों में अपना विशिष्ट स्थान रखता था । आमेर, जयपुर नरेशों के दरबार में गुणी संगीतज्ञ फले फूले और संगीत जगत में जयपुर का नाम ऊंचा उठाया । प्रारम्भ में गुणी जन खाना 'खजाना बेहला' विभाग के अन्तर्गत था, जो महाराजा का निजि विभाग था । १८८० ई. से पहले गुणीजन खानों के प्रधान अधिकारी मुख्य तथा वरिष्ठ संगीतज्ञ होते थे, जो महाराज को संगीत शिक्षा देते थे तथा किसी सीमा तक महाराज के मित्र भी कहलाते थे ।[२२]

गुणीजन खाने में सेवारत कलाकार राजदरबार के आयोजनों और उत्सवों पर अपनी कला का प्रदर्शन करते थे ।[२३] महाराज प्रसन्न होकर उन्हें पुरस्कार में धन, जागीर आदि प्रदान करते थे । गुणीजन खाने के कलाकार विभिन्न वर्गों तथा श्रेणियों में विभाजित थे । तत्कालीन परिपाटी के अनुसार 'हरे

बंगले' में संगीतज्ञों को अपना कार्यक्रम देना अनिवार्य था । हरे बंगले में प्रतिदिन प्रात: से सायं तक संगीत होता ही रहता था ।[२४] वरिष्ठ कलाकारों के लिये यहाँ प्रतिदिन की उपस्थिति आवश्यक नहीं थी। विशेष अवसरों पर अथवा महाराज की इच्छा होने पर अथवा विशिष्ट अतिथियों के आगमन पर 'उस्तादों' को विशेष रूप से बुलाया जाता था । वरिष्ठ कलावंतो को महाराज की ओर से जागीरें दी जाती थीं । कतिपय अति विशिष्ट और गुणी कलाकारों को पालकी का रुतबा भी प्रदान किया जाता था, जो उन दिनों विशेष सम्मान माना जाता था । सवाई जयसिंह, ईश्वरी सिंह आदि के काल में कलावंतों की स्थिति के विषय में अधिक जानकारी नहीं प्राप्त होती है किन्तु १८वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध से तत्कालीन संगीत तथा संगीतज्ञों के विषय में प्रचुरमात्रा में विवरण मिलते है ।

गुणीजन खाने में अनेक्र कलाकार थे । जिन्हें अपनी–अपनी विशेषताओं के अनुसार संबोधित किया जाता था ।

कलावंत	–	मुख्य गायक अथवा वादक
बीनकार	–	बीन अथवा वीणा वादक
करताली	–	करताल अथवा खड़ताल वादक
पखावजी	–	पखावज वादक
भगतन	–	गायिकाएँ
कथक	–	कथक नर्तक
सारंगिया	–	सारंगी वादक
मोरचंग्या	–	मोरचंग वादक
तबलची	–	तबला वादक

गुणीजन खाने में पातुरें अथाव नृत्यांगनाएँ भी रखी जाती थीं, जो राजमहल में रहती थी और अंत:पुर की महिलाओं को संगीत तथा नृत्य सिखाती थी ।[२५] ये पातुरें विवाह नहीं करती थीं और सम्पूर्ण आयु इसी प्रकार दरबार की सेवा में व्यतीत करती थीं ।

नौबतखाना गुणीजन खाने का एक प्रभाव था जो उस काल में घड़ी का कार्य करता था । यहाँ से प्रत्येक घंटे पर संगीत द्वारा (शहनाई) सूचना दी जाती थी । इससे अतिरिक्त राज्य का बैंड भी था जो सैन्य विभाग के लिये कार्य करता था । रौशन चौकी तत्कालीन वाद्य वृन्द का उदाहरण थी ।

जयपुर गुणीजन खाने में जहाँ संगीत का क्रियात्मक पक्ष उच्चकोटि के संगीतज्ञों द्वारा निखारा, संवारा गया वहीं संगीत शास्त्रियों ने अनेक संगीत ग्रन्थों की रचना की और संगीत के शास्त्र पक्ष को भी सुचारु रूप से समुन्नत किया । भारतीय संगीत शास्त्र को सुरक्षित रखते हुए समय–समय पर रागों में होने वाले परिवर्तनों को स्थान देने में इन संगीत ग्रन्थों की प्रमुख भूमिकी रही ।

जयपुर राजवंश के संगीत प्रेम के पुष्ट प्रमाण वे ग्रन्थ हैं, जो विभिन्न कालों में आमेर, जयपुर में रचे गये–

१.	संगीत कल्पतरु	–	अशोकमल्ल वि.सं. १५५१
२.	संगीत मलिक	–	मुहम्मदशाही १७१०
३.	संगीत दर्पण	–	दामोदर सरस्वती
४.	संगीत रत्नाकर	–	शारंगदेव
५.	संगीत रत्नाकर कला निधि	–	कलानिधि वि.सं. १७३४
६.	संगीत रत्नाकर रास प्रदीप	–	नूरखान
७.	संगीतोपनिषद्सार	–	सुधा कलश
८.	हस्तक रत्नावलि	–	राघव वि.सं. १७३०
९.	राधागोविन्द संगीत सार	–	देवर्षि भट्ट ब्रजपालॉ
१०.	रागरत्नाकर	–	कवि राधा कृष्ण
११.	रागरागिनी संग्रह (सचित्र खरड़ा)	–	पंडित मधुसूदन ओझा
१२.	राग चंद्रोदय	–	१५९०-१६१४
१३.	राग मंजरी		
१४.	नर्तन निर्णय		
१५.	रागमाला	–	महन्त हरिवल्लभाचार्य
१६.	संगीत रत्नाकर	–	हीरानंद व्यास
१७.	संगीत राग कल्पद्रुम		

जयपुर दरबार में गुणीजन खाने में भारतीय संगीत गायन परम्परा का विकास दो रूपों में हुआ–

१. राजदरबारों में मध्य युगीन शास्त्रीय गायन की परम्परागत शैली के रूप में ।

२. विभिन्न वैष्णव तथा पुष्टिमार्गीय भक्ति संप्रदायों में भगवान के पद तथा भक्ति रचनाओं की शास्त्रीय परम्परा के रूप में ।

शास्त्रीय गायन परम्परा के अनुसार गुणीजन खाने के कलाकार राज्य में आयोजित विभिन्न उत्सवों में शास्त्रीय रागों के आधार पर ध्रुवपद, धमार, ख्याल, तराना, टपपा आदि का गायन करते थे। गायन शैली का दूसरा पक्ष शास्त्रीय दृष्टि से उतना भारी भरकम नहीं था । यह अपेक्षाकृत कम शास्त्रीय तथा भाव पक्ष में प्रबल था । वल्लभ, विठ्ठल तथा पृष्टिमार्गीय सम्प्रदायों में ध्रुपद, धमार शैली में विभिन्न रागों पर आधारित पद गायन शैली थी । इसी परम्परा प्रमुख की एक कड़ी हवेली संगीत है, जो आज भी मंदिरों, देवालयों में देखी जाती है ।

इस प्रकार संगीत गायन के दोनों ही रूपों को गुणीजन खाने के गायकों द्वारा बल मिला तथा शास्त्रीय गायन की विभिन्न विधाएँ यहाँ विकसित होती रहीं । कलाकारों की कला प्रवीणता के कारण इस राज्य में अनेक शैलियों ने जन्म लिया, जो जयपुर घरानों के नाम से प्रसिद्ध हुई ।

सवाई जयसिंह ने यद्यपि गुणीजन खाने की स्थापना की थी, किन्तु उनके काल में नृत्य व संगीत के विषय में अधिक विवरण उपलब्ध नहीं होते हैं।[२६] किन्तु जिस शासक ने संगीत को संरक्षण देने के लिए एक स्थाई विभाग की स्थापना की हो वह स्वयं संगीत प्रेमी न हो यह तथ्य विश्वास योग्य नहीं है। इसलिये यह तो निश्चित् है कि सवाई जयसिंह भी संगीत प्रेमी रहे थे।

सवाई प्रताप सिंह तथा सवई रामसिंह के राज्य में गुणीजन खाना भारत वर्ष के चोटी के कलाकारों का केन्द्र रहा।[२७] इस काल में उत्कृष्ट कोटि की कला तथा कलाकार गुणीजन खाने में आश्रय पाते थे। इस अद्वितीय संगीत के पीछे कलाकारों की अथक कलासाधना के साथ–साथ तत्कालीन नरेशों का संगीत प्रेम तथा समुचित सामाजिक और आर्थिक संरक्षण भी एक प्रमुख कारण रहा। इस काल में गुणीजन खाने की समृद्धि तथा उन्नति का कारण यह भी था कि दोनों महाराजा स्वयं भी अच्छे कलाकार थे। अतः इनका योगदान सक्रिय रूप में रहा जिसने जयपुर की संगीत परम्परा को खूब पनपने के अवसर प्रदान किये।

१८वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में महाराज सवाई प्रताप सिंह का काल गुणीजन खाने का 'स्वर्ण युग' था। गुणीजन खाने को सवाई प्रताप सिंह ने ही सुव्यवस्थित तथा विकसित किया। उनके दरबार में 'कवि बाईसी', 'वैद्य बाईसी', 'वीर बाईसी', 'पंडित बाईसी' के साथ–साथ 'गंधर्व बाईसी' भी थे।[२८] बाईसी शब्द उन दिनों में सेना के लिये प्रयुक्त होता था। कलाप्रेमी प्रताप सिंह अपने दरबार के कलाकारों के समूहों को बाईसी ही कहते थे, भले ही उनकी संख्या बाईस हो अथवा अधिक कम। उनके लिये इन कलाकारों का महत्त्व किसी सेना से कम नहीं था। स्वयं कलाकार होने के नाते उनकी सेना उनकी 'कलावंत बाईसी' ही थी।

प्रताप सिंह के काल में चांद खां जिनका दूसरा नाम दुल्ह खां भी समझा जाता है, बड़े गुणी कलावंत थे। सवाई प्रताप सिंह उनको अपना गुरु मानते थे और उनको 'बुद्ध प्रकाश' की उपाधि प्रदान की थी। प्रतापसिंह ने इन्हें गुणीजन का प्रधान भी नियुक्त किया था। बुद्ध प्रकाश उत्कृष्ट कोटि के संगीतविद् थे। उन्होंने 'स्वरसागर' नामक संगीत ग्रन्थ की रचना की जिसमें विभिन्न रागों की सरगम और बंदिशें दी गई हैं। इस ग्रन्थ की दो रचनायें इसका प्रमाण देती हैं। ये दोनों 'ब्रजनिधि ग्रन्थावलि' में पृष्ठ ४८-४९ पर दी गई हैं–[२९]

प्रथम राग कल्याण, ताल सुरफाख्ता :

धप गम ग रे गम रे गरे सा।
ध नि रे ग प प ध सा रे।
सरे गम रेग रे स ध नि रे स॥ धप.....॥ स्थायी॥
प प ध सं रें सं रें गं मं रें गं रें सं
ध नि प ध म ग रे ग म रे ग नि रे स।
सुच्छम सुरन सोध मध सरगम बनाय
पाय रन तें भेद कर कर बुध प्रकास।
रिझवन कारण अति प्रवीन परताप सारक
सकल वरण षट् दरसन निवास॥

द्वितीय–राग कल्याण, ताल सुरफाख्ता :

पांच बदन सुख सदन पांच त्रैलोचन मंडित ।
अरध चंद्र अरु गंग जटन् के जूट धुमंडित ॥
भूषन भस्म भुजंग नाद नादेश्वर पंडित ।
कनक भंग में मगन अंग आनंद उमंडित ॥
बाघंबर अंबर धरे अरधांग गौरि कुंदन वरन ॥
जय कीर्ति उजगार गिरि बसन्तु बुधि प्रकाश वंदित चरन ॥"

सवाई प्रताप सिंह कवि होने के साथ गायन तथा नृत्य में भी निपुण थे ।[30] इस कला निष्णात नरेश को साहित्य कला संगीत में मात्र रुचि ही नहीं, पर्यापत ज्ञान भी था । उनके काल में गुणीजन खाने के संगीत विद्वानों ने संगीत का एक विशद ग्रन्थ तैयार किया था । इस विषय उसके समान विस्तुत विवेचनात्मक और बृहद ग्रन्थ हिन्दी भाषा में अन्य कोई नहीं है । यह जानकारी ब्रजनिधि ग्रन्थावलि में दी गई है ।[30] इस ग्रन्थ का नाम 'राधागोविन्द संगीत सार' है । यह मुद्रित रूप में पोथीखाना, महाराजा संग्रहालय में उपलब्ध है । इसमें मुद्रण की अशुद्धियां अवश्य हैं, किन्तु भारतीय शास्त्री संगीत के विशद विवेचन करने वाला यह ग्रन्थ अनमोल है । इसके अतिरिक्त भी संगीत विषयक अनेक ग्रन्थों को रचना इस काल में हुई । मियांचांद खां ने 'स्वरसागर' और कवि राधाकृष्ण ने 'रागरत्नाकर' नामक संगीत ग्रन्थ लिखे ।

सवाई प्रताप सिंह स्वयं कवि थे । भगवान की स्तुति में इन्होंने अनेकानेक पदों की रचना की। प्रतिदिन राजघराने के मंदिर 'श्री गोविन्द देवजी' में दर्शन करने पश्चात् स्वरचित पद सस्वर गाते और भाव–विभोर होकर कभी-कभी नृत्य भी कर उठते थे । प्रतापसिंह की गंधर्व बाईसी इन पदों को रागों में निबद्ध करके स्वर मय बनाती थी । गोविन्द के मंदिर तथा ब्रजनिधि के मंदिर में रास लीलाओं का आयोजन होता था । नित्य प्रति के आयोजनों में संगीत का प्रमुख स्थान होता था ।

प्रताप सिंह ने राजनैतिक तथा सामाजिक दृष्टि से अशांति अराजकता तथा षड्यन्त्र कुचक्रों के काल में साहित्य संगीत कला के विकास तथा उन्नति में जो योगदान दिया वह इस काल में विरोधाभास ही था और यही जयपुर नरेशों के संगीत तथा कला प्रेम की पराकाष्ठा है ।

सवाई प्रताप सिंह से पूर्व भी गुणीजन खाने का पर्याप्त विकास हुआ, किन्तु महाराजा सवाई प्रताप सिंह के शासन काल में यह अपने चरमोत्मकर्ष पर पहुंचा ।[32] १८३४ ई. में सवाई राम सिंह के राजसिंहासनारुढ़ होने के पश्चात् कला का सहज प्रवाह चरमोन्नति को प्राप्त हुआ । सवाई राम सिंह जी के समय में गुणीजन खाने में कलासिद्ध गायक कलाकारों का समूह हुआ करता था । गुणीजन खाने के तत्कालीन वरिष्ठ संगीतज्ञ, गुरु तथा जयपुर घराने की गायकी के अद्वितीय प्रतिनिधि अलादिया खां के अनुसार गुणीजन खाने के कलावंतो का पूरा विवरण इस प्रकार है–

"जयपुर महाराज (रामसिंह) के पास उस जमाने में बहुत बड़ा गुणीजन खाना था । हर माह दरबार में गवैयों को एक डेढ़ लाख रुपया वेतन मिलता था । हैदर बख्श जी (दूल्हे खां जी के बेटे),

महाराज के पहले उस्ताद करीम बख्शजी (हैदर बख्शजी के भाई), मोहम्मद अली खाँ (मनरंग के पोते), बहराम खां जी (धग्गे खुदाबख्श के बेटे), ताऊस खां जी कल्लन खां (धग्गे खुदाबख्श के बेटे), मंजी खां इमरत सेन जी (तानसेजी की छोटी बेटी की औलाद), आलम सेन जी (अमीर सेन जी के भाई), अमीर खां, मम्मू खां जी, वजीर खां जी, छोटे खां जी, इलाही बख्श (हैदर बख्श जी के भाई), लाल सेन जी सेनिये, मुबारक अलीखां साहब (बड़े मोहम्मद खां रीवां वालों के बेटे), रजब अली खां अलवर वाले आदि कलाकारों का वहाँ मुकाम था ।"[३३]

महाराज रामसिंह बड़े संगीत प्रेमी थे तथा स्वयं अच्छा संगीत ज्ञान रखते थे । ये कुशल वीणा वादक थे । तत्कालीन प्रसिद्ध संगीत विद्वान करामत अली खाँ इनके गुरु थे, जो उच्चकोटि के गायक थे । इनको राजदरबार में अत्यंत सम्मान प्राप्त था । इनको अन्य पुरस्कारों, जागीरों के अतिरिक्त पालकी का सम्मान भी प्राप्त था ।[३४] जयपुर में पानों के दरीबों के मुहल्ले में 'रजब अली की हवेली' के नाम से यह हवेली आज भी जानी जाती है ।

महाराजा रामसिंह ही एक ऐसे संगीत प्रेमी कला संरक्षक थे जो स्वयं संगीत कार्यक्रमों में सक्रिय भाग लेते थे ।[३६] शास्त्रीय संगीत की प्रकाण्ड परम्परा, ध्रुपद शैली के धनी डागर परिवार को जयपुर लाने का श्रेय सवाई रामसिंह को ही जाता है ।[३७] इन्होंने ही डागर परिवार को अलवर से जयपुर राज्य में पधारने का निमन्त्रण दिया था । ध्रुपद गायिकी के सिरमौर उस्ताद बहराम खाँ डागर पहले पंजाब में सिख राजा रणजीतसिंह के दरबार में थे । तत्पश्चात् ये अन्तिम मुगल बादशाह बहादुरशाह जफर के राज्य में आ गये। १८५७ ई. में प्रथम स्वतंत्रता संग्राम के काल में उस्ताद अलवर आ गये थे । जहाँ से अपने जीवन के अन्तिम वर्षो में वे जयपुर दरबार में आये । महाराजा ने इनमे भी संगीत शिक्षा ग्रहण की ।

सवाई रामसिंह के काल में गुणीजन खाना स्वनाम धन्य था । रामसिंह कालीन महत्त्वपूर्ण दस्तावेजों से प्रमाणित होता है कि उनके समय में गुणीजन खाने में १८९ संगीतज्ञ थे । इनमें ६३ कलावंत, २१ सारंगिये, १७ पखावजी, १९ हालुका, ४ जांगड़, ५ रासधारी, २ करताली, २ मारचंग्या एवं ४९ भगतन थी । यह सब गुणीजन वेतन भोगी थे ।[३८]

गुणीजन खाने में १८९ कलाकारों के अतिरिक्त अनेक कुशल काष्ठशिल्पी तथा हस्त शिल्पी भी नियुक्त किये थे, जो वाद्यों के रख-रखाव तथा मरामत का कार्य देखते थे तथा नवीन वाद्यों का निर्माण भी करते थे । महाराज के समय के प्रमाणित दस्तावेज बताते हैं कि कलाकारों की मृत्यु हो जाने पर उनकी विधवाओं तथा आश्रितों को पेंशन दी जाती थी ।[३९]

शास्त्रीय परम्परा के साथ महाराजा नवीन प्रयोगों को भी प्रोत्साहित करते थे । १८७८ ई. बम्बई से आई एक पारसी नाटक कम्पनी ने जयपुर में महाराजा द्वारा बनवाये गये 'रामप्रकाश' थियेटर में 'गुलबकावलि' नाटक का मंचन किया । नाटक की समाप्ति पर महाराजा ने प्रसन्न होकर समस्त कलाकारों को पुरस्कार में धनराशि प्रदान की और शॉल ओढ़ा कर सम्मानित किया । जयपुर दरबार की नृत्यांगनाएँ तथा पातुरें तत्कालीन पारसी थियेटरों में काम करती थीं । यह भी कहा जाता है कि एक पारसी शिक्षक इनको अभिनय प्रशिक्षण देने के लिये नियुक्त किया गया था ।[४०]

महाराज रामसिंह चंद्रमहल के पाश्र्व में स्थित अपने कमरे में अपने प्रथम गुरु करामत खाँ को अपने सामने गैस की रोशनी में बैठा कर घंटो ध्रुपद तथा अन्य गायकियों का आनंद लेते रहते थे। करामत खाँ गुणीजन खाने के आखिरी दिग्गजों में से थे। ये अत्यंत वृद्ध थे और महाराज के बुलावे पर पालकी में आते थे और दरबार में गायन प्रस्तुत करते थे। करामत खाँ स्वयं याद करते हुए बताते थे कि "गायन के बीच–बीच में ही महाराज आधासेर, तीन पाव रबड़ी मनुहार से ही खिला देते थे।"[४१] कलाकार और संरक्षक के मध्य यह स अनेक संगीत ग्रन्थों की रचना हुई। रागमाला, संगीत रत्नाकर और संगीत राग कल्पद्रुम जैसे ग्रन्थ इन्हीं के काल में संगीतज्ञों ने रचे। महाराजा रामसिंह के पश्चात् महाराज माधोसिंह ने गुणीजन खाने का स्वरूप तथा मर्यादा को बनाये रखा। सवाई रामसिंह के कुछ दिग्गज कलाकार अभी भी दरबार में थे। करामत खां, रियाजुद्दीन खां, अगर फूल जी, मन्नू जी भट्ट तथा किशन जी उस्ताद आदि ऐसे ही विलक्षण गायक इस काल में भी दरबार की शोभा थे। जयपुर के अन्तिम नरेश सवाई मान सिंह ने भी माधोसिंह के समान गणीजन खाने को संरक्षण देकर राज्य और राजघराने के अनुरूप राजपूती वंशानुगत परिपाटी के अनुसार संगीत को २०वीं शताब्दी में भी १९वीं शताब्दी के समान आश्रय प्रदान किया।

संदर्भ :

१. राजकीय संग्रहालय, जयपुर में आयोजित प्रदर्शनी (१७-२५ नवम्बर, १९९२) में प्रदर्शित

२. झूथाराम सिंघवी मंदिर, जयपुर के शिलालेख से उद्धत

३. राजस्थान चैम्बर पत्रिका, जयपुर–१९५७, पृ.९.

४. सिंह चंद्रमणि–गुणीजन खाना, लेख, कल्चरल हैरीटेज ऑफ जयपुर, जयपुर १९८२, पृ.९६

५. वही

६. अर्डमैन जोन एल.–पैट्रन्स एंड परफॉर्मर्स इन राजस्थान, जयपुर, १९८५, पृ.२

७. गहलोत जगदीश सिंह–कछवाहों का इतिहास, राजस्थानी ग्रंथागार, जोधपुर, १९८३, पृ.७९

८. मित्तल पुरुसोत्तम दास–ब्रज की कलाओं का इतिहास, मथुरा, पृ. ४५४-४५५

९. सरकार यदुनाथ–ए हिस्ट्री ऑफ जयपुर, ओरिएंट लौंगमैन, १९८४, पृ. ९९

१०. होमेज टू जयपुर–मार्ग, वॉल्यूम ३०, सितम्बर १९७७, पृ. ९.

११. भटनागर वीरेन्द्र स्वरूप– प्राक्कथन्, सवाई जयसिंह, जयपुर, १९८४

१२. सिंह चंद्रमणि–गुणीजन खाना, लेख, कल्चरल हैरीटेज ऑफ जयपुर, जयपुर, १९८२, प. ४८

१३. वही

१४. पारीक नंद किशोर–राजदरबार और रनिवास, जयपुर, १९८४, पृ. ५५

१५. सिंह चंद्रमणि–गुणीजन खाना, लेख, कल्चरल हैरिटेज ऑफ जयपुर, जयपुर, १९८२; पृ.१०३

१६. पारीक नंद किशोर–राजदरबार और रनिवास, जयपुर, १९८५, पृ.७६

१७. अर्डमैन जोन एल.–पैट्रन्स एंड परफॉर्मर्स इन राजस्थान, जयपुर, १९८५, पृ.७६

१८. होमेज टू जयपुर–मार्ग, वॉल्यूम ३०, सितम्बर, १९७७, पृ.१६

१९. सिंह चंद्रमणि—गुणीजन खाना, लेख, कल्चरल हैरीटेज ऑफ जयपुर, जयपुर, १९८२, पृ.९८

२०. सिंह चंद्रमणि—ए सिटी ऑफ म्यूजिशयन्स, पेंटर्स एंड क्राफ्ट्समैन, लेख, जयपुर हिस्ट्री एंड ट्रेडीशन, जयपुर, १९८७, पृ.४९.

२१. सिंह चंद्रमणि—गुणीजन खाना, लेख, कल्चरल हैरीटेज ऑफ जयपुर, जयपुर, १९८२, पृ.९८

२२. अर्डमैन जोन एल.—पैट्रन्स एंड परफॉर्मर्स इन राजस्थान, १९८५, पृ.७६

२३. वही, पृ.७७

२४. वही

२५. पारीक नंद किशोर—राजदरबार और रनिवास, जयपुर १९८४, पृ. ७९

२६. वही, पृ.७५

२७. वही

२८. माथुर प्रभा—भारतीय शास्त्रीय गायन के विकास में जयपुर गुणीजन खाने का योगदान, लेख, संगीत, हाथरस, अगस्त १९९२, पृ. १६

२९. पारीक नंद किशोर—राजदरबार और रनिवास, जयपुर, १९८४, पृ.७५

३०. वही

३१. वही

३२. गहलोत जगदीश सिंह—कछवाहों का इतिहास, जोधपुर, १९८३, पृ.१२६

३३. पारिक नंद किशोर—राजदरबार और रनिवास, जयपुर, १९८४, पृ.७६

३४. सिंह चंद्रमणि—गुणीजन खाना, लेख, कल्चरल हैरीटेज ऑफ जयपुर, जयपुर, १९८२, पृ.९२

३५. वही, पृ.९९

३६. पारीख नंद किशोर—राजदरबार और रनिवास, जयपुर, १९८४, पृ.७७

३७. सिंह चंद्रमणि—गुणीजन खाना, लेख, कल्चरल हैरीटेज ऑफ जयपुर, १९८२, पृ.९९

३८. अर्डमैन जोन एल.—पैट्रन्स एंड परफॉर्मर्स इन राजस्थान, जयपुर, १९८५, पृ.७७

३९. सिंह चंद्रमणि—गुणीजन खाना, लेख, कल्चरल हैरिटेज ऑफ जयपुर, जयपुर, १९८२, पृ. ९९

४०. सिंह चंद्रमणि—ए सिटी ऑफ म्यूजिशयन्स, पेंटर्स एंड क्राफ्ट्समैन, लेख, जयपुर हिस्ट्री एंड ट्रेडीशन्स, जयपुर, १९८७, पृ.५०

४१. पारीक नंद किशोर—राजदरबार और रनिवास, जयपुर, १९८४, पृ. ७७.

□□□

વસુદેવહિંડી : બૃહત્કથાનું જૈન રૂપાંતર

કાનજીભાઈ પટેલ

કથા સાહિત્ય : માનવ જીવનમાં કથા-વાર્તાનું બહુ મહત્ત્વનું સ્થાન રહ્યું છે. માણસ લેખનકળા જાણતો ન હતો ત્યારથી તે કથાવાર્તાઓ દ્વારા પોતાના કુટુંબનું-સમાજનું મનોરંજન અને તેમની જ્ઞાનવૃદ્ધિ કરતો આવ્યો છે. એટલે કે, જ્ઞાનવિનિમયનાં અનેક સાધનોમાં સરળ અને સર્વગમ્ય સાધન તે કથાવાર્તા છે. બાળપણથી માંડી જીવનની છેલ્લી ક્ષણ સુધીની જુદી જુદી ઉંમર, સમજણ અને શક્તિની પાયરીઓમાં એક સરખી રીતે ઉપયોગી થાય તેમજ જ્ઞાન લેનાર અને દેનાર બન્નેને શાંતિ અને સ્વસ્થતાનો અનુભવ કરાવે એવું એક અજોડ સાધન તે કથાવાર્તા છે. ઉપરાંત, તે અતીત અને અનાગતને વર્તમાનમાં ઉપસ્થિત કરવા માટે રોચક અને પ્રભાવશાળી માધ્યમ છે. કળાના ક્ષેત્રમાં અભિવ્યક્તિનું સુંદર અને સરસ સાધન છે, તેમજ જગતના સર્વોત્કૃષ્ટ સાહિત્યની જનની છે.

મનુષ્ય સ્વભાવત : ઉપદેશપ્રિય નથી; પણ અનુકરણપ્રિય છે. અનુકરણ તેની મૂળ વૃત્તિ છે. તે ઉપદેશની અપેક્ષાએ અનુકરણથી વધારે અને જલદીથી શીખી જાય છે. એટલા માટે મનુષ્યના મનમાં માનવીય ગુણોની ભાવના અને પ્રેરણા જગાડવા માટે ઉપદેશાત્મક સાહિત્ય કરતાં કોઈ અનુકરણીય ચરિત્રનો આદર્શ વધારે પ્રભાવશાળી બને છે. ચરિત્રાત્મક આદર્શ તેની અનુકરણવૃત્તિને ખૂબ ઝડપથી ઉત્તેજિત કરે છે અને ગતિશીલ બનાવે છે. આ જ મનોવૈજ્ઞાનિક ભૂમિકા પર આદિકાળથી આજ સુધી કથાસાહિત્ય નિરંતર અસંખ્ય રૂપોમાં વ્યક્ત થતું રહ્યું છે. એ રીતે કથા-સાહિત્યમાં અનેક કથાઓ, વાર્તાઓ, આખ્યાનો, દૃષ્ટાંતો, ઉપમાઓ, ઉદાહરણો વગેરે મળી આવે છે, જે શિક્ષાપ્રદ હોવા ઉપરાંત પ્રેરણાદાયક અને મનોરંજક પણ છે.

ભારતીય કથાસાહિત્યના સર્જનમાં જૈન, બૌદ્ધ અને વૈદિક ત્રણે પરંપરાઓએ પોતપોતાની રીતે વિશિષ્ટ ફાળો આપ્યા છે. વૈદિક કથાસાહિત્યની વિશેષતા જેમ દેવાસુરના સંગ્રામની કલ્પનામાં છે તેમ બૌદ્ધ પરંપરામાં પારમિતાઓની સિદ્ધિમાં છે. અન્ય પરંપરાની પેઠે બૌદ્ધ પરંપરા પણ પુનર્જન્મવાદનો આશ્રય લઈ પારમિતાની સિદ્ધિ જન્મ જન્માંતરના પુરુષાર્થ દ્વારા વર્ણવે છે. આ માટે બૌદ્ધ પરંપરાએ તથાગત બુદ્ધના પૂર્વ જન્મને લગતી પારમિતાની સાધના સૂચવતી સેંકડો મનોરંજક કથાઓ આપી છે, જે જાતકકથાના નામથી વિશ્વવિખ્યાત છે. જાતકકથાઓ લોકકથાઓનો ઉત્તમ ભંડાર છે. સિલોન, બર્મા વગેરે દેશોમાં આ કથાઓ એટલી તો લોકપ્રિય છે કે ત્યાંના લોકો આજે પણ તે કથાઓ ઘણા રસથી વાંચે છે અને સાંભળે છે.

જૈન કથા સાહિત્ય : વિશ્વના કથાસાહિત્યમાં ભારતીય કથાસાહિત્યનું વિશિષ્ટ મહત્ત્વ છે અને એવું જ મહત્ત્વ ભારતીય કથાસાહિત્યમાં પ્રાકૃત જૈન કથાસાહિત્યનું છે. પ્રાકૃત જૈન સાહિત્યનો કથાભાગ બહુ જ સમૃદ્ધ અને વિશાળ છે. અનેક વિષયો પર અનેક પ્રકારનાં કથાનકો, જીવનચરિત્રો, પ્રસંગો અને રૂપકો લખાયાં છે. પ્રતિપાદ્ય વિષયને સાધારણ જનતા માટે બોધગમ્ય બનાવવા જૈન આચાર્યોએ વિવિધ કથાઓનું આયોજન કરીને માત્ર જૈનસાહિત્યને જ નહિ, પણ સમગ્ર ભારતીય સાહિત્યને ખૂબ સમૃદ્ધ બનાવ્યું છે.

આગમ ગ્રંથો જૈન કથાસાહિત્યનો આદિ સ્રોત મનાય છે. આગમ સાહિત્યમાં બીજરૂપે જે કથાઓ મળે છે, તેમનો નિર્યુક્તિ, ભાષ્ય, ચૂર્ણિ અને ટીકા સાહિત્યમાં પૂર્ણ વિકાસ દૃષ્ટિગોચર થાય છે. આગમ-સાહિત્યમાં ધાર્મિક ભાવનાની પ્રધાનતા છે; જ્યારે વ્યાખ્યા-સાહિત્યમાં સાહિત્યિક તત્ત્વનો સ્વીકાર કરવામાં આવ્યો છે. એકરૂપતાની જગ્યાએ વિવિધતા અને નવીનતાનો પ્રયોગ છે. માત્ર વિષય, પ્રવૃત્તિ, વાતાવરણ, ઉદ્દેશ્ય આદિની દૃષ્ટિએ આગમિક કથાઓની અપેક્ષાએ વ્યાખ્યા-સાહિત્યની કથાઓમાં વિશેષતા અને નવીનતા આવી છે. આગમકાલીન કથાઓમાં ધાર્મિકતાનો પુટ અધિક આવી જવાથી મનોરંજન અને કુતૂહલનો પ્રાયઃઅભાવ છે, પણ વ્યાખ્યા-સાહિત્યની કથાઓની બાબતમાં એવું નથી. પ્રમાણની દૃષ્ટિએ પણ વ્યાખ્યા-સાહિત્ય કથાસાહિત્યનો એક અક્ષય ભંડાર છે.

આગમ સાહિત્યમાં મળતી અનેકવિધ કથાઓ ઉપરાંત આચાર્ય હરિભદ્ર પહેલાં લખાયેલ કેટલાક સ્વતંત્ર કથાગ્રંથો પણ પ્રચલિત હતા. પ્રાકૃત કથાસાહિત્યનો સમય ઈ.સ.ની ૪થી શતાબ્દીથી શરૂ કરી સાધારણ રીતે ૧૬મી શતાબ્દી સુધીનો ગણાય. પરંતુ આઠમી-દશમી શતાબ્દી પૂર્વે જૈનચાર્યોએ લખેલા કથાગ્રંથોની સંખ્યા ઘણી ઓછી હતી. આ સમયમાં ચરિતાત્મક ગ્રંથોમાં પઉમચરિયં, સમરાઈચ્ચકહા, તરંગવતી, તરંગલીલા, વસુદેવહિંડી અને ઉપદેશગ્રંથોમાં ઉપદેશપદ, ઉપદેશમાલા વગેરેનો સમાવેશ થાય છે. પરંતુ ૧૧-૧૨મી શતાબ્દીમાં શ્વેતાંબર જૈન સંપ્રદાયમાં અભૂતપૂર્વ જાગૃતિ આવી. જૈન ધર્મને રાજ્યાશ્રય પણ આ સમય દરમિયાન મળ્યો અને સેંકડો ગ્રંથોની રચના આ સમયે થઈ. લોકરુચિને ધ્યાનમાં રાખીને જૈનાચાર્યોએ પોતાની ધર્મકથાઓમાં શૃંગારરસથી પૂર્ણ પ્રેમાખ્યાનોનો સમાવેશ કરી તેમને લોકોપયોગી બનાવી. આ કથાગ્રંથો ધર્મકથાને મહત્ત્વનું સ્થાન આપી લખાયા છતાં પોતાની રચનાઓને લોકપ્રિય બનાવવા માટે લેખકોએ શૃંગારને પણ તેમાં સ્થાન આપ્યું છે.

વસુદેવહિંડી–પૌરાણિક કથાગ્રંથ : ઉપલબ્ધ જૈન કથાગ્રંથોમાં કેટલાક પુરાણોની શૈલી પર લખાયા છે તો કેટલાક આખ્યાયિકાઓની શૈલી પર. વસુદેવહિંડી પુરાણ શૈલી પર લખાયેલ સૌથી પ્રાચીન જૈન કથાગ્રંથ છે. પ્રથમ કક્ષાની કૃતિઓમાં વસુદેવહિંડીની ગણના થાય છે. પૈશાચી ભાષામાં લખાયેલ ગુણાઢ્યની બૃહત્કથાના સંસ્કૃત રૂપાન્તરો કથાસરિત્સાગર, બૃહત્કથામંજરી અને બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહની જેમ વસુદેવહિંડી એ પ્રાકૃતમાં લખાયેલ જૈન રૂપાન્તર છે. આ ગ્રંથમાં બૃહત્કથાનું વસ્તુ શ્રીકૃષ્ણની પુરાણકથાની આસપાસ ગૂંથાયેલું મળે છે. જૈનોએ શ્રીકૃષ્ણની પુરાણકથા ઈ.સ. પૂ.૩૦૦ની આસપાસમાં અપનાવી હોવાનું ડૉ.યાકોબી માને છે. એમના મતે ઈ.સ. ના પ્રારંભ સુધીમાં જૈન પુરાણકથા સંપૂર્ણ

બની ચુકી હતી. જ્યારે જૈનોએ બૃહત્કથાને પોતાની પુરાણકથાના કલેવરમાં દાખલ કરી ત્યારે તે એક સુપ્રસિદ્ધ કવિની કૃતિ હોવા ઉપરાંત દેવકથાની ભવ્યતાથી પ્રકાશમાન પ્રાચીનતર યુગની રચના હતી. વસુદેવહિંડીમાં રામકથા અને કૃષ્ણકથાના અનેક પ્રસંગો આવતા હોઈ પુરાણ, ચરિત અને લોકકથા એ ત્રણેનો આમાં સમાવેશ થયો છે. પણ બૃહત્કથાની જેમ તેમાં મળતી અવાંતર કથાઓ લોકકથાઓનો ભંડાર છે. પુરાણ શૈલી ધ્યાનમાં ન લઈએ તો એ એક ધર્મકથા/લોકકથાનો ગ્રંથ છે.

'વસુદેવહિંડી'માં કૃષ્ણના પિતા વસુદેવનું જીવનચરિત્ર વર્ણવામાં આવ્યું છે. એટલે આ ગ્રંથનું સાચું નામ 'વસુદેવહિંડી' કે વસુદેવચરિત' એ વિચારવા જેવો પ્રશ્ન છે; કેમ કે મૂળ ગ્રંથકર્તાને 'વંસુદેવચરિત' નામ ઉદ્દિષ્ટ હોય એવા કેટલાક ઉલ્લેખો ગ્રંથમાં જોવા મળે છે; જેમ કે—

૧. अणुजाणंतु मं गुरुपरंपरागयं वसुदेवचरियं संगहं वन्नयिस्सं ।
(વસુદેવહિંડી પ્રથમ ખંડ પૃ.૧)

૨. ततो भगवया सेणियस्स रण्णो सवन्नुमग्गेण वसुदेवचरियं कहियं ।
(વસુદેવહિંડી, પ્રથમ ખંડ પૃ.૨૬)

૩. ગ્રંથમાં કથોત્પત્તિ વિભાગમાં મળતી 'ધમ્મિલ્લહિંડી'નું નામ પણ 'ધમ્મિલ્લચરિત' આપ્યું છે.

આમ, મૂળ ગ્રંથકર્તાને **'वसुदेवचरित'** નામ અભિપ્રેત છે. તો પછી 'વસુદેવહિંડી' એવું નામ શાથી પ્રચલિત બન્યું એ બાબત વિચારણા માગી લે છે.

હિંડી શબ્દમાં પ્રાકૃત **'हिंड'** ધાતુ છે અને ચરિયં માં સંસ્કૃત **'चर्'** ધાતુ છે. એ બન્ને ધાતુઓ સમાનાર્થી હોઈ હિંડી તેમજ ચરિત બન્નેનો અર્થ એક જ થાય છે. પ્રાચીન જૈન સાહિત્યમાં હિંડી શબ્દ પરિભ્રમણકથાના અર્થમાં સુપરિચિત હતો અને ગુજરાતી તેમજ પ્રાકૃતમાં 'હિંડ' ધાતુનો અર્થ ચાલવું-ફરવું પરિભ્રમણ કરવું એવો થાય છે. એથી વસુદેવહિંડી એટલે વસુદેવનું પરિભ્રમણ. શ્રીકૃષ્ણના પિતા વસુદેવ પોતાની યુવાવસ્થામાં ગૃહત્યાગ કરીને ચાલી નીકળ્યા હતા અને વર્ષોના પરિભ્રમણ દરમિયાન તેમણે અનેક માનવ અને વિદ્યાધર કન્યાઓ સાથે લગ્ન કર્યાં હતાં. તથા અનેક પ્રકારના ચિત્ર-વિચિત્ર અનુભવો લીધા હતા. તેનો વૃતાન્ત એ વસુદેવહિંડીના કથાભાગનું મુખ્ય કલેવર છે. પણ જ્યાં તક મળી ત્યાં ત્યાં કર્તાએ અનેક ધર્મકથાઓ, લોકકથાઓ તેમજ ધર્મપરાયણ સાધુઓ અને ધાર્મિક પુરુષોનાં ચરિત્રો તથા બીજી અનેક વસ્તુઓનું નિરૂપણ કરીને, કવચિત સાહિત્ય સપ્રમાણતાનો ભોગ આપીને પણ આ ગ્રંથને એક મહાકાય ધર્મકથા તરીકે રજૂ કર્યો છે.

વસુદેવહિંડીની કથા મહાવીરસ્વામીએ શ્રેણિક રાજાને તથા સુધર્માસ્વામીએ શ્રેણિકના પુત્ર કુણિકને સંભળાવી હતી. અને એ જ કથા સુધર્માસ્વામીએ પોતાના શિષ્ય જંબુસ્વામીને કહી હતી. પણ વસુદેવના પરિભ્રમણોનો મુખ્ય કથાભાગ ખુદ વસુદેવના મુખમાં જ મુકવામાં આવ્યો છે. યૌવન કાળના અનેકવિધ અનુભવો અને પરિભ્રમણો દરમ્યાન પોતે ભોગવેલા સુખ-દુઃખો વસુદેવ સ્વમુખે પોતાના યુવાન પૌત્રોને તેમની વિનંતિ ઉપરથી કહી સંભળાવે છે.

રુકમણિના પુત્ર સાંબનું લગ્ન સત્યભામાના પુત્ર સુભાનુ માટે એકત્ર કરવામાં આવેલી ૧૦૮ કન્યાઓ સાથે થયું હતું. આથી પ્રદ્યુમ્ને વસુદેવને કહ્યું, "આર્ય, તમે ૧૦૦ વર્ષ સુધી ભમ્યા ત્યારે અમારી દાદીઓને મેળવી. પણ સાંબના અંતઃપુરમાં જુઓ, સુભાનુ માટે એકત્ર કરેલી કન્યાઓ એકી સાથે સાંબને પરણી ગઈ." વસુદેવે પ્રદ્યુમ્નને કહ્યું, "સાંબ કૂવાના દેડકાની જેમ સહેલાઈથી પ્રાપ્ત થયેલા ભોગથી સંતુષ્ટ થયેલો છે. હું માનું છું કે મેં પરિભ્રમણ કરતાં કરતાં જે સુખ અને દુઃખ અનુભવ્યાં છે તે બીજા કોઈ પુરુષે ભાગ્યે જ અનુભવ્યાં હશે." આથી પ્રદ્યુમ્નની વિનંતિ ઉપરથી વસુદેવે પોતાના પરિભ્રમણનો વૃત્તાન્ત કહી સંભળાવ્યો. એ વૃત્તાન્ત તે વસુદેવહિંડી.

વસુદેવહિંડી બે ખંડોમાં વહેંચાયેલો છે. પ્રથમ ખંડની રચના સંઘદાસગણિ વાચકે કરેલી છે. જ્યારે બીજા ખંડની રચના આચાર્ય ધર્મસેનગણિ મહત્તરે કરેલી છે. પ્રથમ ખંડનું સંપાદન મુનિશ્રી ચતુરવિજયજી અને આગમ પ્રભાકર મુનિ પુણ્યવિજયજી એ કર્યું છે અને ઈ.સ. ૧૯૩૦માં તેનું ભાવનગરથી પ્રકાશન થયું છે. તેનો ગુજરાતી અનુવાદ ડૉ. ભોગીલાલ સાંડેસરાએ કર્યો છે અને વિ.સં. ૨૦૦૩માં શ્રી જૈન આત્માનંદ સભા, ભાવનગરથી તેનું પ્રકાશન થયું છે. ગુજરાત સાહિત્ય અકાદમી, ગાંધીનગરથી ૧૯૮૮માં તેની બીજી આવૃત્તિ બહાર પડી છે. મધ્યમ ખંડના એક ભાગનું સંપાદન સ્વ.ડૉ.હરિવલ્લભ ભાયાણી અને ડૉ. રમણિકભાઈ શાહે કરેલું છે. લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિરે તે પ્રકાશિત કર્યો છે. બાકીના અર્ધા ભાગનું સંપાદન ડૉ.રમણિકભાઈ શાહ કરી રહ્યા છે અને થોડાક સમયમાં પ્રાકૃત ટેક્ષ સોસાયટી તરફથી તેનું પ્રકાશન થાય તેવો સંભવ છે.

આ ગ્રંથની રચના પદ્ધતિ ભારતીય સાહિત્યમાં એક રીતે વિશિષ્ટ છે. વસુદેવની આત્મકથારૂપ મુખ્ય કથાના વિભાગોને 'લંબક-લંભક' (પ્રા.લમ્ભો) નામ આપવામાં આવ્યું છે, જેમ કે શ્યામા-વિજયા લંભક, શ્યામલી લંભક, નીલયશા લંભક ઇત્યાદિ. લંભક શબ્દ સંસ્કૃત '**लभ**' ધાતુ ઉપરથી આવેલો છે. એટલે આ કથાવિભાગો વસુદેવને થયેલી તે તે કન્યાની પ્રાપ્તિની સૂચક છે.

વસુદેવહિંડીના બીજા ખંડને મધ્યમ ખંડ કહ્યો છે. તેનું કારણ એ છે કે તેનો પ્રારંભ પ્રથમ ખંડના છેલ્લા લંભકના અનુસંધાનમાં નહીં, પણ ૧૮મા લંભક પ્રિયંગસુંદરી લંભકના અનુસંધાનમાં થાય છે. એ રીતે કર્તાએ કથાનો સંદર્ભ પ્રથમ ખંડના અંતભાગ સાથે નહીં પણ મધ્યભાગ સાથે જોડ્યો છે. આ મધ્યમ ખંડમાં ધર્મસેનગણિએ ૭૧ લંભક આપ્યા છે. તેની સાથે સંઘદાસગણિના ૨૯ લંભક ઉમેરતાં વસુદેવહિંડીના ૧૦૦ લંભક થાય છે. વસુદેવે ૧૦૦ વર્ષ પરિભ્રમણ કરીને ૧૦૦ પત્નીઓ મેળવી હતી એમ તેમાં કહ્યું છે. વસુદેવ ૧૦૦ વર્ષ સુધી ફર્યા હતા એમ તો પ્રથમ ખંડમાં પણ કહ્યું છે. પણ તેમને ૧૦૦ પત્નીઓ મળી હતી એમ ઉપલબ્ધ ગ્રંથમાં ક્યાંય કહ્યું નથી. વળી, સંઘદાસગણિ વાચકનો ઉદ્દેશ ૧૦૦ લંભક લખવાનો હતો એવું સૂચન ક્યાંય મળ્યું નથી. વધુમાં ગ્રંથને અંતે આવનાર ઉપસંહારનો નિર્દેશ કર્યો હોવાથી ૨૯ લંભકનો સ્વયંસંપૂર્ણ ગ્રંથ તેમણે રચ્યો હોવાનું અનુમાન થાય છે. પ્રથમ ખંડને અંતે ઉપસંહાર આવેલો હોઈ તેમાં કોઈ લંભક ઉમેરવાનું ધર્મસેનગણિ માટે શક્ય ન હતું. આથી ૧૮મા લંભકના સંદર્ભ સાથે તેમણે મધ્યમ ખંડનો કથા સંબંધ જોડ્યો હોય એવું અનુમાન થાય છે.

વસુદેવહિંડીનો પ્રથમ ખંડ છ વિભાગોમાં વહેંચાયેલો છે—કથાની ઉત્પત્તિ, પીઠિકા, મુખ, પ્રતિમુખ, શરીર અને ઉપસંહાર. કથાની ઉત્પત્તિ, પીઠિકા અને મુખ એટલામાં કથાનો પ્રસ્તાવ આવે છે. વસુદેવની આત્મકથાનો ખરા અર્થમાં વિસ્તાર 'શરીર' એ વિભાગથી થાય છે. લંભકોનો પ્રારંભ પણ ત્યાંથી જ થાય છે. વસુદેવહિંડીના પ્રથમ ખંડમાં કુલ ૨૯ લંભક છે. તેમાંથી ૧૯ અને ૨૦ એ બે લંભકો ઉપલબ્ધ થતા નથી. ૨૮મો લંભક અપૂર્ણ મળે છે અને અપૂર્ણ ૨૮મા લંભકનો છેવટનો ભાગ તથા ગ્રંથનો છેલ્લો એટલે કે છઠ્ઠો વિભાગ ઉપસંહાર પણ પ્રાપ્ત થતો નથી. અર્થાત્ ત્રુટક ૨૮મા લંભક સુધી જ આ ગ્રંથ મળે છે.

કથાની ઉત્પત્તિ વિભાગમાં તપશ્ચર્યાના ફળરૂપે આ લોકમાં જ બત્રીસ કન્યાઓ પરણીને અનેક પ્રકારે સુખ ભોગવનાર સાર્થવાહ પુત્ર ધમ્મિલ્લની કથા 'ધમ્મિલ્લિહિંડી'ના નામથી વિસ્તારપૂર્વક આપવામાં આવી છે. એ પણ શૃંગારકથાના વ્યપદેશથી કહેવાયેલી ધર્મકથા જ છે. ગ્રંથની શરૂઆતમાં શ્રેણિકના વસુદેવ વિશેના પ્રશ્નના ઉત્તરમાં "આ પછી ભગવાને શ્રેણિકને સર્વજ્ઞ કહી શકે તેવી રીતે વસુદેવચરિત કહ્યું" (પૃ.૩૨)—એવો સ્પષ્ટ નિર્દેશ છે. છતાં વસુદેવચરિતને બદલે ધમ્મિલ્લ ચરિત આવે છે. એટલે વિષયાન્તર થાય છે, જો કે વિષયાંતર અને અવાન્તર કથાઓની આ ગ્રંથમાં કોઈ નવાઈ નથી. ગ્રંથની મુખ્ય કથા વસુદેવની આત્મકથા રૂપે જ ચાલે છે.

વસુદેવહિંડીના વિસ્તાર અને વિગતોને કારણે તેને જૈન બૃહત્કથા કહેવાનું શક્ય બને છે. આવશ્યકચૂર્ણિમાં વસુદેવહિંડીનો ત્રણવાર ઉલ્લેખ મળે છે. એટલે તેની રચનાની ઉત્તર મર્યાદા ઈ.સ. ૬૦૦ની આસપાસ સ્થાપિત થાય છે. ગ્રન્થની અત્યંત પ્રાચીન ભાષા તે કરતાંય પહેલાંનો રચનાકાળ સૂચવે છે. ટૂંકમાં વસુદેવહિંડીમાં અત્યાર સુધી જાણવામાં આવેલું બૃહત્કથાનું પ્રાચીનતમ રૂપાંતર મળે છે. આનો અર્થ એ થયો કે જેનું જૈન રૂપાન્તર થયું છે એ મૂળ બૃહત્કથા ઘણી પ્રાચીન છે. ડૉ. બુલ્હર ગુણાઢ્યની બૃહત્કથાનો સમય ઈ.સ. પહેલી કે બીજી શતાબ્દી માને છે જ્યારે લાકોતે ત્રીજી શતાબ્દી માને છે. પણ શક્ય છે કે એ તેથી ય પ્રાચીન ઈ.સ.પૂર્વે પહેલી કે બીજી શતાબ્દી હોઈ શકે.

વસુદેવહિંડીનું મૂળ—બૃહત્કથા : વસુદેવહિંડી લુપ્ત બૃહત્કથાના આધાર અને આદર્શ પર રચાયેલ છે. વસુદેવહિંડીના પ્રથમ ખંડને આધારે જર્મન વિદ્વાન ડૉ.આલ્સડોર્ફે તેને બૃહત્કથાનું જૈન સંસ્કરણ કહ્યું છે. તેમણે બૃહત્કથા તથા વસુદેવહિંડીના સંબંધ પર મહત્ત્વપૂર્ણ સંશોધન કર્યું છે. ઈ.સ.ની પહેલી કે બીજી શતાબ્દીમાં પૈશાચી ભાષામાં રચાયેલ ગુણાઢ્યની બૃહત્કથા એ નિઃશંકપણે પ્રાચીન ભારતીય સાહિત્યનો એક અતિ રસપ્રદ અને મહત્ત્વનો ગ્રંથ છે. પણ ભારતીય સાહિત્યનો એ અદ્ભુત કથાગ્રંથ કાળના પ્રવાહમાં ખેંચાઈ ગયો છે. એનાં ત્રણ સંક્ષિપ્ત સંસ્કૃત રૂપાન્તરો આજે પ્રાપ્ત થાય છે— ૧.બુદ્ધસ્વામીકૃત બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહ (સંભવતઃ પાંચમો-છઠ્ઠો સૈકો) ૨. સોમદેવકૃત કથાસરિત્સાગર (૧૧મો સૈકો) અને ક્ષેમેન્દ્રકૃત બૃહત્કથામંજરી (અગિયારમો સૈકો). અગિયારમા સૈકામાં ગુણાઢ્યની બૃહત્કથાના સંસ્કૃત રૂપાન્તર થયાં છે. એ બતાવે છે કે એક યા બીજા સ્વરૂપે એ ગ્રંથ ત્યાં સુધી વિદ્યમાન હતો. એ પછી મૂળ પૈશાચી 'બૃહત્કથા'ના અસ્તિત્ત્વના કોઈ પુરાવા મળતા નથી. બુદ્ધસ્વામીની કૃતિ નેપાળમાં રચાયેલી છે, જ્યારે સોમદેવ અને ક્ષેમેન્દ્રની રચનાઓ કાશ્મીરમાં થયેલી છે. લાકોતેની માન્યતા

પ્રમાણે બૃહત્કથામંજરી અને કથાસરિત્સાગર એ બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહનાં સંક્ષિપ્ત રૂપ છે. આ ઉપરાંત દક્ષિણ ભારતમાં વામનભટ્ટની બૃહત્કથામંજરી રચાયેલી છે. પણ તેનો જૂજ ભાગ અત્યાર સુધીમાં પ્રાપ્ત થયો છે. બૃહત્કથાના સંસ્કૃત રૂપાન્તરોની જેમ જૈન સાહિત્યમાં તેનું જે રૂપાન્તર થયું છે તેમાં વસુદેવહિંડી પ્રાચીનતમ છે. આ ગ્રંથમાં બૃહત્કથાનું વસ્તુ શ્રી કૃષ્ણની પુરાણકથાની આસપાસ ગૂંથાયું છે.

વસુદેવહિંડી ઉપરાંત અન્યત્ર પણ બૃહત્કથાનું જૈન રૂપાન્તર મળે છે. હેમચંદ્રાચાર્યના ત્રિષષ્ટિ-શલાકાપુરુષચરિત્રના શ્રી નેમિનાથ ચરિત્રમાં વસુદેવનું ચરિત્ર આવે છે. ત્યાં જૈન બૃહત્કથાની રૂપરેખા જોવા મળે છે. તેમાં તથા શ્રીકૃષ્ણની પુરાણકથાને લગતા જૈન ગ્રંથોમાં એનો સંક્ષિપ્ત સારોદ્ધાર આપવામાં આવેલ છે.

લુપ્ત બૃહત્કથાના વિષયનો અને તેની રચના પદ્ધતિનો ખ્યાલ આપણને પ્રસ્તુત રૂપાન્તરો ઉપરથી આવે છે. એ રીતે એમાં કોશાંબીપતિ વત્સરાજ ઉદયનના પુત્ર નરવાહનદત્તનાં અનેકવિધ પરિભ્રમણો, પરાક્રમો તથા અનેક વિદ્યાધર તથા માનવ કન્યાઓ સાથે તેનું પાણિગ્રહણ વર્ણવેલું છે. એમાં પણ વસુદેવહિંડીની જેમ સેંકડો નાની મોટી આડકથાઓ આવે છે. અરે, 'વેતાલપચીશી'ની આખીયે વાર્તા પણ કથાસરિત્સાગરમાં એક આડકથા રૂપે મૂકેલી છે. એટલું જ નહીં પણ જે કન્યા સાથે નરવાહનદત્તનું લગ્ન થયું હોય તેના નામ અનુસાર તે લંબકનું નામકરણ થયેલું છે, જેમ કે મદનમંજુકા લંબક, રત્નપ્રભા લંબક, અલંકારવતી લંબક, સુરતમંજરી લંબક વગેરે. જેનો અર્થ પ્રાપ્તિ થતો હોય એવો લંબક જેવો કોઈ શબ્દ સંસ્કૃત ભાષામાં નથી. સંભવ છે કે તેમણે માત્ર કથા વિભાગ સૂચવવા માટે રૂઢિથી લંબક શબ્દનો પ્રયોગ કર્યો હોય.

કથાના કલેવરની એકંદર યોજનાની બાબતમાં બૃહત્કથા અને વસુદેવહિંડીનું અસાધારણ સામ્ય છે. સંખ્યાબંધ પાત્રોના નામ અને પ્રસંગોની બાબતમાં પણ બૃહત્કથા અને વસુદેવહિંડી વચ્ચે નોંધપાત્ર સામ્ય છે. બૃહત્કથા ઈસવીસનના પ્રારંભકાળમાં રચાયેલી છે. વસુદેવહિંડીનો રચના કાળ તેનાથી બે ત્રણ સૈકા પછીનો છે. સંભવ છે કે સંઘદાસગણિને બૃહત્કથા જેની સાહિત્યિક ગુણવત્તાવાળી અને વિપુલ વિસ્તારવાળી લૌકિક કથા જોઈને એવી એક ધર્મકથા રચવાની ઇચ્છા થઈ હોય અને પરિણામે બૃહત્કથાના આયોજનના મુખ્ય અંશો ધ્યાનમાં રાખીને તેમણે વસુદેવહિંડીની રચના કરી હોય. વસુદેવહિંડી મધ્યમ ખંડના કર્તા ધર્મસેનગણિ મહત્તરે પોતાના એ ગ્રંથના પ્રારંભમાં જ બૃહત્કથાના નાયક નરવાહનદત્તનો નામનિર્દેશ કર્યો છે.

બૃહત્કથા એક લૌકિક કથા હતી એના કર્તાનો ઉદ્દેશ કેવળ સાહિત્યિક આનંદ આપવાનો હતો. વસુદેવહિંડીમાં પણ વસુદેવના પ્રણયવિષયક પરાક્રમોની બાબતમાં જોઈએ તો તે પણ એક ઐતિહાસિક લોકકથા જેવી જ લાગે. પણ શ્રમણ ગ્રંથકર્તાની ધર્મબુદ્ધિ એ જ એ લૌકિક કથાને ઉત્તમ ધર્મકથા તરીકે નિરૂપી છે.

બૃહત્કથાના કાશ્મીરી રૂપાન્તરોમાં રચના પદ્ધતિની વિશેષતા જોવા મળે છે. તેમાં કથાના ૧૮ વિભાગોને લાવણ્યક લંભક, સૂર્યપ્રભ લંભક, મહાભિષેક લંભક વગેરે નામ આપ્યા છે. લંભક એટલે નરવાહનદત્તને જેમાં પત્ની પ્રાપ્ત થાય છે એવું પ્રકરણ અને એટલું જ નહીં પણ જે કન્યા સાથે

નરવાહનદત્તનું લગ્ન થયું હોય તેના નામ અનુસાર ઘણીવાર તેના લંભકનું નામકરણ થયું છે. જેમ કે રત્નપ્રભા લંભક, અલંકારવતી લંભક, સુરતમંજરી લંભક વગેરે.બુદ્ધસ્વામીના બૃહત્કથા- શ્લોકસંગ્રહમાં વિભાગો માટે લંભક નહીં પણ સર્વ સામાન્ય કાવ્યોની જેમ સર્ગો છે છતાં ત્યાં પણ ઘણા સર્ગોને અંતે લંભકનો પર્યાય 'લાભ' મળે છે.

બૃહત્કથા ભારતીય સાહિત્યમાં એક કાળે ખૂબ જ લોકપ્રિય હોવો જોઈએ; કેમ કે, સંખ્યાબંધ સંસ્કૃત નાટકો અને કથાગ્રંથો તેને આધારે રચાયેલા છે અને તેમાંની કથાઓની અસરો પ્રાન્તિય ભાષાઓમાં રચાયેલા સાહિત્ય સુધી પણ કાયમ રહેલી છે. પ્રાચીન ભારતની લૌકિક કથા-વાર્તાઓનો એક આકારગ્રંથ હોવા છતાં 'બૃહત્કથા' એ કોઈ ધર્મગ્રંથની સાથે સરખાવી શકાય એટલો આદર અને લોકપ્રિયતા આપણા દેશમાં પ્રાપ્ત કર્યાં હતાં. અનેક સંસ્કૃત કવિઓએ પોતાની રચનાઓમાં બૃહત્કથા વિશે માનભેર ઉલ્લેખો કર્યા છે. બૃહત્કથાના નાયક નરવાહનદત્તના પિતા ઉદયનની કથામાં નિપુણ એવા અવન્તિવાસી ગ્રામવૃદ્ધોનો ઉલ્લેખ મહાકવિ કાલિદાસે પૂર્વમેઘના શ્લોક ૩૧માં કર્યો છે. મહાકવિ બાણે હર્ષચરિતમાં મંગલાચરણ શ્લોક ૧૭માં બૃહત્કથાને મહાદેવની લીલા સાથે સરખાવી છે. વાસવદત્તાના કર્તા સંબંધુએ પણ એક ઉપમામાં બૃહત્કથાનો નિર્દેશ કર્યો છે. કાવ્યાદર્શ ૧-૩૮માં દંડીએ અદ્ભુત અર્થવાળી બૃહત્કથાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. દશરૂપકના કર્તા અને માલવપતિ મુંજના સભાસદ ધનંજયે રામાયણાદિની સાથે બૃહત્કથાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. તથા તેના ટીકાકાર અને ભાઈ ધનિકે બૃહત્કથાને મુદ્રારાક્ષસનું મૂળ કહી છે. (तत्र बृहत्कथामूलं मुद्राराक्षसम् । પૃ.૩૪) ભોજરાજના વિનોદાર્થે તિલકમંજરીની રચના કરનાર કવિ ધનપાલે એ કૃતિના પ્રારંભમાં જ કહ્યું છે કે - "બૃહત્કથાની આગળ બીજી કથાઓ કંથા જેવી લાગે છે." (પૃ.૩)

જૈન ગ્રંથોમાં પણ યત્ર-તત્ર તેના ઉલ્લેખો મળે છે. નિશીથચૂત્ર ઉપરની ચૂર્ણિમાં લૌકિક કામકથા તરીકે નરવાહનદત્તની કથાનો નિર્દેશ છે. વિ.સ. ૮૩૫માં લખાયેલ કુવલયમાલાના રચનાર દાક્ષિણ્યાંક ઉદ્યોતનસૂરિએ એ કથાના મંગલાચરણમાં એક ગાથા વડે ગુણાઢ્ય અને તેની બૃહત્કથાની પ્રશંસા કરી છે. આચાર્ય હેમચંદ્રે કાવ્યાનુશાસનની સ્વોપજ્ઞ વૃત્તિમાં કથાના પ્રભેદોમાં બૃહત્કથાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે. (અધ્યાય ૮, સૂત્ર ૮) ઈ.સ.ની છઠ્ઠી શતાબ્દીના દક્ષિણ હિંદના એક તામ્રપત્રમાં તથા નવમી શતાબ્દીના એક શિલાલેખમાં પણ બૃહત્કથાના આદરપૂર્વક ઉલ્લેખો કરેલા છે.

ગુણાઢ્યની બૃહત્કથા એ નિઃશકપણે પ્રાચીન ભારતીય સાહિત્યનો એક અતિ રસપ્રદ અને મહત્ત્વનો ગ્રંથ છે. વિનષ્ટ થયેલા આ ગ્રન્થની શક્ય તેટલી પુનર્ઘટનાનું કાર્ય પણ અત્યંત રસીક છે. પરસ્પર મળતી આવતી કથાસરિત્સાગર અને બૃહત્કથામંજરી એવી કાશ્મીરી લેખકોની બે જ કૃતિઓ જાણમાં હતી. ત્યારબાદ આશ્ચર્યજનક અને સારી રીતે ભિન્ન એવા નેપાળી રૂપાન્તર બુદ્ધસ્વામીના બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહની શોધ થતાં ફ્રેંચ વિદ્વાન લાકોતેએ આ કોયડાનો નિપુણતાથી ઉકેલ લાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. લાકોતે એવા નિર્ણય પર આવ્યા કે બન્ને કાશ્મીરી રૂપાંતરોનું મૂળ બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહને આધારે રચાયેલી બૃહત્કથાની એક અત્યન્ત ભ્રષ્ટ અને અવ્યવસ્થિત કાશ્મીરી કૃતિમાં રહેલું છે. આ કૃતિમાં ઘણે સ્થળે મૂળ ગ્રંથની હકીકતો તદ્દન સંક્ષિપ્ત સારરૂપે મૂકવામાં આવી હતી. એમાં મૂળના કેટલાક ભાગો લુપ્ત થઈ ગયા હતા અને પુષ્કળ પ્રક્ષેપો નવેસરથી

દાખલ કરવામાં આવ્યા હતા. આ રીતે મૂળ ગ્રંથના વસ્તુ અને આયોજનમાં મોટા ફેરફારો થઈ ગયા હતા જેને પરિણામે ધ્યાન ખેંચતી અસંગતિઓ ઉપસ્થિત થઈ હતી અને છેવટે આગંતુક ઉમેરાઓને પરિણામે આ કાશ્મીરી કૃતિમાં મૂળ ગ્રંથ પુષ્કળ ભ્રષ્ટતા પામી ચૂક્યો હતો.

બુદ્ધસ્વામી વસ્તુની આયોજના તેમજ રજુઆત પરત્વે મૂળ પ્રાચીન બૃહત્કથાનું સાચુ ચિત્ર રજુ કરે છે. પરંતુ ખેદની વાત એ છે કે આ ચિત્ર સંપૂર્ણ નથી. કારણકે આ ગ્રંથનો એક ચતુર્થાંશ ભાગ જ ઉપલબ્ધ છે. આમ છતાં પેલાં બે કાશ્મીરી રૂપાંતરો સાથે તેની તુલના કરવાનું શક્ય છે. બુદ્ધસ્વામીનું રૂપાન્તર અને બીજી બાજુ સોમદેવ અને ક્ષેમેન્દ્રનાં કાશ્મીરી રૂપાન્તરો - એ બેમાં પણ કેટલાક મહત્ત્વનો તફાવત છે.

જૈન પરંપરા અનુસાર - વસુદેવહિંડીમાં શ્રીકૃષ્ણની પુરાણકથાની આયોજના એવી છે કે- વસુદેવ પોતાના મોટાભાઈ સાથેના કલહને કારણે ઘેરથી નાસી છૂટે છે. અને પછી લાંબા પરિભ્રમણ દરમિયાન નરવાહનદત્તના જેવાં પરાક્રમો કરે છે. અને છેવટે પોતાની છેલ્લી પત્ની તરીકે રોહિણીને પ્રાપ્ત કરે છે. એ સમયે આકસ્મિક રીતે વસુદેવનું પોતાના મોટાભાઈ સાથે મિલન થાય છે અને પોતાના કુટુંબની છાયામાં પાછા વળે છે.

લાકોતેના મત મુજબ નષ્ટ થયેલ બૃહત્કથાની આયોજના આ પ્રમાણે હતી - પ્રાસ્તાવિક ભાગમાં ઉદયન અને તેની રાણીઓ વાસવદત્તા અને પદ્માવતીની જાણીતી કથાઓ હતી. વાસવદત્તાનો પુત્ર નરવાહનદત્ત યુવાન રાજકુમારની અવસ્થામાં હતો ત્યારે ગણિકાપુત્રી મદનમંજુકા સાથે પ્રેમમાં પડે છે અને પોતાના પિતાની ઇચ્છા વિરુદ્ધ તેને પરણે છે. એક વિદ્યાધર રાજા મદનમંજુકાનું અપહરણ કરી જાય છે. મદનમંજુકાની શોધ કરતાં નરવાહનદત્ત વિદ્યાધરલોક અને માનવલોકમાં નવાં નવાં પરાક્રમો કરતો જાય છે અને દીર્ઘ પ્રયત્ન પછી મદનમંજુકાને પાછી મેળવીને વિદ્યાધર ચક્રવર્તી તરીકે પ્રસ્થાપિત થાય છે અને મદનમંજુકા પટરાણી બનાવે છે. આ પૂર્વેના તેના કાર્યોમાં પરાક્રમોની હારમાળા આવે છે. જે પૈકી પ્રત્યેકમાં તેને એક એક પત્ની પ્રાપ્ત થાય છે. પ્રત્યેક પરાક્રમના આ પ્રમાણે આવતા અંતને ગુણાઢ્યે 'લંભ' એનું નામ આપ્યું હતું અને એ રીતે નરવાહનદત્તની કથા વેગવતીલંભ, અજિનાવતીલંભ, પ્રિયદર્શનાલંભ ઇત્યાદિ પ્રકરણોમાં વહેંચાયેલી હતી.

બુદ્ધસ્વામીનો બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહ સર્વસામાન્ય કાવ્યોની જેમ નાના સર્ગોમાં વહેંચાયેલો છે. અને તેના ઉપલબ્ધ થયેલા અંશમાં ૨૮ સર્ગો આવે છે. કેટલાક સર્ગોને અંતે લંભ શબ્દને બદલે તેનો પર્યાય 'લાભ' મળે છે. લાકોતે માને છે કે ગુણાઢ્યની કૃતિ રામાયણની જેમ જુદા જુદા કાંડોમાં વહેંચાયેલી હોવી જોઈએ.

વસુદેવહિંડીમાં કથા - ઉત્પત્તિ એ શુદ્ધ જૈન કથાભાગ છે. પણ પીઠિકા અને મુખની બાબતમાં એમ નથી. બુદ્ધસ્વામીની કૃતિમાં કથામુખ એ ત્રીજા સર્ગનું નામ છે. પણ ખરું જોતાં પહેલાં બે નામ વગરના સર્ગો પણ એ કથામુખનો જ પ્રારંભિક ભાગ છે. અર્થસંગતિની દૃષ્ટિએ કથામુખમાં કથા કહેનારનો પરિચય આવે જે તેમાં છે. કથા કહેવાનો પ્રસંગ કેવી રીતે ઉપસ્થિત થયો એ તેમાં બતાવ્યું છે. નરવાહનદત્ત પોતાનો સંપૂર્ણ વૃત્તાન્ત પહેલા પુરુષમાં કહી સંભળાવે છે.

કાશ્મીરી લેખકોએ બીજા લંબકનું નામ કથામુખ લંબક આપ્યું છે. એમાં ઉદયનની કથા આવે છે. બુદ્ધસ્વામીના કથામુખમાં જે ભાગ આવે છે તે આ કાશ્મીરી લેખકોએ ગ્રંથને અંતે મૂકેલો છે અને નરવાહનદત્ત આત્મવૃત્તાન્ત કહે છે એવું વિધાન કરેલું હોવા છતાં તે તેમ કરતો નથી પણ એ કથા તે ત્રીજા પુરુષમાં કહે છે. નેપાલી રૂપાન્તરની સચ્ચાઈનું અને કાશ્મીરી રૂપાન્તરોની ભ્રષ્ટતાનું લાકોતેએ આપેલું આ મુખ્ય કારણ છે. આ અનુમાનને જૈન રૂપાન્તર પણ ટેકો આપે છે એમાં વસુદેવ પોતાનો આખોય વૃતાન્ત આત્મકથારૂપે પહેલા પુરુષમાં વર્ણવે છે. કથામુખ અથવા તેમાંથી તૈયાર થયેલું 'પ્રતિમુખ' ક્યારે અને કેવી રીતે તેમણે આત્મકથા કહી તે જણાવે છે.

કાશ્મીરી લેખકો સોમદેવે અને ક્ષેમેન્દ્રે કથાપીઠને પહેલો લંબક કહ્યો છે. ગુણાઢ્ય કવિ વિશેનું કથાનક એ તેનો વિષય છે. એ તો દેખીતું છે કે ગુણાઢ્ય કવિ વિશેનું કથાનક મૂળ બૃહત્કથામાં હોઈ જ ન શકે. બુદ્ધસ્વામીના રૂપાન્તરમાં પણ કથાપીઠ છે. પણ એનું શીર્ષક ક્યાંય જેવા મળતું નથી. આ ઉપરથી લાકોતે નિશ્ચિતપણે માને છે કે ગુણાઢ્યની બૃહત્કથામાં કથાપીઠ નહોતું. પણ વસુદેવહિંડીમાં 'પીઠિકા' છે. એથી એમ માનવું પડે છે કે બૃહત્કથામાં કથાપીઠ હશે. પણ એ કથાપીઠનું વસ્તુ શું હશે? એ એક પ્રશ્ન છે. ગુણાઢ્ય વિશેનું કથાનક તો એમાં ન જ હોય. વસુદેવહિંડીની પીઠિકામાં શ્રીકૃષ્ણ વિશેની કથાનો જે ભાગ છે તેવો નરવાહનદત્ત વિશેનો ભાગ પણ તેમાં ન હોય.

કાશ્મીરી રૂપાન્તરમાં ઉદયન, વાસવદત્તા અને પદ્માવતીની સંપૂર્ણ કથાઓ છે. જ્યારે બુદ્ધસ્વામીના રૂપાન્તરમાં એ નથી. કેટલાક વિદ્વાનો માને છે કે બુદ્ધસ્વામીના ગ્રંથનો પ્રારંભનો ભાગ કદાચ ખંડિત હોય. બીજી બાજુ ઉદયનની કથા મૂળ પ્રાચીન બૃહત્કથાનો એક ભાગ હોવાની બાબતમાં કેટલાક વિદ્વાનોએ શંકા ઉઠાવેલી છે (Winternitz : History of Indian Literature Vol.III). પણ 'વસુદેવહિંડી' ને આધારે એમ માની શકાય કે બૃહત્કથામાં ઉદયનને લગતી કથાઓ 'કથામુખ' પૂર્વેના 'કથાપીઠ 'માં આવતી હતી.

મૂળ પ્રાચીન બૃહત્કથામાં વસ્તુની આયોજના આ પ્રમાણે હોવી જોઈએ (૧) કથાપીઠ : ઉદયન અને તેની રાણીઓની કથાઓ (૨) કથામુખ : કથા કહેનાર તરીકે નરવાસવદત્તનો પરિચય (૩) નરવાહનદત્તે વર્ણવેલ લંભોની હારમાળા (૪) ઉપસંહાર.

બુદ્ધસ્વામીના નેપાલી રૂપાન્તર બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહમાં બૃહત્કથાનું જે સ્વરૂપ આપણને પ્રાપ્ત થાય છે તેના ઘણા કથા પ્રસંગોનું વસુદેવહિંડી સાથે સામ્ય હોઈ શકે. લાકોતેના માનવા પ્રમાણે કાશ્મીરી રૂપાન્તરોને મુકાબલે નેપાલી રૂપાન્તર મૂળ બૃહત્કથાનું સાચું ચિત્ર રજૂ કરે છે. ઉદાહરણ તરીકે— વસુદેવહિંડીની ગણિકાપુત્રી સુહિરણ્યાની જેમ બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહની મદનમંજુકા પણ એક વારાંગના પુત્રી છે જ્યારે કાશ્મીરી રૂપાન્તરોમાં મદનમંજુકા એક બૌદ્ધ રાજાની દૌહિત્રી છે. વસુદેવની પત્ની ગન્ધર્વદત્તા એક વણિકની દત્તક પુત્રી છે. બુદ્ધસ્વામીએ પણ એ પ્રસંગ એ પ્રમાણે જ આપ્યો છે. જ્યારે કાશ્મીર રૂપાન્તરોમાં ગાન્ધાર દેશનો રાજા ઊભો કરવામાં આવ્યો છે. ગન્ધર્વદત્તાના પાલક પિતાની આત્મકથા એ દરિયાઈ સફરના પરાક્રમોની એક અતિ રસપ્રદ કથા છે. અને એના અમુક અંશો 'એરેબીયન નાઈટ્સ'ની ચોક્કસ વાર્તાઓના આધાર તરીકે પુરવાર થયા છે. આ આખીય કથા કાશ્મીરી

રૂપાન્તરકારોએ દૂર કરી દીધી છે. આમ વસુદેવહિંડીનું કથાનક કેટલીક બાબતોમાં બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહને મળતું આવે છે; તો તેમાં કેટલાક તફાવતો પણ જોવા મળે છે.

બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહના કેટલાક આવશ્યક અંશો કાશ્મીરી રૂપાન્તરોમાં લુપ્ત થઈ ગયા છે તો વસુદેવહિંડીમાં તે જોવા મળે છે. આમ એક તરફ પ્રાચીન બૃહત્મકથાનો એક મોટો અંશ કાશ્મીરી રૂપાન્તરોમાં લુપ્ત થઈ ગયો છે. તો બીજી તરફ કાશ્મીરી રૂપાન્તરોનો એક મોટો અંશ મૂળ બૃહત્મકથામાંથી ઉદ્ભવ પામેલો નથી.

છેવટે એ પણ પુરવાર થાય છે કે કાશ્મીરી લેખકો સમક્ષ બૃહત્મકથાના માત્ર હાડપિંજરની તુલનાએ વિગતથી ભરપુર મૂળ બૃહત્કથાના બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહનું સ્વરૂપ આ બન્ને રૂપાન્તરકારો સમક્ષ હતું. કાશ્મીરી રૂપાન્તરોની આ ખામીઓને કારણે તો બુદ્ધસ્વામીની ગુણાઢ્યના મૂળ ગ્રંથની વસ્તુસંઘટનાનો અને તેના સત્ત્વનો વારસો કેટલે અંશે સાચવ્યો છે તે જાણી શકાય છે.

વસુદેવહિંડીના કર્તા અને બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહના કર્તાએ પરસ્પર એકબીજામાંથી કંઈ લીધું નથી પણ બૃહત્કથામાંથી બન્નેએ વસ્તુ લીધું છે. બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહ અને વસુદેવહિંડી વચ્ચેના સંખ્યાબંધ તફાવતો જોવા મળે છે. એટલે એ બન્ને વચ્ચેના પરસ્પર આધારનો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થતો નથી. પણ ગણનાપાત્ર અંશોમાં બૃહત્કથાશ્લોકસંગ્રહ અને વસુદેવહિંડી વચ્ચેના નાનામાં નાની વિગતોની બાબતમાં અને રજુઆતની સમગ્ર કલામાં એટલું પ્રતીતિજનક સામ્ય છે કે બન્નેના કર્તાઓની સમક્ષ ઓછામાં ઓછા અંતરે કવિ ગુણાઢ્ય ઉભેલો હતો એમાં શંકાને કોઈ સ્થાન રહેતું નથી. વળી, તેના અમુક કથાભાગોમાં તો 'વસુદેવહિંડી' એ પ્રાચીન બૃહત્કથાનો વિશિષ્ટપણે રસપ્રદ અને લાક્ષણિક નમૂનો છે અને સમગ્રતયા અવલોકન કરતાં તે મૂળ બૃહત્કથાની લાક્ષણિકતા અને ગુણાઢ્યની કાવ્યશક્તિનું વધારે ચોક્કસ અને પ્રતીતિજનક ચિત્ર રજુ કરે છે.

વસુદેવહિંડીની અવાંતર કથાઓ : કથાને રોચક બનાવવા માટે તેમાં મનોરંજન, કુતૂહલ અને જિજ્ઞાસાનો ભાવ આવશ્યક છે. તેમજ કથાને સરસ બનાવવા માટે પ્રેમ તત્ત્વ પણ જરૂરી છે. એ રીતે જૈન કથાઓમાં કેટલાય પ્રેમાખ્યાનો ઉલ્લિખિત છે. એથી ખ્યાલ આવે છે કે જૈન ગ્રંથકારોએ શૃંગારયુક્ત પ્રેમાખ્યાનોનો સમાવેશ કરીને પાઠકો અને શ્રોતાઓ માટે કથાઓને રુચિકર બનાવવાનો પ્રયત્ન કર્યો છે. વસુદેવહિંડીની અવાંતર કથાઓમાં આવા પ્રેમાખ્યાનોની ભરમાર જોવા મળે છે. એનો કેટલોક ભાગ જૈન પુરાણ (Mythology) થી રોકાયેલો છે. પણ બાકીના ભાગમાં શુદ્ધ લોકવાર્તા કહી શકાય એવી ઘણી બાબતો છે.

વસુદેવહિંડીના કથાપ્રસ્તાવમાં જંબુસ્વામી વિષયસુખનો ત્યાગ કરવા માટે શિલાજિતમાં ચોંટી ગયેલા વાનરનું દૃષ્ટાન્ત આપે છે. ત્યારબાદ તેમની અને તેમના શિષ્ય પ્રભવ વચ્ચે વિષયસુખ અંગે સંવાદ થાય છે. પ્રભવ વિષયસુખની પ્રશંસા કરે છે ત્યારે જંબુસ્વામી એ બાબતમાં મધુબિંદુ દૃષ્ટાન્ત સમજાવે છે.

આ દૃષ્ટાન્ત આગમો પરની ટીકાઓમાં અને સ્વતંત્ર ઉપદેશાત્મક કથાગ્રંથોમાં અનેક સ્થળે મળે છે.

ત્યારબાદ ધમ્મિલ્લહિંડીમાં ધમ્મિલ્લ અને અગડદત્તની કથા આવે છે. ધમ્મિલ્લહિંડીમાં ધમ્મિલ્લની માતાનો આશય સારો હોવા છતાં સાધનશુદ્ધિનો વિચાર કરાયો નથી. તેથી તેનું દુષ્પરિણામ માતા-પિતા અને પત્નીને ભોગવવું પડે છે. તે પોતાના પુત્રને રસિક બનાવવા ગણિકાને ત્યાં જવાનું પ્રોત્સાહન આપે છે. પરિણામે બધું ધન વેડફી નાંખે છે.

વસંતસેનાની માતા વસંતતિલકા નિર્ધન ધમ્મિલ્લનો ત્યાગ કરવાનું કહે છે. પણ વસંતસેનાને સાચો પ્રેમ છે તેથી તે તેને તરછોડી શકતી નથી. તેથી વસંતતિલકા ધમ્મિલ્લને મદ્યપાન કરાવી રાત્રે નગર બહાર ફેંકાવી દે છે. ધમ્મિલ્લ આપઘાત કરવાનો પ્રયત્ન કરે છે. અગડદત્તનો ભેટો થતાં તે કહે છે – **"धम्मिल्ल ! अबुहजणो विव किं साहसं करेसि ?"**

ધમ્મિલ્લનો જવાબ –

जो न दुक्खं पत्तो जो य न दुक्खस्स निग्गहसमत्थो ।
जो य न दुहिए दुहिओ तस्स न दुक्खं कहेयव्वं ॥

અગડદત્ત કહે છે –

अहयं दुक्खं पत्तो अहयं दुक्खस्स निग्गहसमत्थो ।
अहयं दुक्खसहावो मज्झ य दुक्खं कहेयव्वं ॥

અગડદત્ત મુનિ તેને વિષયસુખથી દૂર રહેવા પોતે અનુભવેલા સુખદુઃખ વર્ણવી પોતાનું જીવનવૃત્તાન્ત કહી સંભળાવે છે. આ કથામાં વૈરાગ્ય, માતૃભક્તિ, ગુરુભક્તિ અને વિવેક, શુદ્ધપ્રેમ, સાહસ, સમયસૂચકતા, અજાણી વ્યક્તિ પર વિશ્વાસ મૂકવાથી પ્રાપ્ત થતું સંકટ, અજાણ વ્યક્તિ ઉપર અકારણ પ્રેમ દાખવતી વ્યક્તિ ઉપર કેટલો વિશ્વાસ મૂકવો ? પ્રેમ અને યુદ્ધમાં બધું જ યોગ્ય છે - વગેરે જાણવા મળે છે. **"विसेसेण मायाए सत्थेण य हंतव्वो अप्पणो विवड्ढमाणो सत्तु ।"**–"Every thing is fair in love and war."

વસુદેવહિંડીના કથામુખમાં આવતી અગડદત્તની આ કથા ઉત્તરાધ્યયનસૂત્ર પરની વાદિવેતાલ શાંતિસૂરિની શિષ્યહિતા ટીકામાં (ઈ.સ. ૧૦૪૦) અને નેમિચંદ્રસૂરિની સુખબોધાની ટીકામાં પણ મળે છે. અગડદત્તની કથાના ત્રણે રૂપાન્તરોમાં શાંતિસૂરિની ટીકામાં મળતી કથા અત્યન્ત સંક્ષિપ્ત છે. નેમિચંદ્રસૂરિની ટીકાની અગડદત્ત કથાની અપેક્ષાએ વસુદેવહિંડીની કથાની ભાષા મૌલિક હોવાને કારણે અધિક સરળ અને સ્વાભાવિક લાગે છે. બન્ને કથાઓના પાત્રો આદિનાં નામ અને પ્રસંગોમાં જે તફાવત જોવા મળે છે. એ ઉપરથી અનુમાન થઈ શકે કે પૂર્વકાળમાં અગડદત્તચરિત નામે કોઈ સ્વતંત્ર રચના હશે, જેને આધારે વસુદેવહિંડીમાં આ કથા લેવામાં આવી હોય.

"गंगाए वालुयं सायरे जलं हिमवतो य परिमाणं ।
जाणंति बुद्धिमंता महिलाहिययं न जाणंति ।"–

એમ કહી સ્ત્રીની આસક્તિથી દૂર રહેવા ધમ્મિલ્લને અગડદત્ત સમજાવે છે. પણ બધી સ્ત્રીઓ ખરાબ હોતી નથી એમ કહી ધમ્મિલ્લ ધનશ્રીનું વૃતાન્ત કહે છે. **"भयवं न सव्वो इत्थिजणो**

एवंगुणजाइओ त्ति, सोहणाओ वि अत्थि जहा सा धणसिरी परपुस्सिविदेइसिणी अप्पाणं सारक्खमाणी बारस वरिसाणि अच्छिया तारुण्णाए वि वट्टमाणीए न चेव सीलव्वयाणि खंडियाणि ।"

અગડદત્તે સ્ત્રીઓની બેવફાઈની વાત જણાવવા છતાં ધમ્મિલ્લ ઉપર તેની કોઈ અસર થતી નથી. એને તો ભોગ ભોગવવા છે. તપશ્ચર્યાને બળે તે કેટલીક સિદ્ધિઓ મેળવે છે. રાત્રે મંદિરમાં નિવાસ કર્યો હોય છે ત્યારે રાજકન્યા વિલાસવતીએ પોતાના મનઃપુરુષ સાથે ભાગી જવાનો સંકેત આપેલો હોય છે. તે પોતાના પ્રેમીને બદલે અગડદત્ત સાથે રાત્રે ભાગી છૂટે છે. સવાર થતાં અગડદત્તને જોઈ ભારે પસ્તાવો થાય છે. પણ પાછી જઈ શકે તેમ નથી. આગળના નગરમાં પહોંચી અગડદત્ત રોકાણ માટેનું સ્થળ નક્કી કરવા જાય છે ત્યારે વિલાસવતી તેને નગરવાસીઓએ ગાડાવાળાને કેવી રીતે છેતર્યો તેની વાત કરીને ચેતવે છે. અગડદત્ત તેને નગરવાસીઓએ કેવી રીતે બચાવ્યો તે વાત કરે છે. આ ઔત્પત્તિકી બુદ્ધિનું દૃષ્ટાન્ત છે. ઔત્પત્તિકી, વૈનયિકી, કર્મજા અને પારિણામિકી એવા બુદ્ધિના ચાર પ્રકાર છે. આ કથાગ્રંથમાં આ ઉપરાંત चिब्भडियावंसगो, नडपुत्तो रोहो વગેરે આવી બીજી કથાઓ પણ લૌકિક કથાઓ રૂપે મળે છે.

વસુદેવહિંડી અને અન્ય સાહિત્ય : વસુદેવહિંડી વિશ્વ કથાસાહિત્યમાં મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવે છે કેમ કે આ ગ્રંથની કેટલીય કથાઓ વિશ્વમાં પ્રચલિત થઈ છે. વસુદેવહિંડીમાં મળે છે તેવાં કથાનકો અને પ્રસંગો એક યા બીજા સ્વરૂપે ભારતીય સાહિત્યના બીજા કેટલાક સુપ્રસિદ્ધ ગ્રંથોમાં પણ મળે છે. આ ગ્રંથની કેટલીય કથાઓ અને ઘટનાઓના આધારે પ્રાકૃત, અપભ્રંશ અને અર્વાચિન ભારતીય ભાષાઓમાં અનેક કથાઓ લખાઈ છે. એથી પ્રાકૃત કથા સાહિત્યનો આ આધાર ગ્રંથ છે.

વસુદેવહિંડી અને ભારતીય સાહિત્યના બીજા સુપ્રસિદ્ધ ગ્રંથો વચ્ચેના કેટલાંક સામ્ય જણાય છે તે બધાના મૂળ છેવટે કદાચ લોકવાર્તામાં જ હોય એ અસંભવિત નથી. લોકવાર્તા તરીકે આપવામાં આવેલી કૃતઘ્ન કાગડાઓની વાર્તા, જેવાની સાથે તેવા થઈને ગાડાવાળાએ નગરવાસીઓને કેવી રીતે છેતર્યા તેની વાર્તા, ગોમુખની અવલોકનચાતુરીની વાર્તા અને ખોટી માતા કોણ તેની વાર્તા, લંગડી મૃગલીને વાઘની સામે ઊભેલી જોઈને પુલિને કુંડિની નગરી વસાવ્યાની વાત—એ બધી શુદ્ધ લોકવાર્તાઓ જ છે. એટલું જ નહીં, અત્યારે વ્યાપક રીતે પ્રચલિત એવી વાર્તાઓ કેટલી પ્રાચીન છે એનું પણ સૂચન કરે છે. ધમ્મિલ્લહિંડી એ સળંગ લોકવાર્તા જ છે. તેમાં કેટલાક લોકપ્રચલિત પદ્યો પણ મળે છે. સાંબ અને પ્રદ્યુમ્નની ક્રીડાઓના પ્રસંગમાં મેના-પોપટના મુખમાં મૂકેલા લોકપ્રચલિત સુભાષિતો, ગન્ધર્વદત્તા લંભકમાં ચારુદત્તના પરિભ્રમણની વાર્તાએ સિન્દબાદ ખલાસીની વાર્તા ઉપર અસર નિપજાયેલી છે. આ સિવાય વસુદેવહિંડીમાં જુદાં જુદાં પાત્રોએ પ્રસંગોપાત એકબીજાને કહેલી સંખ્યાબંધ કથાઓ પણ શુદ્ધ લોકવાર્તાની કોટિમાં જ મૂકવી પડે.

વસુદેવહિંડીમાંથી પ્રાપ્ત થતી સામાજિક—સાંસ્કૃતિક માહિતી : વસુદેવહિંડીમાં વસુદેવનું ચરિત વર્ણિત હોવા ઉપરાંત તેમાં કેટલીય નાનીમોટી આડકથાઓનો સમાવેશ થયો છે. આ કથાઓ સમાજ અને સંસ્કૃતિના અભ્યાસ માટે ઉપયોગી અને રસપ્રદ માહિતી પૂરી પાડે છે. વેપાર-વાણિજ્ય, લગ્નજીવન, વૈદકશાસ્ત્ર, સામાજિક ઉત્સવો, અન્ય દેશો સાથેના ભારતના રાજકીય સંબંધો વગેરે બાબતોમાં ખૂબ જ

ઉપયોગી માહિતી આ ગ્રંથમાંથી મળે છે. આ ગ્રંથની રચના ઈ.સ. પાંચમી શતાબ્દીની આસપાસ થયેલી છે કે જે સમય ભારતનો સુવર્ણકાળ ગણાયો છે. તે સમયે અગ્નિ એશિયાના દેશો સાથે ગાઢ વેપારી સંબંધો હતા. વેપારીઓ જુદા જુદા પ્રકારનો માલ ભરીને સમુદ્રમાર્ગે જાવા (યવદ્વીપ), સુમાત્રા (સુવર્ણભૂમિ), સિંહલદ્વીપ આદિ દેશોમાં જતા.

સમુદ્રગમન કરતાં પહેલાં રાજ્યશાસનનો પટ્ટક લેવામાં આવતો અને પવન તથા શકુન અનુકૂળ હોય ત્યારે ધૂપદીપ કરીને વહાણ ચલાવવામાં આવતું (૧૮૯-૮૯). આ ઉપરાંત જમીન માર્ગે પણ અનેક વિકટ ઘાંટીઓ વટાવીને હૂણ, ખસ, ચીનભૂમિ સાથે વેપાર ચલાવવામાં આવતો. (૧૯૧) ટંકણ દેશ અને ત્યાંની ટંકણ નામે પહાડી પ્રજા સાથે માલના વિનિમયની રીતનું સૂચન પણ આમાંથી મળે છે. ટંકણ લોકો સાથેના માલના વિનિમયનાં વર્ણનો અન્યત્ર જૈન સૂત્રોની ટીકાઓમાં જોવા મળે છે. ટંકણ નામની પહાડી પ્રજા વિશેના ઉલ્લેખો મહાભારતાદિમાં પણ મળે છે.

માલવિનિમયની પદ્ધતિ પ્રચલિત હતી. લેવડદેવડની અનુકૂળતા માટે સિક્કાઓમાં 'પણ' અને 'કાર્ષાપણ'નો પરચૂરણ તરીકે ઉપયોગ થતો. દીનાર નામે સોનાના મોટા સિક્કાઓ પણ વપરાતા. દીનાર શબ્દ મુસ્લીમ રાજ્યના અમલ પછી પ્રચારમાં આવ્યો હતો એવો કેટલાક વિદ્વાનોનો મત છે. પણ તે બરાબર નથી. સંસ્કૃત સાહિત્યમાં તેમજ પ્રાકૃત ચૂર્ણિઓ અને સંસ્કૃત ટીકાઓમાં દીનાર સેંકડો વાર વપરાયેલો છે. દીનાર એ રોમન મૂળનો શબ્દ છે અને લેટિન Denarius ઉપરથી ઉતરી આવેલો છે. રોમ અને હિંદના વ્યાપાર અને આર્થિક સંપર્કના પરિણામે ઈ.સ.ની પહેલી - બીજી સદીના આરસામાં ભારતમાં તે વપરાવો શરૂ થયો હોવાની માન્યતા છે. યવનદેશ સાથે રાજકીય સંબંધો હતા. કૌશામ્બીના રાજદરબારમાં યવનદેશમાંથી આવેલા દૂતે પ્રધાનપુત્રને થયેલા કોઢનો ઉપાય બતાવ્યાનો ઉલ્લેખ મળે છે. વૈદકશાસ્ત્રના તેઓ કેટલા જ્ઞાતા હતા તે પણ આ ઉલ્લેખથી જાણી શકાય છે.

ચિકિત્સાશાસ્ત્રને લગતા ઉલ્લેખોમાં - એક સ્થળે વૈદ્યોના શસ્ત્રકોશનો નિર્દેશ છે (૧૦૬), જે તે કાળના વૈદ્યોમાં શસ્ત્રક્રિયા (Surgery) નો પ્રચાર બતાવે છે. ગૂઢ શલ્ય બહાર કાઢવા શરીર ઉપર માટી ચોપડી, તે સુકવી, શલ્યને બહાર કાઢી, ઘાને ઘી અને મધ ભરી રુઝવવાનો ઉલ્લેખ પણ છે (૬૪-૬૫). શતસહસ્રતૈલના અભ્યંગથી શરીરમાંના કૃમિઓ બહાર કાઢવાની નોંધ છે (૨૩૦). એક સ્થળે વૃક્ષાયુર્વેદનો પણ ઉલ્લેખ છે (૬૧).

તે સમયે દ્યુત રમવાનો રિવાજ હતો. દ્યુત રમવા માટે જુદાં જુદાં સ્થાનો હતાં અને એ સ્થાનોનો અધિપતિ ત્યાં રહેતો. અમાત્યો, શ્રેષ્ઠીઓ, પુરોહિતો, નગરરક્ષકો અને દંડનાયકો જેવા રાજ્યના મોટા અધિકારીઓ દ્યુત રમતા. દ્યુતાગારનો અધ્યક્ષ દ્યુત રમનારની જીતમાંથી અમુક ભાગ પડાવતો. ચોરો અને ધૂર્તો કેટલીક વાર પરિવ્રાજકોના વેશમાં ફરતા અને લોકોને ફસાવતા. વિવિધ પ્રકારના વસ્ત્રોને લગતા સંખ્યાબંધ ઉલ્લેખો મળે છે.

વિરહિણી સ્ત્રીઓ માથાના વાળ એક જ વેણીમાં બાંધી રાખતી. પતિની ગેરહાજરીમાં સ્ત્રી માટે કેશસંસ્કાર કરવાનો નિષેધ હતો. રાજ્યસભામાં સ્ત્રીઓ જવનિકા પાછળ બેસતી. રાજકન્યાનો સ્વયંવર

થતો. કન્યાને તેમાં એકત્ર થયેલા રાજાઓનો પરિચય લેખિકા કરાવતી. વૈશ્યો અને ક્ષત્રિયોમાં કન્યાશુલ્ક લેવાતું, ક્ષત્રિયોમાં મામાની દીકરી સાથે લગ્ન થતાં. વણિકો અને બ્રાહ્મણોમાં પણ આ રિવાજ હોવાનો ઉલ્લેખ છે. મામા-ફોઈનાં સંતાનોનાં લગ્ન પ્રાચીનકાળથી ક્ષત્રિયોમાં અને વૈશ્યોમાં ખૂબ વ્યાપક હતાં. આજે પણ હિંદના જુદા જુદા ભાગોમાં આ પ્રથાના અવશેષો જોવા મળે છે. દક્ષિણ ભારતમાં ઘણી જગ્યાએ બ્રાહ્મણોમાં પણ આ પ્રથા પ્રચલિત છે.

મૃચ્છકટિકની વસંતસેનાની જેમ ગણિકાપુત્રી પણ કુળવધૂ બની શકતી (૨૩,૧૩૬). ગણિકાઓ ઉપર રજાનો અધિકાર ગણાતો. રાજા કોઈ મનુષ્યને ગણિકાનું દાન આપી શકતો (૩૩૮). રાજાની સેવામાંથી મુક્તિ મેળવવા માટે ગણિકાએ વિક્રય આપવો પડતો (૨૦૦). આ પ્રકારના ધારાઓનું વર્ણન આપણને કૌટિલ્યના 'અર્થશાસ્ત્ર' આદિ ગ્રંથોમાંથી પણ મળે છે.

ગણિકાને ત્યાં સભામાં અથવા બીજા કોઈ સ્થળે એકત્ર થતી યુવાનોની મંડળી ગોષ્ઠિ અથવા લલિતગોષ્ઠિના નામથી ઓળખાતી. યુવાનો કાવ્ય અને કળાના વિનોદમાં પોતાનો સમય ગાળતા. અમુક સમયે ગોષ્ઠિકો પોતાની પત્નીઓ સાથે ઉદ્યાનયાત્રાએ જતા અને આખો દિવસ આનંદવિનોદમાં ગાળી સાંજે પાછા આવતા (૭૧-૭૨). કેટલીકવાર રાજકુમારોની આસપાસ પણ ગોષ્ઠિ એકત્ર થતી. ગોષ્ઠિના અમુક નાયકો અથવા આગેવાનો રહેતા. રાજા પણ ગોષ્ઠિકોનું સન્માન કરતો. કૂકડાની સાઠમારીની પ્રથા હતી. રાજકુમારો મેના, પોપટ જેવાં પક્ષીઓની રમતોથી આનંદ લેતા. તેમની પાસે ચિત્રવિચિત્ર વાણી બોલાવવાની હોડ બકાતી. ઈન્દ્રમહોત્સવ એક પ્રચલિત ઉત્સવ હતો. રાજા તથા નગરજનો આખો દિવસ આનંદ-પ્રમોદમાં વિતાવતા. નાટકો અને નૃત્યોનો આનંદ માણતા.

જૈન કથાઓમાં મળતા ઉલ્લેખો પ્રમાણે અદ્ભૂત કલાધર તરીકે પ્રસિદ્ધ એનો કોક્કાસ યવન દેશમાં જઈને તે દેશના સાર્થવાહો અને વહાણવટીઓના એક સુથાર પાસેથી ઊડતાં યંત્રો બનાવવાની કળા શીખી લાવ્યો હતો અને પછી પોતાના દેશમાં આવી તેણે ઉડતાં પારેવાં તથા આકાશગામી યંત્રો તૈયાર કર્યાં હતાં. (૭૫-૭૬)

'નાટક' (**नाड्य**) શબ્દ કેવળ નૃત્ય માટે પણ વપરાયેલો છે. અર્થશાસ્ત્રને લગતો એક રસિક અને મહત્ત્વનો ઉલ્લેખ મળે છે. **सत्थसत्थे य भणियं "विसेसेण मायाए सत्थेण य हंतव्वो अप्पणो विवड्ढमाणो सत्तु" त्ति** । (મૂળ, પૃ.૪૫). તે ઉપરથી અનુમાન થાય છે કે એક કાળે પ્રાકૃત ભાષામાં કોઈ 'અર્થશાસ્ત્ર' હોવું જોઈએ, જે આજે અનુપલબ્ધ છે.

એવા જ મહત્ત્વના બીજા ત્રણ ઉલ્લેખો પૌરાગમ-પાકશાસ્ત્ર. (પ્રાકૃત **पोरागम**)ને લગતા છે (૨૭૪, ૩૩૯, ૪૬૦). એમાં એક સ્થળે તો સ્પષ્ટ રીતે કહ્યું છે : "પછી અમે વિદેશમાં પાકશાસ્ત્ર (પૌરાગમ) શીખીને", "પાકશાસ્ત્ર ચિકિત્સાશાસ્ત્રને આધીન છે," એમ વિચારીને ચિકિત્સાશાસ્ત્ર શીખ્યા (૨૭૪).

સંસ્કૃતમાં પાકશાસ્ત્રને લગતા સંખ્યાબંધ ગ્રન્થો પછીના કાળમાં રચાયેલા છે ખરા, પરંતુ અહીં "પૌરાગમ" શબ્દ પાકશાસ્ત્રના સામાન્ય અર્થમાં છે કે એ વિષયના એ નામના કોઈ વિશિષ્ટ ગ્રન્થનું નામ છે એ કહેવું મુશ્કેલ છે. પણ એટલું સ્પષ્ટ છે કે એ સમયમાં પાકશાસ્ત્રનો ખાસ અભ્યાસ થતો, એ માટે

દૂર દેશાવર પણ જવું પડતું અને ઉત્તમ રસોઈયાઓ માટે પાકશાસ્ત્ર ઉપરાંત ચિકિત્સાશાસ્ત્રનો અભ્યાસ કરવાનું પણ જરૂરી હતું.

ઈભ્યપુત્ર 'સાગરચંદ્ર પરમ ભાગવતની દીક્ષા લઈ સૂત્રથી તેમજ અર્થથી ભગવદ્ગીતાનો પરમાર્થ જાણનારો થયો' (૬૦)—એમાં મળતો 'ભગવદ્ગીતા'નો પાંચમા સૈકા જેટલો જૂનો ઉલ્લેખ પણ અગત્યનો છે.

કથાના બે પ્રકારો વર્ણવવામાં આવ્યા છે : "ચરિતા અને કલ્પિતા. તાપસોમાં દિશાપ્રોક્ષક નામના તાપસોનો ઉલ્લેખ છે (૨૧). "ત્રિદંડ અને કુંડિકા ધારણ કરનારી અને જેણે સાંખ્ય અને યોગમાં પ્રવેશ કર્યો છે" એવી પરિવ્રાજિકાનો નિર્દેશ પણ છે (૩૦૨).

એક સ્થળે જીવંતસ્વામીની પ્રતિમાનો ઉલ્લેખ છે (૭૪). મહાવીરપૂર્વકાલીન ચાતુર્યામ ધર્મ એટલે કે ચાર મહાવ્રતોવાળા ધર્મનું સંક્ષિપ્ત વિવરણ એક સ્થળે છે (૩૪૮).

'વસુદેવ-હિંડી'માંથી શસ્ત્રવિદ્યાને અને યુદ્ધવિદ્યાને લગતા પણ કેટલાર ઉલ્લેખો મળે છે : પ્રાચીન કાળમાં ચઢી આવતા સૈન્યને હણવા માટે નગરના દરવાજા ઉપર શિલા, શતઘ્ની, કાલચક્ર વગેરે યાંત્રિક શસ્ત્રો લટકાવવામાં આવતાં (૫).

વસુદેવહિંડીની ભાષા–શૈલી : ભાષા-શૈલીની દૃષ્ટિએ જોતાં 'વસુદેવહિંડી'એ જૈન સાહિત્યનો એક વિરલ ગ્રંથ છે. આટલા પ્રાચીન સમયમાં લખાયેલ લગભગ સાડા દસ હજાર શ્લોક પ્રમાણનો આના જેવો સળંગ કથાત્મક ગદ્યગ્રંથ સમસ્ત ભારતીય સાહિત્યમાં બીજો કોઈ શોધ્યો જડે તેમ નથી.

વિક્રમની આઠમી શતાબ્દીના આરસામાં રચાયેલી આગમગ્રંથો ઉપરની ચૂર્ણિઓમાં આપણને ગદ્યાત્મક પ્રાકૃત કથાઓ મળે છે. પરન્તુ તેમાં અને વસુદેવહિંડીની કથાઓમાં ધ્યાન ખેંચે એવો તફાવત જોવા મળે છે. ચૂર્ણિઓમાંની મોટાભાગની કથાઓમાં સાહિત્યિક ગુણવત્તાનો અભાવ છે. તે નિરૂપણસૌન્દર્યની દૃષ્ટિએ લખાયેલી નથી. તેના કથાભાગથી પરિચિત હોય તે જ સમજી શકે તેવી મિતાક્ષરી શૈલી તેમાં પ્રયોજાયેલી હોય છે. આથી ઉલટું કથાવર્ણનની દૃષ્ટિએ વસુદેવહિંડીનો વિસ્તાર અને યોજના એવાં તો વિપુલ છે કે પ્રાચીન જૈન સાહિત્યમાં તેનો જોટો જડે તેમ નથી. લેખનશૈલી સંક્ષિપ્ત કે શુષ્ક નથી. જીવતી ભાષાનું ચેતનવંતુ અને અત્યંત રસપ્રદ ચિત્ર ખડું કરે છે. સંવાદો વાતચીતની ભાષામાં લખાયેલા જણાય છે. આમ છતાં પ્રસંગોપાત અલંકારમય અને સમાસપ્રચુર વર્ણનોની ફુલગુંથણી ગ્રંથકર્તાએ કરી છે. વસુદેવહિંડી એ પ્રધાનપણે ગદ્યગ્રંથ છે. પણ તેમાં વચ્ચે વચ્ચે ઘણીવાર પદ્યો આવે છે. તેમાંયે પ્રિયંગસુંદરી લંભક અને કેતુમતી લંભકમાં આવાં પદ્યો એકીસાથે સંખ્યાબંધ નજરે પડે છે. આ પદ્યો પ્રાસંગિક સુભાષિતો નથી, પણ કથાનું અંગ છે. વળી, ઉપર્યુક્ત બે લંભકોમાં અને અન્યત્ર પણ અનેક સ્થળે ગદ્યભાગમાં ય પદ્યો જોવા મળે છે. વસુદેવહિંડીની રચના થઈ તે પહેલાં લોકમાં કે જૈન આચાર્યોને મુખે પદ્યાત્મક વસુદેવહિંડી કે વસુદેવચરિતના અમુક ભાગ પ્રચલિત હોય એવું અનુમાન થઈ શકે.

વસુદેવહિંડીની ભાષા સરળ, રૂઢ, ઘરગથુ અને પ્રાસાદિક છે. જન સમાજમાં જ્યારે પ્રાકૃત બોલાતી ભાષા હશે ત્યારે લખાયેલી છે. એની રચના થયાના પછીના સમયમાં માત્ર સાહિત્યિક ધોરણે જે પ્રાકૃત ગ્રન્થો લખાયા છે તેની તુલનાએ વસુદેવહિંડીની ભાષા સ્વભાવસિદ્ધ નૈસર્ગિક માલુમ પડે છે.

વસુદેવહિંડીની ભાષા આર્ષ પ્રાકૃત છે અથવા વધારે ચોક્કસ રીતે કહીએ તો ચૂર્ણિગ્રંથોમાં મળે છે તેવી આર્ષ જૈન મહારાષ્ટ્રી પ્રાકૃત છે. ઉપરાંત વસુદેવહિંડીમાં એવા જૂના રૂપો મળે છે કે જે પછીના સમયના પ્રાકૃત ગ્રન્થોમાં ભાગ્યેજ નજરે પડે અને જેની પ્રાકૃત વૈયાકરણોએ પણ નોંધ લીધી નથી. પ્રાકૃત સાહિત્યના સમસ્ત ગ્રન્થોમાં વસુદેવહિંડીની ભાષા અસાધારણ પ્રાચીન પ્રાકૃત છે. એ રીતે વસુદેવહિંડીની ભાષા પ્રાચીન ભૂમિકા રજૂ કરે છે. એથી સામાન્ય જૈન મહારાષ્ટ્રીની તુલનાએ સૂત્રગ્રંથોની ભાષાની વધારે નજીક છે અને તેમાં એવાં જૂનાં રૂપો મળે છે. વસુદેવહિંડીની રચના વિક્રમની છઠ્ઠી શતાબ્દી નિશ્ચિત થઈ હોવા છતાં ભાષાની દૃષ્ટિએ જોતાં તેની રચના એ કરતાંયે બે-ત્રણ શતાબ્દી પૂર્વે થઈ હોય એ અસંભવિત નથી.

વસુદેવહિંડીની ભાષા અનેક દૃષ્ટિએ અભ્યાસ માગી લે છે. એમાંના રૂપો પાલી અને આર્ષ પ્રાકૃતના સંબંધ ઉપર નવો જ પ્રકાશ પાડે છે. સાધારણ રીતે જૈન મહારાષ્ટ્રી કરતાં સૂત્રગ્રંથોની અર્ધમાગધી ભાષા સાથે તેનું સામ્ય જણાય છે. મહારાષ્ટ્રી પ્રાકૃતે પોતાનું આગવું ભાષાકીય અને સાહિત્યિક સ્વરૂપ પ્રાપ્ત કર્યાના સમયમાં તે આપણને લઈ જાય છે. વસુદેવહિંડીના ઘણા ભાષાપ્રયોગો છેદસૂત્રો ઉપરનાં ભાષ્યોમાં અને ચૂર્ણિઓમાં પ્રાપ્ત થાય છે. વસુદેવહિંડીમાંના સંખ્યાબંધ આર્ષ પ્રયોગો અને રસપ્રદ લાક્ષણિકતાઓ પ્રાકૃતો વિશેના આપણા જ્ઞાનમાં ગણનાપાત્ર ઉમેરો કરે છે. એટલું જ નહીં પણ પ્રાકૃત વ્યાકરણ અને ભાષાકીય ઈતિહાસનો કેટલીક અજાણ બાબતો પર પ્રકાશ પાડે છે.

સંદર્ભ :

૧. वसुदेवहिंडी – प्रथम खंड
સંપાદકો : મુનિશ્રી ચતુરવિજયજી અને મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજી
પ્રકાશક : જૈન આત્માનંદ સભા, ભાવનગર.

૨. वसुदेवहिंडी – मध्यम खंड
સંપાદકો : ડૉ. હરિવલ્લભ ભાયાણી અને ડૉ. રમણિકભાઈ શાહ
પ્રકાશક : લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય સંસ્કૃતિ વિદ્યામંદિર, અમદાવાદ.

૩. વસુદેવહિંડી - ગુજરાતી ભાષાન્તર
અનુ. : ડૉ. ભોગીલાલ સાંડેસરા
પ્રકાશક : ગુજરાત સાહિત્ય અકાદમી, ગાંધીનગર.

૪. प्राकृत जैन कथा साहित्य—डॉ. जगदीशचन्द्र जैन

૫. प्राकृत साहित्य का इतिहास—डॉ. जगदीशचन्द्र जैन

૬. दो हजार वर्ष पुरानी कहानियाँ—डॉ. जगदीशचन्द्र जैन

૭. भारतीय संस्कृति में जैन धर्म का योगदान—डॉ. हीरालाल जैन

૮. कथा सरितसागर—सोमदेव, अनु.—केदारनाथ शर्मा

□□□

વ્યાકરણશાસ્ત્રની અદ્વૈત વેદાન્તી દાર્શનિક ભૂમિકા

(ભર્તૃહરિના વાક્યપદીયના/ સંદર્ભમાં)

વિજય પંડ્યા

वाग्वै (सम्राट्) परमं ब्रह्म । (બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ ૪-૧-૨) એમ ઉપનિષદમાં ઉદ્‌ઘોષ કરવામાં આવ્યો છે. આ ઉદ્‌ઘોષનું સમર્થન કરવા માટે જાણે ભર્તૃહરિએ 'વાક્યપદીય' ગ્રન્થની રચના કરી છે. દાર્શનિક તત્ત્વમીમાંસાની પશ્ચાદ્‌ભૂમાં, આ ગ્રન્થ લખાયેલો જણાય છે. દરેક શાસ્ત્રની પોતાની દાર્શનિક ભૂમિકા તો હોય જ, પણ વ્યાકરણશાસ્ત્રના ગ્રન્થમાં, આટલી પ્રકટ અને મુખર રીતે ભર્તૃહરિએ જે દાર્શનિક પીઠિકા રચી છે તે કદાચ, સંસ્કૃત ભાષાના વ્યાકરણશાસ્ત્રના ઈતિહાસમાં અનન્ય છે.

આજે અનુપલબ્ધ પણ ભર્તૃહરિએ રચેલા મનાતા ગ્રન્થ 'શબ્દધાતુસમીક્ષા'નું શીર્ષક ભર્તૃહરિના શબ્દદર્શનને બરાબર પ્રતિફલિત કરનારું છે. 'શબ્દનું ધાતુરૂપે સમીક્ષણ' આ સમજૂતીમાં ધાતુ એટલે મૂળ કારણ પરમ સત્તા. શબ્દનું પરમસત્તા તરીકે પરીક્ષણ.[1] શબ્દની પરમસત્તા એટલે, વાક્યપદીય (વા. પ.)માં જેને ભર્તૃહરિ શબ્દતત્ત્વ કહે છે તે અને આ શબ્દતત્ત્વ એ જ બ્રહ્મ છે, એમ ભર્તૃહરિ વા. પ.ની પ્રથમ કારિકામાં કહે છે.

> अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम् ।
> विवर्तते तेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः ॥ વા. પ. ૧-૧

આદિ અને અંત વિનાનું શબ્દતત્ત્વરૂપ બ્રહ્મ જે વર્ણોના નિમિત્ત રૂપે છે, જે (ઘટાદિ) અર્થરૂપે ભાસે છે, જેમાંથી જગતની (ઉત્પત્તિ વગેરે) પ્રક્રિયા થાય છે.[2]

વાક્ય અને પદ જેના વિષય છે તે ગ્રન્થ બ્રહ્મ વિશેના વિધાનથી આરંભાય છે, અને પહેલા કાણ્ડને બ્રહ્મકાણ્ડ કહેવામાં આવ્યો છે તે પણ સૂચક છે.

વળી ભર્તૃહરિ બ્રહ્મપ્રાપ્તિને વ્યાકરણશાસ્ત્રના અધ્યયનનું અંતિમ પ્રયોજન ગણે છે. तद् व्याकरणमागम्य परं ब्रह्माधिगम्यते । વા. પ. ૧.૨૨

તો વ્યાકરણ-અધ્યયનનું અંતિમ લક્ષ્ય જો બ્રહ્મપ્રાપ્તિ હોય, અને બ્રહ્મ સર્વનું ઉદ્‌ભવ સ્થાન હોય, અન આ સર્વમાં વાક્ય અને પદનો પણ સમાવેશ જો થઈ જતો હોય તો, પછી, ગ્રન્થનો આરંભ બ્રહ્મથી જ કેમ ન કરવામાં આવે ? એવા કંઈક વિચારથી વા. પ.નો આરંભ બ્રહ્મ વિશેના વિધાનથી કરવામાં આવ્યો છે.

વ્યાકરણથી શબ્દનો સંસ્કાર થાય છે, અને તે પરમાત્માની પ્રાપ્તિનો ઉપાય છે. તેની પ્રવૃત્તિના તત્ત્વને જાણનાર અમૃત એવા બ્રહ્મને પામે છે.

तस्माद्यः शब्दसंस्कारः सा सिद्धिः परमात्मनः ।
तस्य प्रवृत्तितत्त्वतस्तद्ब्रह्मामृतमश्नुते ॥ વા. પ. ૧-૧૪૪

આમ બ્રહ્મ વિશેના વિચારો પહેલા કાણ્ડની આરંભની ચાર કારિકાઓ (એક ઉપર આપી) આપે છે.

एकमेव यदाम्नातं भिन्नशक्तिव्यपाश्रयात् ।
अपृथक्त्वेपि शक्तिभ्यः पृथक्त्वेनेव वर्तते ॥

अध्याहितकलां यस्य कालशक्तिमुपाश्रिताः ।
जन्मादयो विकाराः षड् भावभेदस्य योनयः ॥

एकस्य सर्वबीजस्य यस्य चेयमनेकधा ।
भोक्तृभोक्तव्यरूपेण भोगरूपेण च स्थितिः ॥ વા. પ. ૧-૨-૩-૪

જે એક જ છે એમ વેદમાં કહ્યું છે, અને જે, જુદી જુદી (કાર્યજનક) શક્તિઓના આશ્રયને કારણે, (આવી) શક્તિઓથી જુદું ન હોવા છતાં, જાણે જુદું હોય તેમ દેખાય છે, જેની (નિમેષાદિ ક્રિયારૂપી) ભેદના આરોપવાળી, કાલશક્તિના આશ્રયે રહેલા જન્મ વગેરે છ વિકારો પદાર્થોની ભિન્નતાનાં કારણો બને છે, અને સર્વના બીજરૂપ એવા જે શબ્દબ્રહ્મની ભોક્તારૂપે, ભોક્તવ્યરૂપે અને ભોગરૂપે એમ અનેક પ્રકારે સ્થિતિ છે.

આ સિવાયની બીજી પણ એવી ઘણી કારિકાઓ છે જેમાં બ્રહ્મ વિશેના પૂરક અથવા તેની છણાપટ કરતા વિચારો રજૂ કરવામાં આવ્યા હોય. એમ પણ કહી શકાય કે સમસ્ત વા. પ.માં આ બ્રહ્મવિચાર સૂત્ર સમાન છે, જેમાં વ્યાકરણ કે ભાષાવિજ્ઞાન વિષયક વિચારો પરોવાએલા છે. સમસ્ત ગ્રન્થને એકવાક્યતા અર્પનારું તત્ત્વ જો કોઈ હોય તો આ બ્રહ્મતત્ત્વ છે જેને ભર્તૃહરિ શબ્દબ્રહ્મત્વ કહે છે. જાતિ, દ્રવ્ય, સાધન, ક્રિયા, દિક્ કે કાલ જેવા વિષયો વિશે વાત કરતી વખતે પણ તે બ્રહ્મ સાથે એને જોડે છે.

ઉપર આપણે જે ચાર કારિકાઓ ઉતારી તેમાં વ્યક્ત થયેલા મુખ્ય વિચારો આ પ્રમાણે નોંધી શકીએ.

(i) બ્રહ્મન્ શબ્દતત્ત્વ છે અને સર્વ પદાર્થો-વિશ્વ એમાંથી ઉદ્ભવે છે.

(ii) પરમતત્ત્વ તો એક જ છે પણ પોતાની વિવિધ શક્તિઓથી નાનાપણાનો આવિર્ભાવ પામે છે. આમ કરતી વખતે પણ તેનું એકત્વ તો જાળવી રાખે છે, શક્તિઓથી તે ભિન્ન નથી પણ ભિન્ન જણાય છે.

(iii) આ શક્તિઓમાં 'કાલ' સૌથી અગત્યની શક્તિ છે. એ એક જ છે પણ એના પર વિભાગોનો અધ્યાસ થયેલો છે. એના પર છએ છ ભાવવિકારો અવલંબે છે, અને જે, બ્રહ્મમાં નાનાપણું લાવે છે.

(iv) સત્તા તો એક જ છે, સર્વ વૈવિધ્યનું મૂળ છે, તે ભોક્તા, ભોગ્ય અને ભોગરૂપે અથવા તો દ્રષ્ટા, દૃષ્ટ અને દૃશ્ય એમ ત્રણે રૂપે પ્રગટે છે.

આ સૌ વિચારોમાં બ્રહ્મ એ શબ્દતત્ત્વ છે એ કેન્દ્ર સ્થાને વિરાજતો વિચાર છે. ભર્તૃહરિ માટે, આ વિચાર વૈદિક વારસારૂપે છે ભર્તૃહરિ પોતે આ વાત સ્વીકારે છે.

शब्दस्य परिणामोऽयमित्याम्नायविदो विदुः ।
छन्दोभ्य एव प्रथममिमं विश्वं व्यवर्तत ॥ વા. પ. ૧-૧૨૪

વેદના જ્ઞાતાઓ સમજે છે (જાણે છે) કે આ (વાચ્યવાચક ભેદવાળો સંસાર) શબ્દનું જ પરિણામ છે. (સૃષ્ટિના) આરંભમાં છન્દોમાંથી જ આ વિશ્વ પ્રવૃત્ત થયું છે.

આ ૧-૧૨૪ કારિકાની વૃત્તિ (જે ભર્તૃહરિ રચિત મનાય છે)માં કહેવામાં આવ્યું છે.

तथैवाम्नाये संहृतभोग्यभोक्तृशक्तेर्वागात्मनो बहुधा कारणत्वमाम्नातम् ।[3]

અને કોઈક 'પુરાકલ્પ'નામના ગ્રન્થનું પણ ઉદ્ધરણ આપવામાં આવ્યું છે.

विभज्य बहुधात्मानं स छन्दस्य प्रजापतिः ।
छन्दोमयीभिर्मात्राभिर्बहुधैव विवेश तम् ॥[४]

આ અવતરણો એવું દર્શાવે છે કે, ભતૃહરિ પાસે જે દાર્શનિક ભૂમિકા છે તે, તેમને પરમ્પરા પ્રાપ્ત છે.

બ્રહ્મ એ શબ્દતત્ત્વ છે એ કેવળ વૈદિક અને અવૈદિક પરમ્પરા પર જ આધારિત નથી પણ, તર્કથી પણ, સિદ્ધ થઈ શકે તેમ છે, એમ ભર્તૃહરિને અભિપ્રેત છે. એ બાબત એ રીતે સિદ્ધ થાય છે કે, ભર્તૃહરિ વળીવળીને પોતાના ગ્રન્થમાં આ વાત પર જુદી જુદી રીતે ભાર મૂકે છે.

આપણા સર્વ જ્ઞાનમાં શબ્દનું મહત્ત્વનું સ્થાન છે એ વાત પર આધારિત આ તર્ક છે. આ તર્ક કાર્યકારણના ભાવપર રચાયેલો છે. કાર્યની પ્રકૃતિ-સ્વરૂપ પરથી કારણની પ્રકૃતિ-સ્વરૂપ વિષે અનુમાન થઈ શકે છે. વિશ્વના સર્વ પદાર્થોનું જ્ઞાન શબ્દ સાથે સંકળાયેલું છે. જે આ પ્રમાણેનું ન હોય તે જ્ઞાન જ ન હોય.

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते ।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते ॥ વા. પ. ૧-૧૩૧

જગતમાં એવું કોઈ જ્ઞાન નથી જે શબ્દથી પરોવાયેલુ ન હોય. શબ્દ વડે અનુગ્રથિત જ્ઞાન ભાસે છે.

એટલે, આપણે શબ્દનું જ્ઞાન મેળવ્યા વગર, પદાર્થનું જ્ઞાન મેળવી શકીએ નહીં, અને બ્રહ્મના સર્વ આવિર્ભાવો શબ્દ સાથે વણાયેલા છે, અને તેથી આપણે એવા તારણ પર આવી શકીએ કે, તેનું મૂળ કારણ બ્રહ્મ પણ શબ્દતત્ત્વ હોવું જોઈએ. ઇન્દ્રિયોની જેમ શબ્દ કેવળ જ્ઞાનનું સાધન-પ્રમાણ હોત તો, શબ્દનો પ્રત્યય ન થાય તો પણ આપણને પદાર્થનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત થઈ શકત. પણ આપણે શબ્દનો પ્રત્યય પ્રાપ્ત કર્યા વગર પદાર્થ-ભાવનું જ્ઞાન મેળવી શકતા નથી. વળી આપણે જ્યારે, પદાર્થનું જ્ઞાન

શબ્દ દ્વારા મેળવીએ છીએ ત્યારે, આપણો પ્રત્યય અદ્વૈતસ્વરૂપી હોય છે, (આવુ અનુમાનમાં હોતું નથી. અનુમાનમાં ધૂમ અને અગ્નિનું અભેદ આપણે સાધતા નથી.) આ 'ઘટ' છે એમ કહીએ ત્યારે 'ઘટ' શબ્દ અને 'ઘટ' પદાર્થ એ બન્ને વચ્ચે અદ્વૈત હોય છે. એટલે, આપણે એવા નિર્ણય પર આવીએ છીએ કે, પદથી તેનો અર્થ-પદાર્થ ભિન્ન નથી. પદ એ જ અર્થ બન્યો છે. એટલે પદાર્થ અને તેઓ પ્રત્યય શબ્દના વિકાર-કાર્યો છે, આમ, પદાર્થનું અંતિમ સ્વરૂપ શબ્દતત્ત્વનું બનેલું છે. એટલે વા. પ. ૧-૧ પરની વૃત્તિમાં કહેવામાં આવ્યું છે તેમ

तत्तु भिन्नरूपाभिमतानामपि विकाराणां प्रकृत्यन्वयित्वात् शब्दोपग्राह्यतया शब्दोपग्राहितया च शब्दतत्त्वम् ।[५]

વૃત્તિ ૧૨ શ્લોકો ટાંકે છે. આપણે ઉપર નોંધ્યું તેમ, જો આ વૃત્તિ ભર્તૃહરિ રચિત હોય તો, તે કોઈ પ્રાચીન પરમ્પરાને અનુસરી રહ્યા છે. આ શ્લોકોમાંનો એક કહે છે કે બ્રહ્મ શબ્દતત્ત્વ છે, આ વિશ્વ બ્રહ્મ છે, જે સર્વ પદાર્થો અને ઘટનાઓનું નિર્માણ કરે છે. બ્રહ્મ જે કાંઈ ઉત્પન્ન કરે છે તે શબ્દસ્વરૂપનું હોવાથી બ્રહ્મ પોતે શબ્દસ્વરૂપનું હોવું જોઈએ.

ब्रह्मेदं शब्दनिर्माणं शब्दशक्तिनिबन्धनम् ।
विवृत्तं शब्दमात्राभ्यस्तास्वेव प्रविलीयते ॥[६]

બ્રહ્મને અક્ષર-phoneme કહેવામાં આવ્યું છે એ પણ દર્શાવે છે કે, બ્રહ્મ શબ્દસ્વરૂપી છે, શબ્દતત્ત્વ છે. અક્ષર પણ બ્રહ્મમાંથી ઉદ્ભવે છે.

આમ ભર્તૃહરિ 'બ્રહ્મ' વિચાર પર ભાર મૂકે છે. બ્રહ્મ શબ્દતત્ત્વ છે અને શબ્દના રૂપમાં સર્વ ઘટનાઓ અને પદાર્થો આવિર્ભાવ પામે છે. સર્વ પ્રત્યયો અને વિચારો શબ્દ સાથે વણાયેલા છે. આ વિશ્વ સમય અને સ્થળના ક્રમમાં ગોઠવાયેલી અનંત ઘટનાઓ છે, અને તેને અભિવ્યક્ત કરનારા શબ્દો છે. આ સર્વ ઘટનાઓની જાતિ અને તેના શબ્દો શબ્દતત્ત્વમાં ગર્ભિતરૂપે રહેલાં છે. એ અવસ્થામાં તેઓનો વ્યાવહારિક ઉપયોગ થઈ શકતો નથી. (માણ્ડુક્ય ઉપનિષદમાં બ્રહ્મને અવ્યવહાર્ય કહેવામાં આવ્યું છે.) એ માટે એની વિશેષતાઓનું પ્રાક્ટ્ય આવશ્યક છે. એ જ્યારે થાય ત્યારે વાચ્યવાચક જગતનું ઉદ્ભવસ્થાન શબ્દતત્ત્વ છે.

शब्देष्वेवाश्रिता शक्तिर्विश्वस्यास्य निबन्धनी ।
यन्नेत्रः प्रतिभात्मायं भेदरूपः प्रतीयते ॥ વા. પ. ૧-૧૨૨

આ વિશ્વની નિયામકશક્તિ શબ્દોને આશ્રયે રહેલી છે. તે (શબ્દોરૂપી) નેત્ર (=જ્ઞાન સાધન)વાળો આ જ્ઞાનાત્મા (વાચ્યવાચક)ભેદ રૂપે વ્યક્ત બને છે.

આ કારિકા પરની વૃત્તિ આ પ્રમાણે છે : तत्र केषांचिज्जातय सूक्ष्मशब्दाधिष्ठाननिबन्धनाः । ताः खल्वात्माभिव्यक्तिमधिष्ठानपरिणामेन प्रतिलभमानाः वाच्यवाचकभावेन व्यवतिष्ठन्ते ।[७]

એક તત્ત્વનું આ વિશ્વ વ્યાવર્તન છે, અને वाच्यवाचकनું બનેલું છે. વા. પ.માં ૧-૪માં કહેવામાં આવ્યું છે તેમ ક્યારેક ભોક્તા, ભોગ્ય અને ભોગનું બનેલું છે. આ જ વા. પ.ની કારિકા પર વૃત્તિ

એક શ્લોક ટાંકે છે.

वागेवार्थं पश्यति वाग् ब्रवीति वागेवार्थं निहितं सन्तनोति ।
वाच्येव विश्वं बहुरूपं निबद्धं तदेतदेकं प्रविभज्योपभुङ्क्ते ॥[८]

આમ સર્વ પ્રત્યય શબ્દાનુગમ છે, સર્વ જ્ઞાન શબ્દાનુવિદ્ધ છે. જગતની સર્વ પ્રવૃત્તિ શબ્દના આશ્રયે રહેલી છે.

इति कर्तव्यता लोके सर्वा शब्दव्यपाश्रया । વા. પ. ૧-૧૨૯

ભર્તૃહરિના મંતવ્ય પ્રમાણે નવજાત-નાના બાળકોનો પ્રત્યય પણ શબ્દ સાથે સંકળાયેલા છે.

તે જ પ્રમાણે નિર્વિકલ્પક અને સવિકલ્પક જ્ઞાનમાં પણ શબ્દ તો રહેલો છે. વા. પ ની ૧-૧૩૨ (वाग्रूपता चेदुत्क्रामेदवबोधस्य शाश्वती । न प्रकाशः प्रकाशेत सा हि प्रत्यवमर्शिनी ॥ ૧-૧૩૨ પરની વૃત્તિમાં કહેવામાં આવ્યું છે.

योऽपि प्रथमोपनिपाती बाह्येष्वर्थेषु प्रकाशः स निमित्तानामपरिग्रहेण वस्तुस्वरुपमात्रमिदं तदित्यव्यपदेश्यया वृत्त्या प्रत्यवभासयति । स्मृतिकालेऽपि च तादृशानामुपलब्धिबीजानामाभिमुख्ये स्मर्तव्येषु श्लोकादिषु प्रकाशानुगममात्रभारुपमिव बुद्धौ विपरिवर्तते कोऽप्यसावनुवाकः श्लोको वा योऽयं मया श्रुतिमात्रेण प्रकान्त इति ।[९]

વળી નિદ્રાવસ્થામાં પણ શબ્દ તો રહેલો જ છે. વા. પ. ની ૧૩૧મી કારિકા પરની વૃત્તિમાં કહેવામાં આવ્યું છે તેમ

तथैकेषामाचार्याणां सुप्तस्यापि जाग्रद्वृत्त्या सदृशो ज्ञानवृत्तिप्रबन्धः । केवलं तु शब्दभावनाबीजानि तदा सूक्ष्मां वृत्तिं प्रतिलभन्ते ।[१०]

(આ અનુભવ વેદાન્તસાહિત્યમાં નિદ્રાવસ્થાના અનુભવ વર્ણન સાથે સામ્ય ધરાવે છે सुखमहमस्वापम् । न किञ्चिद् अवेदिषम् ।)

અનુભવ અતિસૂક્ષ્મ હોવાથી, વ્યવહાર્ય બનતો નથી, શબ્દમાં વર્ણવી શકાતો નથી.

તદુપરાંત બધી જ કળાઓ શબ્દ પર આધારિત છે.

सा सर्वविद्याशिल्पानां कलानां चोपनिबन्धिनी ।
तद्वशादभिनिष्पन्नं सर्वं वस्तु विभज्यते ॥ વા. પ. ૧-૧૩૩

આ (વાગ્રૂપતા) બધી વિદ્યાઓ, બધાં શિલ્પો અને બધી કલાઓનો આધાર છે. તેને કારણે વ્યક્ત થયેલ બધું પૃથક્ સમજાય છે.

અને આવા શબ્દનો જે ઉપયોગ કરી શકે તે સસંજ્ઞ અને ન કરી શકે તે વિસંજ્ઞ. વા. પ.ની ૧૩૪મી કારિકા પરની વૃત્તિમાં કહેવામાં આવ્યું છે. તેમ : योऽयं चैतन्ये वाग्रूपतानुगमस्तेन लोके ससंज्ञो विसंज्ञ इति व्यपदेशः क्रियते ।[११]

એવી કોઈ ચૈતન્યયુક્ત વ્યક્તિ નથી કે જેની ચેતના શબ્દથી યુક્ત ન હોય न हि सा चैतन्येनाविष्टा जातिरस्ति यस्यां स्वपरसंबोधो यो वाचा नानुगम्यते ।[१२]

ચૈતન્ય અને શબ્દ એક છે કે ભિન્ન ?

વૃત્તિ બન્ને મત પ્રસ્તુત કરે છે तस्माच्चितिक्रियारूपमलब्धवाक्शक्तिपरिग्रहं न विद्यते । वाक्तत्त्वरूपमेव चितिक्रियारूपमित्यन्ये ।[१३]

ભર્તૃહરિ એવો મત ધરાવતા લાગે છે કે બન્ને અભિન્ન છે.

सैषा संसारिणां संज्ञा बहिरन्तश्च वर्तते ।
तन्मात्रामव्यतिर्न्तिं चैतन्यं सर्वजातिषु ॥ વા. પ. ૧-૧૩૪

(બધાં) સંસારી જનોનું તે ચૈતન્ય છે. તે શરીરની બહાર અને અંદર રહેલું છે. સર્વ જાતિઓનું ચૈતન્ય તેની શક્તિનું અતિક્રમણ કરતું નથી.

ચૈતન્ય એ વાગ્રૂપતા છે અને બ્રહ્મ એ શબ્દતત્ત્વ છે. એટલે કે ચૈતન્યરૂપ છે.

આમ બ્રહ્મ એ શબ્દતત્ત્વ છે, શબ્દતત્ત્વ એ ચૈતન્ય છે, ચૈતન્ય વાક્રૂપ છે. વાક્ બધાં જ સ્વરૂપોમાં છે, બધી જ જાગ્રત, સ્વપ્ન, અવસ્થાઓમાં છે, નવજાત શિશુમાં પણ છે, જેના વગર જ્ઞાન એ જ્ઞાન નથી, તો આવી વાક્નું સ્વરૂપ શું છે ?

वाग्रूपता चेदुत्क्रामेदवबोधस्य शाश्वती ।
न प्रकाशः प्रकाशेत सा हि प्रत्यवमर्शिनी ॥ વા. પ. ૧-૧૩૨

જ્ઞાન સાથે હંમેશની (પ્રાપ્ત થનારી)વાગ્રૂપતા જો ઉચ્છેદ પામે તો, જ્ઞાનરૂપ પ્રકાશ પ્રકાશે નહીં. તે (નિત્ય એકત્વ) જ જ્ઞાનનું પ્રકાશક છે.

વળી આગળ ઉપર પણ એકથી વધારે વાર જે કારિકા ઉદ્ધૃત પામી છે તેમાં ભર્તૃહરિ કહે છે તે પ્રમાણે

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते ।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते ॥ વા. પ. ૧-૧૩૧

જગતમાં એવું કોઈ જ્ઞાન નથી જે શબ્દથી પરોવાયેલું ન હોય, બધું જ્ઞાન શબ્દ વડે અનુગ્રથિત (વ્યાપ્ત) ભાસે છે.

આ શબ્દતત્ત્વ એક છે, છતાં અનેક થાય છે, અને તેની ઘણી શક્તિઓ છે.

एकमेव यदाम्नातं भिन्नं शक्तिव्यपाश्रयात् । વા. પ. ૧-૨

આ વિશ્વના વૈવિધ્યને સમજાવવા શબ્દતત્ત્વમાં ઘણી શક્તિઓ માનવામાં આવી છે. પરમતત્ત્વની શક્તિઓના આધારે, વિશ્વના વૈવિધ્યને સમજાવવું સરળ છે, નહીં કે પરમસત્તાના બાહુલ્યને આધારે.

सर्वशक्त्यात्मभूतत्वेमकस्यैवेतिनिर्णये ।
भावनामात्मभेदस्य कल्पना स्यादनर्थिका ॥ વા. પ. ૩-૧-૨૨

એક (એવા બ્રહ્મ)નું જ, તેની બધી શક્તિઓ સાથે તાદાત્મ્ય છે એવો નિર્ણય કરવામાં આવતાં પદાર્થોના સ્વરૂપની ભિન્નતાની કલ્પના નિરર્થક ઠરશે.

પરમ તત્ત્વ અને, તેની શક્તિઓ વચ્ચે કોઈ ભેદ નથી, આ ભર્તૃહરિનો મહત્ત્વનો સિદ્ધાન્ત છે.

अपृथक्त्वेऽपि शक्तिभ्यः पृथक्त्वेनेव वर्तते । વા. પ. ૧-૨.

વૃત્તિ એક સ્થળે એવું કહે છે આ શક્તિઓ અનિરુક્ત છે, અવર્ણનીય છે. બ્રહ્મ સાથે તેઓ એક છે એમ નહીં કહી શકાય કારણ કે એમ કહેવા જતાં, શક્તિઓ ઘણી હોવાથી, બ્રહ્મ ઘણાં થશે. વળી બ્રહ્મથી ભિન્ન છે એમ પણ નહીં કહી શકાય. કારણ કે બ્રહ્મથી ભિન્ન તેમનું અસ્તિત્વ જ નથી. વળી તે નથી એમ પણ નહીં કહી શકાય કારણ કે વિશ્વમાંના વૈવિધ્ય પરથી તેના અસ્તિત્વનું અનુમાન કરી શકાય તેમ છે.

एकस्य हि ब्रह्मणस्तत्त्वान्यत्वाभ्यां सत्त्वासत्त्वाभ्यां चानिरुक्ता विरोधिशक्त्युपग्राह्यस्य[१४]

ભર્તૃહરિ તો સ્પષ્ટ છે કે બ્રહ્મ પોતાની શક્તિઓથી ભિન્ન નથી પણ તે ભિન્ન જણાય છે એટલું જ નહીં પણ વિરોધી પણ જણાય છે, કારણ કે તેનાં કાર્યો-વિકારો ભિન્ન છે, એટલું જ નહીં પણ એક બીજાનાં વિરોધી પણ છે.

एकत्वस्याविरोधेन शब्दतत्त्वे ब्रह्मणि समुच्चिता विरोधिन्य आत्मभूताः शक्तयः ।[१५]

વળી તેઓ એક જ તત્ત્વની શક્તિ હોવાને કારણે અને એક જ આધારમાં હોવાથી તેઓ વિરોધી પણ ન કહેવાય.

अविरोधिन्य इति । विरुद्धकार्यप्रसवानुमितविरोधा अप्येकस्मिन्नाधारे यौगपद्येन वृत्तेरविरोधिन्यः ।

શક્તિ વ્યક્તિ બને છે એમ પણ ભર્તૃહરિ કહે છે

तस्माद् द्रव्यादय सर्वाः शक्तयो भिन्नलक्षणः ।
संसृष्टाः पुरुषार्थस्य साधिका न तु केवलाः ॥ વા. પ. ૩-૧-૨૩

તેથી દ્રવ્ય (ગુણ, કર્મ, સામાન્ય) વગેરે જુદા જુદા સ્વરૂપોવાળી (છ) શક્તિઓ સંસૃષ્ટ હોય તો જ પુરૂષની પ્રવૃત્તિની સાધક બને છે, એકલી નહીં.

આ શક્તિઓમાંની વિશિષ્ટ કાર્યો કરતી કેટલીક શક્તિઓનો ભર્તૃહરિ ઉલ્લેખ કરે છે. दिक्, साधन, क्रिया અને काल આ ચાર પ્રકારની શક્તિઓ છે.

दिक् साधनं क्रिया काल इति वस्त्वभिधायिनः ।
शक्तिरूपे पदार्थानामत्यन्तमनवस्थिताः ॥ વા. પ. ૩-૬-૧

દિક્, સાધન, ક્રિયા અને કાલ એવા શબ્દો દ્રવ્યોનું અભિધાન કરે છે એમ માનવામાં આવે તો, પદાર્થોના શક્તિરૂપ (સ્વભાવ)ના તે, વાચક બનતા નથી.

શબ્દતત્ત્વની શક્તિઓમાં કાલશક્તિ વિશેષ નોંધ માગી લે છે, અને ભર્તૃહરિએ પણ એક આખો સમુદ્દેશ-વિભાગ કાલની વિચારણાને આપ્યો છે. બ્રહ્મ-શબ્દતત્ત્વની સૌથી વધુ મહત્ત્વની એ શક્તિ છે. ભર્તૃહરિ 'કાલ' વિશેની અન્ય વિચારસરણિઓનો પણ ઉલ્લેખ કરે છે. આપણે એમાં નહીં જઈએ. આપણે કેવળ, ભર્તૃહરિના પોતાના 'કાલ' વિશેના વિચારોને જોઈશું જે અદ્વૈત વેદાન્તની છાંટવાળા અથવા તો, અદ્વૈત વેદાન્તી જ છે.

ભર્તૃહરિના મત પ્રમાણે કાલ એ બ્રહ્મની કર્તૃશક્તિ છે. વૃત્તિ તેને સ્વાતન્ત્ર્ય[૧૬] કહે છે. कालाख्येन स्वातन्त्र्येण એમ હેલારાજ કહે છે. હેલારાજના મંતવ્ય પ્રમાણે कालाख्या स्वातन्त्र्यशक्तिर्ब्रह्मण इति तत्रभवद्भर्तृहरेरभिप्रायः ।

શક્તિ અને શક્તિ ધારણ કરનાર વચ્ચે આમ તો કોઈ ભેદ છે નહીં એટલે 'કાલ' એ જ બ્રહ્મ છે અથવા 'કાલ' એ બ્રહ્મનું અતિ મહત્ત્વનું પાસું છે. વિશ્વમાં કોઈ પણ પદાર્થનાં જન્મ, સ્થિતિ અને લય માટે 'કાલ' જવાબદાર છે. દરેક વસ્તુનાં પોતાનાં ઉપાદાન અને નિમિત્ત કારણો હોય છે. પણ છેવટે, આ 'કાલ' પર આધારિત છે, આમ 'કાલ'એ સહકારિકારણ છે. सर्वेषां हि विकाराणां कारणान्तरेष्वप्यपेक्षावतां प्रतिबन्धजन्मनामभ्यनुज्ञया सहकारिकारणं कालः ।[૧૭]

'કાલ'ને સૂત્રધાર કહેવામાં આવ્યો છે.

तमस्य लोकयन्त्रस्य सूत्रधारं प्रचक्षते ।
प्रतिबन्धाभ्यनुज्ञायां तेन विश्वं, विभज्यते ॥ વા. પ. ૩-૨-૪.

તેને જગતરૂપી યન્ત્રનો નિયામક કહે છે. અવરોધ અને અનુમતિ વડે તે વિશ્વનું નિયમન કરે છે.

'કાલ'ને કારણે ઘટના બને છે અથવા નથી બનતી. કેટલીક ઘટનાઓ અમુક સમયે થાય છે. અથવા નથી થતી. એક ઘટના અમુક સમયે બનતી હોય તો, એનો અર્થ એકે, 'કાલ' તે ઘટનાના કારણની શક્તિને તે સમયે અસરકારક બનવા દે છે. આને ભર્તૃહરિ 'અભ્યનુજ્ઞા' (૩-૨-૪) કહે છે અને જો ન બનતી હોય તો, કાલ પોતાના 'પ્રતિબન્ધ' (૩-૨-૪)થી અટકાવે છે. આ બે કાલનાં કાર્યોથી જગતમાં વ્યવસ્થા રહે છે. નહીં તો અંધાધૂંધી જ ફેલાય. જો બધી જ વસ્તુઓ એકી સાથે અસ્તિત્વમાં આવતી હોય તો કાર્ય-કારણની શૃંખલા જ તૂટી જાય. 'કાલ' સર્વનું નિમિત્ત કારણ છે. કાર્યો-ઘટનાઓ પદાર્થો જગતમાં થોડોક સમય ચાલુ રહે છે તે પણ 'કાલ'ની 'અભ્યનુજ્ઞા' શક્તિને કારણે. આ કાર્યો નાશ પામતાં હોય તો તે પણ 'કાલ'ને કારણે.

उत्पत्तौ च स्थितौ चैव विनाशे चापि तद्वताम् ।
निमित्तं कालमेवाहुर्विभक्तेनात्मना स्थितम् ॥ વા. પ. ૩-૨-૩

તે ઉત્પત્તિ વગેરે ક્રિયાઓવાળા ભાવોનાં ઉત્પત્તિ, સ્થિતિ અને વિનાશ માટે જુદાં જુદાં સ્વરૂપે રહેલા કાલને જ કારણરૂપ કહ્યો છે.

કાલની અસર સર્વ કાર્યોમાં જોઈ શકાય, એટલે એમ કહી શકાય કે, 'કાલ' વિશ્વનું મૂળભૂત તત્ત્વ છે. જે કંઈ વસ્તુઓ ઉત્પન્ન થાય છે, વિનાશી છે એ કાલના નિયંત્રણમાં છે. જે અવિનાશી છે તે

કાલના નિયંત્રણમાં નથી 'કાલ' કાલ એટલા માટે કહેવાય છે કે તે कालयति કારણોમાંથી કાર્યને બહાર કાઢે છે, પ્રગટ કરે છે. જેવી રીતે જલયન્ત્રઘટિકાને-રેંટને મનુષ્ય પોતાના હાથથી ફેરવે છે તે પ્રમાણે બ્રહ્મ 'કાલ'ની સહાયથી સર્વ ઘટનાઓમાં પરિવર્તન કરે છે. સર્વ પદાર્થો 'કાલ'સૂત્રને વળગેલા છે. જેવી રીતે મોટાં પક્ષીઓને લલચાવવા, પકડવા માટે, નાનાં પક્ષીઓને નાનાં-મોટાં સૂત્રોથી બાંધવામાં આવે છે અને શિકારી પોતાનાં પક્ષીઓનાં ઉડ્ડયનને નિયંત્રણમાં રાખે છે. આ પ્રમાણે ભાવો કે પદાર્થો અસ્તિત્વમાં આવે છે, પોતાના કાર્યો કરે છે, પોતાનાં પ્રયોજનો સિદ્ધ થતાં, તેઓનો નાશ થાય છે. આ સર્વ 'કાલ'થી થાય છે.

प्रतिबद्धाश्च यास्तेन चित्रा विश्वस्य वृत्तयः ।
ताः एव अनुजानाति यथा तन्तुः शकुन्तिकाः ॥ વા. પ. ૩-૧-૧૫

વિશ્વની જુદી જુદી પ્રવૃત્તિઓ તેણે અટકાવી હતી. તેમને તે કાલ, દોરી જેમ પક્ષીઓને ઉડવા દે તેમ, અનુમતિ આપે છે.

પદાર્થ કે ભાવ જો અસ્તિત્વમાં આવતો હોય તો તે 'કાલ'ની અભ્યનુજ્ઞા શક્તિથી.

स्थितः संयोगिभिर्भावैः स क्रियास्वनुगृह्यते ।
नैषां सत्तामनुगृह्य वृत्तिर्जन्मवतां स्मृता ॥ વા. પ. ૩-૧-૨

ઉત્પત્તિ પછી, સ્થિતિમાં રહેલા તે પદાર્થ તેના સહકારી પદાર્થો વડે (અર્થ) ક્રિયાઓમાં પ્રયોજાય છે તે (સહકારી પદાર્થો)ના અસ્તિત્વને સ્વીકાર્યા વિના ઉત્પાદ્ય પદાર્થોની પ્રવૃત્તિ થતી નથી.

જ્યારે પદાર્થો પોતાનાં પ્રયોજનો પાર પાડી શકતાં નથી તે પણ કાલની 'પ્રતિબન્ધ' શક્તિને કારણે. તે શક્તિ તેમ થતું અટકાવે છે. આ 'પ્રતિબન્ધ' પદાર્થને પોતાના સમય પહેલાં અસ્તિત્વમાં આવતો અટકાવે છે, અને સમય પૂરો થયા પછી ચાલુ રહેતો અટકાવે છે. અને તેના બીજા પાસામાં, તે જરા- વૃદ્ધાવસ્થા તરીકે ઓળખાય છે. તે પદાર્થોની શક્તિને અસર કરે છે. પદાર્થોની અવનતિ થાય છે, ચેતન પદાર્થોની સમજશક્તિ નબળી પડે છે, અને અચેતન પદાર્થો ક્ષીણ કે નાશ પામે છે. જે સહાયકારી શક્તિઓ હતી તે પદાર્થોને કૃતઘ્ન મિત્રોની જેમ ત્યજી દે છે, અને છેવટે પોતાના મૂળ સત્ત્વને છોડી દે છે.

जराख्या कालशक्तिर्या शक्त्यन्तरविरोधिनः ।
सा शक्तिं प्रतिबध्नाति जायन्ते च विरोधिनः ॥ વા. પ. ૩-૧૯-૨૪

બીજી શક્તિઓની વિરોધિની જરા નામે કાલશક્તિ છે. તે આવી બીજી શક્તિઓના કાર્યને રોકે છે, અને (પછી રોકી રાખેલી શક્તિઓની) વિરોધી (અવસ્થાઓ) ઉત્પન્ન થાય છે.

'કાલ'થી લંબાઈ, દળ, વજન, ક્રિયા, સૂર્યની ગતિ, દિવસો, મહિનો, વર્ષો વગેરેનું માન થાય છે. મપાય છે. કાલ 'ક્રમ' sequence માટે જવાબદાર છે.

प्रतिबन्धानुज्ञाभ्यां वृत्तिर्या तस्य शाश्वती ।
तया विभज्यमानोऽसौ भजते क्रमरूपताम् ॥ વા. પ. ૩-૯-૩૦

અવરોધ અને અનુમતિ- જે તેની હંમેશની પ્રવૃત્તિ છે- વડે વિભક્ત બનતો તે પૌર્વાપર્યને પામે છે.

ક્રમની સાથે 'યૌગપદ્ય' માટે પણ કાલ જવાબદાર છે અને યુગોના વિભાગ પણ 'કાલ'ને કારણે છે.

एवं यौगपद्यमपि क्रमविरोधी धर्मः कार्यगतः काले समारोप्यते ।

અહીં ફરી એક વાર, ભર્તૃહરિમાં રહેલો અદ્વૈત વેદાન્તી પોતાનું વેદાન્તી તત્ત્વચિંતન 'કાલ'ને લાગુ પાડે છે.

कर्तृभेदात् तदर्थेषु प्रकर्षापचयौ गतः ।
समतां विषमतां वा स एकः प्रतिपद्यते ॥ વા. ૫. ૩-૯-૩૧

જુદા જુદા કર્તાઓને કારણે તેમનાં કાર્યોમાં વૃદ્ધિ અને હ્રાસને પ્રાપ્ત કરનાર તે એકલો (કાલ) સમ અને વિષમ બને છે.

क्रियाभेदाद् यथैकस्मिन् तक्षाद्याख्या प्रवर्तते ।
क्रियाभेदात्तथैकस्मिन् ऋत्वाद्याख्योपजायते ॥ વા. ૫. ૩-૯-૩૨

જેમ એક જ વ્યક્તિમાં તેનાં કાર્યોની ભિન્નતા પ્રમાણે સુથાર, લુહાર વગેરે નામ પ્રાપ્ત થાય છે તેમ ક્રિયાની ભિન્નતાને કારણે એક જ કાલનાં વસન્ત, ગ્રીષ્મઋતુ નામ પ્રાપ્ત થાય છે. અહીં બ્રહ્મસૂત્ર यथा च तक्षोभयथा । (૨-૩-૪૦) સૂત્ર યાદ આવી શકે.

आरम्भश्च क्रिया चैव निष्ठा चेत्यभिधीयते ।
धर्मान्तराणामध्यासभेदात् सदसदात्मनः ॥ વા. ૫. ૩-૯-૩૩

ભાવાત્મક અને અભાવાત્મક પદાર્થોમાં જુદી જુદી ક્રિયાઓના જુદા જુદા આરોપને કારણે (એક જ કાલને) આરંભ (કાલ), ક્રિયા (કાલ) અને સમાપ્તિ (કાલ) કહેવાય છે.

આમ એક જ કાલના ત્રણ વિભાગ પડે છે.

આ વિભાગો, બધા જ નાના મોટા પદાર્થો માટે સરખા છે. નાના મોટા પદાર્થોના ભાગો નાનામોટા હોવાથી ઓછોવત્તો સમય લાગે છે. પણ, અવયવી તો સરખો જ સમય લેતા હોય છે. એટલે હિમાલય હોય કે દ્વયણુક આમ તો, સરખા જ છે. તફાવત તેમના અવયવોના ઓછા વત્તાપણાને કારણે પડતો હોય છે. એટલા ભાગોમાં રહેલો તફાવત કાલ પર આરોપવામાં આવે છે.

अन्यैस्तु भावैरन्येषां प्रचय परिकल्प्यते ।
शनैरिदमिदं क्षिप्रमिति तेन प्रतीयते ॥ વા. ૫. ૩-૯-૩૫

જુદા જુદા પદાર્થોના તેમનાથી જુદા જુદા અવયવોને કારણે, (તેમનામાં) વૃદ્ધિની કલ્પના કરવામાં આવે છે. તેને લીધે આ ધીમું છે, આ ઝડપી છે એમ સમજાય છે.

ક્રમને કારણે, ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્ય બને છે. ક્રિયાની સ્થિતિ પ્રમાણે, કાળના ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્ય અને, તેનાં પેટા પ્રકારો (કુલ ૧૧)[૧૮] પડે છે. એટલે, કાલના વિભાગો સાચા

નથી પણ ક્રિયાને કારણે બને છે. ક્રિયાને કારણે કાલ ધીમો કે ઝડપી કહેવાય છે. આ વાત સમજાવવાની પરિભાષા ભર્તૃહરિની અદ્વૈત વેદાન્તી છે.

क्रियोपाधिश्च सन् भूतभविष्यद्वर्तमानता ।
एकादशभिराकारैर्विभक्ताः प्रतिपद्यते ॥ વા. પ. ૩-૯-૩૯

ક્રિયાની ઉપાધિને કારણે, કાલના ત્રણ અને પેટા પ્રકારો સાથે અગિયાર ભેદ પડે છે.

ભર્તૃહરિ વળી બીજી રીતે પણ આ તત્ત્વને જુએ છે. કાલની ભૂત, વર્તમાન અને ભવિષ્ય એ ત્રણ શક્તિઓ છે, નહીં કે વિભાગો. જેના સંબંધથી ભાવો-પદાર્થો દર્શન અને અદર્શન-અવસ્થાને પામે છે.

एकस्य शक्तयः तिस्रः कालस्य समवस्थिताः ।
यत्संबन्धेन भावानां दर्शनादर्शने सताम् ॥ વા. પ. ૩-૯-૪૯

એક કાલની ત્રણ શક્તિઓ નિશ્ચિત છે, જેમની સાથેના સંબંધને લીધે ઉત્પન્ન થયેલા પદાર્થોનાં દર્શન અને અદર્શન સમજાય છે.

ભૂત અને ભવિષ્ય એ પદાર્થોને તિરોહિત કરે છે, અને વર્તમાન પ્રકટ કરે છે.

द्वाभ्यां स किल शक्तिभ्यां भावानां वरणात्मकः ।
शक्तिस्तु वर्तमानाख्या भावरूपप्रकाशिनी ॥ વા. પ. ૩-૯-૫૦

ભૂત અને ભવિષ્યની શક્તિથી કાલ પદાર્થોને ઢાંકનારો બને છે અને તેની વર્તમાનકાળ નામે શક્તિ પદાર્થોના રૂપને પ્રગટ કરનારી છે. પણ ભૂત-ભવિષ્યમાં થોડા ફેર છે.

अनागता जन्मशक्तेः शक्तिरप्रतिबन्धिका ।
अतीताख्या तु या शक्तिस्तया जन्म विरुध्यते ॥ વા. પ.૩-૯-૫૧

ભવિષ્યશક્તિ, જન્મશક્તિનો અવરોધ કરવાની નથી પણ ભૂત નામે જે શક્તિ છે તેના વડે ઉત્પત્તિનો વિરોધ થાય છે.

આગળ આપણે કાલની જે બે શક્તિઓ 'અભ્યનુજ્ઞા' અને 'પ્રતિબન્ધ' જોઈ તેને પણ આ લાગુ પાડી શકાય છે. પણ, કાલ એક હોવા છતાં આમ વહેંચાય છે.

विशिष्टमवधिं तं तमुपादाय प्रकल्पते ।
कालः कालवतामेकः क्षणमासर्तुभेदभाक् ॥ વા. પ. ૬-૯-૬૮

અવયવોવાળા (અનિત્ય) પદાર્થોનો નિશ્ચય કરનારો એક કાલ તે તે ઉદય, અસ્ત, વગેરેને ચોક્કસ અવધિ તરીકે લઈ, ક્ષણ, કાલ, માસ, ઋતુ એવા વિભાગોમાં વહેંચાય છે.

વળી પદાર્થો-ભાવો આવે ને જાય, કાલમાં કોઈ ફેર પડતો નથી. મુસાફરોનું આવાગમન થાય કરે, બંધ થાય, રસ્તામાં કોઈ ફેર પડતો નથી તેમ.

व्यतिक्रमेऽपि भावानां तस्य नास्ति व्यतिकरा: ।
न गन्तृगतिभेदेन मार्गभेदोऽस्ति कश्चन ॥ વા. ૫. ૩-૯-૭૪

પદાર્થોની અવસ્થાઓના વિનાશથી તે (કાલ)નો વિનાશ થતો નથી. ચાલનારાઓનું ચાલવું બંધ થઈ જતાં કાંઈ રસ્તો બંધ થઈ જતો નથી.

એટલે કાલ એક જ છે પણ

बुद्ध्यवग्रहभेदाच्च व्यवहारात्मनि स्थित: ।
तावानेव क्षण: कालो युगमन्वन्तराणि वा ॥ વા.પ. ૩-૯-૬૯

બુદ્ધિમાં ભિન્નપણે સમજાતો હોવાથી, તે એક જ કાલ વ્યવહારમાં. યુગ અથવા મન્વન્તરરૂપે પ્રાપ્ત થાય છે.

આમ જોઈ શકાશે કે, ભર્તૃહરિની દાર્શનિક પ્રતિભાએ કાલનો કેવળ વ્યાકરણ પૂરતો વિચાર ન કરતાં, તેની તત્ત્વમીમાંસા કરી છે, અને અદ્વૈત વેદાન્તના ઢાંચામાં-તત્ત્વસ્વરૂપમાં ઢાળી છે. આમ વ્યાકરણાગ્રન્થનો આરંભ બ્રહ્મ વિશેના વિધાનથી ભર્તૃહરિએ બહુ જ વિચારપૂર્વક કર્યો છે.

હેલારાજ ભર્તૃહરિની કાલમીમાંસાને આ રીતે રજૂ કરે છે. આપણે, આ ખંડનું કર્તૃત્વ હેલારાજનું છે એમ જાણતા ન હોઈએ તો, શંકરાચાર્યનો ખંડ માનવાની ભૂલ કરી બેસીએ એ પ્રકારની અદ્વૈત વેદાન્તની પરિભાષાનો ઉપયોગ થયો છે.

अत एवैतम् कालदर्शनम् । अविद्यायां संसारहेतुभूतायां प्रथमं भेदावभासमयो हि संसार: । भेदश्च देशकालाभ्याम् । तत्र च कालभेदो जगत्सृष्टेराद्य: । अक्रमा हि पश्यन्तीरूपा संवित् प्राणवृत्तिमुपारूढा कालात्मना परिगृहीतक्रमेव चकास्ति इति कृतिनिर्णयं वाक्यपदीये शब्दप्रभायामस्माभिस्तत एवावगमनीयम्। निष्क्रमं हि ब्रह्मतत्त्वं विद्यामयाकालकलितमविद्यावशात् क्रमरूपोपग्रहेण यथायथं विवर्तते इति कालनुवेधात् पदार्थानां क्रमेण प्रत्यवभासोऽनादिसिद्धजीवात्मजगत: सर्वस्य भेदजातस्याविद्यामयत्वात् । कालेऽपि दर्शनभेदेन योऽयं विभाग: सोप्यविद्याजृंभित् एव । आविर्भूतायां तु विद्यायां सर्वस्य भेदप्रपंचस्यापगमादयमप्यैति । अतश्चात्र युक्तायुक्ततया विचारणं प्रयासमात्रफलमेव । व्यवहारे सर्वस्यैवासत्यतया तत्त्वव्यवस्थानुपपत्तेरित्यत्र तात्पर्यार्थ: ।[૧૯]

તો આ છે કાલ વિશેનું દર્શન. સંસારનું કારણ બનેલી અવિદ્યામાં સૌ પ્રથમ ભેદના આભાસથી પૂર્ણ સંસાર જન્મે છે. ભેદ દેશ અને કાલને કારણે છે. કાલભેદ જગતની સૂષ્ટિમાં પ્રથમ છે. પશ્યન્તીના રૂપમાં ચેતના ક્રમ વગરની છે પણ એ જ્યારે પ્રાણ-પ્રવૃત્તિ સાથે જોડાય છે ત્યારે તે 'કાલ'રૂપે પ્રકાશે છે જાણે એને ક્રમ હોય. આ મેં વાક્યપદીય પરની શબ્દપ્રભામાં ટીકામાં દર્શાવ્યું છે અને એ ગ્રંથમાંથી સમજવાનું છે. બ્રહ્મતત્ત્વ ક્રમ વગરનું છે, અને કાલથી અસર ન પામનારું વિદ્યા-જ્ઞાનરૂપ છે. પણ અવિદ્યાને કારણે, એ ક્રમવાળુ બને છે અને આ કે તે રૂપે ભાસે છે. આમ કાલની અસરથી પદાર્થો ક્રમથી ભાસે છે. આ સર્વ ભેદો, અવિદ્યામય હોવાથી, જીવાત્મામાં અનાદિકાળથી ચાલ્યા આવે છે. કાલના પણં જે વિભાગ, જુદી જુદી દૃષ્ટિએ પડે છે તે, અવિદ્યાનાં જ પરિણામ છે.

જ્ઞાનનો ઉદય થતાં, સર્વ ભેદપ્રપંચ દૂર થાય છે અને કાલના ભેદ પણ દૂર થાય છે. એટલા માટે, કાલના વિભાગ યોગ્ય છે કે નહીં તેની વિચારણા કેવળ શ્રમજનક છે. વ્યવહારમાં બધું જ અસત્ય હોવાથી તત્ત્વનો નિર્ણય થઈ શકે તેમ નથી. આ જ આનો અર્થ છે.

આ ઉપર્યુક્ત હેલારાજના ખંડમાં હેલારાજે 'અવિદ્યા'નો ઉલ્લેખ કર્યો છે. ભર્તૃહરિએ પોતે જ વાક્યપદીયમાં અવિદ્યાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે.

शक्तयात्मदेवतापक्षैर्भिन्नं कालस्य दर्शनम् ।
प्रथमं तदविद्यायां यद् विद्यायां न विद्यते ॥ વા.પ. ૩-૯-૬૨

શક્તિ, આત્મા, દેવતા એવા જુદા જુદા અભિપ્રાયો કાલ અંગે છે. પ્રથમ અવિદ્યામાં દેખાતો તે કાલ વિદ્યામાં અસ્તિત્વ ધરાવતો નથી.

અવિદ્યાને કારણે એક અનેક બને છે, 'કાલ'માં ક્રમ ઉત્પન્ન થાય છે વગેરે.

એક બીજી જગ્યાએ પણ ભર્તૃહરિએ 'અવિદ્યા' શબ્દ પ્રયોજ્યો છે.

शास्त्रेषु प्रक्रियाभेदैरविद्यैवोपवर्ण्यते ।
अनागमविकल्पा तु स्वयं विद्योपवर्तते ॥ વા. પ. ૨-૨૩૩

વ્યાકરણ, વેદાન્ત વગેરે શાસ્ત્રોમાં જુદી જુદી ક્રિયાઓ વડે અવિદ્યા જ વર્ણવવામાં આવે છે. શાસ્ત્રે પ્રબોધેલા (પ્રકૃતિ, પ્રત્યય વગેરે) વિકલ્પો વિનાની વિદ્યા પોતાની મેળે જ પ્રગટ થાય છે.

આ કારિકાનો સંદર્ભ એવો છે કે, પદ અને તેનો અર્થ સાચા છે કે નહીં ? વૈયાકરણના મત પ્રમાણે વાક્યાર્થ અવિભાજ્ય છે, અને તે જ સત્ છે. અવિભાજ્યતા અને એકતા જ વિદ્યા છે, ભેદ-વિભાગ અવિદ્યા છે અને અવિદ્યા વિદ્યાને પ્રાપ્ત કરવાનું સાધન છે. આ સંદર્ભમાં પેલો પ્રખ્યાતશ્લોક કે જેનો શબ્દશઃ ઉપયોગ અથવા એના ભાવનો ઉપયોગ વેદાન્તીઓ કરે છે.

उपायाः शिक्षमाणानां बालानामुपलालनाः ।
असत्ये वर्त्मानि स्थित्वा ततः सत्यं समीहते ॥ વા. પ. ૨-૨૩૮

ઉપાયો, શિક્ષણ પામતા અલ્પજ્ઞાનીઓ માટે ઉપલાલનરૂપ સમજવા જોઈએ. (શાસ્ત્રપ્રક્રિયા રૂપી) અસત્ય માર્ગનું અનુસરણ કરતાં કરતાં અંતે વ્યક્તિ સત્યને (શબ્દરૂપ બ્રહ્મને) પામે છે.

અદ્વૈત વેદાન્તીઓ બ્રહ્મના તટસ્થ લક્ષણ અને સ્વરૂપ લક્ષણમાં આ સિદ્ધાન્તનો ઉપયોગ કરતા હોય છે. શંકરાચાર્યે આનંદમયાધિકરણમાં પણ આ પ્રકારના સિદ્ધાન્તનો ઉપયોગ, 'અરુન્ધતીના તારા' ના ઉદાહરણમાં કરેલો જણાય છે.

એક અને અવિભાજ્ય વિદ્યાના નાનાત્વને સમજાવવા માટે, ભર્તૃહરિએ ઉપર ટાંકેલી બન્ને કારિકામાં 'અવિદ્યા' શબ્દનો ઉપયોગ કર્યો છે. અને તેનો ઊંડો અર્થ એવો છે કે, જે નાનાત્વ છે, તે એકત્વ કરતાં ઓછું સત્ છે.

આ અવિદ્યા શબ્દ વૃત્તિમાં તો ઘણી વાર આવે છે. અને વૃત્તિ જો ભર્તૃહરિની માનીએ તો, ભર્તૃહરિ અદ્વૈત વેદાન્તી છે એ બાબતમાં, કોઈ શંકા રહે તેમ નથી. વળી વૃત્તિમાં, પણ ઘણાં અવતરણો આવે છે. તેમાં પણ 'અવિદ્યા' શબ્દ આવે છે, અને અવિદ્યાના સિદ્ધાન્તનું પ્રતિપાદન થયું છે. તો પછી એમ પણ કહી શકાય કે, 'અવિદ્યા'નો સિદ્ધાન્ત ભર્તૃહરિને પરમ્પરા પ્રાપ્ત છે. વૃત્તિમાંનું એક ઉદ્ધરણ કહે છે.

मूर्तिक्रियाविवर्तावविद्याशक्तिप्रवृत्तिमात्रम् ।
तौ विद्यात्मनि तत्त्वान्यत्वाभ्यामनाख्येयौ । एतद्धि अविद्याया अविद्यात्वम् ।[२०]

મૂર્ત પદાર્થો કે ક્રિયાઓનાં વિવર્તો અવિદ્યાશક્તિથી પ્રવૃત્તિઓ છે. તેઓ વિદ્યાત્મામાં સાથે એક છે. અથવા ભિન્ન છે એમ કહી શકાય તેમ નથી. એમાં તો, અવિદ્યાનું અવિદ્યાપણું છે. કેવલ અદ્વૈત વેદાન્તીઓને અનિવર્ચનીયતાના સિદ્ધાન્તનું અહીં તરત જ સ્મરણ થશે.

આ મૂર્તિવિવર્ત અને ક્રિયાવિવર્ત અનુક્રમે દિક્-શક્તિ અને કાલ-શક્તિનાં પરિણામો છે. જે સિદ્ધ છે તે મૂર્તિવિવર્ત છે અને જે સાધ્ય છે તે ક્રિયાવિવર્ત છે.

એક બાજું પણ ઉદ્ધરણ વૃત્તિમાં મળે છે.

तदेतदमृतं ब्रह्म निर्विकारमविद्यया ।
कलुषत्वमिवापन्नं भेदरूपं विवर्तते ॥

અવિદ્યાથી આ અમૃત બ્રહ્મ નિર્વિકાર રહે છે; અને છતાં, જાણે કે કલુષિત થઈ, ભેદરૂપ ભાસે છે.

હેલારાજ લખે છે :

द्रष्टापि जीवात्मा अविद्याकृतावच्छेदो नियतः संसारी भोक्ता ब्रह्मैव चेतनत्वाद्भावतो भेदानुपपत्तेरिति तत्रैवावेदितम् । कालशक्त्यवच्छिन्नो हि क्रियाविर्वतः दिक्शक्त्यावछिन्नश्च मूर्तिविवर्त इति मूर्तिक्रियाविवर्तरूपं विश्वं प्रतिपादितम् ।[२१]

વળી તે આગળ લખે છે.

विकल्परूपं भजते तत्त्वमेवाविकल्पितम् ।
न चात्र कालभेदोऽस्ति कालभेदश्च गृह्यते ॥[२२]

દ્રષ્ટા જીવાત્મા અવિદ્યાએ કલ્પેલી મર્યાદાવાળો, મર્યાદિત સંસારી, ભોક્તા, પોતે બ્રહ્મ જ છે, અને, ચૈતન્યરૂપ હોવાથી ભેદ તેનામાં ઘટિત થતા નથી. એમ ત્યાં જ જણાવ્યું છે. કાલશક્તિથી અવચ્છિન્ન ક્રિયાવિર્વત છે, અને દિક્શક્તિથી અવચ્છિન્ન મૂર્તિવિવર્ત એમ મૂર્તિ, અને ક્રિયાવિવર્તરૂપ વિશ્વનું પ્રતિપાદન કર્યું છે.

અવિકલ્પિત તત્ત્વ જ વિકલ્પરૂપને પામે છે. અહીં કોઈ કાલભેદ છે નહીં પણ કાલભેદ બુદ્ધિથી સમજાય છે.

હેલારાજ વારંવાર અવિદ્યાનો સિદ્ધાન્ત પ્રતિપાદિત કરે છે. બ્રહ્મમાં ભેદ છે તે અવિદ્યાકલ્પિત છે અને ક્રમ ભાસે છે તે કાલકૃત છે.

अक्रमे ब्रह्मणि भेदावभासनमविद्याकृतम् ।
तत्रैव क्रमाभासनं कालाख्यस्वातन्त्र्यशक्तिकृतम् ।[२३]

આમ વા. ૫. માં अविद्या શબ્દ બે સ્થળે પ્રયોજાયો છે અને બન્ને સ્થળે તે, તત્ત્વચિંતનાત્મક અર્થમાં વપરાયો છે, તે, હેલારાજના તર્ક પરથી સ્પષ્ટ થાય છે. (૨-૨૩૩, ૩-૯-૬૨ વા. ૫.) વળી આ બન્ને સ્થળે 'વિદ્યા' શબ્દ પણ પ્રયોજાયો છે અને તે પણ દાર્શનિક અર્થમાં પ્રયુક્ત છે. એટલે, ફ્રેન્ચ વિદુષી એમ. બિઆર્દુનું મંતવ્ય છે 'અવિદ્યા' શબ્દ એક જ વાર પ્રયોજાયો છે તે બરાબર નથી, અને, તેઓનો મત છે કે અવિદ્યા શબ્દ એક વ્યાવહારિક અજ્ઞાનતાના અર્થમાં પ્રયોજાયો છે તે પણ બરાબર નથી.[૨૪] સુબ્રહ્મણ્ય ઐયર કહે છે તેમ the word occurs twice and that in both the contexts, it stands for a metaphysical principle, the division of one into many, a division which in some way, has a lesser reality than the undifferentiated one (પૃ. ૧૨૮)[૨૫]

હવે, એક, છેલ્લો પ્રશ્ન વિચારી લેવાનો રહે છે. બ્રહ્મ-શબ્દ તત્ત્વથી પ્રગટ થતું જગત્ અદ્વૈત વેદાન્તી અર્થમાં વિવર્ત છે કે પરિણામ છે ?

વા. ૫.ની પહેલી જ કારિકામાં 'વિવર્તતે' શબ્દ આવે છે. જો વા. ૫.ની વૃત્તિ અને તેમાં ઉધ્ધૃત થયેલાં અવતરણો, અને હેલારાજની ટીકા આ સર્વનો એક સાથે વિચાર કરીએ તો, અદ્વૈત વેદાન્તી અર્થમાં 'વિવર્ત' શબ્દ પ્રયોજાયો છે એમ પ્રતીત થયા વગર રહેતું નથી. વળી એટલું પણ ચોક્કસ કે ભર્તૃહરિની 'વિવર્ત'ની વિભાવના, તેમને પરમ્પરા પ્રાપ્ત છે, અને શબ્દકૌસ્તુભમાં દીક્ષિત કહે છે તેમ ભર્તૃહરિ કોડી શોધવા ગયા અને તેમને વિવર્તરૂપી ચિન્તામણિ લાધ્યો'[૨૬] એવું નથી.

ગૌરીનાથ શાસ્ત્રીના મંતવ્ય પ્રમાણે It appears to us, therefore, that Bhartṛhari was not familiar with the difference in connotation of the two terms (Pariṇāma and vivarta) which is usual in later philosophical literature.[૨૭] એમના મત પ્રમાણે, ટીકાકારો પદના વેદાન્તી તત્ત્વદર્શનની અસર હેઠળ આવી, ભર્તૃહરિની કારિકાઓનું એ પ્રમાણેનું અર્થઘટન કરે છે જે, ભર્તૃહરિને અભિપ્રેત ન હોય. તેમનો આ મત બ્રહ્મકાણ્ડની વૃત્તિ ભર્તૃહરિ રચિત નથી એ માન્યતા પર આધારિત છે. પણ, ભારતીય પરંપરા આ વૃત્તિને ભર્તૃહરિ રચિત માને છે, ચારુદેવ શાત્રી પણ, એ પ્રમાણેનો મત ધરાવે છે[૨૮]. ગૌરીનાથ શાસ્ત્રીની સાથે, આગળ જેનો ઉલ્લેખ કર્યો તે, ફ્રેંચ વિદુષી એમ. બિઆર્દુ (M. Biardeau) પણ આવો જ મત ધરાવતાં હોવાથી, તેઓ પણ, બ્રહ્મકાણ્ડની વૃત્તિ ભર્તૃહરિ રચિત માનતાં નથી અને તે પ્રમાણે, વિવર્તનો અર્થ 'પરિણામ' કરે છે. તેઓ કહે છે The Being is not One and then many in the course of its evolution. Nor is it One really and many illusorily but it is One substantially and many phenomenally... Thus one understands why it would be inconceivable to look for and a fortiori, to find in Bhartṛhari avidyā, metaphysical ignorance and māyā, cosmic illusion, which form the pivots of Vedāntic thought.[૨૯]

'અવિદ્યા' શબ્દ જે રીતે ભર્તૃહરિ પ્રયોજે છે અને ભર્તૃહરિની 'કાલ'ની જે વિભાવના છે, તે, દેખીતી રીતે વિવર્તવાદને અનુમોદનાં આપે છે.

હેરોલ્ડ કાવર્ડ પણ, કે. એ. સુબ્રમણ્યન ઐયરના આ અર્થઘટન સાથે સંમત થતા નથી. હેરોલ્ડ કાવર્ડ પોતાના ગ્રંથ Derrida and Indian philosophyમાં લખે છે કે 'વાક્યપદીય'ના અદ્વૈતી અર્થઘટન કરવામાં તેઓ ભર્તૃહરિ અને શંકર વચ્ચેની ભિન્નતાને ચૂકી જાય છે. હેરોલ્ડ કાવર્ડના મત પ્રમાણે, ભર્તૃહરિની કાલની વિભાવના અને શંકરાચાર્યની માયાની વિભાવનામાં ભિન્નતા, કાલ કે માયાના બ્રહ્મમાંના સ્થાન વિશે નથી. પણ, કાલ કે માયાની જે શક્તિઓ છે તેના વિશે છે. Bhartṛhari's Kāla doctrine emphasizes the driving (Kalayati) power inherent in Brahman that is the first cause of the bursting forth of the worldly phenomena. The Advaita conception of māyā, although it does indeed (in the Vivaraṇa tradition, at least) locate māyā in Brahman does not seem to attribute to māyā the same degree of ontological pregnancy or 'driving force' as Bhartṛhari ascribes to kāla.[30] શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈત વેદાન્ત સાથે, ભર્તૃહરિના સર્વ સિદ્ધાન્તો મળતા આવવા જોઈએ એવું જરૂરી નથી. 'કાલ'ના ભર્તહરિના સિદ્ધાન્તનું સમર્થન શંકરાચાર્યમાંથી ન મળે પણ, પછીના વેદાન્ત વિચારના વિકાસમાં માયાની બે પ્રકારની શક્તિઓ 'આવરણ' અને 'વિક્ષેપ' શક્તિ પર ભાર મૂકાયો છે એ ધ્યાનમાં રાખીએ તો, ભર્તૃહરિની અદ્વૈત વેદાન્તી દાર્શનિક ભૂમિકાને સ્વીકારવામાં કોઈ વૈચારિક મુશ્કેલી નડવી જોઈએ નહીં.

સંદર્ભો :

૧. K. A. Subramania Iyer, Bhartṛhari, A study of the Vākyapadīya in the light of the Ancient Commentaries, pub. Deccan College, Poona, 1969 પૃ. ૧૦.

૨. અનુવાદ, જે. એમ. શુક્લ, ભર્તૃહરિનું વાક્યપદીય, ગુજરાતી અનુવાદ અને નોંધ, પ્રથમ આવૃત્તિ ફેબ્રુઆરી ૧૯૮૪, ક્યાંક નજીવા ફેરફાર સિવાય, અનુવાદ શ્રી જે. એમ. શુક્લનો અહીં આપ્યો છે. વાક્યપદીયના કારિકાસંદર્ભો, શ્રી જે. એમ. શુક્લની આવૃત્તિ પ્રમાણે છે.

૩. વાક્યપદીય (વા.પ.)ની ૧૨૪મી કારિકા પરની વૃત્તિ, वाक्यपदीय (प्रथम काण्ड), પરિષ્કર્તા ચારુદેવશાસ્ત્રી, હર્ય્યુપજ્ઞવૃત્તિસનાથં, વૃષભદેવ ટીકા સંક્ષેપયુતં, પ્રથમ આવૃત્તિ, ઇ. સ. ૧૯૩૪, પૃ.૧૦૯.

૪. એજન વા. પ. ૧-૧૨૪ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૧૮૯.

૫. એજન વા. પ. ૧-૧ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૪-૫.

૬. એજન વા. પ. ૧-૧ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૮.

૭. એજન વા. પ. ૧-૧૨૨ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૧૦૬.

૮. એજન વા. પ. ૧-૧૨૨ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૧૦૭.

૯. એજન વા. પ. ૧-૧૩૨ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૧૧૨.

૧૦. એજન વા. પ. ૧-૧૩૧ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૧૧૧.

૧૧. એજન વા. પ. ૧-૧૩૪ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૧૧૪.

૧૨. એજન વા. પ. ૧-૧૩૪ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૧૧૪.

૧૩. એજન વા. પ. ૧-૧૩૪ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૧૧૪.

૧૪. એજન વા. પ. ૧-૪ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૧૨.

૧૫. એજન વા. પ. ૧-૨ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૬.

૧૬. એજન વા. પ. ૧-૩ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૧૧.

૧૭. એજન વા. પ. ૧-૩ પરની વૃત્તિ, પૃ. ૧૧.

૧૮. પાંચ પ્રકારનો ભૂતકાળ (સામાન્ય ભૂત, અદ્યતન ભૂત, અનદ્યતન ભૂત, અદ્યતન એ અનદ્યતનનો સમુદાય એવો ભૂત અને અધ્યારોપિત એવો ભૂત એમ પાંચ) ચાર પ્રકારનો ભવિષ્ય કાળ (સામાન્ય ભવિષ્ય, અદ્યતન ભવિષ્ય, અનદ્યતન ભવિષ્ય અને અદ્યતન અનદ્યતન ભવિષ્ય એમ ચાર) અને બે પ્રકારનો વર્તમાન કાળ (મુખ્ય વર્તમાન અને અતિદિષ્ટ વર્તમાન) એમ અગિયાર કાલ.

૧૯. હેલારાજનાં અવતરણો માટે, આગળ ઉલ્લિખિત સુબ્રમણ્ય ઐયરની આવૃત્તિનો જ ઉપયોગ કર્યો છે. Bhartṛhari, પૃ. ૪૪૫.

૨૦. એજન પૃ. ૪૪૬.

૨૧. એજન પૃ. ૪૪૬.

૨૨. એજન પૃ. ૪૪૬.

૨૩. એજન પૃ. ૪૪૬.

૨૪. સુબ્રમણ્ય ઐયરની આવૃત્તિમાં ઉદ્ધૃત પૃ. ૧૨૮.

૨૫. એજન પૃ.૧૨૮.

૨૬. ચારુદેવશાસ્ત્રીની આવૃત્તિની પ્રસ્તાવનામાં પૃ. ૬.

૨૭. સુબ્રહ્મણ્ય ઐયર દ્વારા ઉદ્ધૃત પૃ. ૧૩૦.

૨૮. ચારુદેવશાસ્ત્રીની આવૃત્તિ.

૨૯. સુબ્રહ્મણ્ય ઐયર દ્વારા ઉદ્ધૃત પૃ. ૧૩૧.

૩૦. Harold Coward, Derrida and Indian Philosophy, First Indian Edition 1991, પૃ. ૪૧-૪૨.

□□□

ત્રીજી સહસ્રાબ્દીમાં ભારતીય સભ્યતાનો પુરુષાર્થ : રક્ષણ, પુનર્નવીનીકરણ અને વિકાસની નવી દિશાઓ★

દિલીપ ચારણ

એકવીસમી શતાબ્દિમાં પ્રવેશ કરવાની સાથે-સાથે આપણે એક નવી સહસ્ત્રાબ્દીમાં પણ પ્રવેશ કર્યો છે. સભ્યતાઓ અને સભ્યતાના પુરષાર્થની વાત કરવા માટે શતાબ્દિઓમાં નહીં પણ સહસ્ત્રાબ્દિઓના પુરુષાર્થનો વિચાર કરવો પડે છે. ખાસ કરીને ભારતીય સભ્યતાના સંદર્ભમાં આવો વિચાર અનિવાર્ય છે. ભારતીય સભ્યતાની પાસે ઓછામાં ઓછા પાંચ સહસ્ત્રાબ્દી સુધીની પ્રમાણભૂત ઈતિહાસની ધરોહર છે. સ્વયંને ભારતીય કહેવાનો અર્થ એ છે કે આપણને સુદૂર ભૂતકાળમાં રહેલા આપણી પરંપરાના મૂળનો અહેસાસ છે. જેના મૂળ હડપ્પા સભ્યતામાં જોઈ શકાય છે. આમ, ભારતીયતાની સંરચના એક લાંબા ભૂતકાળની ધરોહર પર રચાયેલ સરંચના છે. ભવ્ય ભૂતકાળથી બનેલ આપણી સંરચના ભવિષ્યમાં સાચવી રાખવાની જવાબદારીનો અહેસાસ પણ આપણને થાય છે.

સાંપ્રતમાં ભારતીયતાની ઓળખનું રક્ષણ અથવા જાળવણીની ચિંતા કેમ ઉપસ્થિત થઈ છે ? શું એટલા માટે કે ભવિષ્યમાં આપણને આપણી ઓળખ ગુમાવવાનો ખતરો દેખાય છે ? શા માટે આપણે ભારતીય પરંપરાનું પૂનર્મૂલ્યાંકન અને એના વિકાસની નવી દિશાઓની વાત કરીએ છીએ ? સ્વની ઓળખનો પ્રશ્ન આપણા સમયની સૌથી ગંભીર અને વિકટ સમસ્યાઓમાંની એક છે. જો આપણે ભારત સિવાય અન્ય કોઈ જગ્યાએ – અમેરિકામાં કે પશ્ચિમ યુરોપીય દેશોમાં જન્મ્યા હોત તો આવો પ્રશ્ન ઉપસ્થિત થાત નહી. યુરોપીય સભ્યતાઓ પોતાના ભવિષ્ય માટે નિશ્ચિત અને આશ્વસ્ત છે તેટલી ભારતીય, ચીની, પશ્ચિમ એશિયા અથવા ઈસ્લામી સભ્યતાઓ પોતાના ભવિષ્ય માટે નિશ્ચિંત અને આશ્વસ્ત નથી. બધી જ પશ્ચિમેતર સભ્યતાઓ આજે સંકટગ્રસ્ત પ્રજાતિઓ બની રહી છે. વર્તમાન વૈશ્વિકરણને કારણે અને વિશ્વના બીજા બધા જ માનવ સમુદાયો પર પશ્ચિમની પ્રજાતિઓના એકછત્ર વર્ચસ્વના કારણે, વિશ્વનો મોટાભાગનો વિસ્તાર પશ્ચિમ ધ્વારા પરાજિત અને ઉપનિવેશી (સંસ્થાનવાદ) બની રહ્યો. જેના ફલસ્વરૂપ થોડાક જ સૈકાઓમાં ઉત્તર અને દક્ષિણ અમેરિકા તેમજ ઓસ્ટ્રેલિયા અને અન્ય દેશોમાં રહેલી બહુમતી આદિવાસી પ્રજાતિઓ પૂર્ણતઃ વિલુપ્ત થઈ ચુકી છે. એટલું જ નહીં પણ

★ પ્રો. દયાકૃષ્ણના 'तीसरी सहस्राब्दी में भारतीय सभ्यता के पुरुषार्थ : पुनर्नवीनीकरण और विकास की नई दिशाएँ', લેખનો સારગર્ભ.

થોડી-ઘણી બચેલી અન્ય સભ્યતાઓના હયાત સભ્યો, ખાસ કરીને તેમના પ્રબુદ્ધજનો પણ એક લાંબી સામ્રાજયવાદી અને અર્ધસામ્રાજયવાદી દાસત્વને કારણે બહારથી આરોપિત શિક્ષણ પદ્ધતિના રંગમાં રંગાઈને એટલી હદ સુધી રૂપાંતરિત અને એટલી હદસુધી સ્મૃત્તિભંશનો શિકાર થઈ ચૂક્યા છે કે હવે તે પ્રબુદ્ધજનો પોતાની સભ્યતા અને સંસ્કૃતિની દૃષ્ટિએ દુનિયાને જોવાને બદલે પશ્ચિમી બીબામાં સરી પડ્યા છે. વિશ્વની પ્રાચીનતર સભ્યતાઓને પણ સાથે ભેળવીને સમગ્ર પૃથ્વીનો ઈતિહાસ કંઈક એવી રીતે લખવામાં આવ્યો છે કે એનું અધ્યયન કરનાર પર એવી છાપ પડે કે, પાશ્ચાત્ય સભ્યતા અન્ય બધી સભ્યતાઓને પરાસ્ત કરી ચૂકી છે, તેમ જ એવી સર્વ સભ્યતાઓ કે જે ઐતિહાસિક કારણોથી પાછળ રહી ગયેલ છે તેમના માટે હવે પશ્ચિમી સભ્યતા માનવમાત્રના ભવિષ્યનું એકમાત્ર સાચું પ્રતિનિધિત્વ કરી શકે એવી સભ્યતાના રૂપમાં પ્રતિષ્ઠિત થઈ ચૂકી છે. મહદ્ અંશે મનુષ્યના અતિતને જોવા સમજવાની આ 'ઐતિહાસિક' પદ્ધતિને જાણ્યે-અજાણ્યે બધાએ આત્મસાત કરી લીધી છે.

કાર્લ સૈગનનું પ્રસિદ્ધ પુસ્તક "ધ એસેન્ટ ઓફ મેન" માં એક પણ એવા અપશ્ચિમી વ્યક્તિનો ઉલ્લેખ નથી મળતો કે જેણે સુદીર્ઘ કાળખંડો દરમ્યાન માનવ સભ્યતાના વિકાસના સીમાચિહ્નોમાં રજમાત્ર પણ યોગદાન આપ્યું હોય. કાર્લ સૈગનનું આ પુસ્તક નિઃશંક, ખૂબ જ અસરકારક છે, પરંતુ મૂળભુત રીતે તેમાં માણસની નહીં પણ, પાશ્ચાત્ય મનુષ્યને સભ્યતાના શિખર પર આરોહણના અભિયાનની આ કથા છે. જે ખરેખર તો એક પ્રકારની સભાનતાથી જાણી-સમજીને માનવજાતિની સંયુક્ત ઉપલબ્ધિમાં પશ્ચિમેતર સભ્યતાઓના અકાટ્ય યોગદાનને નજરઅંદાજ કરે છે. પશ્ચિમની શ્રેષ્ઠતાને પૂરવાર કરવામાં એ તથ્યને સંપૂર્ણ પણે ભૂલવામાં આવ્યું છે કે, સમગ્ર માનવજાતિ જે દિવસથી આ નાના ગ્રહ ઉપર અવતરિત થઈ છે ત્યારથી સભ્યતાના આ અભિયાનમાં સમ્મિલિત છે, સંઘર્ષરત છે.

આ પ્રવૃત્તિનું એક બીજુ ઉદાહરણ સનૂસંવત લખવાની આપણી પરંપરાગત પદ્ધતિને બદલવામાં આવી છે એમાં જોવા મળે છે. એ.ડી. (એટલે કે ઈસુના પછી) ને હવે 'સી.ઈ.' અર્થાત્ 'કોમન એરા'ના (સર્વમાન્ય કાળનિર્ણયના) રૂપમાં પ્રસ્થાપિત કરી દેવામાં આવ્યો છે, જાણે કે સમગ્ર માવનજાતિ એ વાત પર સંમત થઈ ગઈ છે કે આજ બધાનો સર્વનિષ્ઠ અને સર્વાશ્લેષી 'કાળ' છે. આવા તો અનેક ઉદાહરણો આપી શકાય એમ છે. એ સ્પષ્ટ છે કે જે પરિસ્થિતિમાં આપણે મુકાયા છીએ તેના પ્રતિ જાગ્રત થવું પડશે. કેમ કે તો જ આપણે આપણી સભ્યતાના ભૂતકાળ અને વર્તમાન ઉભયનો એક સાથે સાક્ષાત્કાર અને મનન કરી શકીશું અને તેને સાર્થક રીતે વર્તમાનની સાથે જોડી શકીશું.

કહેવાતો પાશ્ચાત્ય ઈતિહાસકાર અથવા તો પશ્ચિમી દૃષ્ટિબિંદુથી વસ્તુને જોવાની દીક્ષા પામેલો ઈતિહાસકાર પ્રથમથી જ એ નિશ્ચય કરીને પ્રસ્થાન કરે છે કે આર્યપ્રજા ક્યાંક બહારથી આવી અને તેમના પૂર્વવર્તી એવી હડપ્પા સભ્યતાનો નાશ કરવાની ભૂમિકા એમણે ભજવી અને, જો કે આ દેશના રહેવાસીઓ એવા આપણે મોટાભાગના લોકો પોતાના ભૂતકાળને તેના વૈદિક મૂળ સુધી સરળતાથી ઓળખીએ છીએ અને સ્વીકારીએ છીએ. આપણને હડપ્પાકાલીન સભ્યતાની સાથે તેના સંબંધની (જોડાણની) કોઈ ખાસ જાણકારી કે સમજ નથી. હડપ્પા સભ્યતાની સાથે એ સભ્યતા કે જેણે આપણે *ભારતીય સભ્યતા કહીએ છીએ – માનીએ છીએ તેનો જે કંઈ પણ સંબંધ હોય તે આપણા માટે ઘણું*

કરીને અટકળનો વિષય જ રહ્યો છે, સહજ વિશ્વાસનો કે જાણકારીના લગાવનો નહી. જો કે ધીરે ધીરે આપણા ભૂતકાળ અંગેની ઈન્ડો-યુરોપિય વિદ્વાનો દ્વારા રચવામાં આવેલ તસવીર બદલાઈ રહી છે. આજે કોઈપણ ગંભીરતાપૂર્વક, "આક્રમણકારી આર્યો" અથવા 'હુમલાખોર આર્યો'ની થીયરીને માનતું નથી. જો કે આમ છતાં આર્યો બહારથી ભારતમાં આવ્યા છે એવી ધારણા અત્યારે પણ સ્વીકારવામાં આવે છે. જ્યારે કે એ વાતના આધારભૂત પ્રમાણો સતત ઉપલબ્ધ થતા રહ્યા છે કે જે સરસ્વતી નદીની વેદોમાં જેટલી જીવંત ભૂમિકા જોવા મળે છે તે જ સરસ્વતી નદીનું હડપ્પા સભ્યતાના વિકાસમાં પણ એટલું જ આધારભૂત યોગદાન રહ્યું હતું. હવે એવુ સ્વીકારાવા લાગ્યું છે કે સરસ્વતી નદીની સુકાઈ જવાની કે લુપ્ત થઈ જવાની ભૌગોલિક ઘટના ઉત્તર હડપ્પાકાલીન સભ્યતામાં આવેલા પરિવર્તનોનું મૂળ કારણ હતું. જો કે, સરસ્વતી નદી કે જે વૈદિક વાઙ્મયમાં દર્શાવાએલ લોકો વચ્ચેની મહત્વપૂર્ણ કડીના રૂપમાં છે તેના વિશેના નિર્ણાયક સંશોધનો હજુ પ્રથમિક અવસ્થામાં છે.

આપણી સભ્યતાના ગહનતમ સ્રોતોં સુધી પહોંચવાના માર્ગમાં વચ્ચે જે વિકટ સમસ્યાઓ (કોયડાઓ) સામે આવે છે તે વાસ્તવમાં એ હકીકત સાથે જોડાયેલ છે કે એક તરફ તો વિસ્મયકારી પૂરાતત્ત્વિય પ્રમાણોને આપણે શોધી કાઢ્યા છે તો બીજા તરફ આપણે ભાષા (સિન્ધુ ખીણની સભ્યતાની લિપિ) ની સમસ્યા નથી ઉકેલી શક્યા. અને તેને કારણે આપણી મુશ્કેલી એ છે કે ઘણું બધું જાણતા હોવા છતાં આપણે નિશ્ચયપૂર્વક કશું જ જાણતા નથી. બીજી બાજુ જ્યાં આપણી પાસે વેદોના પ્રામાણિક પાઠ છેલ્લા ત્રણ હજાર વર્ષોથી સુરક્ષિત અને ઉપલબ્ધ છે તેમજ વેદોના ભાષ્ય અને તેની વ્યાખ્યા કરવાની એટલી જ લાંબી પરંપરા છે, પરંતુ આ સમૃદ્ધ સાહિત્યની પુષ્ટી કરી શકે તેવા પુરાતત્વિય આધારો ખૂબ જ ઓછા ઉપલબ્ધ છે. સંભવ છે કે કોઈક દિવસ બંને વચ્ચેનો સંબંધ ન કેવળ પ્રમાણિત થઈ જાય પણ એક અવિચ્છિન્ન ધારામાં તેમની સુસંબધતા સ્થાપિત થઈ જાય, પરંતુ આ સંભાવના અત્યારે તો ભવિષ્યના ગર્ભમાં જ છે.

આમ, છતાં જે કંઈ થોડી-ઘણી જાણકારી આપણને ઉપરોક્ત પ્રમાણોથી મળે છે તે આશ્ચર્યમાં મૂકી દે એવી છે. ચોંકાવનારી છે. હડપ્પા સભ્યતાનો વિસ્તાર અને તેની વ્યાપકતા વિસ્મયકારક છે. તેની ગુણવત્તા અને સમૃદ્ધિ માન્યામાં ન આવે તેવી છે. મેસોપોટામિયાની સાથે તેના સમુદ્રવેપાર સંબંધો અંગેના ઉપલબ્ધ પ્રમાણો એ સ્પષ્ટ રૂપથી દર્શાવે છે કે આ આગવી સભ્યતાએ વાહનવ્યવહાર, સંગઠન, લેખા-જોખા, માલગોદામો તથા અન્ય આવશ્યક, સંસાધનોનું અને પ્રણાલિકાઓનું કેવું વ્યવહાર કૌશલ્યયુક્ત જટિલ વ્યવસ્થાતંત્ર વિકસિત કરી લીધું હતું કે જેના વગર આવા પ્રકારની કાર્યપ્રણાલિ કોઈપણ સભ્યતા માટે અસંભવ છે. બીજી તરફ વૈદિક વાઙ્મયમાં પ્રસ્તુત પ્રકૃતિ અને મનુષ્યના સંબંધ અંગેના ગહન-ગંભીર ચિંતન મનનની સાથે સાથે એવા ખગોલીય સૂક્ષ્મ નીરિક્ષણોનો પણ ઉલ્લેખ કરે છે કે જે ખરેખર તો સૂક્ષ્મ નીરિક્ષણાત્મક જ્ઞાન અને કોઈ વિશેષ પ્રકારના સામર્થ્યની અપેક્ષા દર્શાવનારા ગાણિતીક જ્ઞાન વગર અશક્ય છે. આ ઉપરાંત વૈદિક ઋષિ પોતાના કવિકર્મને આધારે- આર્ષદષ્ટિને આધારે પણ ખૂબ જ સજગ સ્વ-ચેતનાનું પ્રમાણ આપે છે. જેના માધ્યમથી જ તેમની જિજ્ઞાસાઓ, અંતર્દૃષ્ટિઓ અને નીરિક્ષણો આકારિત થઈ શકે છે. વૈદિક અનુષ્ઠાન અને વૈદિક

યજ્ઞનું પણ વિસ્તૃત વિવેચન થયું છે, પરંતુ એમાં ઘણું કરીને એ વાતનું વિસ્મરણ કરી દેવામાં આવ્યું છે કે યજ્ઞ સમ્પન્ન કરવા માટે જે વેદી આવશ્યક હતી તેનું નિર્માણ ખૂબ જ જટિલ ભૌમિતિક જાણકારીની અપેક્ષા રાખતું હતું. અને સાથે સાથે યજ્ઞ માટે યોગ્ય મુહૂર્ત નિશ્ચિત કરવા માટે આવશ્યક નક્ષત્રોની ગતિ વિધિનું વિસ્તૃતજ્ઞાન પણ આવશ્યક હતું. વૈદિક વાઙ્મય ની અતિપ્રાચીન ઋચાઓ અનુષ્ઠાનોના અર્થના સંદર્ભમાં અને, જે તે સમ્પન્ન યજ્ઞ વિશેના યથાર્થ અભિપ્રાયોના સંદર્ભમાં પણ ભરપૂર ચિંતન મનનનું પ્રમાણ આપે છે.

પ્રાચીનતમ બ્રાહ્મણગ્રંથોમાંથી એકમાં મહર્ષિ યાજ્ઞવલ્કયને એક વિચિત્ર પ્રશ્ન કરવામાં આવ્યો છે કે એવી પરિસ્થિતિમાં કે જ્યારે યજ્ઞમાં આહુતિ આપવા માટે કંઈ જ સામગ્રી ઉપલબ્ધ ન હોય તો શું કરવું ઉચિત ગણાશે ? યાજ્ઞવલ્ક્યનો ઉત્તર પ્રશ્નથી પણ વધારે અદ્ભૂત છે. યાજ્ઞવલ્કય કહે છે કે જો કશું પણ ઉપલબ્ધ ન હોય તો, સત્યની આહુતિ શ્રદ્ધાની વેદીમાં (અગ્નિમાં) આપવી જોઈએ. કેવી વિચિત્ર લાગે છે આ વાત– એક દુર્ગમ કોયડા જેવી ! થોડોક વિચાર તો કરો કે એક મનીષી આપણને સત્યનું બલિદાન આપવાનું કહી રહ્યા છે. શું મતલબ હોઈ શકે છે તેમના આમ કહેવાનો ? અહીં યાજ્ઞવલ્કય પરમ આહુતિની વાત કરી રહ્યા છે. ઈન્દ્રિય સંવેદનો અને તર્કશક્તિથી પ્રાપ્ત સમસ્ત જ્ઞાનનું બલિદાન આપવાનું આહ્વાન કરી રહ્યા છે, અને એ સમજાવી રહ્યા છે કે અન્તતઃ આ સમગ્ર લૌકિક જ્ઞાનને તે પરાત્પર સત્ તરફની શ્રદ્ધામાં વિસર્જિત કરી દેવું આવશ્યક છે કે જે કાળથી પર (કાલાતીત) અને શાશ્વત (સનાતન) છે અને જેને ન તો પ્રત્યક્ષ સંવેદન દ્વારા જાણી શકાય છે કે ન તો અનુમાન ધ્વારા. આ એવી પરમ આહુતિ છે કે જે ત્યારે જ આપવી જરૂરી છે જ્યારે તેની અનિવાર્યતાની ક્ષણ આવી જાય. કારણ કે મનુષ્ય પોતાની જ્ઞાનેન્દ્રિયો કે તાર્કિકતાની મદદથી જે સત્યોને જાણી શકે છે, તે પારમાર્થિક નહીં, વ્યવહારિક, કામચલાઉ સત્યો જ હોય છે. જેમનું સંશોધન અને પરિમાર્જન થતું આવ્યુ છે.

આ પ્રાચીન પાઠોમાં બીજી પણ એવી બાબતો છે કે જે, તે સમયની (ઈસુના પૂર્વના ત્રીજી સહસ્ત્રાબ્દી) આપણી જે છબી બનાવવામાં આવી હતી તેને ઘણી ઉલટ પુલટ કરી દે તેવી છે. શરૂઆતના બ્રાહ્મણગ્રંથોમાં કવષની કથા તેની આપણને પ્રતિતિ કરાવે છે. આજ વાત છાન્દોગ્ય ઉપનિષદમાં સત્યકામ જાબાલના આખ્યાનમાં પણ છે. પરંતુ આ બધા પર જેટલું ધ્યાન અપાવું જોઈએ તેટલું અપાતું નથી. ના તો એ હકીકતને પણ ઉજાગર કરવામાં આવી છે કે વેદની સાથે વેદાંગ અનિવાર્ય રૂપથી જોડાયેલા છે જેમાં મુખ્યત્વે ગણિત, ખગોળવિદ્યા અને કાવ્યશાસ્ત્ર વગેરે ક્ષેત્રોના સંબંધી પ્રાયોગિક અને તાર્કિક જ્ઞાન સમાવિષ્ટ છે. આ વાત કલ્પનામાં ન આવે તેવી જણાય છે કે આ જ્ઞાનનું હડપ્પાકાલીન સભ્યતાની જ્ઞાનાત્મક ઉપલબ્ધિયોં સાથે અથવા તેના પછીના જ્ઞાનના વિકાસની સાથે કોઈ સંબંધ જ ન હતો. વિશાળ બંદરોનું નિર્માણ અને દૂરના દેશો સાથે સામૂહિક વેપારના સંબંધો સ્થાપવા એ ઉચ્ચકોટીનું યાંત્રિક કૌશલ્ય વિકસિત કર્યા સિવાય અને નક્ષત્રોની ગતિ વિધીઓની જાણકારી વગર કેવી રીતે સંભવિત બની શકે ? આ સિવાય, વ્યાપારિક સંબંધોમાં માત્ર ઉત્પાદનની વસ્તુઓનું જ વિનિમય થાય છે એવું નથી, વિચારોની પણ આયાત-નિકાસ અનિવાર્ય પણે થતી રહે છે. પ્રાચીન કે આધુનિક વેપાર માર્ગો જ એ માર્ગો છે કે જેના ધ્વારા વિચારોનું પણ એક સભ્યતાથી

બીજી સભ્યતા સુધી સંક્રમણ થયું. ભારતીય સભ્યતાનો ફારસી સભ્યતાની સાથે, અથવા જરથુસ્ત્ર ધર્મ અને દર્શનની સાથેનો સંબંધ તો સર્વ જાણે જ છે.

ઈસવીસન પૂર્વેની પ્રથમ સહસ્રાબ્ધિના ઉત્તરાર્ધની તથા ઈસુના પછીની પ્રથમ સહસ્ત્રાબ્ધિની ગાથા હવે લખવાની છે. જે ચિત્ર અત્યારે પ્રચલિત છે – ઓછામાં ઓછુ દર્શનના ક્ષેત્રમાં તે સંપૂર્ણપણે અસત્ય અને ભ્રામક જણાઈ આવે છે, કેમ કે તે બૌદ્ધ ચિંતકોના તાત્કાલિન પ્રભાવને ઘણો જ ઘટાડીને દર્શાવે છે. આ વિષય પર જે કંઈ લખાણ મળે છે, તેનાથી આપણા ઉપર એવી છાપ પડે છે કે આ સમગ્ર કાળ ઔપનિષદિક વેદાંત દર્શનની ધારાથી સિંચાયેલ છે. પરંતુ આઠમી શતાબ્દિમાં શંકરાચાર્યની પહેલાં બ્રહ્મસૂત્રો પર કોઈપણ ભાષ્યની સંપૂર્ણ ગેરહાજરી કંઈક બીજુ જ દર્શાવે છે. આવી જ હાલત વેદોની પણ છે. જેના વિષયમાં યાસ્કના નિરુક્ત પછી સાતમી આઠમી સદી સુધી કોઈ ગ્રંથ લખેલો મળતો નથી, જ્યારે કે વલ્લભી રાજ્યની અંદર પહેલીવાર એના પર સીધુ કામ કરવામાં આવ્યું. વૈદિક અધ્યયનનો વાસ્તવિક પુનર્જન્મ કેવળ વિજયનગરના સામ્રાજ્યમાં જ શક્ય બન્યો જે ચૌદમી સદી પછી ફૂલ્યુ ફાલ્યુ હતું. એ સત્ય છે કે આપણી પાસે મીમાંસાસૂત્ર, શબરભાષ્ય, કુમારિલ અને પ્રભાકરની સુપ્રસિદ્ધ કૃતિઓ વિદ્યમાન છે, પરંતુ આ કૃતિઓ સીધેસીધી વૈદિક પાઠો સાથે જોડાયેલી નથી. હકીકત એ છે કે ભારતીય દર્શનની તથાકથિત 'ઓર્થોડોક્સ' પરંપરાઓની અંતર્ગત રચાયેલી સમગ્ર દાર્શનિક કૃતિઓને ભેગી કરીએ તો પણ તેનું યોગદાન બૌદ્ધદર્શનના ગ્રંથોની સંખ્યાથી અડધા સુધી પણ ભાગ્યે જ પહોંચી શકશે.

પરંતુ દર્શન તે સહસ્રાબ્દીમાં સર્જિત ભારતીય સભ્યતાના વિશાળ સાહિત્ય સર્જનનો એક ભાગ માત્ર છે. આપણને એ જાણીને આશ્ચર્ય થશે કે એ સહસ્રાદીના અંતમાં આપણા મહાન ચિંતકોમાંના એક ચિંતક થઈ ગયા જે સ્વયંને આધુનિક કહેતા હતા, તેમણે જાગ્રત પણે જ પોતાને તેમના પૂર્વવર્તી આચાર્યોથી અલગ કર્યા હતા. આ ચિંતકનું નામ **ઉદયન** હતું. એક મહાન દાર્શનિક, જે દસમી સદીની આસપાસ સક્રિય હતા.

નિઃસંદેહ, એ સહસ્ત્રાબ્દિનો અંત મહમૂદ ગજનવીએ વારંવાર એક પછી એક કરેલા આક્રમણોથી થાય છે. સોમાનથ મંદિરની એના ધ્વારા ધ્વંસ થયાની કથા તે સમયના ઈતિહાસના લેખકોએ ખૂબ જ વર્ણવી છે. સોમનાથના ધ્વંસની સમકક્ષ બૌદ્ધિક ઘટનાના રૂપમાં અલબેરુનીના ભારતયાત્રા વૃતાંતની પણ ખૂબ જ ચર્ચા થઈ છે જેમાં અલબેરુનીએ ભારતીય વિદ્વાનોની આત્મ-તુષ્ટ અને સંગોપનશીલ માનસિકતાની આલોચના કરી છે, અને કહ્યું છે કે ભારતના લોકોમાં બહારની સભ્યતાઓ કે અન્ય દેશોની જ્ઞાન સમ્પદા માટે કોઈ જિજ્ઞાસા નથી. અલબેરુનીના વકતવ્યને એટલું મહત્વ આપવામાં આવ્યું કે તેને વિશ્વભરમાં બ્રાહ્મણ બુદ્ધિજીવીઓના ચરિત્રનું પ્રામાણિક ચિત્ર માની લેવામાં આવ્યું છે; પરંતુ અહીં એ હકીકતને ખૂબ જ આસાનીથી ભૂલી જવામાં આવી છે કે આ એ વ્યક્તિનું વકતવ્ય છે જે વિજેતા મહમુદ ગજનવીની સાથે ભારત આવ્યો હતો, જેને ભારતની ધર્મપરાયણ સંસ્કૃતિ પ્રત્યે ધૃણા હતી. જે એ સર્વનો નિરંકુશ ઢંગથી નાશ કરવામાં લાગ્યો હતો જે ભારતના લોકો માટે દિવ્ય અને પાવન હતું. આવી પરિસ્થિતિમાં અલબેરુની એ લોકો પાસેથી કેવી

રીતે એવી અપેક્ષા રાખતો હતો કે તેઓ તેને એ બધું ઉત્સાહપૂર્વક બતાવવા તૈયાર થશે જે એ તેમની પાસેથી જાણવા માંગતો હતો ? વાસ્તવમાં તો ખુદ અલબેરુનીએ એવી વાત કહી છે કે જે કોઈપણને આઘાત પહોંચાડવા અને તેની આંખો ખોલી નાખવા પર્યાપ્ત છે. તે એ છે કે સિવાય એ લોકોને કે જે કોઈપણ રીતે ભાગી નીકળ્યા– અમારી પહોંચથી બહાર– અમે જે પણ અમારા હાથમાં સપડાયા એ બધાનો નાશ કરી દીધો છે. આ જ શબ્દોમાં ભલે એ ન હોય, પરંતુ અર્થ તો ઘણું કરીને આવો જ છે.

આમ, છતાં અલબેરુનીની ભારતયાત્રાનો એક બીજો આયામ પણ છે જેના ઉપર આપણું ધ્યાન જવું જોઈએ. તે અહીં મનીષિઓની શોધમાં આવ્યો ન હતો. પરંતુ ગણિત, ખગોળ, ઔષધ-વિજ્ઞાન અને એના જેવા વ્યવહારિક ઉપયોગના જ્ઞાન-વિજ્ઞાનની શોધ કરવા આવ્યો હતો જેના માટે ભારત તે સમયના વિશ્વમાં ખાસુ પ્રખ્યાત બનવા લાગ્યું હતું. આરબ લોકો ઉપર યુનાની વિદ્વતાનો પ્રભાવ બધા જાણે છે પરંતુ ભારતીય વિદ્વતાએ અરબી દુનિયામાં જ્ઞાનના વિવિધ ક્ષેત્રોમાં થઈ રહેલા વિકાસને કેટલો અને કઈ રીતે પ્રભાવિત કર્યો, એની બહુ જ ઓછી વાત કરવામાં આવે છે. અરબી આંકડાઓની વાત અવશ્ય કરવામાં આવે છે. જે ભારત પાસેથી લેવામાં આવ્યા હતા. પરંતુ એના પછી... જાણે કે વાર્તા પૂરી થઈ ગઈ છે. એવી જ રીતે ભારત ઉપર અરબી વિદ્વતાની અસર અંગે પણ કોઈ ચર્ચા કરતું નથી. ઈતિહાસકારોની રૂચિ તો લાગે છે કે યુદ્ધો અને વિનાશોનાં વર્ણનમાં રહેલી છે. હિંદુ-મુસ્લિમ સંઘર્ષની શબ્દાવલીમાં કથા કહેવામાં રહેલી છે. - ભલેને એ જાણેલી અને માનેલી હકીકત હોય કે ભારતમાં જ મુસલમાન શાસકોની વચ્ચે આપસમાં યુદ્ધો લડાયા છે, જેવી રીતે હિંદુ રાજાઓની વચ્ચે લડાતા હતા.

ઈસુના પછીની બીજી સહસ્રાબ્દીની કથાને ઘણી રીતે જોઈ શકાય એમ છે. પરંતુ આનું ભારપૂર્વક નિરૂપણ કરવું જરૂરી છે કે ન કેવળ સોમનાથના મંદિરનો નાશ કર્યા પછી તરત જ એનું પુનર્નિર્માણ કરવામાં આવ્યું, પરંતુ આ ઘટનાની પછી ઘણા સમયે ઓરિસ્સા અને મધ્યપ્રદેશના વિખ્યાત મંદિર સમૂહોની રચના થઈ. ભુવનેશ્વર અને ખજુરાહોના ભવ્ય મંદિરો એ હકીકતનું જીવંત પ્રમાણ છે કે ગજનવીના વિનાશકારી આક્રમણોનો ઉત્તર ભારતના કેટલાક ભાગોને બાદ કરતાં કોઈ ખાસ પ્રભાવ નથી પડ્યો અને જ્યાં પડ્યો છે ત્યાં પણ થોડા સમય પૂરતો જ. નાલન્દાની મહાન બૌદ્ધ વિદ્યાપીઠ બસો વર્ષ સુધી આગળ ફૂલી-ફાલી રહી જ્યાં સુધી બખ્તિયાર ખિલજીએ આવીને ન કેવળ વિશાળ વિસ્તારમાં ફેલાએલા તેના વિહારોને ધુળમાં મેળવી દીધા, પરંતુ એ સર્વ આચાર્યો અને સ્થવિરોની હત્યા કરી નાખી જે ત્યાં રહીને અધ્યાપન કરાવતા હતા. ઈતિહાસમાં ભાગ્યે જ આટલા બધા બુદ્ધિજીવીઓની આટલા ઓછા સમયમાં આટલી ઝડપથી અને આટલી આકસ્મિક કત્લેઆમ થઈ હશે. ભારતમાં બૌદ્ધદર્શન આ ભયંકર વિનાશલીલા પછી ટકી ન શક્યું. કારણકે આ તારીખ પછી (૧૨૦૦ એ.ડી.) કોઈ બોદ્ધ વિચારક થયાનું જણાતું નથી. ૧૦૦૦ એ.ડી. અને ૧૨૦૦ એ.ડી. ની વચ્ચેના બસો વર્ષોમાં એ ઘણી સંખ્યામાં વિદ્યમાન હતા. વસ્તુતઃ આ સમય દરમ્યાન તેમની સંખ્યા વેદાંન્તિઓથી પણ ઘણી વધારે હતી. આ શંકરાચાર્યના સમયથી ઘણી પાછળની વાત છે જેને આઠમી સદીમાં જ ભારતમાંથી બૌદ્ધદર્શનને જડમૂળથી ઉખેડી નાખવાનું શ્રેય આપવામાં આવે છે. વિચિત્ર હકીકતતો એ પણ છે કે જૈનધર્મ પણ ૧૦૦૦ એ.ડી. પછી ઘણો જ ફૂલ્યો-ફાલ્યો જણાય છે અને જૈનદર્શનના વિદ્વાનોની સંખ્યા પણ વેદાંતીઓથી વધારે હતી.

અદ્વૈત વેદાંતીઓને જે પડકાર પ્રાપ્ત થયા તે એક બીજી જગ્યાએથી પ્રાપ્ત થયા છે. યમુનાચાર્યથી

શરૂ કરીને એક સંપૂર્ણ પરંપરા વેદાંતી આચાર્યોની દક્ષિણમાં પ્રકટ થઈ જેમણે શંકરાચાર્ય રચિત ઉપનિષદો અને બ્રહ્મસૂત્રો પરના ભાષ્યો સાથે અસહમતિ દર્શાવી. આ સમયથી દાર્શનિક ગતિવિધિઓનું કેન્દ્ર વિંધ્યાચલની અને નર્મદાની દક્ષિણ તરફ કેન્દ્રિત થયું. યમુનાચાર્યએ વેદની સમકક્ષ આગમ-ગ્રંથોની પ્રામાણિકતા સ્થાપિત કરતાં આગમ-પ્રામાણ્ય લખ્યું. અદ્વૈત વેદાંતીઓને આનાથી પણ ગંભીર ચુનૌતી વીર શૈવ સંપ્રદાયો તરફથી આવી જેમણે જાહેરમાં સ્પષ્ટ રીતે વેદના પ્રામાણ્યનો અસ્વીકાર કર્યો અને પોતાના ગ્રંથો તમિલ ભાષામાં લખ્યા. દક્ષિણમાં જ શૈવ સિદ્ધાંતનું આંદોલન શરૂ થયું. આ ઉપરાંત તર્કશાસ્ત્ર અને જ્ઞાનમીમાંસાના ક્ષેત્રોમાં પણ અત્યંત મહત્ત્વપૂર્ણ પ્રગતિ થઈ જેનું કેન્દ્ર પૂર્વભારતમાં- ખાસ કરીને બિહાર તથા બંગાળમાં હતું, જ્યાં ગંગેશથી ગદાધર સુધી એકથી એક ચઢિયાતા બૌદ્ધિક આવિષ્કારોની બોલબાલા રહી. આ સહસ્ત્રાબ્દીના પૂર્વાર્ધમાં દક્ષિણ અને પૂર્વ આ રીતે મહાન બૌદ્ધિક ગતિવિધિઓના કેન્દ્ર બની રહ્યાં. બરાબર એજ સમયમાં કે જ્યારે ઉત્તર ભારત એક પછી એક મુસ્લિમ શાસકોના રાજવંશોના આધિપત્યમાં ગયું અને જેનું વાસ્તવિક નિયંત્રણ દિલ્હી અને આગરાની આસપાસ કેન્દ્રિત રહ્યું.

આ યુગના ઈતિહાસકારોએ પોતાનું સંપૂર્ણ ધ્યાન ઉત્તર ભારતની રાજનૈતિક ઘટનાઓ ઉપર કેન્દ્રિત કર્યું છે; અને તેથી તેઓ તે સમયનું ખૂબ જ એકાંગી અને વિકૃત ચિત્ર જ પ્રસ્તુત કરી શક્યા છે. સમજાતું નથી કે આ કેવા પ્રકાનું ઇતિહાસ લેખન છે. જે દિલ્હી અને આગરામાં હકૂમત ચલાવી રહેલા ગણ્યા ગાંઠ્યા રાજવંશો પૂરતું જ સિમીત રહ્યું છે અને દક્ષિણમાં ચારસો વર્ષો સુધી અત્યંત સફળતાપૂર્વક સક્રિય ચોલ શાસનની અદ્ભુત ઉપલબ્ધિઓને બિલકુલ નજરઅંદાજ કરી દે છે. ચૌલોએ ન કેવળ સીલોન જીત્યું, પણ ઈન્ડોનેશિયા સુધી પહોંચ્યા હતા. આપણે યાદ રાખવું જોઈએ કે દક્ષિણમાં ન કેવળ હિંદુ રાજ્યોની એક ગૌરવશાળી પરંપરા અગીયારમી સદીથી લઈને પાંચસો – સાડાપાંચસો વર્ષ સુધી ફૂલી-ફાલી રહી વિજયનગર સામ્રાજ્યના અંત (૧૫૬૭ એ.ડી.) સુધી, પરંતુ જ્ઞાન અને સર્જનના તમામ ક્ષેત્રોમાં ભારતીય સભ્યતાના પ્રગતિશીલ અભિયાનનો સિલસિલો પોતાન સમગ્ર આયામોમાં ચાલતો રહ્યો. પોતાના સમગ્ર આયામોમાં પોતાની નિરંતરતા અને વિકાસશીલતાના અસંદિગ્ધ પ્રમાણો પ્રસ્તુત કરતો રહ્યો. ચૌલ કાંસ્ય મૂર્તિઓ વિશ્વપ્રસિદ્ધ છે અને એવી જ રીતે વિજયનગર સામ્રાજ્યની અંદર સાયણાચાર્ય દ્વારા કરવામાં આવેલું વેદભાષ્ય પણ. આ સમયમાં કેરળ પણ સર્જનની દૃષ્ટિએ ખૂબ જ સમૃદ્ધ રહ્યું છે. કહેવાય છે કે ન કેવળ સાહિત્ય અને કલાઓમાં, પરંતુ ગણિત અને વ્યાકરણ જેવા જ્ઞાનના ક્ષેત્રોમાં પણ ત્યાં જબરજસ્ત પ્રગતિ થઈ. પરંતુ આ તરફ પણ અપેક્ષિત ધ્યાન આપવામાં આવ્યું નથી. ઈતિહાસ જે કથા કહે છે તે ગોરીવંશ, ગુલામવંશ, ખિલજીવંશ, તુગલકવંશ, સૈયદવંશ, લોદી સલ્તનત અને મુગલ સલ્તનતની કથા છે. આવી ખંડિત અને વિકલાંગ છબી ઈતિહાસકારોએ બનાવી છે. જ્યાં સુધી ઉત્તર ભારતનો સંબંધ છે, કદાચ માત્ર એક તુગલકોને બાદ કરતાં વાસ્તવિક સર્જનાત્મક ગતિવિધિઓ મુગલોના આગમન પછી જ શક્ય બની શકી, જેમનો અસરકારક શાસનકાળ ૧૫૨૭ માં થયેલી પાણીપતની લડાઈથી નહીં, પણ ૧૫૪૦ થી ૧૫૬૦ એ.ડી.ની આસપાસ શરૂ થયેલો માનવો જોઈએ જ્યારે અકબરે ગુજરાત વિજયની સાથે

પોતાનું સામ્રાજ્ય સુદૃઢ કર્યું. આમ છતાં ઉત્તર ભારતના મુસલમાની શાસનની મહત્ત્વપૂર્ણ ઉપલબ્ધિઓ સ્થાપત્ય, પ્રશાસન, ચિત્રકલા અને સંગીતના ક્ષેત્રોમાં થયેલ છે, જોકે ઈતિહાસકારોના અહેવાલોમાં આ બાબતો પર ખૂબ જ ઓછું ધ્યાન આપવામાં આવ્યું છે.

આ સમય સમસ્ત ભારતવર્ષમાં સંતકવિઓના ઉત્કર્ષનો પણ સુવર્ણ યુગ છે. દેશી ભાષાઓમાં સાહિત્ય સર્જનનો એક નૂતનયુગ ત્યારથી શરૂ થાય છે. રાષ્ટ્રીય પુનરુત્થાન માટે સમર્પિત નવા કેન્દ્રોનો પાયો પણ આ સમયમાં જ નંખાયો છે જેમ કે ચૈતન્ય મહાપ્રભુના નેતૃત્ત્વમાં વૃન્દાવનમાં સોળમી સદીના અંતભાગમાં શરૂ થયેલી ચળવળ. અહીં એ ન ભૂલવું જોઈએ કે વૃન્દાવન ન કેવળ મથુરાની ખૂબ જ નજીક છે, પરંતુ આગરા પણ ત્યાંથી નજીક જ છે એ આગરા કે જે વૈભવશાળી મુગલ સામ્રાજ્યના મધ્યાહ્નના સુર્યની માફક ચમકી રહ્યું હતું. અકબર વાસ્તવમાં જ મહાન શાસક હતો. અને તેણે જે સામ્રાજ્ય ઉભું કર્યું તે ૧૭૦૭ એ.ડી. માં ઔરંગજેબના મૃત્યુ સુધી કાયમ રહ્યું.

આ પછીની કથા બધા જાણે છે. ૧૭૫૭ એ.ડી.માં પ્લાસીનું યુદ્ધ થાય છે અને ૧૮૫૭ એ.ડી.માં ઉત્તર ભારતનું પ્રથમ સંયુક્ત અને નિષ્ફળ અભિયાન અંગ્રેજોને હિન્દુસ્તાનની ધરતી પરથી હાંકી કાંઢવા માટે થયું. આ સ્વપ્ન તો છેક ૧૯૪૭માં સાકાર થાય છે. - ૧૮૫૭માં અંગ્રેજોની જીતના બરાબર નેવું વર્ષ પછી. જરા વિચારો, અંગ્રેજોને પોતાની બધી નવી ટેકનોલોજી અને શક્તિની સાથે સમગ્ર દેશ પર પોતાનું આધિપત્ય જમાવવામાં સો વર્ષ લાગ્યા અને અહીંથી જવા માટે મજબૂર કરવામાં માત્ર નેવું વર્ષ.

૧૯૪૭ના પહેલાંની કથા અકલ્પનીય જોવા મળે છે. રાજા રામમોહન રોય થી લઈને ગાંધીજી સુધી જે વિલક્ષણ વિભૂતિયોં આ નાના કાલખંડ અંતર્ગત એક પછી એક આપણી નજર સામેથી પસાર થાય છે, તે કોઈપણ અન્ય સભ્યતાના ઈતિહાસમાં અધ્વિતિય અને અતુલનીય કહેવાય તેવી હકીકત છે. આમ છતાં આજે આપણે આપણા ચોતરફના પરિવેશ પર નજર નાખીએ છીએ અથવા સવારનું છાપુ વાંચીએ છીએ ત્યારે અંદરથી કોચવાઈએ છીએ અને સત્વહિનતા અનુભવીએ છીએ. પરંતુ આપણે સભ્યતાઓના દીર્ઘકાલીન અભિયાનો તરફ જોતાં શીખવું પડશે. પાછળ વળીને જોઈએ અને ઈતિહાસના સમગ્ર દીર્ઘકાલીન પરિપ્રેક્ષ્યમાં પોતાને રાખીને વિચાર કરીએ ત્યારે આપણને કંઈક અલગ પ્રકારનો અનુભવ થશે. આખરે ૧૯૪૭ની પછીના ભારતની પણ પોતાની મોટી ઉપલબ્ધિઓ છે. એનું સંક્ષિપ્ત સર્વેક્ષણ કરીએ તો પણ આપણે જોઈશું કે આપણા પર જે વીતી છે, તે સાવ નીરાશાજનક નથી વીતી, પરંતુ આપણે ઠોસ પ્રગતિ કરી છે. જનસંખ્યામાં અકલ્પનીય વૃદ્ધિ થવા છતાં આપણે આ પૂરા સમય દરમ્યાન કોઈ મોટા પ્રમાણમાં દુષ્કાળ અને ભૂખમરાનો ભોગ ન બન્યા તે પોતાનામાં એક ઉપલબ્ધિ છે. જેનુ ઉદાહરણ બ્રિટીશરાજ્ય કે મુગલશાસન બંનેમાંથી એકેયમાં જોવા મળતું નથી. બીજા વિશ્વયુદ્ધ દરમ્યાન પડેલ મનુષ્યનિર્મિત બંગાળનો દુષ્કાળ જરૂર અંગ્રેજી રાજની ઉપલબ્ધિઓમાં ગણવામાં આવશે. સ્વતંત્રતા પછીની ભારતની ઉપલબ્ધિઓ વિસ્મયકારક છે, સંખ્યાની દૃષ્ટિએ, જોકે પ્રત્યેક નાગરિકની માથાદિઠ આવકના હિસાબે જોઈએ તો આપણી ઉપલબ્ધિઓ નગણ્ય લાગે છે. પરંતુ વિજ્ઞાનના ક્ષેત્રમાં, ન્યુક્લિયર ટેકનોલોજી તથા અંતરિક્ષ વિજ્ઞાનમાં, કે જેમાં પશ્ચિમી તાકતો પોતાના

જ્ઞાનને પ્રકટ કરવાના મામલે અત્યંત ગોપનીયતા વર્તે છે, ભારત બીજા દેશો માટે ઈર્ષ્યાનો વિષય બની ગયું છે. એટલું જ નહીં, ગાંધીનો વારસો પણ નાશ પામ્યો છે એવું કદાપી નહી કહી શકાય. આ સંદર્ભમાં પહેલાં વિનોબાએ, ત્યારપછી જયપ્રકાશ નારાયણે ખૂબ જ મોટા પ્રમાણમાં પ્રયોગો કર્યા છે. એ સત્ય છે કે તેમના પ્રયોગો સફળ ન થયા, તો પણ એ હકીકત છે કે તે અજમાવવામાં આવ્યા. અર્થાત્ ગાંધીજીને લોકો ભૂલ્યા નથી.

સહસ્ત્રાબ્દીયોથી ચાલી આવેલી આપણી સભ્યતાની કથા કહેવાનો ઉદ્દેશ એ જ છે કે હવે આ *ત્રીજી સહસ્ત્રાબ્દીમાં પ્રવેશ કરતાં પૂર્વે આપણે એક વાર પાછળ વળીને જોઈ લેવું જોઈએ અને આપણી* સભ્યતાની આ સુદીર્ઘ યાત્રાની સમગ્ર ઝલક મેળવી લેવી જોઈએ કે ક્યાં સુધી આપણે પહોંચ્યા છીએ. આમ કરવાથી આપણામાં ભૂતકાળમાંથી પ્રોત્સાહન અને સંકલ્પસાહસ મેળવીને ભવિષ્યમાં સંક્રમણ કરવાનો વિશ્વાસ જાગશે. આ નવી સહસ્ત્રાબ્દીમાં પ્રવેશની સાથે જ, આ પુનર્મૂલ્યાંકનની અનિવાર્યતા માટેનો એક તર્ક એ છે કે છેલ્લા દોઢસો વર્ષોમાં કંઈક એવું બન્યું છે કે આપણે આ ભારતીય સભ્યતાના જ્ઞાનાત્મક અતીતની સ્મૃતિથી કપાઈ ગયા છીએ, એ સ્મૃતિથી કે જે આત્મચેતનાના સ્તર ઉપર, આ સભ્યતાના હોવાની, એના અસ્તિત્વની પાયાની શરત છે.

ઈ.સ. ૧૮૫૭માં અંગ્રેજોએ ભારતમાં પોતાના વિશ્વવિદ્યાલયો સ્થાપ્યા. ત્યાર પછી તે પૂરની જેમ ફેલાતા રહ્યા અને તેમણે હિન્દુસ્તાનમાં એક નવો જ વર્ગ ઉછેર્યો છે. આ વર્ગમાં આપણે બધા આવીએ છીએ - જે પોતના દેશ અને એના લાંબા ભૂતકાળથી ઘણું વધારે પશ્ચિમના વિષયમાં જાણે છે. જ્ઞાનના તમામ ક્ષેત્રોમાં આપણે એ જાણીએ છીએ જે પશ્ચિમે ઉપજાવ્યું છે. યુનાનિઓના સમયની માંડીને આજ સુધી. કારણકે આપણી સ્કૂલો, કોલેજો અને યુનિવર્સિટીઓમાં - જ્યાં આપણા હૃદય અને દિમાગનું ઘડતર થાય છે — આ જ શીખવામાં આવે છે. આ રીતે એક એવી માનસિકતાનું નિર્માણ થયું છે કે જેમાં પ્રત્યેક ભારતીય અંદરથી એ માનીને ચાલે છે કે બધા જ જ્ઞાનનું મૂળ પશ્ચિમમાં છે. અને ભારતીય સભ્યતાનો અથવા તો કોઈપણ અન્ય પશ્ચિમેત્તર સભ્યતાનો ભૂતકાળનો વારસો એ દૃષ્ટિથી શૂન્ય છે કે એનું વિશ્વ-સભ્યતામાં કોઈ યોગદાન છે. અને આપણે ત્યાં જે કંઈ છે જેમાં આપણે થોડી ઘણી ઉમ્મીદ રાખી શકીએ તો તે છે માત્ર અધ્યાત્મ, ધર્મ અથવા ડહાપણ **(Wisdom)**. જે નામે કહીએ તે.

આપણી સભ્યતાનો આ સર્વગ્રાસી સ્મૃતિ-ભ્રંશ આપણી અંદર એટલે ઊંડે સુધી પકડ જમાવી ચૂક્યો છે કે આપણામાંથી મોટાભાગના એ હકીકતથી જરાપણ અવગત નથી કે આપણે આપણા ઈતિહાસના હજારો વર્ષો દરમ્યાન આ બધા જ જ્ઞાનાત્મક અભિયાનોમાંથી પસાર થઈ ચૂક્યા છીએ અને એમાંથી પસાર થઈ ને જ અહીં સુધી પહોંચ્યા છીએ. આપણી આ સ્મૃતિભ્રંશ દુર્દશાની અવસ્થા એ શિક્ષણ પદ્ધતિની દેન છે જેને અંગ્રેજોએ આ દેશમાં વાવી અને જેની પરિણતિ એક ભયંકર રંગભેદ જેવી પૃથકતામાં થઈ છે. એક તરફ એવા લોકો છે જે આજે પણ કોઈપણ રીતે જ્ઞાનની પરંપરાગત પદ્ધતિઓને વળગી રહ્યા છે, તો બીજી તરફ એ લોકો કે જેઓ આ વિષયોનું તે પદ્ધતિથી અધ્યયન કરે છે જેને 'મોડર્ન' : આધુનિક કહેવાય છે. આ બે વર્ગો વચ્ચે કોઈ પ્રકારનો સંવાદ કે સમ્પ્રેષણની સંભાવના જ બચી નથી. કેમ કે આ મોડર્ન' : આધુનિકો જ દેશના વાસ્તવિક સત્તાધારી અગ્રવર્ગના

રૂપમાં પ્રતિષ્ઠિત થઈ ચૂક્યા છે અને તેઓ પોતાને જ આ સભ્યતાના એકમાત્ર પ્રતિનિધિ માને છે. આથી એક એવી વિચિત્ર અને અસંગતિઓથી ભરેલી સ્થિતિ ઉત્પન્ન થઈ છે કે આ દેશનો સભ્યતાગત ભૂતકાળ, જેણે સ્વયં પોતાને પાંચ હજાર વર્ષો - અને એ પણ ઉથલ-પાથલથી ભરેલા વર્ષોમાં હંમેશા કાયમ અને સક્રિય રચનાશીલ રાખ્યો, તેની સામે આજે ઈતિહાસની આ ક્ષણે સંપૂર્ણ આત્મવિસ્મૃતિ અને પૂરી રીતે નષ્ટ થઈ જવાનો ભય ઉપસ્થિત છે. આ ભય પશ્ચિમના વિધ્વાનો દ્વારા પ્રવર્તાવેલ અને ભારતીયો ધ્વારા વગર વિચાર્યે અપનાવી લેવામાં આવેલા ઈન્ડોલોજીકલ દષ્ટિકોણથી વધારે વિકટ બન્યો છે. તે દષ્ટિકોણ અનુસાર આ સભ્યતાના બૌદ્ધિક અતીતને અભિલેખાગારો તથા પુસ્તકાલયોમાં સુરક્ષિત કરી લેવો જોઈએ જેવી રીતે પ્રાચીન મિસ્રમાં લોકો શબોને મમી બનાવીને દફનાવતા હતા.જેથી કરીને તે અભ્યાસ અને સંશોધનના માટે માત્ર યોગ્ય સામગ્રીની જેમ સુલભ બની શકે. આ રીતનો દષ્ટિકોણ ભારતીય અતીતને શબમાં ફેરવી દે છે અને તેને એક પિરામીડ જેવું જ બનાવી દે છે.

શક્ય છે કે, ઘણાને આ પદ્ધતિ યોગ્ય લાગતી હોય, પરંતુ સાચી સમજણ એ કહે છે કે આ સભ્યતાને-પૂરાતન કાળથી જીવીત પ્રાણવાન સભ્યતાને-જાળવી રાખવાનો, તેની સાચવણીનો, આ યોગ્ય ઉપાય નથી. જે આ પદ્ધતિને અપનાવી રહ્યા છે, તે એ લોકો છે જે ભિન્ન ભિન્ન પ્રકારના કોશ તૈયાર કરે છે, હસ્ત લિખિત ગ્રંથોની શોધ કરે છે અને પછી તેને વાતાનુકૂલિત પુસ્તકાલયો – અભિલેખાગારોમાં લઈ આવે છે અને ક્યારેક ક્યારેક તેને સમ્પાદિત કરીને છપાવી દે છે. આ પ્રકારની ગતિવિધિઓ છેક ઈ.સ. ૧૭૮૪થી – જ્યારથી એશિયાટિક સોસાટી સ્થપાઈ – ત્યારથી ચાલી આવી છે. આ દેશમાં પણ અને વિદેશોમાં પણ, ઘણા બધા આપણા વિદ્વાન લોકો આ ગ્રંથોના અંગ્રેજીમાં અથવા ભારતીય ભાષાઓમાં અનુવાદ કરવામાં લાગેલા છે, બની શકે કે, તેમનો ઉદ્દેશ્ય નિર્દોષ હોય, તો પણ આ નિર્દોષ ઉદ્દેશોથી વિધ્વજ્જનો અનુકૂળતાપૂર્વક ભૂલી જાય છે કે, ભારતીય સભ્યતાને પોતાના કોઈપણ ઉદ્યમને આ રીતે સાચવી રાખવાની મુસીબત જ્ઞાત ઈતિહાસના સમગ્ર ગાળા દરમ્યાન ક્યારેય આવી નથી. તેઓ એ ભૂલી જાય છે કે આ પ્રકારના સંરક્ષણાત્મક ઉપાયો જેટલા વધે છે તેટલું જ લોકોને પોતાના દેશની પરમ્પરાઓના જ્ઞાનનું વિસ્મરણ થતું જાય છે. મુશ્કેલી તો એ છે કે જેટલા પ્રમાણમાં આ પ્રાચીન ગ્રંથોનું મુદ્રણ કાર્ય વધતું જાય છે એટલાજ પ્રમાણમાં આપણી સંસ્કૃતિના સરળતમ પાઠોંને શીખવા-સમજવાની આપણી ક્ષમતા ક્ષીણ થતી જાય છે. જયાં પાન્ડુલિપીઓના સમજવાનો સવાલ છે ત્યાં તો એના વાંચવા સમજવાની વાત તો દૂર રહી તેને સુરક્ષિત રાખવા માટે જ પાન્ડુ લિપી-વિજ્ઞાનના વિભાગો ખોલવા પડ્યા છે.

આ સમગ્ર વસ્તુસ્થિતિ બધા જ જાણે છે. છતાં પણ જેને ભારતના અતિત સાથે થોડી પણ લેવા દેવા નથી, તેઓને આ મુશ્કેલીનો ઉકેલ અથવા તેની સુધારણાનો આના સિવાય અન્ય કોઈ ઉપાય નથી સુજતો કે ગમે તે રીતે પરંતુ આ સંરક્ષણ વગેરેના કાર્યને જ વેગ આપાવમાં આવે અને સરકારી સંસ્થાન તેના માટે જેટલી બની શકે તેટલી વધુ ધનરાશી ઉપલબ્ધ કરે. આ વિડમ્બનાપૂર્ણ કાર્યને પરમ્પરાનું **'સંરક્ષણ'** કહેવામાં આવે છે. હું આગ્રહપૂર્વક એ વાત કહેવા માંગુ છું કે અતીતના સંરક્ષણની આ ધારણાનો પૂર્ણતઃ ત્યાગ કરવામાં નહીં આવે, ત્યાં સુધી આ દેશની અતીત પરમ્પરાને

બચાવી લેવાની કે તેનું જતન કરવાની ઉમ્મીદ રાખવી સદન્તર વ્યર્થ છે. પરમ્પરાઓને પોતાના જાગ્રત સાક્ષાત જીવનથી અલગ કરી દઈને, વિચ્છિન્ન કરી દઈને ન તો તેને બચાવી શકાય છે કે ન તો તેને ચુસ્ત કે દોષરહિત રાખી શકાય છે. તેની સાચી સંભાળ ત્યારે જ શક્ય બને છે જ્યારે તે તેનું અધ્યયન અને સંશોધન કરવાવાળાઓના સક્રિય બુદ્ધિજીવનનું સાક્ષાત જીવંત અંગ બની શકે. આનો અર્થ એ છે કે તેનું અવિરત, આલોચનાપૂર્ણ અનુશીલન થતું રહે; તે આપણા જીવંત સંવાદમાં સામેલ થાય અને આપણા જીવંત અનુભવોના પ્રકાશમાં તેની પરખ થાય. તેનું સંશોધન પરિમાર્જન થતું રહે. સાથે સાથે જે દિશાઓમાં વિકાસ આપણે ઈચ્છિએ છીએ, તેના સંદર્ભમાં પણ તે આપણી પથપ્રદર્શક બને.

અર્થાત્ જેને આપણે **જાળવણી અથવા 'મેન્ટેનન્સ'** કહીએ છીએ તેની પ્રક્રિયા **પુનર્નવીકરણથી** અલગ કરી શકાતી નથી. અને પુનર્નવીકરણને પણ એ જ રીતે **વિકાસના** પ્રશ્નથી અલગ કરીને જોઈ શકાય નહી. આ ત્રણેય બાબતો એક જ ક્રિયાના ત્રણ પાસાં છે : અર્થાત્ જે પણ આપણને મળ્યું છે, જે આપણી વિરાસત છે, તેની સાથે જીવંત આદાન-પ્રદાનનો સંબંધ અને એ વિરાસતમાં તેને રૂપાંતરિત કરવાની સહજ તત્પરતા – એવી આત્મ ચેતનાની સાથે કે જે આલોચનાપૂર્ણ પણ હશે, ગુણસ્વીકારી પણ હશે અને સર્જનશીલ પણ હશે. આ ત્રણેય એક સાથે જ હશે. આ ત્રણે આયામ એટલા બધા પરસ્પરથી જોડાયેલા હોવા છતાં આપણી પ્રવૃત્તિ તેમને અલગ કરવાની જ છે. ગ્રહણ કરવાવાળી અને નિર્ણય કરવાવાળી આત્મચેતનાનો અર્થ જ થાય છે – તે નિર્ણયનો એક બાજુ આપણી ભાવનાઓ પર પ્રભાવ પડવો, અને બીજી તરફ સમ્યક્ કર્મની દિશામાં આપણને પ્રેરિત કરવા. તો આવું જ સભ્યતાના અતીતની આપણી સમજની સાથે પણ હોવું જોઈએ. પરમ્પરાને યથાવત્, જેવી તે છે અથવા હતી – માનવી એક નરી ભ્રાંતિ છે જે એ તથ્યથી પોષિત છે કે આપણને એવો ભ્રમ છે કે આપણે તેની રક્ષાને સુનિશ્ચિત કરવાના કામમાં સંલગ્ન છીએ- તેને યથાવત્ અતીતના જેવી શુદ્ધતામાં કાયમ રાખીને. આખરે એક જીવીત વસ્તુ એક મૃત વસ્તુથી કઈ રીતે અલગ હોય છે ? જેવી રીતે મૃત વસ્તુને આપણે કેટલાક લક્ષણોના આધારે ઓળખીએ છીએ, તેવી રીતે જીવીત વસ્તુને આપણે ક્યારેય ન ઓળખી શકીએ. તેને આપણે કેવળ તેના ઉદ્દેશ્યો અથવા પુરુષાર્થો અથવા અદમ્ય ઈચ્છાઓની પદાવલીમાંજ ગ્રહણ કરી શકીએ. તે કઈ રીતે ચરિતાર્થ થવાની કોશિશ કરે છે અને પોતાનામાં કઈ અભિપ્સાઓને સાકાર કરવાની તેની અંદરની માંગ છે. આ રીતે તેનું 'હોવું' તેના થતાં રહેવાની અથવા તો પરિણમનની પ્રક્રિયામાં જ સમાવિષ્ટ છે. - આ પરિણમન, જે ક્યારેય સમાપ્ત ન થવા વાળી પ્રક્રિયા છે. જો કોઈ વસ્તુ નિરંતર જીવીત રહેતી આવી છે, તો તે અન્તર્વિવશ છે તે આદર્શને ચરિતાર્થ કરવા માટે, જેનું તે સંજ્ઞાન હોય છે. ભારતીય પરમ્પરા જેને 'પુરુષાર્થ' કહીને ઓળખાવે છે, તેનો આજ અર્થ છે, જોકે તેને આ રીતે સમજવામાં અને સમાજાવવામાં આવેલ નથી.

એટલા માટે જ હું ભારતના અતીતને ફરીથી જીવંત બનાવવા માટેની ત્રેવડી રણનીતિનો પ્રસ્તાવ કરવા ઈચ્છુ છું. તેનું પ્રથમ ડગલું હશે તેના પ્રતિ સચેતન કે જાગ્રત થવું. પરંતુ, જેમ કે મેં હમણાં જ કહ્યું એમ - કોઈ જીવીત વસ્તુના વિષયમાં જાગ્રત થવું એટલે તેની અભિપ્સાઓના વિષયમાં સચેતન થવું તે છે. અને આ અભિપ્સા, આ ખોજ અનેક દિશાઓ અપનાવી શકે છે, કેટલાયે રૂપો

ધારણ કરી શકે છે. જાગૃત થવાનો અર્થ છે. તેની અવધારણાઓ, જિજ્ઞાસાઓ, સમસ્યાઓ અને વિચારો પ્રતિ જાગ્રત થવું. જેમનો અતિતમાં સામનો કરવામાં આવ્યો, અનુસરણ કરવામાં આવ્યું અને જેને પુનઃ સૂત્રબદ્ધ કરવામાં આવ્યા. આ એટલા માટે કે આ બધુ તે વિશેષ સંદર્ભમાં બન્યુ જેમાં તે પોતાના ઉદ્‌ભવની પ્રક્રિયાઓ દ્વારા જ બંધાયેલુ રહ્યું હતું, એટલે જ તેનું એક વિશેષીકૃત રૂઢ થઈ ચૂકેલું રૂપ છે જેનાંથી તેને મુકત કરાવવું જરૂરી છે. આ દ્વારા તેનામાં જે કંઈ ખરેખર સાર્વભૌમ છે, તેને સ્વાયત્ત કરી શકાય. અને આપણા નવા જીવનસંદર્ભમાં તેને ચરિતાર્થ કરી શકાય, જે સાંપ્રતમાં આપણે જીવી રહ્યા છીએ. આ સ્વાયત્તીકરણ, સમજવાનો આ ઉપક્રમ, તેને એક પુરુષાર્થની જેમ આપણા માટે પ્રસ્તુત કરે છે. અર્થાત્ એવાં નવાં-નવાં જીવંત રૂપોમાં તે પોતાને ઉદઘાટિત અને ચરિતાર્થ કરાવના પડકારો આપણી સમક્ષ રજૂ કરે છે. પોતાના સ્વભાવથી જ કોઈ આદર્શ અથવા પુરુષાર્થ ક્યારેય પણ આ લોકમાં પોતાની સંભાવનાઓને શત પ્રતિશત ચરિતાર્થ નથી કરી શકતો, એટલા માટે જ તો તે આદર્શ છે અને તેથી જ તે વરેણ્ય છે.

એક વિપુલ અને વિરાટ સભ્યતાની ધરોહર – જેવી કે આપણી સભ્યતા રહી છે - આ રીત એક અસમાપ્ત કાર્યની જેમ હોય છે, જેને અતીતની પેઢીઓ તરફથી સોંપવામાં આવેલા દાયિત્વની જેમ આપણે અનુભવવી જોઈએ. એવી ધરોહર, જેના પ્રતિ આપણે ઋણી હોવાનો અનુભવ કરીએ છીએ – એ સર્વ સમૃદ્ધિ માટે જે આપણા માટે તે છોડી ગઈ છે. જે તેણે હજુ અધુરા કાર્યની જેમ આપણા પુરુષાર્થ માટે છોડયું છે. આપણી યોગ્યતા અનુસાર, આપણી અન્તદષ્ટિઓ અનુસાર.

વર્તમાનમાં પરિસ્થિતિ એ છે કે જયાં આપણે કેવળ એક, માત્ર એક સભ્યતા ધ્વારા ચોતરફથી ઘેરાય ગયા છીએ, આક્રંત છીએ. આપણા જેવી જ દુઃખદ વિડમ્બનાપૂર્ણ નિયતિ અન્ય સભ્યતાઓની પણ છે. સંભવ છે કે આગામી સહસ્રાબ્દીમાં આપણી સૌથી મોટી જવાબદારી એ છે કે આપણે સ્વયંને એ તમામ અન્ય સભ્યતાઓ પ્રતિ, તેમના પુરુષાર્થો પ્રતિ ખોલીએ અને એવો પ્રયત્ન કરીએ કે કેવી રીતે આપણે સ્વયં આપણી સભ્યતાના અન્તર્નિહિત અને પ્રેરક પુરુષાર્થોને અન્ય સભ્યતાઓના પ્રકાશમાં રૂપાંતરિત, પરિવર્તિત – સંશોધિત કરી શકીએ અને આ જ ખુલ્લાપણામાં સ્વયંની આર-પાર સર્જનશીલ પણ બની રહી શકીએ.

સંદર્ભ :

૧. प्रो. दया कृष्ण / 'तीसरी सहस्राब्दी में भारतीय सभ्यता के पुरुषार्थ : पुनर्नवीनीकरण और विकास की नई दिशाएँ' / (सम्पा. डॉ. (श्रीमती) योगेश गुप्ता) / UGC Asihss Programme Dep. of Philosophy, University of Rajsthan & Literary Circle, Jaipur (2006).

□ □ □

હાજાપટેલની પોળમાં આવેલ બલાજના પાડામાંના એક જ ઘરના બે દસ્તાવેજો

રસીલા કડીઆ

સંવેગીના ઉપાશ્રયના જ્ઞાનભંડારમાંથી મને કેટલાક દસ્તાવેજો સાંપડ્યા છે. આમાંથી બે દસ્તાવેજોની વિગતો વાંચતાં, આશ્ચર્ય થયું કે આ દસ્તાવેજ તો એક જ ઘરનો છે, તેનો વિગતવાર અભ્યાસ કરતાં જણાયું કે આ ઘર ખરીદનાર તથા ગિરવે લેનાર એક જ વ્યક્તિ છે અને ઘર વેચનાર તથા ગિરવે દેનાર બે બહેનો છે.

પરીક્ષ કેશવ વાસીઆ સૂરાએ પોતાની જ—શ્રીમાળી—જ્ઞાતિની બેન કાહાંનબાઈ જસરાજ જીવા પાસેથી ઘર વેચાતું લીધું છે. મામા વકીલ હોવાથી કાહાંનબાઈએ શવગણને વકીલ તરીકે સાથે રાખ્યા છે અને એની સાક્ષી રૂપે બે જણ નીમ્યા છે. એક તેના મામાનો દીકરો હંસરાજ વાઘજી શ્રીવંત અમીપાલ છે. બીજા છે શાહ વીરજી કૂઅરજી સંઘ. આ દસ્તાવેજની શકસંવત ૧૫૭૫ને આધારે એની વિ. સં. ૧૭૧૦ અને ઈ.સ. ૧૬૫૩ની સાલ પ્રાપ્ત થાય છે.

બીજો દસ્તાવેજ આ હાજાપટેલની પોળના બલાજના પાડામાંનો જ છે. ઘર આ જ છે એ તેના ખૂંટ અને અન્ય વિગતો જોતાં, સ્પષ્ટ થાય છે. આ દસ્તાવેજમાં છિદ્રો હોવાથી અને ઉપરનો ભાગ ફાટી ગયેલ હોવાથી સાલ મળી શકતી નથી. ગિરવે આપનાર છે બાઈ જીવી જસરાજ જીવા. સં.૧૭૧૦ના દસ્તાવેજમાં કાહાંનબાઈના પિતા-દાદાનું નામ સરખું હોવાથી એવું જણાય છે કે આ બન્ને બેનો હોવી જોઈએ અને તેઓને પિતાનું મકાન વારસામાં, ભાગે પડતું મળ્યું હોવું જોઈએ. જીવીબાઈ આ મકાન વેચતી નથી પણ ગિરે આપે છે. આ બેને પણ વકીલને સાથે રાખ્યા છે. પણ નામમાં સાહ પછી છિદ્રોને કારણે લખાણ નથી રહ્યું. બન્ને દસ્તાવેજો પર વકીલના જ હસ્તાક્ષરો છે અને વકીલ તેમના મામાનો દીકરો ભાઈ હોવાથી વકીલ 'શાહ' પછી નામને સ્થાને છિદ્રો હોવા છતાં

ભૂલ સુધારણા : સંબોધિ અંક Vol.XXXII, 2009 રસીલા કડીઆ સંપાદિત 'સં.૧૭૪૯નો હાજીપટેલની પોળના મકાનનો દસ્તાવેજ' લેખમાં પૃ.૧૫૭ ની ૧૭મી લીટીમાં શેઠશ્રી 'અરવિંદભાઈ કલ્યાણભાઈ' નહિ પણ 'હરેનભાઈ કલ્યાણભાઈ' સમજવું.

આ દસ્તાવેજમાં શાહ શવગણે જ હસ્તાક્ષરો કર્યા હોય તેમ અનુમાને માની શકાય તેમ છે. ગિરવે લેનાર, કાહાંનબાઈના ઘરની પેઠે અહીં પણ, પરીક્ષ કેશવ વાસીઆ સૂરા છે.

બન્ને દસ્તાવેજોમાં સ્થળનામ બલાજનો પાડો છે પણ ગિરોખતમાં "'અનુઆ' બલાજનો પાડો" નામ આપેલ છે. ટૂંકમાં એ માત્ર બલાજના પાડાથી ઓળખાતો હોઈ શકે.

બન્ને દસ્તાવેજો એક જ ઘરના બે ભાગ વિશે, અને તેના હસ્તાક્ષર એક જ વ્યક્તિએ કર્યા હોવા છતાં, તે એક જ દિવસે થયા નથી. ગિરોખત ગુરુવારના રોજ થયું છે. વેચાણખત રવિવારના રોજ બન્યું છે.

બન્ને દસ્તાવેજમાં શાસક અને શાસન અધિકારીઓનાં નામો સમાન છે તેથી આ બન્ને દસ્તાવેજો એક જ વર્ષમાં થયા હોવા જોઈએ. અહીં જે શાસ્તખાન (શાઈસ્તખાન)નું નામ છે તેનો અમલ ઇ.સ. ૧૬૫૨-૫૪માં ગુજરાત—અમદાવાદમાં હતો. વેચાણખત ઈ.સ. ૧૬૫૨-૫૪માં જ હોવો જોઈએ એમ જણાય છે.

ઘરના વર્ણન પરથી જણાય છે કે કાહાંનબાઈના ભાગના મકાનના ઓરડા ઉપર પીટણી છે. જ્યારે જીવીબાઈના ભાગે આવેલા મકાનના ઓરડામાં જે પીટણી છે તે ડાગલાજડિત છે. કાહાંનબાઈની પડસાળમાં પાણિયારે બે ઘડા કે ઘડા મૂકવાના કાંઠલા છે. જીવીબાઈની પડસાળમાં પ્રવેશતાં જમણી બાજુ પાણિયારું છે જ્યાં બે ઘડા કે ઘડા મૂકવાના કાંઠલા છે. વળી, તેમની પડસાળ આગળ ઓટલો છે જ્યારે કાહાંનબાઈની પડસાળની ઉપર નળિયાવાળું છાપરું છે. જીવીબાઈના ઓરડાની પીટણીએ વળીના ડાગલાની નીસરણી છે તે સહિત ઘર ગિરે અપાયું છે.

બંને ઘરના ખૂંટ સરખા છે તેથી આ બન્નેના મળેલ ઓરડા બાજુ-બાજુમાં હોવા જોઈએ. કાહાંનબાઈ ઘર વેચી દે છે અને તેના તેને ૩૫૧ રૂા મળે છે. ગિરવે મૂકનારને ૪૨૫ રૂા મળે છે. શક્ય છે કે ઓરડો કે ઓરડાની પરસાળ વધારે મોટાં હશે.

બંને દસ્તાવેજોના અક્ષરો મોટા તથા એક જ વ્યક્તિએ લખ્યા હોય તેવા છે. કાહાંનબાઈએ મામા વકીલ શાહ શવગણને નીમ્યા છે તેનો ઉલ્લેખ તો છે ઉપરાંત આ કદાચ મકાનના કોઈ પણ રેકોર્ડમાં હોય અથવા તે પોતે agree party હોઈને તેનો લીટી ૩૨માં (કાહાંનબાઈના દસ્તાવેજમાં) ખાસં ઉલ્લેખ કરી સ્પષ્ટતા કરવામાં આવી છે કે આ વેચાણ બાદ જેમ કાહાંનબાઈને આ ઘર સાથે સંબંધ નથી તેવી રીતે શવગણને અને તેના પરિવારને પણ આ ઘર સાથે કશો સંબંધ નથી.

જીવીબાઈના દસ્તાવેજમાં ગિરે આપ્યા પછી વ્યાજ નથી લેવાનું પણ અન્યથા, વળતર રૂપે પ્રતિ વર્ષ ૧૫ ત્રાંબાના દોકડા આપવાના ઠેરવ્યા છે, જેમાંથી એ સમયના ગિરવે મકાનના આર્થિક વ્યવહારો કેવી રીતે થતા તેની જાણકારી મળે છે.

તે સમયની ભાષા અને લિપિ બાબતે પણ આ દસ્તાવેજોમાંથી સારી માહિતી સાંપડે છે. કાહાંનબાઈના દસ્તાવેજમાં ૫૦ મી લીટીમાંના 'મળ્યુ છે' શબ્દને ડ ની સાથે બ્રાહ્મીનો ય(^) જોડયો

છે. જે 'ય' આજે આપણને આજના 'ઘ' માં રહી ગયેલો માલૂમ પડે છે. લિપિગત આ વિશિષ્ટતા નોંધવા જેવી છે.

(૧) સં.૧૭૧૦ (ઈ.સ. ૧૬૫૩)નો અમદાવાદની હાજા પટેલની પોળનો ઘરના વેચાણનો દસ્તાવેજ

પ્રસ્તુત દસ્તાવજો મને સંવેગીના ઉપાશ્રયમાંથી વાંચવા મળ્યા છે, એ બદલ હું સંવેગીના ઉપાશ્રયના ટ્રસ્ટીઓ તથા કર્મચારીઓનો આભાર માનું છું.

સં.૧૭૧૦નો આ દસ્તાવેજ કાપડ પર છે અને તેનો શરૂઆતનો જમણા ખૂણાનો ભાગ કપાઈ ગયો છે. એમાં મતુ અને સાક્ષી સિવાયના મૂળ પાઠમાં કુલ ૮૨ લીટીઓ છે. પ્રારંભની ત્રણ લીટીઓનો શબ્દો તેમાં જતા રહ્યા છે આમ છતાં, અન્ય એ જ પોળના તથા સમયના દસ્તાવેજોની રીતિ જોઈને અનુમાન કરીને મૂકી શકાયા ત્યાં ખૂટતા શબ્દો ચોરસ કૌંસમાં મૂક્યા છે. વળી, આ જ રીતે નીચેના ભાગે પણ દસ્તાવેજ ફાટેલ છે પણ 'સાખ'નું લખાણ ગયું નથી. સછિદ્ર હોવાથી, ક્યાંક લખાણ ઉકેલવું મુશ્કેલ કે દુર્બોધ બન્યું છે. વચ્ચે બે સ્થાને–૩૫ અને ૬૩મી લીટીમાં–શાહીનો ડબકો પડ્યો હોય તેવો ડાઘ હોવાથી, વર્ણો અવાચ્ય રહ્યા છે. ૬૩મી લીટીમાં પૂર્વાપર સંબંધે, અનુમાનિત શબ્દો ચોરસ કૌંસ [ ] માં મૂક્યા છે. 'મતુ' માં બે સહી પછીનો ભાગ ફાટી ગયો છે. એમાં લખાણ ગયું હશે કે નહિ તેની ખબર પડતી નથી પણ 'સાખ'માં નો છેવાડાનો થોડો ભાગ કપાયો છે પણ લખાણ અકબંધ છે. સાક્ષીઓની સંખ્યા સારી એવી છે. તેની લંબાઈ ૨૭" જેટલી છે. આ દસ્તાવેજનું માપ ૮૦" × ૯ $\frac{૩}{૪}$" છે.

દસ્તાવેજની લિપિ દેવનાગરી છે. ભાષા મધ્યકાલીન ગુજરાતી, સંસ્કૃત મિશ્રિત છે. 'ષ' અહીં 'ખ' ના અર્થમાં પ્રયોજાયેલ છે. 'લ' અને 'ણ' આજની ગુજરાતી પેઠે લખાયા છે. હ્રસ્વ ઈ માટે 'अि' દીર્ઘ ई માટે દેવનગરી इ ને દીર્ઘમાત્રા લગાવી इी કરી છે. ओ માટે उ ને જ કાનો તથા માત્રા લગાવેલ છે પણ વચ્ચે જોડતી રેખા નથી. (દા.ત.उो) ત્રિપાંખિયો अ નું ચલણ છે. વ્યંજનને ઉકારાન્તની જોડવાની રીતિ અલગ છે. વ્યંજનની નીચે સ્વર उ લગાડેલ છે. (દા.ત.डु = डु) અંકો દેવનાગરી–ગુજરાતી મિશ્રપણે લખાયા છે. (દા.ત. ३ ૫૧) દસ્તાવેજના અક્ષરો સ્થૂલ કદના, શુદ્ધ અને સુવાચ્ય છે. सारव અને 'મતુ' માં શિરોરેખાવાળી ગુજરાતી છે અને અક્ષરો અત્યંત ગરબડિયા છે જેથી ઘણે સ્થાને અવાચ્ય છે. એમાં જેવો અક્ષર જણાયો તેવો લખ્યો છે.

સારાંશ

પ્રથમ ૧ થી ૪ લીટીની વિગતો જોતાં, દસ્તાવેજની શકસંવત ૧૫૭૫ હોવાથી, એના ઉપરથી વિક્રમ સંવત કાઢતાં તે વિ.સં. ૧૭૧૦ માં પોષ વદમાં લખાયો છે. 'તિથિ'ના સ્થાને કાપડ ફાટેલું છે. સંવત આષાઢાદૌ છે. વાર રવિ છે. અમદાવાદના ઘરવેચાણનું ખત હોવાનું જણાવ્યું છે.

લીટી ૫ થી ૨૨ માં તે સમયના શાસકના ગુણસૂચક વિશેષણો તથા નામ આપેલ છે. આ સમયે દિલ્હીના સ્યાંહાનાવાદમાં અબુઅલ મુજફર શાહાબદીન મહિમ્મદ સાહિબ કિરાંનસાંની શાહિસ્યાંહાં

પાતશાહ રાજય કરતા હતા. મોગલ સમ્રાટ શાહજહાંનું આ બિરુદ હતું. ત્યારબાદ નવાબ સાદુલ્લાખાંન અને અમદાવાદ ખાતેના હાકેમનવાબ શાસ્તખાંનની સાથે તે સમયના જુદા જુદા અધિકારીઓની વિગતો સાપડે છે. તે સમયે મંડપવેરો તથા ચોતરાનું અમલદસ્તૂર માફ હોવાની વિગતો ૨૨-૨૩મી લીટીમાં છે.

લીટી ૨૪ થી ૩૫ માં મકાન વેચવાનું છે તે સ્થળ તથા ખરીદનાર–વેચનારની વિગતો મુજબ, પ્રસ્તુત મકાન ઢીંકવાની હવેલી વિસ્તારમાં આવેલી હાજા પટેલની પોળ મધ્યે આવેલ બલાજના પાડામાંનુ ઘર વેચાનાર છે. મકાન ખરીદનાર શ્રીમાળી જ્ઞાતિના, વૃદ્ધિ શાખાના પરીક્ષ (પરીખ) કેશવ વાશીઅ સૂરા છે. વેચનાર પણ શ્રીમાળી જ્ઞાતિના વૃદ્ધિ શાખાના છે. વેચનારનું નામ છે કાહાંનબાઈ જસરાજ જીવા. બાઈએ પોતાના મામાને વકીલ તરીકે રાખ્યા છે જેનું નાામ શાહ શવગણ શ્રીવંત અમીપાલ છે. તેઓને વકીલ તરીકે રાખ્યા છે તેની ગવાહી દેનાર બે સાક્ષીઓના નામો છે : એક તો બાઈ કાહાંનબાઈના મુહુલાઈ (મામાનો દીકરો) ભાઈ શાહ હંસરાજ વાઘજી શ્રીવંત અમીપાલ છે. બીજા સાક્ષીનું નામ અહીં નથી પણ ૮૧મી લીટીમાં આપેલ છે તે પ્રમાણે તે શાહ વીરજી કુઅરજી સંઘ છે. દસ્તાવેજ પર હસ્તાક્ષર કાહાંનબાઈના વકીલે કર્યા છે.

લીટી ૩૫ થી ૪૯ સુધી ઘરનું વર્ણન તથા ચારે ખૂંટની વિગતો છે. આ ઘરમાં દક્ષિણાભિમુખી ઓરડો છે જે ચોરસાબદ્ધ (જડિત) છે. તેની આગળ પડસાળ પણ ચોરસાબદ્ધ દક્ષિણાભિમુખી છે. ઓરડા ઉપર પાટડો છે. પડસાળમાં પાણીયારે પાણી ભરવાના બે ઘડા છે. પડસાળ ઉપર નળિયાવાળું છાપરું છે અને પડસાળને બારણે ઓટલો છે તે સહિત ઘર આપવાનું છે. તેની આગળ ચોક છે. ખડકીમાં જવા આવવાનો રસ્તો સહિયારો છે. ઘરની પાછલી દીવાલે આવેલા વાડામાં આ ઘરનું વાડું સહિયારુ છે. આ ઘર તેનાં ભીંત, કમાડ, મોભ, વલી, ખાપ, નળિયાથી આચ્છાદિત, પાકી ઈંટોનું બનેલ, જીર્ણ લાકડાં સહિત, ભૂમિ સહિત આપવામાં આવે છે. તેની પૂર્વે ખડકી છે જ્યાં આવવા જવાનો રસ્તો સહિયારો છે. પશ્ચિમે શાહ નાંનીઆ મદન અમીઆનું ઘર, દક્ષિણે ઘરનું નિકાલ, નેવ, આંગણું તથા ઓટલો છે તથા આગળનો ચોકનો ચાલ સહિયારો છે. ઉત્તરે પાછળની ભીંતની ખડકીના સહિયારા વાડામાં આ ઘરનાં પાછલી પડાલના નેવ ઊતરે છે. આ પ્રકારનું ઘર શાહ જસરાજની પુત્રી કાહાંનબાઈને મળ્યું છે.

લીટી ૪૯ થી ૬૩ માં કાહાંનબાઈએ વકીલ તરીકે શાહ શવગણ તથા તેની ગવાહી રૂપે બે સાક્ષીઓ હંસરાજ તથા વીરજી છે તેની વાત છે. તેની કિંમત (૩૫૧ રૂા.) એકસાથે આપવાના થશે. જે છે તેવી હાલતમાં જ આ ઘર પરીક્ષ કેશવને આ ઠરાવેલી કિંમત લઈને આપ્યું છે. હવે આ ઘર સાથે બાઈ કાહાંનબાઈ કે વકીલ કે વકીલના પુત્રપૌત્રોને કશો સંબંધ નથી. હવે આ ઘર કેશવ પરીક્ષ અને તેના પુત્ર પૌત્રાદિ પરિવારનું છે. તેમાંથી નિધિ દૈવવશાત્ પ્રકટ થાય તો તે પણ પરીક્ષ કેશવનું છે. તે સ્વેચ્છાએ અપાયેલું હોઈને કેશવ હવે પોતે રહે, બીજાને રહેવા આપે, ભાડે આપે કે બે ત્રણ માળ સુધીનું બનાવરાવે તો વેચનારનો હવે કશો દાવો રહેતો નથી.

પંક્તિ ૭૪ થી ૮૨માં આ વેચનારનો પાણીના સ્થાનોમાં પણ સંબંધ રહેતો નથી તેમ સ્પષ્ટતા છે. બીજો કોઈ આ ઘરનો વારસો માંગતો આવે તો કાહાંનબાઈ કે તેના પરિવારવાળા સમજાવે. નાળ, પ્રનાળ

કે ચાલવાનો માર્ગ, પાણી જવાનો માર્ગ—બધું પહેલાં હતું તેમ જ રહેશે. આમ લખ્યા પ્રમાણે પાળવું.

અંતે કાહાંનબાઈ તથા વકીલ શવગણની સહી છે. સાક્ષીઓની યાદી પ્રમાણમાં ઘણી વધારે છે. આ પહેલાંનો 'સંબોધિ'ના અંક 'XXXII-2009' માં છપાયેલા હાજાપટેલની પોળના જ દસ્તાવેજમાં, આ જ રીતે, સાક્ષીઓની લાંબી યાદી છે.

હાજાપટેલની પોળમાં હાલના સમયે 'બલાજનો પાડો' નામ નથી, જેમ સં.૧૭૪૯ના દસ્તાવેજમાં જેમ હાજા પટેલની પોળમાં 'કોડીઆનો પાડો' નો ઉલ્લેખ છે અને આજે તે નામ અસ્તિત્વમાં નથી તેમ.

રસિકલાલ પરીખ સંપાદિત ગુજરાતનો રાજકીય અને સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસ ગ્રંથ-૬ના પૃ.૬૫-૬૬ પરની માહિતીમાંથી જાણવા મળે છે કે શાહજહાંના અમલ દરમ્યાન શાઈસ્તખાન બીજીવાર ઇ.સ. ૧૬૫૨-૫૪ માં ગુજરાતમાં વહીવટ માટે મુકાયેલ. આ દસ્તાવેજ પણ તેના અમલ બાબતે ગવાહી દે છે.

આમ, આ દસ્તાવેજ અમદાવાદની પોળોના નામોની જાણકારી આપે છે અને તે સમયના શાસન અધિકારીઓના ખાતાં અને તેમનાં નામોની માહિતી આપે છે. આ રીતે તેનું મૂલ્ય છે.

(ઇ.સ. ૧૬૫૩) સં.૧૭૧૦ નો અમદાવાદની હાજાપટેલની પોળનો ઘરના વેચાણનો દસ્તાવેજ

મૂળપાઠ

१. [स्वस्ति श्री श्रीमन्नृप] विक्रमार्क। समयातीत । स(सं)वत्(त) आषाढादौ
२. [१७१०] [व]र्षे । शाके १५७५ प्रवर्त्तमाने पौष मासे । कृष्ण पक्षे १–
३. यां तिथौ । रवि दिने । अधेह श्री अहिम्मदावाद मध्ये वा–
४. स्तव्यं । स्वकीयं स्वहद्दं । गृहं विक्रीत पत्रमभिलिख्यते । अ–
५. द्येह श्री गूर्जराधीश । अगंजगंजन । रिपुरायां मांनमर्द्दन । स–
६. कलरायां श(शि)रोमणि । अभिनव मार्त्तंडाऽवतार । वाचाऽविच–
७. ल संग्रामांगणधीर । दानैकवीर । यवनकुलतिलक । माहा–
८. राजाधिराज । प्रौढप्रताप । पातशाह श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री
९. अबूअल मुजफर शाहाबदीन महिम्मदसाहिब किरांनसां–
१०. नी शाहिस्यांहां पातशाहा गाजी श्री ध्रिलीना स्यांहानावादमध्ये
११. विजय राज्यं क्रीयते । तत्र विजारित्यां नबाब श्री ५ सादुल्लाषां(खां)–
१२. न । तत्र श्री अहिम्मदावाद नगरे हाक्यिमनबाब श्री ५ शा–
१३. स्तषां(खां)न धर्मन्यायां प्रवर्त्तते । तत्र तस्याग्रे सर्वाधिकारे मीयां श्री–
१४. ५ शेष (रव) सुलतान । तथा अमीन मीयां श्री ५ शेष (रव) मनसूर । तथा अ–

१५. दालतिना दारोगो मीयां श्री ५ नाजर अद्राष(रव)। तथा पांतशाही दी–
१६. वांनी मीयाँ श्री ५ अहिआ । तथा बकशी वाकानवेश मीयां श्री–
१७. ५ शेष(रव) अब्दलसमद एतांन् धर्मन्यायां प्रवर्त्तते । तत्र कादी श्री ५–
१८. मीर महिम्मद मीरक । तथा अदालति मीर श्री ५ सअिदअहिम्म–
१९. द । तथा दारोगो मीयां श्री ५ मुकीम । तथा मफतीमीयां कमाल महि–
२०. म्मद । तथा मीयां बुहुरांन । एतान् धर्मसंज्ञके । तत्र चुतरिमीयां श्री–
२१. ५ शाहावेग । तथा मुशरफ ठाकुर गोवर्धन्निदास । तथा सहिर का–
२२. नूगो समस्त एतांन् धर्मन्यायां प्रवर्त्तते । तत्र मंडपिका माफ छि । त–
२३. था चुतरानूं अमलदस्तुर माफ छि । एवं पंचकुलान्वये । तत्र हवे–
२४. ल्यां ढीकुआनी पोलि पटेल हाजानी मध्ये तन्मध्ये पाडा बला–
२५. जना मध्ये वास्तव्यं । तत्र स्थांने गृहं विक्रीतं । खरीदार ।
२६. श्री श्रीमाल ज्ञातीय । वृद्धि शाखायां । परीक्ष केशव बिन वाशीअ बिन सू–
२७. रा । ते परीक्ष केशव पारस्यात् । वेचनार । श्री श्रीमाल ज्ञातीय । वृ–
२८. द्धि शाषा(खा)यां । बाई काहांनबाई बिं(बि)त(न) जसराज बिन जीवा.। ते
२९. बाई कांहानबाईअि ए घर वेचवानि पोताना मांमानि वकी–
३०. ल । कीधा तिहनूं नांम । साह शवगण बिन श्रीवंत बिन अमीपा–
३१. ल । ते शाह शवगणनि वकील कीधा गुहा जण २ बि हजूरि ति–
३२. हनां नांम । बाई काहानबाईना मुहुलाई भाई साह हंसराज
३३. बिन वाघजी बिन श्रीवंत बिन अमीपाल ए जण २ बि हजूरि व–
३४. कील कीधा छि । ते बाई काहानबाईना वकील साह शवगण
३५. हस्ताक्षरांणि दत्ता । यित घर एक १ [म]ध्ये ओरडु एक १ दक्षिणा–
३६. भिमुष(ख)नुं भूमि चुरसांबद्ध छि ते ओरडा आगलि पटसालि ए–
३७. क १ दक्षिणाभिमुष(ख)नी चुरसांबद्धः छि ते ओरडा ऊपरि पीटणी
३८. छि । ते पटसालि उदकस्थांनक गढा २ बि उदक भरवानां छि
३९. ते पटसालि उपरि नलीअर छापरूं छि ते सहित ति पटसालि
४०. ना द्वार आगलि ओटलु छि ते सहित । अग्रे चुक ष(ख)डकी मध्ये चा–
४१. ल साध्य छि । तथा ए घरनी पछीतिना वाडा मध्ये ए घरनि वाडु सा–
४२. ध्य छि तेहना समंधः सहित । ए घरनां भीतडां । बारत । कमाड । मोभ ।
४३. वली । षा(खा)प । नलकैराछ्यादितं । पकवेष्टकारचितं । जीर्ण काष्ट स–

४४. हित । भूमिसहित । ए घरनां षूंट(खूंट) । पूर्व दिशि ष(ख)डकी नुं चाल साध्य–
४५. छि । पश्चिमे साह नांनीआ मदन बिना अमीआना परिवारनूं
४६. घर छि । दक्षिणे ए घरनुं नीकाल छि । तथा नेव आंगणू ओटलु छि ।
४७. तथा अग्रे चुक चाल साध्य छि । उत्तरे पछीति ष(ख)डकीना साध्य
४८. समंधना वाडा मध्ये ए घरनां पाछिला पडालनां नेव ऊतरि छि ।
४९. एवं च्यारि ४ (षूं)खूंटानि । एवंविधं गृहं ए घर साह जसराजनी पुत्री–
५०. बाई काहानबाईनिअ मळ्युं छि । पछिते बाई काहानबाईअि
५१. ए घर वेचवानि साह शवगणनि वकील कीधा । गुहा जण र बि–
५२. साह हंसराज । तथा साह वीरजी हजूरि । तिहवार पछी ते बाई
५३. काहानबाईना वकील मांमा साह शवगणि गुहा जण २ बि साह हं–
५४. सराज वीरजी हजूरि ए घर अदबद नवनिधांन सहितं । स्व
५५. स्वेछायां शाकपणिकान्यायेन गृहं विक्रीतं । तस्य द्रव्य संख्या अ–
५६. हिम्मदावादनी टंकसालना आकरा कोरा मासां ११॥ ना । ३प्पै[आ]
५७. ३५१ अंके त्रंण्यसहि एकावन्न पूरा रोकडा एकिमूठि परीक्ष के–
५८. शव पासेथी बाई काहानबाईना वकील शाह शवगणि गुह(हा)–
५९. जण २ बि साह हंसराज वीरजी हजूरि लेईनि अे घर अदब
६०. द परीक्ष केशवनि वेचात् आप्यू छि । ए परीक्ष केशविए ३प्पै[आ]
६१. ३५१ अंके त्रंण्यसहि एकावन पूरा रोकडा एकिमूठि बा–
६२. ई काहानबाईना वकील साह रावगणनि गुहा जण २ बि सा–
६३. ह हंसराज । तथा साह वीरजी हजूरि आपीनि ए घर अद[बद]
६४. वेचात् लीधू छि । हवि ए घर मध्ये दैववशात् निधि प्रगट हुअि
६५. तेहनु समंध परीक्ष केशवनि सही । हवि एणि घरि परीक्ष
६६. केशव तथा परीक्ष केशवना पुत्र पौत्रादिक परिवार वसि
६७. वासि भाडि आपि । तथा ग्रहिणि मूकि । तथा द्वित्रिभूमि करि
६८. करावि । तथा स्वेच्छा आवि ते करि तिहवारि अन्य को कस्य स–
६९. मंधो नास्ति । लागोभागो नास्तिः । हवि ए घर साथि । तथा ए घ–
७०. रनी भूमि साथि बाई काहानबाईनि । तथा बाई काहा–
७१. न बाईना वकील साह शवगणनि । तथा साह शवगण
७२. ना पुत्रपौत्रादिक परिवारनि किशु सरसमंध नही । लागो

७३. भागो नास्तिः । तदागेपि उदकसंमधो नास्तिः । आचंद्राऽ–
७४. र्क कुल्ल अभिरांमन दावे कीधूं छि । हवि ए घरनुं । तथा ।
७५. घरनी भूमिनु को वहिरशी आवि तेहनि बाई काहान बा–
७६. ई तथा बाई काहानबाईना पुत्र पौत्रादिक परिवार म–
७७. ध्ये ये को हाजरि हुअि ते प्रीछवि वारि । ए घरनां षा(खा)ल प्र–
७८. नाल नेव नीछारिकं वाडु हीडवानु मार्गः सर्व पूर्वरीति
७९. समंधः सही । गुहा जण २ बि शाह हंसराज बिन वाघजी बिन श्री–
८०. वंत । तथा साह वीरजी बिन कूअरजी बिन शंघ । ए गुहा जण २ बि ह
८१. जूरि बाई काहानबाईअि साह शिवगणनि वकील करीनि
८२. ए घर वेचातू [आपू] छि । अस्य लख्यित विधे परिपालनायः ॥–

१ अत्र मतू

१. बई काहानबई बन जसराइ
मत अपर लखतो सही
लखवीबई बुलबई ल

१ वकलो सवगण श्रीवंता मता अपर
लखतो सही रुपअ ३५१ अंक तण
सह अकवन पर रकडा
लखत १ अइ घर
अदबद अनरमोतद १ करवी
वयतो अप छ.

१ अत्र साष्यि (ख्य)

१ हाशराजी वांघाजी सख ने
उपा लखा परमण
३पीया ३५१ अमा हज
री अपथ

१ स. वीरजी कूअरजी सारव उपरा
लखा परमणा रू ३५१ अम ह
जर आप्यु

१ भगवतीदास पंनजी....
उपर लखा परमाण सही ।

१ अदेसेनी रतंन सख उपर
लखा परमाण ॥।

१ सा पनीअमीती वीर दल स
ख ऊपर लख परणाम

१ मी. –डनजीय लीख

१ –लसंमदमूमान
लखा परमा साख

१ दोवोलीसुंन सुरदास सांरव व
मत् छे ते साख

१ पी. मूमनजी
अपर लखत हाथी

१. ऊ द १ जी मदनससेद्दएपीना
१ पुअसास१पु ।।। श्री १/५ हजूर
१ भारुवजी चुलीआ साख उपर लखा
परमणां सासेककण करवी छ
१ भगवतीदास हरीदास सखा धणी
हजूर छे
१ माधवजी कलाणाजी सारवे
१ ओस्वजी । ली । र । सख धणी ब
१ सोनी रीखबदांस लखु_सख
१ खेतूरटीआ साख वकील साहा सा
वगण हाथी बारीक लख—ऊपर
लखा परमाण आपू ॥
१ शवजी कीला साख धणी हजूर
१ ली. रूपजी नाना साख धणी
ब हजूर
१ नागजी मगल सारवे धमी ते काला
सीवगणा ब हजर करवी छे धणा
बा हअहजर करी छे
१ नानजी कीका सख—
१ परीखजीवा सुतो गोकुलदास
वकील सीवयगण वन हजूर पछ
तह_सख
१ लीलघर जयश्री हजी
१ सारितमजीसत साख २ घणी
१ सा. जीवीअ दर साख छे
सा—हंशरज...णा ता....ला दी,
लादनखत हजूर साख
१ सा. रा अी...साहेरकरणा ऊपर
लेखा परमाण साखे
१ चंदरभाण जेठा सारव उपर लखा
परमाण
१ माधवजी सवदास साख
१ गणस—पो सख

(૨) હાજાપટેલની પોળનો ગૃહગ્રહણક દસ્તાવેજ

પ્રસ્તુત દસ્તાવેજ જીર્ણ તથા સ-છિદ્ર ઘણો છે. કાપડ પરના આ દસ્તાવેજની ધારી ફાટેલી છે. પ્રારંભની બે લીટીઓનાં લખાણ સાથેનો ભાગ તથા અંતનો 'મતુ' તથા 'साख्यि' ના હેડિંગ પછીનો ભાગ ફાટેલો હોવાથી પ્રારંભની બે લીટીઓનું લખાણ મળતું નથી આમ છતાં, આ જ ઘરના બીજા ભાગનો વેચાણ દસ્તાવેજ છે તેની પરિપાટી પ્રમાણે જ આ લખાયો હોવાને લીધે મૂકી શકાયા તેટલા શબ્દો ચોરસ કૌંસમાં મૂકેલ છે. દસ્તાવેજના મૂળ પાઠની મતુ અને સાક્ષી બાદ કરતાં કુલ ૬૭ લીટીઓ છે. છિદ્રો વધુ હોવાને લીધે વચ્ચે વચ્ચે શબ્દો, કે વાક્ય વંચાયા નથી. તેટલી જગ્યાએ કાપડ ફાટી જ ગયેલું છે તેથી તેનું માપ ઝેરોક્ષમાં તે 'ખાલી જગા' બતાવે છે. તેનું માપ ૪૪ $\frac{૧}{૨}$ " × ૯ $\frac{૧}{૨}$ " છે. અક્ષરો સ્થૂલ કદના છે.

દસ્તાવેજની લિપિ દેવનાગરી છે. ભાષા સંસ્કૃત, ગુજરાતી મિશ્ર છે. ત્રિપાંખિયો 'અ' વપરાયો છે પણ વળાંક આજના 'અ' તરફ જતો જણાય છે. 'ષ' 'ખ'ના અર્થમાં પ્રયોજાય છે અને પ્રતિલિપિમાં 'ષ' લખી તેને કૌંસમાં (ખ) મૂકેલ છે. ઈ દીર્ઘ કરવા इ કરી ઈની માત્રા લગાડી છે. (દા.ત. इी) 'ण' તથા લ આજના વર્ણો જેવા છે. 'ડ' ને ઉકારાન્ત કે ઊકારાન્ત લગાડવા નાનો 'ઉ' તથા મોટો 'ઊ' જોડાય છે. (દા.ત. डुडू) 'ओ' માં 'उ' ને કાણો તથા માત્રા લગાડી કર્યા છે. (उो) અંકલેખન ગુજરાતી લિપિમાં છે.

સારાંશ

પ્રથમ બે લીટીઓવાળું લખાણ ફાટી ગયું છે તેથી શક કે વિક્રમ સંવત મળતી નથી માત્ર તિથિ અને વાર ત્રીજી લીટીમાં આપેલ છે. લીટી ૪ થી ૨૧ પર્યંત દસ્તાવેજ અમદાવાદનું ગિરોખત હોવાનું માલૂમ પડે છે વળી, એ સમયની પરિપાટી મુજબ તે સમયે દિલ્હીના તખ્ત પર બેઠેલ બાદશાહ શાહજહાંના અનેક વિશેષણો તથા ગુજરાત ખાતેનો સૂબો તથા અન્ય શાસનાધિકારીનાં નામો કાહાંનબાઈના દસ્તાવેજની જેમ જ જોવા મળે છે.

ત્યારબાદ ૨૩ થી ૨૪ પર્યંત મકાનનું સ્થળ, સ્થાન, ગિરવે રાખનાર તથા વેચનારનાં નામો, ઘરનું વર્ણન આગળ જણાવ્યા પ્રમાણે નજીવા ફેરફારવાળું છે. ઘર હાજાપટેલની પોળના અનુઆ બલાજના પાડાનું જીવીબાઈને વારસામાં મળેલ છે અને તે પરીક્ષ કેશવને ગિરે આપે છે. પંક્તિ ૪૫ થી ૫૦ માં ગિરો માટેની કિંમતની વાત છે. પરીક્ષ કેશવે તે ૪૨૫ રૂા. માં ગિરે રાખ્યું છે.

લીટી ૫૦ થી ૫૪ માં ચારે ખૂંટની વિગતો છે જે કાહાંનબાઈના દસ્તાવેજની જેમ જ છે. લીટી ૫૫ થી ૬૭ માં ગિરે રાખવાની શરતોનું વર્ણન છે. અહીં ગિરો માટે ઠરાવેલી કોઈ ચોક્કસ મુદત નથી પણ દર વર્ષે એકસાથે રોકડા દોકડા ૧૫ ત્રાંબાના સામે આપવાના છે. જ્યારે જીવીબાઈ ૪૨૫ રૂા. એકસાથે આપે ત્યારે આ ઘર ગિરેથી છૂટે. તે દરમ્યાન એમનો કોઈ વારસદાર આવીને કણવાર કરે તો જીવીબાઈ સમજાવે.

અંતે કાપડ ફાટી ગયેલ હોવાથી 'મતુ અને સાક્ષી' લખેલ છે પણ સહીઓવાળું કાપડ ફાટી ગયું હોવાથી એકે સહી મળતી નથી. એ રીતે આ અપૂર્ણ દસ્તાવેજ છે છતાં કાહાંબાઈના ઘર સાથે જોડાયેલ હોવાથી, તેનું મહત્ત્વ છે.

(ઈ.સ. ૧૬૫૩) સં.૧૭૧૦ નો અમદાવાદની હાજાપટેલની પોળનો ઘરના વેચાણનો દસ્તાવેજ

મૂળપાઠ

१. [स्वस्ति श्री श्रीमन्नृप] विक्रमार्क। समयातीत । संवत......
२. वर्षे । शाके.........प्रवर्त्तमाने..........मासे ......पक्षे]
३. चोदसां तिथौ गूरु दिने । अद्यहे श्री अहिम्मदावाद मध्ये [वास्त]
४. व्यं । स्वकीयं स्वहद्दं । गृहं ग्रहणक पत्रमभिलिख्यते । अद्येह [श्री गू]–
५. र्जराधीश । अगंजगंजन । रिपुरायां मांनमर्द्दन् । सकलरायां शि–
६. रोमणि । अभिनव मार्त्तंडाऽवतार । वाचाऽविचल । संग्रामांग–
७. णधीर । दानैकवीर । यवनकुलतिलक । माहाराजाधिराज । प्रौ–
८. ढप्रताप । पातशाह श्री श्री श्री श्री श्री श्री श्री अबूअल म(मु)जफर–
९. शाहाबदीन महिम्मदसाहिब किरांनसांनी शाहस्यांहान पा–
१०. तशाहा गाजी श्री दि्ल्वीना यांहानावाद मध्थे विजय राज्यं क्रीयते]
११. तत्र विजारितां नबाब श्री ५ सादूलाषां(खां) न । तत्र श्री अहिम्मदावा[द]–
१२. नगरे हाकिम नबाब श्री पू शास्तषां(खां)न ष तस्याग्रे सर्वाधिकारे [मी]
१३. र्या श्री ५ शेष(ख) सूलतांन । तथा अमीन मीर्या श्री प शेष (ख) मनसूर । त–
१४. था अदालतिना दारोगो मीयां श्री ५ नाजर ईद्राष(ख) । तथा पात–
१५. शाही दीवांनी मीर्यां श्री ५ अहिआ । तथा बकशी वाकानवेश
१६. मीयां श्री ५ शेष(ख) अब्दल समद । एतान् धर्मन्यायां प्रवर्त्तते । तथा–
१७. कादी श्री ५ मीर महिम्मद मीरक । तथा अदालति मीर श्री ५ अहि–
१८. म्मद । तथा दारीगो मीर्यां श्री ५ मूकीम । तथा मफतीमीयां कमाल–
१९. महिम्मद । मीयां बुहुरांन एतान् धर्मन्यायां प्रवर्त्तते । तत्र चुतरे मीयां
२०. श्री प शाहावेग । तथा मुशरफ ठाकुर श्री ५ गोवरधनदास तथा [स]
२१. हिर कानूंगो समस्त एतांन् धर्मन्यायां प्रवर्त्तते । तत्र मंहि(ड)प(पि)का म[मा]–
२२. फ छि । तथा चुतरानूं अमल दस्तूंर माफ छि । एवं पंच कूंलान्वये ।
२३. तत्र हवेल्यां ढीकूआनी । पोलि पटल हाजानी मध्ये पाडा
२४. अनूआ बलाजना मध्ये वास्तव्यं । तत्र स्थांने गृहं ग्रहणेक दत्तांनि
२५. श्री श्रीमाल ज्ञातीय । वृद्धि शाषा(खा)यां । परीक्ष केशव बिन वाशीआ बि[न]–
२६. सूरा अे परीक्ष केशव पारस्यात् । श्री श्रीमाल ज्ञातीय । वृद्धि शाषां(खां)
२७. यां । बाई जीवी बिन साह जसराज बिन जीवाए बाई जीवीना वकी–

२८. ल साह [श व ग ण बि न श्री वं त अ मी पा ल ?] एतान् हस्तांक्षरांणि दत्ता ।
२९. यित घर अेक १ ते मध्ये ओरडु अेक १ दक्षिणाभिमुष(ख)नु छि ते ओर–
३०. डानी भूमि चुरसांबधः छि । ते ओरडा ऊपरि पीटणी डागला जडी–
३१. त्र छि ते सहित । ए ओरडा अग्रे पटसालि अेक १ दक्षिणाभिमुष(ख)नी
३२. छि तेहनी भूमि चुरसांबधः छि ते सहित । ते पटसालि मध्ये पिसतां य–
३३. मणि पासि मांहिल्यां पासां ऊदकस्थांनक छि । ते मध्ये गढां २ बि–
३४. ऊदक भरवानां छि ते सहित । ए पटसालिना द्वार आगलि ओटलु
३५. छि ते सहित । ए घरनी हद्दःना आंगणा चाल सहित ए घरना ओर–
४०. डानी पछीति ष(ख)डकी मध्येना लोकनुं वाडु छि । ते वाडु साध्य । सबं–
४१. ध । नु छि ते वाडा मध्ये ए घरनि वाडि जावाना समंधः सहित । ए घ
४२. रनां भीतडां । बारत । कमाड । भोम । वली । षा(खा) प । नलकैराच्छादि–
४३. तं । पक्वेष्टकारचितं । सागी तथा ककठकाष्टादि रचितं । भूमि स–
४४. हितं । एवंविधं गृहं ग्रहणके दतानि । तस्य गृह ओपरि अहिम्मदा
४५. वादनी टंकसालिना आकरा कोरा मासा ११॥ ना । रूपैआ ४२५ अं–
४६. के चारसहि पंचवीस पूरा रोकडा एकिमूठि परीक्ष केशवि । बाई जी–
४७. वीनि तथा बाई जीवीना वकील साह [श व ग ण ?] नि आपीनि अे घर ग्र–
४८. हिणि लीधूं छि । ए बाई जीवी रूपैआ ४२५ अंके चारसहि पं–
४९. चवीस पूरा रोकडा एकिमूठि परीक्ष केशव पासेथी लेई अे घर परी–
५०. क्ष केशवनि ग्रहिणि आप्यूं छि । ए घरनां षूं(खूं)ट । पूर्व द(दि)सि ष(ख)डकी मध्ये
५१. ना लोकनुं चाल छि । पश्चिमे साह नानीआ बिन अमीआनुं
५२. घर छि उत्तरे पछीति ष(ख)डकी मध्येना लोकनुं वाडु साध्य समं–
५३. धः नु छि । दक्षिणे ए घरनुं नीकाल छि । तथा चुकना चाल साध्यः छि । ए
५४. वं च्यारि ४ षूं(खूं)टानि। ए घरना ओरडानी पीटणीअि नीसरणी एक १–
५५. वलीना डागूआनी छि ते सहित । अे घर पडयूं करावित तथा राजक दैव–
५६. क लागिते । तथा नलीआंनी षो(खो)टि अे घर छोडवतां सर्व अे घरना धणी–
५७. वरी आपि । संचरांमणी वसनारनी । रुप्पैआनूं वाज नही । ए घर–
५८. नूं भाड्यूं नही । एणि घिरि अे परीक्ष केशव । तथा परीक्ष केशवना पु–
५९. त्र परिवार स्त्री वसि वासि भाडि आपि । तथा ग्रहिणि मूकि । तिह्वा–
६०. रि ए घरना धणी कणवार न करि । वलतीऊ वर्ष अेक प्रति थोकडि
६१. दोकडा १५ पंन्नर छूटा त्रांबना वलती । यिह्वारि बाई जीवी
६२. अहिम्मदावादनी टंकसालिना आकरा कोरा मासा ११॥ ना रूपै–
६३. आ चारसहि पंचवीस पूरा रोकडा । एकिमूठि परीक्ष केशवनि । त–
६४. था परीक्ष केशवना पुत्रपरिवार स्त्रीनि आपि । तिह्वारि ए घर छूटि ।

६५. अे घरनुं को वहिरशी आवि तेहनि बाई[जीवी]
६६. समझावि । जबाप करि अे घरनां षा(खा)[ल] प्रनाल । नेव नीछारिक वाडु[ही]–
६७. डवानुं मार्गः सर्व पूर्व रीति [स]मंधः सही ।

१ अत्र मतूं   १ अत्र साष्यि (ख्य)

નોંધ : અહીંથી કાપડ ફાટી ગયેલ છે તેથી એકપણ મતૂ કે સાક્ષીની સહી મળી શકતી નથી.

શબ્દાર્થ

४.	गृहग्रहणक	=	ઘર ગિરે આપવાનું
३०.	चुरसांबधः	=	પથ્થરજડિત
	डागला जडित	=	ભારોટિયાના થાંભલાની ઉપરનું આધારરૂપ નાનું લાકડું કે પથ્થરનું ચોસલું.
	ભારોટિયું	=	પાટડો
३०.	पिसतां	=	પ્રવેશતાં
	यमणी	=	જમણી
३३.	महिल्यां पासां	=	અંદરની બાજુએ
	उदकस्थांनक	=	પાણિયારું/પાણી ભરીને રાખવાની જગ્યા
	गढां	=	ઘડાં/ઘડો મૂકવા માટે બનાવેલો કાંઠલો
४०.	वाडु	=	સંડાસ જવાની બાંધેલી જગ્યા
४३.	ककठकाष्ट	=	મજબૂત ?/ કાષ્ટનો પ્રકાર
५२.	वली	=	પાતળો, લાંબો સોટો
	डागूआ	=	ડાગલાની
५६.	कणवार	=	કંકણવું/કણકણવું/કચકચ કરવી
	वलतीउ	=	પાછું/સામું
	प्रति थोकडी	=	દરેક વખતે/દરેક વર્ષે/
५७.	दोकडा	=	રૂપિયાનો સોમો ભાગ/બાર ટકા વ્યાજ
	छूटा	=	રોકડા
	त्रांबना	=	તાંબાના
	वलती	=	વળતા
	यिह्वारी	=	જયારે
६१.	वहिरशी	=	વારસદાર

□□□

પુણ્યવિજયજી : સંશોધન-સંપાદન ક્ષેત્રે પ્રભાવશાળી પ્રદાન કરનાર સૌમ્ય વ્યક્તિત્વ

અભય દોશી

પુણ્યવિજયજી એ જૈન શ્રમણોની વિદ્યાભ્યાસની ગૌરવશાળી પરંપરાના એક તેજસ્વી પ્રતિનિધિ હતા. તેમણે વિદ્યાભ્યાસની પ્રાચીન સાથે અર્વાચીન સંશોધનપદ્ધતિનો સુમેળ સાધી જૈનસાહિત્યના સંશોધન-સંપાદનને આગવી દિશાઓ દર્શાવી છે તેમ જ હસ્તપ્રતભંડારના સંરક્ષણ-સંવર્ધનની સુદીર્ઘ કામગીરીથી જૈન સંઘને માટે શ્રુતવારસાની વ્યવસ્થા કરવાનું ભગીરથ કાર્ય કર્યું છે.

પુણ્યવિજયજીના નામ સાથે એક વાત ચિત્તમાં સ્મરે છે. સુરેશ જોષીના મિત્ર અને પ્રસિદ્ધ સાહિત્યમર્મજ્ઞ શ્રી રસિક શાહ પોતાના બાળપણની વાત કરતાં કરતાં પુણ્યવિજયજીનું સ્મરણ ઘણીવીર રજૂ કરતા. તેઓ કહેતા; 'અમે પાટણના સાગર ઉપાશ્રયે બાળપણમાં જતા ત્યારે પુણ્યવિજયજી તેમના ગુરુ ચતુરવિજયજી અને દાદાગુરુ પ્રવર્તક કાન્તિવિજયજી સૌ સાધુઓ સાથે પ્રતો ગોઠવવા, તેની ઉપરના કપડાં બદલવા વગરે કાર્યોમાં વ્યસ્ત હોય, પરંતુ આવેલા અમારા જેવા બાળકોને કામ કરતાં કરતાંય સુંદર જૈન કથાવાર્તા કહેતા જાય... સામે થાંભલાને અડેલીને બેઠા હોય કાન્તિવિજયજી દાદા, સામે હોય પ્રતોનો વિશાળ ઢગલો.....' આવા કાર્યશીલ છતાં સ્નેહાળ પુણ્યવિજયજીનું કાર્ય એટલે ત્રણ પેઢીની સંચિત જ્ઞાનસાધના, તેને સંપૂર્ણ અંજલિ આપવા તો પુસ્તકોનાં પુસ્તકો ઓછા પડે, પરંતુ આ લેખમાં તેમની પાવનસ્મૃતિને કાંઈક અંશે એકત્ર કરવાનો ઉપક્રમ કર્યો છે.

પુણ્યવિજયજીના કુલ ૩૯ જેટલા સંપાદિત તથા મૌલિક ગ્રંથો ઉપલબ્ધ થાય છે. તેમનો જન્મ કપડવંજમાં વિ.સં. ૧૯૫૨ના જ્ઞાનપંચમીના દિવસે થયો હતો. જ્ઞાનપંચમીનો જન્મ એ કેવળ યોગાનુયોગ ન હતો પરંતુ પુણ્યવિજયજીના ભાવિ જીવનની દિશા સૂચવનારો પુણ્યસંકેત હતો. પોતાના જન્મના સંકેતને સાર્થક કરતું પુણ્યવિજયજીનું સમગ્ર જીવન જ્ઞાનસાધનાને સમર્પિત બની રહ્યું. બાળપણમાં ઘોડીયે ઝૂલતા મણિલાલ (પુણ્યવિજયજીનું સાંસારિક નામ)ને એકલો મૂકી મા કપડા ધોવા ગઈ, પાછળ ઘરમાં ભયાનક આગ લાગી. પડોશમાં રહેતા વહોરા ગૃહસ્થની સમયસૂચકતાને લીધે બાળક મણિલાલનો જીવ બચ્યો. આમ, બાળક મણિલાલની સુરક્ષા દ્વારા આ વહોરા ગૃહસ્થે જૈનસંઘના અમૂલ્ય રત્નનું રક્ષણ કર્યું. આ ઘટના બાદ પિતા બાળક મણિલાલ અને માતાને લઈ મુંબઈ આવ્યા. ૧૪ વર્ષની વયે પિતાના મૃત્યુ બાદ માતાની ઈચ્છા દીક્ષા લેવાની હતી. આથી માતાની

ઈચ્છામાં પોતાની ઇચ્છા જોઈ બાળક મણિલાલ પુણ્યવિજયજી બન્યા, તો માતા રત્નશ્રીજીના નામે સાધ્વી તરીકે દીક્ષિત થયા.

દીક્ષાનાં પ્રારંભિક વર્ષોમાં વિવિધ પંડિતો પાસે અભ્યાસ કરવાની સાથે જ પંડિત સુખલાલજી જેવા સંશોધન-સંપાદનની આધુનિક સૂઝવાળા વિદ્વાનની પાસે અભ્યાસ કરવાનો યોગ થયો, તેના પરિણામે પુણ્યવિજયજીની દૃષ્ટિ વિશાળ અને ઉદાર બની. ગુરુ, દાદાગુરુ તેમજ દાદાગુરુના ગુરુબંધુ મુનિશ્રી હંસવિજયજી પાસેથી જ્ઞાનભંડારની વ્યવસ્થા તેમજ આગમોદ્ધારની પ્રવૃત્તિના પાઠ પ્રાપ્ત કર્યા. આ કાર્યમાં સાગરજી મહારાજ અને નેમિસૂરિસમુદાયના લાવણ્યવિજયજીનાં કાર્યોનો પણ પરોક્ષ પ્રભાવ રહ્યો.

તેમણે પોતાનું સમગ્ર જીવન શ્રુતસેવામાં સમર્પિત કર્યું. તેમના આ બૃહત્કાર્યમાં આગમગ્રંથોનું સંશોધન-સંપાદન સૌથી વધુ મહત્ત્વપૂર્ણ કાર્ય છે. તેમણે ‘બૃહત્કલ્પસૂત્ર’ નામક આગમ ગ્રંથ જે એક મહત્ત્વપૂર્ણ છેદસૂત્ર છે, તેનું નિર્યુક્તિ, ભાષ્ય, વૃત્તિ સાથેનું સંપાદન તૈયાર કર્યું. અનેક હસ્તપ્રતોને આધારે પાઠનિર્ણય કરીને કરાયેલું આ એક મૂલ્યવાન સંપાદન છે. છ ભાગમાં ફેલાયેલું ૧૯૩૩ થી ૧૯૪૨ સુધીના નવ વર્ષ સુધી ચાલેલું આ ગ્રંથનું સંપાદનકાર્ય ગુરુ-શિષ્યના સહિયારા પુરુષાર્થનું એક યશસ્વી શિખર છે. પુણ્યવિજયજીએ આ ગ્રંથની વિદ્વત્તાપૂર્ણ પ્રસ્તાવના લખી છે, તેમાં તેમની નિષ્પક્ષ દૃષ્ટિનાં દર્શન થાય છે. તેઓ ઐતિહાસિક તથ્યોને સાંપ્રદાયિક માન્યતામાં બદ્ધ થયા વિના નિર્ભિકપણે રજૂ કરે છે.

સાંપ્રદાયિક માન્યતા એવી છે કે સૂત્રકાર અને નિર્યુક્તિકાર ભદ્રબાહુ સ્વામી એક જ છે, પરંતુ તેમણે તિત્થાગોલિયપ્રકરણ, પંચકલ્પ ભાષ્ય, ચૂર્ણી આદિ અનેક ગ્રંથોનાં અવતરણો આપી સિદ્ધ કર્યું કે સૂત્રકાર અને નિર્યુક્તિકાર ભદ્રબાહુસ્વામી વિભિન્ન છે. તેઓ સૂત્રકાર તરીકે અંતિમ ચતુર્દશપૂર્વધર ભદ્રબાહુસ્વામીને દર્શાવે છે, તો નિર્યુક્તિ ભદ્રબાહુસ્વામી ઉત્તરકાલીન વિક્રમની છઠ્ઠી સદીમાં થયેલા છે, એમ સિદ્ધ કરે છે. તેઓ દસ નિર્યુક્તિગ્રંથો, ઉપસર્ગહરસ્તોત્ર, ભદ્રબાહુસંહિતા આદિના કર્તા છે, એમ સપ્રમાણ રજૂ કરે છે. એ ઉપરાંત આ નિર્યુક્તિકાર પૂર્વે ગોવિંદ નામના આચાર્યની ‘ગોવિંદનિર્યુક્તિ’ની રચના થઈ હતી, એવી મહત્ત્વની વિગત પર પ્રકાશ પાથરે છે.

એ જ રીતે કલ્પભાષ્યકાર સંઘદાસગણિ અને ટીકા રચનાર આચાર્ય મલયગિરિજીનો પરિચય સંશોધન બાદ ઉપલબ્ધ કરે છે. ૨૬ ટીકાગ્રંથો રચનાર મલયગિરિજીના જીવનની વિગતોને પ્રકાશમાં લાવી આ મહાન આચાર્યનું ભાવપૂર્ણ તર્પણ કર્યું છે. તેમની લેખનશૈલીનો પરિચય આપતાં પુણ્યવિજયજી આદરપૂર્વક કહે છે;

“ગંભીરમાં ગંભીર વિષયોને ચર્ચતી વખતે પણ ભાષાની પ્રાસાદિકતા, પ્રૌઢતા અને સ્પષ્ટતામાં જરા સરખી પણ ઊણપ નજરે પડતી નથી અને વિષયની વિશદતા એટલી જ કાયમ રહે છે.”

આ બૃહત્કલ્પસૂત્રાં ઉત્સર્ગ અને અપવાદમાર્ગનું જે વિસ્તૃત નિરૂપણ ઉપલબ્ધ થાય છે, તે આજે પણ સાધુજીવન માટે આચાર માર્ગદર્શક બની રહે એવું અજોડ છે. આ સમગ્ર સૂત્રનો મર્મ દર્શાવતી ખૂબ માર્મિક વાત પુણ્યવિજયજી મહારાજ પ્રસ્તાવનામાં રજૂ કરે છે;

“ઉત્સર્ગ અપવાદની મર્યાદામાંથી જ્યારે પરિણામીપણું અને શુદ્ધવૃત્તિ પરવારી જાય છે, ત્યારે

એ જ ઉત્સર્ગ અને અપવાદ ઉત્સર્ગ અપવાદ ન રહેતાં અનાચાર અને જીવનનાં મહાન દૂષણો બની જાય છે. આ જ કારણથી ઉત્સર્ગ-અપવાદનું નિરૂપણ-નિર્માણ કરવા પહેલાં ભાષ્યકાર ભગવંતે પરિણામી, અપરિણામી શિષ્યો એટલે કે અનુયાયીઓનું નિરૂપણ કર્યું છે અને જણાવ્યું છે કે યથાવસ્થિત વસ્તુને સમજનાર જ ઉત્સર્ગમાર્ગ અને અપવાદમાર્ગની આરાધના કરી શકે છે. તેમ જ આવા જિનાજ્ઞાવશવર્તી મહાનુભાવ શિષ્યો-ત્યાગી-અનુયાયીઓ જ છેદ આગમજ્ઞાનના અધિકારી છે અને પોતાનું જીવન નિરાબાધ રાખી શકે છે. જ્યારે પરિણામીભાવ અદશ્ય થાય છે અને જીવનમાં શુદ્ધ સાત્ત્વિક સાધુતાને બદલે સ્વાર્થ, સ્વચ્છંદતા અને ઉપેક્ષાવૃત્તિ જન્મે છે, ત્યારે ઉત્સર્ગ અપવાદનું વાસ્તવિક જ્ઞાન અને પવિત્રપાવન વીતરાગધર્મ આરાધના દૂરને દૂર જાય છે અને અંતે આરાધના કરનાર પડી ભાંગે છે."

તેમણે આ વિશાળ બૃહત્કલ્પસૂત્ર ઉપરાંત શ્રી જિનભદ્રગણિ ક્ષમાશ્રમણકૃત જીતકલ્પસૂત્રનું સંપાદન કર્યું, તેમ જ હાલમાં કલ્પસૂત્ર તરીકે વિશેષ પ્રસિદ્ધ 'પર્યુષણા કલ્પસૂત્ર'નું પણ નિર્યુકિત, ચૂર્ણી, ટિપ્પણ, ગુર્જરાનુવાદ સાથે સંપાદન કર્યું. તેમણે કલ્પસૂત્રમાં આવતાં સ્વપ્નનાં હાલનાં વર્ણકોને સ્થાને પૂર્વે અન્ય વર્ણકો ઉપલબ્ધ હશે એવું પ્રમાણને આધારે દર્શાવ્યું, તેમ જ સ્થવિરાવલી પછીથી ઉમેરાયેલી હોવા છતાં નિષ્પ્રમાણ નથી એમ સિદ્ધ કરી પોતાની નિષ્પક્ષપાતી સંશોધકવૃત્તિનાં દર્શન કરાવ્યાં છે.

આ સંપાદનો ઉપરાંત મહાવીર જૈનવિદ્યાલયની આગમ-પ્રકાશનયોજનામાં **'नंदीसुत्तं अणुओगद्दाराइं च'** (નંદીસૂત્ર-અનુયોગોદ્ધાર) પન્નવણા સૂત્રના બે ભાગ, નંદીસૂત્ર-ચૂર્ણી સાથે, નંદીસૂત્ર વિવિધ વૃત્તિ સાથે, સૂત્રકૃતાંગ ચૂર્ણી, દસ-વૈકાલિક અગસ્ત્યચૂર્ણી સાથેનું સંપાદન કર્યું છે. દસવૈકાલિક અગસ્ત્યચૂર્ણીના સંપાદનમાં તેમણે અગસ્ત્યસિંહની શ્રમણ પરંપરા તેમ જ આ ચૂર્ણીનું મહત્ત્વ યથાયોગ્ય રીતે અંકિત કરી આપ્યું છે.

તેમના આગમવિષયક સંપાદનમાં એક મહત્ત્વનું સંપાદન 'અંગવિજ્જા' (પ્રકિર્ણક)નું સંપાદન છે. આ અંગવિજ્જા પ્રકીર્ણક (અંગવિદ્યા પ્રકીર્ણક)માં મનુષ્યની હાલવા-ચાલવાની રીત-વર્તણૂક પરથી તેનું ભવિષ્ય જાણવાની પદ્ધતિ દર્શાવી છે. તેમણે ખૂબ જહેમત લઈ અપ્રાપ્ય એવા આ ગ્રંથનું સંપાદન કર્યું છે. તેમણે પ્રસ્તુત સંપાદન તેમ જ બૃહત્કલ્પસૂત્રના સંપાદનની પ્રસ્તાવના આગમગ્રંથોમાં આવતી વિગતોને આધારે તે સમયના મનુષ્યનાં વસ્ત્ર, ભોજન, રહેવાસ, નૃત્ય, રાજ્યકારભાર આદિની સાંસ્કૃતિક વિગતો પર સારો પ્રકાશ પાથર્યો છે. આ રીતે તેમણે સાંસ્કૃતિક અધ્યયનનો નવા દૃષ્ટિકોણનો પણ પરિચય કરાવ્યો છે.

તેમણે આગમસાહિત્યની સાથે જ પ્રાકૃતભાષામાં રચાયેલા વિપુલકર્મ સંબંધિત સાહિત્યનું પણ વિશાળ પાયા પર સંપાદન કરી જૈનદર્શનના અધ્યયનની વિવિધ દિશાઓ ઊઘાડી આપી છે. તેમણે પ્રથમ પાંચ કર્મગ્રંથ તેમજ પંચસંગ્રહ ગ્રંથનાં સુંદર સંપાદનો ઉપલબ્ધ કર્યાં છે. આ સંપાદનોમાં દિગંબરકર્મવિષયક સાહિત્યનું તુલનાત્મક અધ્યયન રજૂ કરી પોતાની વિશાળ વિદ્યાપ્રીતિભરી દૃષ્ટિનાં દર્શન કરાવ્યાં છે. તેમનું વ્યક્તિત્વ એવું વિશાળ હતું કે, બૌદ્ધ, વૈદિક આદિ અન્ય દર્શનની મહત્ત્વપૂર્ણ કૃતિઓ જૈનભંડારમાંથી ઉપલબ્ધ થઈ હોય તો એ પ્રત્યે પણ જગતનું લક્ષ્ય દોર્યું છે.

તેમણે જીવનભર આગમગ્રંથોનું સંશોધન કર્યું, પરંતુ સાથે જ લલિત કહી શકાય એવાં નાટક અને કથાગ્રંથોનું પણ સંશાધન-સપાદન તેમના હાથે થતું રહ્યું છે. તેમના સંશોધનકાર્યના પ્રકાશનનો પ્રારંભ જ જૈનનાટકોથી થયો હતો. સોલંકીવંશના પ્રતાપી ગુરુ હેમચંદ્રાચાર્યના શિષ્ય રામચંદ્ર રચિત નાટકોનું પ્રાગટ્ય ગુજરાતના સાંસ્કૃતિક ઇતિહાસની એક મહત્ત્વની ઘટના બની રહી. ગુજરાતમાં સંસ્કૃત નાટકો લખવાની, ભજવવાની પરંપરાનું દર્શન કરાવ્યું. આ સાથે જ 'કૌમુદી મિત્રાનંદમ્' નાટક તથા મુનિ રામભદ્રનું 'પ્રબુદ્ધ રૌહિણેયમ' નાટક સંપાદિત કર્યાં.

તેમાના 'પ્રબુદ્ધ રૌહિણેયમ' નાટકના શ્રી ગોવર્ધન પંચાલ દ્વારા ભાઈદાસ સભાગૃહ, વિલેપાર્લે, મુંબઈમાં થયેલા મંચનપ્રયોગનું દર્શન કરવાનું સદ્ભાગ્ય મને પ્રાપ્ત થયું હતું. આ પ્રયોગમાં ગુજરાતના એ સંસ્કૃતભાષી કવિ રામભદ્રની રંગમંચની ઊંડી સૂઝનાં દર્શન થયાં હતાં. આ નાટકની પ્રસ્તાવનામાં મુનિ પુણ્યવિજયજીએ આ નાટક યુગાદિદેવના પ્રાસાદમાં ભજવાયું હતું એવો ઉલ્લેખ દર્શાવી જૈન નાટકો માત્ર લખવા નહિ પરંતુ ભજવાતાં પણ હતાં, તે સિદ્ધ કરી આપ્યું.

વિશાળ જૈનકથાસાહિત્યમાં અપૂર્વ મહત્ત્વ ધરાવનાર વાચક સંઘદાસગણિ વિરચિત 'વસુદેવહિણ્ડિ' ગ્રંથના પ્રથમ ખંડનું પોતાના ગુરુ ચતુરવિજયજી સાથે યશસ્વી સંપાદન કર્યું. આ સંપાદને જૈનપરંપરામાં ઉપલબ્ધ બૃહત્કથાના પ્રાચીન રૂપાંતરનું દર્શન કરાવ્યું. એ પછીના ખંડનું પણ શ્રી ભોગેલાલ સાંડેસરા મુનિશ્રીની પુણ્ય પ્રેરણાથી જ સંપાદન કરી શક્યા. આ સંપાદનમાં પણ તેમની સાંસ્કૃતિક અધ્યયનની દૃષ્ટિનો ઉચિત વિનિયોગ થયો છે. તેમણે દેવભદ્રગણિકૃત 'કથારત્નકોશ' નામની પ્રમાણમાં અપ્રસિદ્ધ કૃતિનું ગાઢ પુરુષાર્થ બાદ પ્રકાશન કર્યું.

તેમણે જૈનકથાગ્રંથોમાં અત્યંત ગૌરવવંત અને સમૃદ્ધ ત્રિષષ્ટિશલાકાપુરુષચરિતમહાકાવ્યમ્‌ના ત્રણ પર્વોનું સંપાદન કરીને આ કથાભંડારની વિશેષતાઓ દર્શાવી છે. તેમણે આ ઉપરાંત નેમિચન્દ્રાચાર્યકૃત આખ્યાનક-મણિકોશનું પણ સંપાદન કર્યું છે.

ગુજરાતનો ઈતિહાસ એ પણ પુણ્યવિજયજીના એક ઊંડા રસનો વિષય રહ્યો છે. હેમચંદ્રાચાર્ય અને કુમારપાળના જીવનસંબંધી નાનાં-મોટાં લખાણો કરતા રહ્યા છે. તેમણે પાટણ ૧૯ ચોમાસાં કર્યાં હોવાથી, તેમની કર્મભૂમિ પાટણના આ પુણ્યપુરુષો વિશે ત્રણ વાર લખી અંજલિ આપી છે. આ ઉપરાંત સકલાર્હતસ્તોત્ર વૃત્તિ સહ અને ત્રિષષ્ટિશલકાપુરુષચરિત જેવા ગ્રંથોનાં સંપાદનો કર્યાં છે. તેમણે 'સિદ્ધહેમકુવારસંવત' અંગે પણ સુંદર અંગુલિનિર્દેશ કર્યો છે. શત્રુંજયની એક ધાતુપ્રતિમા પરથી પ્રાપ્ત સંવત પુણ્યવિજયજી જણાવે છે તેમ આગળ વિશેષ કાળના બળમાં ચાલ્યો નથી, પરંતુ કોઈ અજ્ઞાત વ્યક્તિએ પોતાના યુગની ત્રણ વિલક્ષણ પ્રતિભાઓના નામોલ્લેખનો સમન્વય કરી આ સંવત ચલાવ્યો હશે, તે એમને ધન્યવાદપાત્ર જણાય છે, તેમજ આ મૂર્તિને સાચવવાની વિશેષ ભલામણ કરે છે.

એ જ રીતે વસ્તુપાલ-તેજપાલનું જીવન પણ વારંવાર તેમના સંશોધનક્ષેત્રમાં આવતું રહ્યું છે. તેમણે ઉદયપ્રભસૂરિકૃત ધર્માભ્યુદય મહાકાવ્યમ્ સં.૧૯૪૯ થી પ્રારંભી ૧૯૬૧માં સુકૃતકીર્તિ કલ્લોલિન્યાદિવસ્તુપાલ પ્રશસ્તિસંગ્રહ એમ કુલ ચાર સંપાદનો વસ્તુપાલના જીવનને કેન્દ્રમાં રાખી કર્યાં. આ ઉપરાંત પાલીતાણાની વાઘણપોળ અને અન્યસ્થળોથી પ્રાપ્ત કુલ દસ અપ્રસિદ્ધ શીલાલેખોનું સંકલિત સંપાદન કર્યું. આ સંપાદનપ્રવૃત્તિ દ્વારા તેમણે મધ્યકાલીન ગુજરાતના ધાર્મિક, સાંસ્કૃતિક,

રાજકીય ઈતિહાસના અનેક ઉજ્જવલ પૃષ્ઠો પર પ્રકાશ પાથર્યો. તેઓ વસ્તુપાલના વિદ્વત્તા, વિદ્વાનો પ્રત્યેનો ઊંચો આદર ને જૈનધર્મપ્રિયતા, દાનેશ્વરીપણું આદિગુણોની પ્રશંસા કરે છે, વસ્તુપાલનાં શિવાલય, સૂર્યમંદિર આદિ સુકૃત્યોને પણ રાજ્યકર્તાની સમદૃષ્ટિ અને ઉચિત વર્તન તરીકે દર્શાવે છે, તેમાં તેમની વિશાળતાનાં દર્શન થાય છે.

પુણ્યવિજયજીએ જીવનમાં આમ કુલ ૩૦ જેટલાં સંપાદનો કર્યા, પરંતુ તેમની આ વિશાળ-સંપાદનપ્રવૃત્તિ તો તેમના જીવનની એક અન્ય મુખ્ય પ્રવૃત્તિના કેવળ અંશરૂપ પ્રવૃત્તિ હતી. આ ગુરુ-શિષ્યની ત્રણ પેઢીનું મોટું વિદ્યાકાર્ય હોય તો ગ્રંથભંડારોનો ઉદ્ધાર કરવો. સોળ ચાતુર્માસ પાટણ રહી આ ત્રણ પેઢીએ સંયુક્ત પ્રયાસો દ્વારા પાટણના ૨૦ ભંડારોને એકસ્થળે એકત્રિત કરી 'શ્રી હેમચંદ્રાચાર્ય જૈન જ્ઞાનભંડાર'નું સર્જન કર્યું. આ વીસે ભંડારોના ગ્રંથોને વ્યવસ્થિત ગોઠવ્યા. અસ્ત-વ્યસ્ત થયેલી પ્રતોનાં પાનાં એકત્રિત કરવાં એ કેવું વિકટ કાર્ય હોય છે એ તો અનુભવીને જ ખબર પડે. આ કાર્યમાં તેમણે અનેક અમૂલ્ય ગ્રંથો જૈનસંઘને ભેટ ધર્યા, એટલું જ નહિ, બૌદ્ધ, સાંખ્ય, ચાવાર્ક આદિ દર્શનના પણ અલભ્ય ગ્રંથોને વિશ્વ સમક્ષ ઉપલબ્ધ કરી આપ્યા. આ ગ્રંથભંડારનો વિસ્તૃત પરિચય ફાર્બસ ગુજરાતી સભાના ત્રૈમાસિકના અંક ૭૩/૪ માં શ્રી મણિભાઈ પ્રજાપતિએ કરાવ્યો છે.

આવું જ બીજું ગંજાવર કાર્ય જેસલમેરના ગ્રંથભંડારોનું હતું. અત્યંત ઉગ્રવિહાર કરી, ભારત-પાકિસ્તાનના યુદ્ધના ભણકારા વચ્ચે જેસલમેર જઈ ત્યાંના અનેક જ્ઞાનભંડારો ખોલાવ્યા. એક જ્ઞાનભંડાર ખોલાવવા નવ ટ્રસ્ટીઓની હાજરી જરૂરી હોય, અને ટ્રસ્ટીઓ દેશ-દેશાવરમાં વસતા હોય, પરંતુ આ બધી પરિસ્થિતિઓ પાર કરી જેસલમેરની અપૂર્વ જ્ઞાનસમૃદ્ધિભરી હસ્તપ્રતસૃષ્ટિનો પરિચય આપ્યો, તેનું વિસ્તૃત કેટલોગ (સૂચિપત્ર) કર્યું, તેમ જ 'જેસલમેરની ચિત્રસમૃદ્ધિ' જેવા ગ્રંથ દ્વારા જૈનોની કલાસમૃદ્ધિનો જગતને પરિચય કરાવ્યો.

તેમની પોતાની જેસલમેરની સંશોધન પદ્ધતિ અંગે શ્રી રતિલાલ દીપચંદ્ર દંસાઈને પત્રમાં કહે છે; "તમને પત્ર લખ્યા પછી ભંડાર તપાસવાનું અમારૂં કાર્ય આગળ ચાલ્યું છે. એક-એક પોથીમાં જે સંખ્યાબંધ પાનાઓ ભેગાં ભળી ગયાં છે એ બધાંના પૃથક્કરણ માટે અમે એ પાનાંઓનું અનેક દૃષ્ટિએ વર્ગીકરણ કર્યું છે. એ અત્યારે જોવા જેવું છે. તમે ઘણાંય પ્રદર્શન જોયાં હશે, પરંતુ અમારૂં આ પ્રદર્શન આશ્ચર્યચકિત કરે તેવું છે....કોઈ ગ્રંથનાં એક બે પાનાં હોય, કોઈ ગ્રંથનાં પાનાંઓના ટૂકડાઓ હોય એ બધાંયને જોઈ વિવિધ નિશાનીઓ અને શબ્દો ઉપરથી ગ્રંથનું નામ કેમ પકડી પાડવામાં આવે છે, તે તમે નજરે જુઓ તો તાજુબ જ થઈ જાઓ."

અને જંબુવિજયજીને કહે છે; "અત્યારે હું સંશોધનનું કામ કિનારે રાખીને આખા ભંડારને તપાસી રહ્યો છું."

આ જ રીતે લીબંડી તેમજ ખંભાતનો શાન્તિનાથ દેરાસરનો તાડપત્રીય જ્ઞાનભંડાર ખાસી મહેનત કરી ગોઠવ્યો અને તેનાં સૂચિપત્રો પણ મુદ્રિત કર્યાં. તેઓની હસ્તપ્રત ઓળખવાની સૂઝ ગજબની હતી. તેઓ લખાણના વળાંક પરથી હસ્તપ્રત કયા સૈકાની છે તેનો ખૂબ જ સહેલાઈથી નિર્ણય કરી શકતા.

આ કાર્યોમાં તેમણે દાદાગુરુ અને અન્ય સ્ત્રોતોથી પ્રાપ્ત થયેલ પુષ્કળ હસ્તપ્રતો પ્રાપ્ત થઈ. આ સંગ્રહનું પણ તેમણે સૂચિપત્ર તૈયાર કર્યું; તેમ જ જૈનસંઘના ગૌરવવંતા દાનવીર કસ્તુરભાઈના પુરુષાર્થનો સમન્વય થતાં 'લાલભાઈ દલપતભાઈ ભારતીય વિદ્યામંદિર'માં આ હસ્તપ્રતસંગ્રહ સચવાયો. સાથે જ પુણ્યવિજયજીના પ્રયત્નોથી ખેડાસંઘ, અન્ય મુનિઓના જ્ઞાનભંડાર પ્રાપ્ત થતાં શ્રી લા.દ. પ્રાચ્ય વિદ્યામંદિરની હસ્તપ્રતસમૃદ્ધિ અપૂર્વ બની રહી. એ અને કોબાનો શ્રી કૈલાસસાગર સૂરિ જ્ઞાનભંડાર જૈનસંઘની અપૂર્વ સમૃદ્ધિ સમા છે. આ જ્ઞાનભંડારોના રક્ષણ, સંવર્ધન અને તેની હસ્તપ્રતોને આધારે થતાં સંશોધનોથી જ જૈનસાહિત્યની સમૃદ્ધિ વધુ વ્યાપકપ્રમાણમાં પ્રજા સુધી પહોંચી શકી છે. મુનિશ્રી પુણ્યવિજયજીને કળાકારિગીરીની પણ ઊંડી સૂઝ હતી, આથી હસ્તપ્રતોમાંનાં કલાત્મકચિત્રોની જાળવણી અને પ્રસિદ્ધિ પણ સમયે સમયે કરતા.

શ્રી લા.દ.પ્રાચ્ય વિદ્યામંદિર સાથે એક મ્યુઝિયમ સંકળાયેલું છે, તેના એક ભાગમાં પુણ્યવિજયજીના ઉપયોગની વસ્તુઓ સચવાઈ છે. પેન, પેન્સિલ, રજોહરણ, મુહપત્તી આદિ ઉપકરણો સાથે જ એક નાનકડી ડબ્બીમાં શત્રુંજય પરથી પ્રાપ્ત થયેલા સ્ફટિકના ચોખા અને થોડી ગિરિરાજની પવિત્ર ધૂળ સંગ્રહાયાં છે. આમાં પુણ્યવિજયજીના જીવનમાં વ્યાપક શ્રદ્ધાતત્ત્વનાં પણ દર્શન થાય છે. તર્કશુદ્ધ સંશોધન વૃત્તિ સાથે પરમતત્ત્વ પ્રત્યેની પરમશ્રદ્ધા એમના જીવનમાં પૂર્ણપણે વ્યાપ્ત હતી, એનું ભાવભીનું દર્શન થાય છે. આમ, પુણ્યવિજયજીના જીવનમાં તર્ક અને શ્રદ્ધા, જ્ઞાન અને ક્રિયા બન્ને યુગપત્ રીતે વહેતાં રહ્યાં છે.

તેમને હસ્તપ્રતલેખનમાં પણ ઊંડી શ્રદ્ધા હતી. મુદ્રિત પુસ્તકોનું આયુષ્ય ઓછું હોવાથી ભવિષ્યમાં પુનઃ હસ્તલિખિત પુસ્તકોની જરૂરત ઊભી થશે. આ શ્રદ્ધાથી તેમણે 'જૈનશ્રમણ સંસ્કૃતિ અને લેખનકલા' માં હસ્તપ્રતલેખન માટેની વિવિધ સામગ્રી, શાહી બનાવવાની, કાગળ બનાવવાની વિધિઓ, પ્રત સુરક્ષા માટે ઘોડાવજ આદિની પડીકી આદિની ખૂબ ઝીણવટભરી નોંધ કરી છે. સોના-રૂપાની શાહી કેવી રીતે બનાવવી તેની પણ માહિતી આપે છે. શ્રી પુણ્યવિજયજી આમ અત્યારે જે Manuscriptologyની આજકાલ બહુ ચર્ચા છે, તે વિષયનું પાયાનું પુસ્તક ઉપલબ્ધ કરી આપે છે. તેમની શ્રદ્ધા ખરે જ સાચી પડી છે. આજે અમદાવાદમાં શ્રુતલેખનમ્ અને અન્ય સંસ્થાઓ દ્વારા હસ્તપ્રતલેખનનું કાર્ય પુનઃ શરૂ થયું છે અને તેમાં શ્રી પુણ્યવિજયજીનું આ પુસ્તક અને પુણ્યવિજયજીના માર્ગદર્શનમાં તૈયાર થયેલ લક્ષ્મણભાઈ ભોજક આદિનો પાયાનો સહયોગ રહ્યો છે.

એમના આ સમગ્ર કાર્યના અભિવાદનાર્થે દીક્ષાપર્યાયના ૬૦મા વર્ષે વડોદરા સંઘે 'જ્ઞાનાંજલિ' નામે અભિવાદન ગ્રંથ પ્રકાશિત કર્યો હતો. તેમાં ડૉ. એ.એન.પાધ્યે Muni Shri Punyavijayji : An Institution નામના લેખમાં કહે છે; "He easily shares his information with his other colleagues but also helps with material as well different scholars working in various field of studies. He has obliged the community of scholars more fruitfully than even a big institution can claim to do."

આમ, સંસ્થા સમા, અરે અનેક સંસ્થાના પ્રાણસમા પુણ્યવિજયજી પુણ્યમય જીવન જીવ્યા અને

સરળતા, નિષ્પરિગ્રહિતા, શુદ્ધ આચાર, જ્ઞાનપીપાસા અને પરમાત્મભક્તિ આદિ ગુણોના અપૂર્વ યોગે સમગ્ર જૈન સમાજ અને વિદ્વત્સમાજ માટે પરમ આદરણીય બની રહ્યા.

તેમના જીવનમાં ક્ષમા આદિ ઉત્તમ મુનિગુણો ઓતપ્રોત થયા હતા, તે અંગેના બે પ્રસંગો પૂજ્ય આચાર્યદેવશ્રી પ્રદ્યુમ્ન-સૂરીશ્વરજી મહારાજ સાથેના અંગત વાર્તાલાપમાંથી જાણવા મળ્યા હતા. પુણ્યવિજયજીએ જેસલમેરથી કેટલીક પ્રતો અમદાવાદ માઈક્રોફિલ્મીંગ માટે મોકલાવી હતી. તેમાંની કેટલીક કથા-સાહિત્ય સંબંધિત હસ્તપ્રતો એક ભાઈએ રાખી દીધી.

થોડા સમય બાદ એ હસ્તપ્રત આધારિત સંપાદનો એ ભાઈના નામે પ્રકાશિત થયા. આ ઘટનાથી મુનિશ્રીના વિદ્યાગુરૂ પંડિત સુખલાલજી અત્યંત ક્રોધિત થયા. તેઓ પુણ્યવિજયજીને મળવા આવ્યા, ત્યારે પુણ્યવિજયજી કપડાનો કાંપ કાઢી રહ્યા હતા. (જૈનસાધુનાં વસ્ત્ર ધોવાની ક્રિયાને કાંપ કાઢવો તરીકે ઓળખાય છે.) તેમણે આવતા બારણામાં જ કહ્યું; 'એ ભાઈ પર કેસ કરો.' પુણ્યવિજયજી કાંપ કાઢતાં જ ઊભા થઈ આદરપૂર્વક કહ્યું; "ના એ નહિ બને, કારણ હું જૈન સાધુ છું."

આવા ક્ષમાગુણના ભંડાર પુણ્યવિજયજી એકવાર સંશોધનના કાર્યમાં વ્યસ્ત હતા. તે સમયે તેમના પરિવારના એક મુનિએ ચોવિહાર માટે પીવા પાણી મૂક્યું. તેમણે કહ્યું; આ કાર્ય પૂર્ણ થતાં પાણી વાપરી લઈશ. પરંતુ પ્રુફનું કાર્ય પૂર્ણ થવામાં થોડી વધુ વાર લાગી. આ બાજુ મુનિએ ઉતાવળમાં પાણી પરઠવી લીધું. કાર્ય પૂર્ણ થયે પાણી માંગ્યું, પરંતુ પાણી તો પરઠવાઈ ગયેલું. લક્ષ્મણભાઈ ભોજક આદિએ આજુબાજુમાં પ્રયત્ન કર્યો, પરંતુ ઊકાળેલું પાણી મળી શક્યું નહિ. આવા પ્રસંગે પણ મુનિ પુણ્યવિજયજીએ પરિવારના તે મુનિને ઠપકો દેતો એક અક્ષર પણ કહ્યો નહિ, આમ તેઓ જીવનમાં ક્ષમામૂર્તિ બની રહ્યા.

તેમની અપાર ઉદારતા અને વાત્સલ્યનો લાભ તેમના પરિચયમાં આવનાર નાના-મોટા સૌને થતો. ચતુર્વિધ જૈનસંઘ પરત્વે પણ તેમને અપાર લગાવ હતો. શ્રી લા.દ. પ્રાચ્ય વિદ્યામંદિરના સર્જન બાદ તેના એકાંત સ્વાધ્યાયખંડમાં સ્થિરતા કરી સંશોધન કરવાની વિનંતી થઈ હતી, પરંતુ તેમણે લોકોની વચ્ચે, સંઘ સાથે રહી પોતાનાં સંશોધન-સંપાદન આગળ વધારવાનું પસંદ કર્યું હતું.

શ્રમણીઓના જ્ઞાન-ધ્યાન-અભ્યાસમાં વૃદ્ધિ થાય, તે માટે તેઓ અપાર ખેવના ધરાવતા. પોતાની વૃદ્ધ સાધ્વી માતાની આંખોનાં તેજ ચાલ્યા ગયાં હતાં, પરંતુ વૃદ્ધ માતાને સમાધિ રહે એ માટે એ પોતે અથવા પોતાના અંતેવાસી મુનિ રમણિકવિજયજીને નંદીસૂત્રઆદિની ગાથાઓનો સ્વાધ્યાય સંભળાવવા મોકલતા. તેઓ મુનિઆચારનું પણ શક્ય એટલી શુદ્ધિપૂર્વક પાલન કરતા.

તેઓ દીક્ષાના ૬૦ વર્ષે પર્યાય પૂર્ણાહુતિના વડોદરા મહોત્સવ બાદ મુંબઇ પધાર્યા. મુંબઈમાં વાલકેશ્વર પર ચાતુર્માસ નિશ્ચિત થયું હતું. પરંતુ તે પૂર્વે જ જેઠ વદ આઠમ, ૨૦૨૭ના દિવસે, ૧૪ જૂન ૧૯૭૧, રોગોની પીડા ઘેરી વળી, અને મુનિશ્રીએ બચાની હોસ્પિટલમાં આ નશ્વર દેહ છોડી પરલોકની યાત્રાએ પ્રયાણ કર્યું.

સમગ્ર જૈનસંઘ માટે આ દિન અત્યંત દુઃખદ બની રહ્યો. તેનો 'આગમપ્રભાકર' તેનાં શાસ્ત્રો પર પ્રકાશ પાથરનારો સૂર્ય જાણે આથમી ગયો. પુણ્યવિજયજીએ પોતાના જીવનમાં જ્ઞાનની અપૂર્વ

ઊંચાઈ સાથે જ વિનય, નમ્રતા અને પરોપકારી વૃત્તિ જેવા ગુણોનો સુમેળ સાધ્યો હતા. એ વિરલ પુણ્યપુરુષને અંજલિ આપતાં શ્રી ન્યાયવિજયજીએ કહ્યું છે તે યથાર્થ છે;

अजातशत्रवे विश्वमित्राय स्नेहमूर्तये
सर्वेषां च हितं कर्तुं तत्पराय निसर्गतः।

તેમના શોધકાર્યનો વારસો મુનિ જંબુવિજયજી જેવાઓએ આગળ ધપાવ્યો છે, આપણે આશા રાખીએ કે શ્રી જૈનસંઘને આવા જ્ઞાન પ્રત્યેની નિષ્ઠાવાળા વધુ સાધુઓ મળ્યા કરે.

સંદર્ભ :

૧. જ્ઞાનાંજલિ–પ્ર. શ્રી સાગરગચ્છ જૈન ઉપાશ્રય, વડોદરા.

□□□

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 gerneral 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 Pustak 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

137	**Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts Vol. V** Ed. by Dr. J. B. Shah, pp. 8+5+403 (2003)	900
138	**Catalogue of Sanskrit and Prakrit Manuscripts Vol. VI** Ed. by Dr. J. B. Shah, pp. 8+6+311 (2003)	700
139	**Mahavira's Words** Translation from the German with much added material by W.Boll'ee and J. Soni, pp. 5+11+286 (2003)	600
140	**Vyākarṇa Mahābhāṣya Of Bagavad 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 (2005)	650
142.	**SAHṚDAYĀLOKA** by Dr. T. S. Nandi vol.1 part-2 pp. 640 (2005)	650
143.	**SAHṚDAYĀLOKA** by Dr. T. S. Nandi vol.1 part-3 pp. 676 (2005)	700
144.	**KṢATRAPAKĀLĪNA GUJARĀTA : ITIHĀSA ANE SAṂSKṚTI-** By Dr. Rasesh Jamindar P. P. 12+405+28 (2006)	500
145.	**Akho By Narmadashankar Devshankar Mehta** P.P.8+72 (2009)	50

Our Forthcoming Publications

- **Aanandshankar Dhruvnu Tattvajnan, Dharma ane Sahityachintan** (Gujarati) by Dr. Dilip Charan
- **Kautilya Arthashastra : Darshanik-Sanskrutik Parikshan** (Gujarati) by Prof. Nitin Desai
- **Upnishadnu Tattvajnan** (Gujarati) (Reprint) by Chandrashankar Shukla
- **Yuvanoni Sanskar Sadhana** (Gujarati) by Chandrashankar Shukla
- **Vedoni Vichardhara** (Gujarati) by Chandrashankar Shukla
- **Mahabharata** (Gujarati) by Chandrashankar Shukla
- **Mahatma Gandhi** (Gujarati) by Chandrashankar Shukla
- **Sangit, Nrutya Ane Natya Sambandhi Jain Ullekho Ane Grantho** (Gujarati) by Hiralal Kapadia
- **Bharat no Varso** (Gujarati) by Chandrashankar Shukla
- **Dharmonu Milan** (Gujarati) by Chandrashankar Shukla
- **Haribhadra Sūri's Yogaśaṭaka** (Gujarati)
- **Sambodhi Vol. XXXIV**