ISSN 0974-8857

तुलसी प्रज्ञा

TULSÍ PRAJÑÁ

वर्ष 41 • अंक 161 • जनवरी-मार्च, 2014

A Peer Reviewed Research Quarterly

जैन विश्वभारती संस्थान
लाडनूँ - 341 306 (राजस्थान) भारत

JAIN VISHVA BHARATI INSTITUTE
Ladnun - 341 306, Rajasthan, India

ISSN 0974-8857

तुलसी प्रज्ञा

TULSĪ PRAJÑĀ

A Peer Reviewed Research Quarterly of Jain Vishva Bharati Institute

YEAR-41 VOL.-161 JANUARY-MARCH, 2014

Website : jvbi.ac.in, **E-mail :** tulsiprajnarj@gmail.com, anljvbi@gmail.com

Publisher :
Jain Vishva Bharati Institute
Ladnun-341306, Rajasthan, India

Tulsī Prajñā

A Peer Reviewed Research Quarterly of Jain Vishva Bharati Institute

YEAR-41 VOL.-161 JANUARY-MARCH, 2014

Editorial Office

Tulsī Prajñā, Jain Vishva Bharati Institute
LADNUN-341 306, Rajasthan, India
E-mail- tulsiprajnarj@gmail.com

Publisher

Jain Vishva Bharati Institute
Ladnun-341 306, Rajasthan, India

Printed at

Girdhar Offset Printers
Ladnun-341 306, Rajasthan, India

Subscription

Three Year Rs 500/-, Life Membership Rs. 2100/-

तुलसी प्रज्ञा

ISSN 0974-8857

TULSĪ PRAJÑĀ

A Peer Reviewed Research Quarterly of Jain Vishva Bharati Institute

YEAR-41 VOL.-161 JANUARY-MARCH, 2014

अनुक्रमणिका / CONTENTS

ENGLISH SECTION

हिन्दी खण्ड

अहिंसा प्रशिक्षण

हिंसा विश्वशान्ति का उपाय नहीं है, यह बात निर्विवाद है। हिंसा को निरस्त करने के लिए नाभिकीय अस्त्रों के परिसीमन मात्र से काम नहीं चलेगा। क्योंकि 'शस्त्रपरिसीमन-सन्धि' हिंसक अस्त्र-शस्त्रों के बढ़ते हुए विस्तार को रोक सकती है। उनके प्रयोग को प्रतिबन्धित नहीं कर सकती। समझने की बात यह है कि हिंसा पहले अस्त्र-शस्त्रों से युद्ध के मैदान में नहीं, मनुष्य के मस्तिष्क में होती है। अहिंसा-प्रशिक्षण का एक बिन्दू है– मस्तिष्क का प्रशिक्षण। यह हृदय-परिवर्तन की प्रक्रिया है।

–आचार्य तुलसी

Ācārāṅga-Bhāṣyam

Ācārya Mahāprajña

CHAPTER-IX

THE TREATMENT OF PENANCE

SECTION-2

9.2.1 cariyāsaṇāiṃ sejjāo, egatiyāo jāo buiyāo.
āikkha tāiṃ sayaṇāsṇāiṃ, jāiṃ sevitthā se mahāvīro..

Some postures and abodes, O Gentle! have already been spoken of in connection with the Lord's wanderings. But now please relate those postures and abodes which were accepted by Lord Mahāvīra.

Bhāṣyaṃ Verse 1

Now came the subject of abodes. To the querry 'I want to know, the abodes and postures that were used by Lord Mahāvīra', the preceptor said[1] —

9.2.2 āvesaṇa-sabhā-pavāsu, paṇiyasālāsu egadā vāso.
aduvā paliyaṭṭhāṇesu, palālapuṃjesu egadā vāso..

9.2.3 āgaṃtāre ārāmāgāre, gāme ṇagarevi egadā vāso.
susāṇe suṇṇagāre vā, rukkhamūle vi egadā vāse..

(9.2.2, 9.2.3) Sometimes the Lord lodged at workshops[2], assembly halls[3], watersheds,[4] shops,[5] sometimes in

manufactories,[6] strawsheds,[7] travel-lers' halls,[8] garden-houses,[9] sometimes at villages, towns, cemeteries, deserted houses or foot of the trees.

Bhāṣyaṃ Verse 2, 3

The words *śālā*[10] *and gṛha denote* respectively the building without and with walls. *'Vāsa'* means night-halt during non-rainy seasons and four-months' stay during rainy season.[11]

The Lord lived in villages for only one night, and in towns for five nights in the seasons other then the rainy. In the rainy season, however, he dwelt for four months at a strech.

9.2.4 etehiṃ muṇī sayaṇehiṃ, samaṇe āsī paterasa vāse.
rāiṃ divaṃ pi jayamāṇe, appamatte samāhie jhāti..

At such abodes, the ascetic Lord spent upto thirteen long years. He exerted carefully day and night, being vigilant and meditating in ecstasy.

Bhāṣyaṃ Verse 4

The Lord was staying at places indicated above and the places like caves, mountains etc. 'Ascetic' means the ascetic Lord Mahāvīra or literally *'samaṇa'* means one with equanimous mind.[12] '*Pateresa vāse*' means excellent thirteen years.[13] the Lord was striving day and night, being as much wakeful in the night as in the day.[14] He was concentrated in mind, word and body, free from non-vigilance, that is, completely self-controlled and free from passions. In the state of ecstasy, he engaged himself in purely white meditation.[15]

For similar description see. 2.95,96, 3.11 and 4.11.

9.2.5 ṇiddaṃ pi ṇo pagāmāe, sevai bhagavaṃ uṭṭhāe.
jaggāvatī ya appāṇaṃ, īsiṃ sāī yā sī apaḍiṇṇe..

The Lord did never seek sleep for the pleasure and comfort. Standing up he wake himself, when he was drowsy. He would have only a nap, never craving for the comfort of the sleep.

Bhāṣyaṃ Verse 5

The Lord did not seek sleep for the sake of pleasure and comfort. On feeling drowsy at times, he would instantaneously stand up and keep himself wide awake, contemplating on impermanence. Sometimes, for a moment he would drowse, but he was always indifferent to the pleasure of slumber.

9.2.6 saṃbujjhamāṇe puṇaravi, āsiṃsu bhagavaṃ uṭṭhāe.
ṇikkhamma egayā rāo, bahiṃ caṃkamiyā muhuttāgaṃ..

After a nap for a moment, the Lord awoke again and was stilled in meditation with internal wakefulness. Sometimes, in the night, the Lord was oppressed by sleep and walked out of the abode and stroll for a while.

Bhāṣyaṃ Verse 6

The Lord, after only a momentary sleep, would awake again. Sometimes, in order to conquer sleep, he would come out of the resting place in the night and visit outside for a while.[16]

9.2.7 sayaṇehiṃ tassuvasaggā, bhīmā āsī aṇegarūvā ya.
saṃsappagāya je pāṇā, aduvā je pakkhiṇo uvacaraṃti..

While living in those resting places, the Lord had manifold terrible hardships, crawling and winged creatures (birds) preyed upon him.

Bhāṣyaṃ Verse 7

This section describing hardships mentions trials, caused by humans and animals. There is not any mention of hardships caused by gods here. The reptiles comprise snake, mongoose etc. Winged creatures include gnats, mosquitoes, flies etc. or vultures etc. They preyed, that is, they went to him and ate up his flesh etc.

9.2.8 adu kucarā uvacaraṃti, gāmarakkhā ya sattihatthā ya.
adu gāmiyā uvasaggā, itthī egatiyā purisā ya..

While the lord meditated in deserted houses, bad people, village guards and lancers tortured him. Sometimes, the Lord had to tolerate the sexual hardships caused by women and men.

References

1. *Atra cūrṇau ṣayyāviṣaye kiṅcid viśiṣṭamullikhitamasti — 'ṇa vi bhagavatoāhāravat sejjā bhiggahā ṇiyamā sī, paḍimābhiggahakāle tu sijjābhiggaho āsī, jahā egarāīyāe vahiyā gāmādīṇaṃ thio āsī, susāṇe annayare vā ṭhāṇe, ahābhāvakameṇ jattheva tattha cautthī porisī ogāḍhā bhavati tattheva aṇunnavittā thitavān, taṃ jahā — āsaṇasabhāpavsu.' (Ācārāṅga Cūrṇi, p.311)*

2 . (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p.311 : 'āgaṃtuṃ visaṃti jahiyaṃ āvesaṇaṃ' jaṃ bhaṇiyaṃ— gihaṃ logappasiddhaṃ, jahā kuṃbhārāvesṇaṃ lohārāvesṇaṃ evamādi.

(b) Ācarāṅga Vṛtti, Patra 278 : āveśanaṃ — śūnyagṛham.

3 (a) Ācārāṇga Cūrṇi, p. 311-312 : sabhā nāmanagarādīṇaṃ, majjhe dese kīraṃti, gāme paurasamāgamā ya bhavaṃti, seṇimādīṇaṃ tu patteyaṃ sabhā bhavaṃti.

(b) Ācarāṅga Vṛtti, Patra 278 : sabhā nāma grāma nagarādīnāṃ tadvasilokāsthāyikārthamāgantukaśayanārtha ca kuḍyādyakṛtiḥ kriyate.

4 Ācārāga Cūrṇi, p. 312 : jattha ruddadipaḍimāo ṭhavijjaṃti, pivissaṃti pehiyādi sā pavā, taṃjahā — udagappavā gulaudakappavā khaṃḍappavā sakkarappavā evamādi.

5 Ibid, p.312 : paṇiyagihaṃ āvaṇo paṇiyasālatti.

6 (a) ibid, p. 312 : paliyaṃ nāma kammaṃ, yaduktaṃ bhavati — kammaṃtaṭṭhāṇesu, dabbhakammaṃtādisu, ahavā paligāti ṭhāṇaṃ, taṃjahā — gosla, gobadho vā karīsarahito, ṇa ajjhāvagāsaṃ.

(b) Ācārāṅga Vṛtti, Patra 279 : paliyanti karmma tasya sthānaṃ karmmasthānaṃ — ayaskāravarddhakikuḍyādikaṃ.

7 (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p.312 : paliyaṃ tu palālaṃ, puṃjo saṃghāto, palālamaṃḍavassa heṭṭhāsu sirattāṇe palālapuṃjesu pavisati.

(b) Ācārāṅga Vṛtti, Patra 279 : palālapuñjeṣu mañcopari vyavasthiteṣvadho, na punasteṣveva śuṣiratvāditi.

8 Ācārāga Cūrṇi, p.312 : āgaṃtu jattha āgārā ciṭṭhaṃti taṃ āgaṃtāraṃ.

9 Ibid, p.312 : ārāme āgāraṃ ārāmāgāraṃ.

10 Ibid, p.312 : paḍhaṃti sāladharāṇaṃ viseso, sakuḍḍaṃ gharaṃ kuḍḍarahitā sāla, jaṃ vā logasidd-haṃ ṇāma, jahā sakuḍḍavi hatthisālā vuccati.

11 Ibid, p. 312 : vāsa iti rāīgahitā uḍubaddhe, vāsāsu.

12 Ācārāṅga Cūrṇi, p.312 : samaṇetti sa eva vaddhamāṇasāmī, ahavā tesu pavātanivātasamavisamesu sovasagganiruvasaggesu vasatisu samaṇa eva āsī ato samaṇe, jahā dukkhasijjā āsī tahā tahā bhisataraṃ samaṇa āsī.

13 Ibid. p. 312 : pagataṃ patthiyaṃ vā terasamaṃ varisaṃ jesiṃ varisāṇaṃ tāṇimāni paterasavarisāṇi chaumatthakāle.

14 Ibid, pp. 312, 313 : jahā raṃtti tahā divā, ubhayaggahaṇamavi sāmatthaṃ ṇa tu jahā aṇṇe thāṇamoṇādīehiṃ jaittā rattiṃ sārakkhaṇatthaṃ ṇiddaṃ bhajaṃti, so tu bhagavaṃ jahā divā rattiṃ pi jayamāṇetti maṇovākkāehiṃ egaggo appamatta iti jitiṃdiyo kasāyarahito, kahaṃ? mama eve pamādā ṇa bhavijja, ṭhāṇāiesu appamatte jjhāṇe ya, sammaṃ āhito samāhito dhamme sukke jjhāyati bhagavaṃ.

15 Ācāraṅga Vṛtti, patra 279 : yatamānaḥ saṃyamnuṣṭhāna udyuktavāna thatā' pramatto — nidrādipramādarahitaḥ 'samāhitamanā' vistrotasikārahito dharmadhyāna śukladhyānaṃ vā dhyāyatīti.

16 There are three main constituents of Bhagavān Mahāvīra's sādhanā:

a) Control of diet;
b) Control of the senses; and
c) Control of sleep.

Through the elixir of spiritual realization, he would achieve control of palate.

Through total absorption in the perception of the soul, he achieved control over the senses.

Through meditation he achieved control over sleep by strolling.

Dharma is Sanctity of Life

–**Acharya Tulsi**

Dharma is ultimately a matter of one's faith. The difficulty is that it is used in more than twenty contexts in our practical life. A big volume can be prepared if all the definitions and interpretations of the word '*dharma*' are collected together. Anyone would be confused by reading such a book if he does not possess the attitude of many-faceted approach.

Bhagavan Mahavira exhorted us to use many-faceted (*anekānta*) attitude. It means to look at anything from many points of view. In a one-sided view, there is scope for obstinacy. Its result is: "what I say is the only truth." The use of *anekānta*, on the other hand, gives rise to freedom from obstinacy, i.e., open-mindedness. 'Both what I say may be true and what you say may also be true.' This is the line of thought of a person free from obstinacy. If the *anekānta* is applied to the field of religion, there will not be any conflict.

We must understand clearly the difference between '*sampradāya*' and '*dharma*'. *Sampradāya* or sect means the tradition started by a *guru*. People having faith in a particular ideology which is accepted by a particular school of thought follow its instructions. They consider this school as their *dharma*. Later on, that school is developed as a creed or a sect.

The simplest meaning of '*dharma*' is that it is the practice of self-purification. In other words, it is the process through which the soul is purged of its impurities and is made pure. So *dharma* is also the observance of right belief, right knowledge, and right conduct. In my view, this is the perfect definition of '*dharma*' and a practice of this will lead to liberation.

India is a secular state. Does this mean our country has to remain devoid of *dharma*? When-ever secularism is interpreted this way, I wonder how a country can survive by abandoning *dharma*. A lot of confusion has been created by the misunderstanding of the word 'secularism'.

In the Indian constitution, India is stated to be a secular state, which is translated in Hindi as a state in diffferent to *dharma*. In our democracy, the government cannot be in the hands of a particular sect or creed. This is good. The problem is with the use of the word '*dharma*'. Why not say '*sampradāya*' or sect.

In 1987 when Prime Minister Rajiv Gandhi came to me, we discussed about secularism. He agreed that the word had been wrongly translated in the constitution. I suggested that in place of '*dharma*-nirapeṣa,' we should use '*sampradāya-nirapekṣa*' or '*paṅtha-nirapekṣa*, which means 'indifferent to sect or creed.' The Prime Minister agreed with my interpretation and asked for a written note on her subject. I have heard that in the new Hindi edition of the Constitution, the word secular is translated as '*paṅtha-nirapekṣa*'.

Manytimes I was asked: 'Is *dharma* one or many?' The answer is not so simple. If we identify *dharma* with religious creed, sect, community, *paṅha*, tradition, etc., the answer would be that there are many *dharma*s. But if *dharma* really denotes the universal and eternal values of life, then the answer would be that there is only one *dharma*, and it comprises essentially nonviolence and truth. In it faith, knowledge and conduct are also included. *Dharma* is nothing else but the SANCTITY of life.

A major problem in the field of religion is that everyone wants to increase the number of followers of his own religion. Increasing the number amount to politics even in the field of religion. Thus it cannot be a part of pure *dharma*; it is connected with the creed or the sect.

Some people asked me, 'Acharyaji, how is it that although Jainism is so good and so great, it has so few followers?' I told them, 'The number of Jains you are talking about is of those people who are Jain only by birth. Because they are born in Jain families, they are considered as Jains. How many of them are real Jains? That is, how many of them follow Jainism in their daily life?' My answer to their question would startle them. I then would tell them, 'There are more non-Jains than real Jains among those who are Jain by birth.' You see, there are two kinds of Jains: Jains by birth, and Jains by their action. All those who are born in Jain families belong to the former category, while those who really have faith in the tenets of Jainism such as nonviolence, truth, non-absolutism, etc.-and also practice them, are Jains by action (i.e, the real Jains). They may belong to even a non-Jain family by birth.'

If all the religious teachers in the world start thinking along these lines and accept the wider meaning of *dharma*, then there will be no scope for religious fanaticism. I do not consider sects as useless. *Dharma* and sect are like soul and body, or fruit and its skin. Both have a role to play. But we should not confuse one with the other. It is desectarianism which gives rise to conflicts.

I had been introduced a five-point plan for developing the religious tolerance and weakening sectarianism. If these points or similar ones are accepted by all sects, a new revolution can take place in the field of religion. The five-point plan for religious tolerance is as follows:

1. A constructive policy should be adopted-only one's own view should be presented; there should not be any condemnation of other religions.
2. Tolerance should be observed towards other ideologies.
3. No hatred or contempt towards other sects or their followers should be propagated.
4. If a person voluntarily changes his faith, there should not be any improper treatment with him or her, such as social boycotts.
5. There should be a joint effort to establish basic values of *dharma* in the daily lives of people.

The problem today is that the so-called religious people lead a dual life. When they visit any place of worship, they become very religious, but when they return home or go to their workplaces their face is changed. How many masks they wear! In the case of some persons we may find a world of difference in the quality of their early life and later life. Transformations do take place. But what are we to do with one who is 'religious' in the morning and a 'devil' in the same afternoon? It is disheartening to watch this *dharma* of changing masks. How a person can change so soon as he crosses the threshold of the temple, mosque, church, gurudwara, or monastery. Such hypocrites have done greater harm to religion than even the non-believers.

Aṇuvrata is a march in the direction of resolving this confusion created by the cult of masks. The aim of the *aṇuvrata* is to link *dharma* with life by freeing it from the boundaries of bookish knowledge or mere rites and rituals of a creed or sect. Only that *dharma* which is practiced in our daily life can become effective and fulfilling.

Effect of Speech Patterns in Jain Philosophy : A Scientific Study

– **Sadhvi Chaitanya Prabha**

The seventh chapter of *Daśvaikālika Sūtra* is an excellent guide to learn speech etiquettes. It not only explains do's and don'ts of speech for a monk but also discusses after effects of violent and non-violent speech. This fact can also be explained through scientific concept of sound and morphic resonance.

According to Dr. Sheldrake, the DNA isn't the only reason that people of a family share similar features. Morphic resonance also plays a part. It helps us to understand so called co-incidence and the phenomena of group consciousness or collective consciousness memory and archeotypal patterns.

The concept of morphic resonance accepts that our feelings and emotions have effect on the world moment by moment. If you send out words and images of creativity, then you will be contributing to the creation of a beautiful world. However, emitting messages of destruction, you contribute to destruction of the universe.[1]

Since the destructive words lead to the destruction, the *Daśvaikālika Sūtra* advocates only non-violent speech to be practiced. It gives a clear discretion of the violent and non-violent speech to the extent that it enumerates the words with illustrations, which are violent and non-violent. As the *Sūtra* runs–

cauṇahaṃ khalu bhāsāṇaṃ, parisaṁkhāya paṇṇvaṁ,
doṇhaṃ tu vinayaṃ sikkhe do na bhāssejja savvaso.[2]

Knowing the four kinds of speech a wise monk should practise two kinds of speech with its purity and other speechs completely abandon.

The four kinds of speeches are as follows.

1. *saccā bhāsā* (truthful speech)
2. *asaccā bhāsā* (untruthful speech)
3. *saccā musā* (mixed speech)
4. *saccā musā* (pragmatic speech)

Out of the four kinds of speech two truthful and pragramatic speech are allowed to be practiced and the two untruth and mixed speech (truth and untruth) are completely abandoned. This is so because the untruthful and mixed speech is unethical says *Daśvaikālika Sūtra.*

The truthful speech though true is to be abandoned, as said.

jā ya saccā avattavā, saccā mosā ya jā musā,
jā ya buddhehim ṇāiṇṇā na taṃ bhāssejja paṇṇvaṃ[3]

meas "A monk should restrain himself completely from doing mixed and untruthful conversations, however even while speaking truthful but is violent speech, then he must be restrained."

It is said so because truthful speech though true may lead to violence and hurt someone. Thus the *Sūtra* advises that not all truth is to be expressed. Thus for monk uttering harsh truth is also completely restricted for instance

taheva kāṇaṃ kāṇetti paṇḍagaṃ paṇdage tti ya,
vāhiyaṃ vāvi rogitti, teṇaṃ core tti no vae[4]

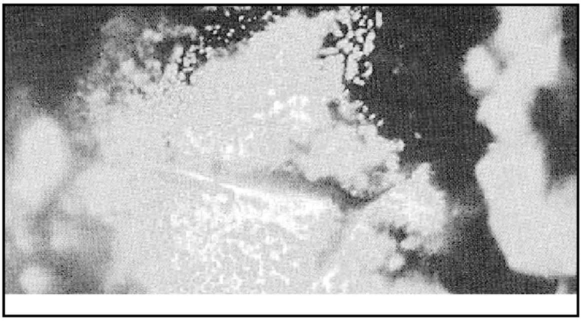
means "not to name a blind as a blind, eunuch as eunuch and ill as ill or sick as sick and even thief as thief."

The words used above are although true but harsh which may hurt a person for which it is spoken.

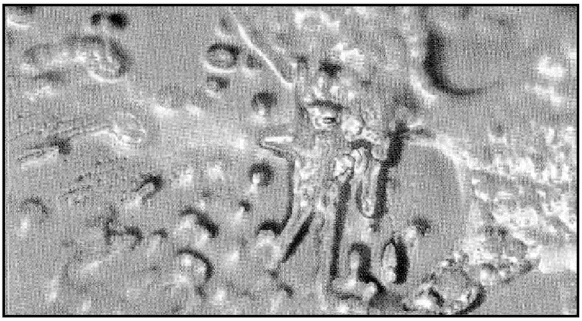
Famous Scientist Emoto also accepts this fact as in his famous book *The Hidden Messages in Water.* He writes "it is true that speech uttered has a significant effect on the object spoken on. This can be very well seen in the subtle life of even water, then what if it changes the state of humans and other organisms."[5]

One can easily find the effects of words on water molecules when the words that indicated harm to humans were shown to the water, no crystals were formed. It even appears that words 'you make me sick' created the shape of man with gun in the water molecules. (The Hidden Messages in Water, pp. 8-9)

You fooli (Japanese)

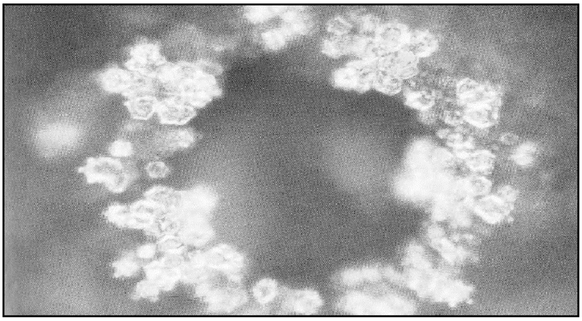


You foolo (English)

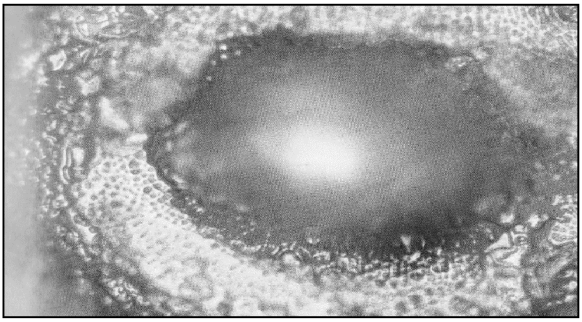


You make me sick. I will kill you (Japanese)

The word "angel" resulted in a formation ring of a small crystals linked together, while the word "satan" formed a crystal with dark lump in the center as if ready to attack. (The Hidden Messages in Water, p. 98)

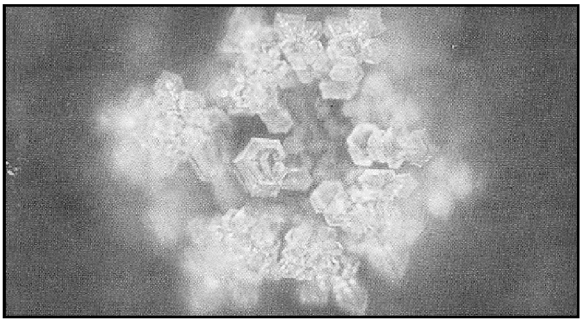


Angel (Japanese)

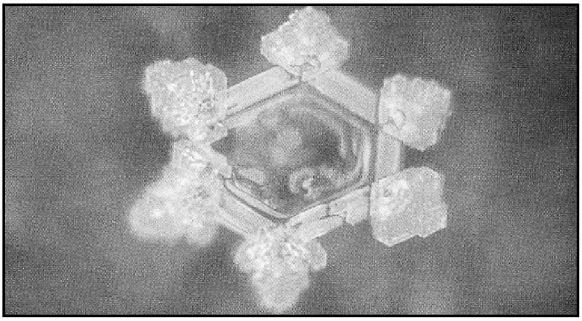


Satan (Japanese)

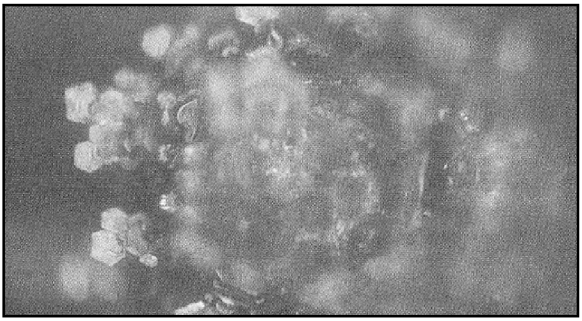
Experiments also depicts that children said different things to different bottles of water. When children said "you are cute" to the water, cute crystals of water were formed on the other hand when the water was said "you are beautiful" several times it resulted in crystals more well formed than when water was told only few times. The crystal formed by the ignored water was the least complete, when not given good comments or rather fed with negative sentences such as 'you are fool', 'you ugly', etc. When even the water molecules showed its effects to such a great extent then what about the higher animals and organisms. (*The Hidden Messages in Water,* p. 14)



When the children said "You're beautiful" a few times



When the children said "You're beautiful" several times



When the water was ignored

The Daśvaikālika Sūtra therefore advocates the use of discretion in speech act, because restrained speech leads to purity of restrained life. Plants also reveals such kind of sensitivity and bio- communications as proved by the recent studies.[6]

For plants the text advocates.

tahevosahīo pakkāo, nīliyāo cha chavīeya,
lāimā bhajjimāo tti, pihukhajja tti no vae.[7]

"These herbs are ripened, they can be cooked, they can be cut fried made as flakes." –A monk should never use such words on account of its being violent.

After such many instructions the chapter "*vakka śuddhi*" concludes with the following lines.

bhāsāe dose ya gune ya jaṇīyā tise ya duṭṭhe parivajjae sayā
chasu sañjaye sāmaṇiye sayā jae, vaejja buddhe hiyāmāṇulomiyaṃ[8]

parikkhabhāsī susamāhi iṅdie, caukkasāyā vagae aṇissie,
sa niddhuṇe dhunnamalaṃ purekaḍaṃ, ārāhae logamiṇaṁ tahā paraṃ[9].

means "knowing the qualities and avoiding transgression of speech forever, one must be restrained and alert in following the rules of the restrained speech."

"The speaker who speaks knowing the qualities and blemishes of speech abandoning four kinds of passions removes all his past earned sins, makes his present and future bright."

Thus it is concluded that our speech produced, the words used and intention with which it is used has an intense impact on the environment. The intensity of the effect increases when words are used for living beings. One can easily study such impacts in experimental studies done on vegetables or plants and water cells. Thus *Sūtra* restricts all kinds of violent intentions and speech for monk and gives a guideline to utter non-violent words instead. It seems that omniscient Mahāvīra had realised the effect of morphic sound resonance and thus have produced clear indications and instructions for the nonviolent speech act.

References :

1. Emoto Masaru, *The Hidden Messages in Water*, Beyond Words Publishing, 2004, p. 84
2. *Dasaveāliyaṃ*, ed. Ācārya Mahāprajna, Jain Vishva Bharati, Ladnun, edn I[st], 1964.
3. Ibid, p. 7.1
4. Ibid, p. 7.3
5. *The Hidden Messages in Water*, p. 14
6. *Physiology and Behaviour of Plants,* p. 2, *cf.* Tompskin Peter, *The Secret Life of Plants*, Penguin, New York, 1913.
7. *Dasaveāliyaṃ*, 7.34
8. Ibid, 7.56
9. Ibid, 7.57

Basic Introduction to Cognitive Science

–Samani Sulabh Pragya

Cognitive Science: An Interdisciplinary Approach

Cognitive science is the interdisciplinary scientific study of the mind and its processes. It examines what cognition is; what it does and how it works. It includes research on intelligence and behavior, especially focuses on how information is represented, processed, and transformed (in faculties such as perception, language, memory, reasoning, and emotion).[1]

According to Oxford dictionary, it is action or faculty of knowing and in dictionary of philosophy,[2] cognition is mental processes connected with understanding, formulation of belief and acquisition of knowledge.[3] Cognitive science is the disciple studying the mind[4] and intelligence. It is interested in knowing how people mentally represent information processing.

The term cognition comes from the Latin verb "cognosco" (con + gnosco – know) it means 'to conceptualize' or 'to recognize'. It can also be defined in terms of disciples like it is coherent and integrated science of independent disciples, means it is dedication of different disciples to explain, simulate and technically reproduce the workings of human mind.[5]

Cognitive science is a major new guide to central theories and problems in study of mind and brain.[6] According to Howard Gardiner, it is a contemporary, empirically based effort to answer long-standing epistemological questions particularly those concerned with nature of knowledge, its components, sources, development and its deployment.[7]

Researchers in psychology, linguists, computer science, philosophy and neuroscience realized that they were asking many of the same questions about the nature of human mind and that they had developed complementary and potentially synergistic methods of investigation. The word 'cognitive' refers to perceiving and knowing– thus, the word cognitive science is science of mind which seeks to understand mental phenomena.[8] As the cognitive science is disciple of diverse disciples so also its definitions are diverse.

The diversification of definition can be tabulated as follow-

Faculty of knowing and perceiving (emphasis on sensory operation)	Knowing, understanding, formulating belief (emphasis on both sensory operation and mental phenomena)	Information processing (emphasis on mental phenomena)
Brain(physical)	Mind (psychological)	Intelligence (problem solving)

Conclusively, it can be said that cognitive science is study of sensory and mental phenomena.

Nature and Significance of Cognitive Science

Cognitive science aims to collect empirical evidences bearing on mental process and phenomena and to develop theories that can explain those evidences like

Psychology	Behavioral evidence
Linguists	Produce and understands sentence
Neuroscience	Neural activity
Anthropology	Nature of cognition as it is different cultural contexts
Philosophy	nature of knowledge[9]

Two beliefs of cognitive science are

(a) Mental representations have to be analyzed wholly separate from biological or neurological on one hand, sociological or cultural on the other.

(b) Understanding of human mind is electronic computers as computers are model of how human mind functions.[10]

History of Cognitive Science

At the turn of the century, in the wake of founding new human sciences, investigators had been addressing the key issues of mental life: thinking, problem solving, the nature of consciousness, the unique aspects of human language and culture.

The question which Chomsky regarded as fundamental for cognitive science is the following, "how comes it that human beings, whose contacts with the world are brief and personal and limited, are nevertheless able to know as much as they do know?" This is Bertrand Russell's formulation of a question first posed by Plato. Plato's such question is motivated by a certain notion of knowledge. This is one of the age-old problems of philosophy which was also thought on by Rationalist epistemologists pioneered by Rene Descartes. According to Descartes, mind was different from body. We have a huge material on this issue by Rationalist epistemologists like Leibniz, Kant, Frege on one hand and Empiricist epistemologists like Locke, Hume on other hand.

In 1920, Piaget's early publications launched the modern study of cognitive development in Europe and America. But in United States, its interest soon waned. Behaviorism was becoming supreme and its adherents saw little value in cognition.[11] To behaviorists, the mind which is invisible, non-material and conjectural was metaphysical concept and no talk of it was possible in experimental psychologist till 1960. However, in 1960s, when cognitivism began to regain favor, Piaget was rediscovered and intellectual development researches in his field became a booming field. [12]

In September of 1948 in the campus of California institute of Technology, a group of eminent scientists representing several disciplines met for a conference on "cerebral mechanisms in behavior". The opening speaker, John Von Neumann, forged a striking comparison between electronic computer and the brain. Then the next speaker mathematician and neurophysiologist Warren McCulloch explored certain parallels between the nervous system and "logical devices" in order to figure out why we perceive the world the way we do. The next speaker, psychologist Karl Lashley spoke on "the problem of serial order in behavior"– He challenged the existing theory (behaviorism in psychology) and laid out new agenda for research, laying a new pathways for cognitive studies.

The George Miller, a pioneer of Cognitive psychologist coincidentally came in field of psychology as a teacher. He had his graduate studies in

Harvard and received a solid grounding in behaviorist psychology. For the next 14 years, he conducted experimental studies in speech and communication. Despite his training, this work forced him willy-nilly to think about human memory and other higher mental processes. He drifted still closer to mentalism after attending a summer seminar at Stanford where he worked closely with the psycholinguist Noam Chomsky, and a sabbatical year at the center for advanced study in the behavioral sciences where he was exposed to new ways of doing research on thinking, especially the stimulation of thought processes by computer program.[13]

In the fall of 1960 Miller returned to Harvard as a changed man. He confided in his friend and colleague, the social psychologist Jerome Bruner, about his discontent and dream of a new center devoted to the study of mental processes. Bruner shared both his feelings and vision. Together they approached McGeorge Bundy, provost of the university , won his approval, , and with funding from the Carnegie Corporation established the Harvard Center for cognitive studies and became a leader of movement that radically changed the focus and methods of psychology and guided it ever since.

George Miller's coming-out typifies what was happening to experimental psychologists in the 1960s. At first a few then many and soon a majority abandoned rats, mazes, electric grids, etc. in favor of research on the higher mental processes of human being. Within the decade, the movement assumed such proportions as to earn the name "the cognitive revolution".[14]

Many forces had been building toward it. During the two previous decades, Gestaltists, personality researchers, developmentalists, and social psychologists were all, in their different ways, exploring mental processes. Coincidentally, a series of developments in several other scientific fields were producing knowledge of other kinds about how the mind works. Specifically:

–Neuroscientists, using microelectrode probes and other new techniques, were observing the neural events and cellular interconnections involved in mental processes.

–Logicians and Mathematicians were developing information theory and using it to account for both the capabilities and limitation of human communication.

–Anthropologist, analyzing the thought patterns of people in other cultures, was discovering which mental processes vary among cultures, and which are universal and therefore possibly innate.

–Psycholinguists, studying language acquisition and use, were learning how the mind acquires and manipulate the intricate symbols system we call language.

–Computer scientists were contributing a brand-new theoretical model of thinking and designing machinery that seemed to think.[15]

By the late 1970s cognitive psychology and these related fields came to be known as the cognitive sciences or collectively, as cognitive science. The cognitive revolution was more than a remarkable broadening and deepening of psychology; it was simultaneous development in six sciences of new knowledge bearing on mental processes.

Conclusion

Conclusively, it can be said as cognitive science is a new and recent branch of studies. It is rather the collective working of various branches discussing on common topic. Its main area is mind, brain, and intelligence. In other words, it is a new form of psychology affiliated to a
rtificial intelligence, philosophy, neuroscience etc. It has opened new horizon in the field of mental processes and enhanced the studies on mind. This article is the brief introduction to what cognitive science means, what nature it has and history of cognitive science as per the 'The Story of Psychology'.

References :

1. en. Wikipedia org/wiki/ Cognitive Science, 21/09/2013
2. Onions C.T (ed), The Shorter *Oxford English Dictionary*, Clarendon Press, USA, p. 363.
3. Flew Antony (ed.), *A Dictionary of Philosophy*, Pan Books, London, 3rd edition, 1984, p. 65.
4. Stilling et. al, Cognitive Science : An Introduction, Bradford Book, The NIT Press, Combridge. p.1.
5. en. Wikipedia. org/wiki/History cognitive science, 21.09.2013.
6. Cognitive Science : An Introduction, p.2
7. Gardner, Howard, The Mind's New Science, (A History of the Cognitive Revolution), Basic Books, A division of Harper Collins Publishers, U.S.A, p.6
8. *Cognitive Science : An Introduction*, p. 1
9. en. wiki pedi. org/wiki/Nature and Significance of Cognitive Science, 21.09.2013
10. *The Mind's New Science*, p. 6
11. Hunt, Marton, The Story of Psychology, Anchor Books, A Division of Random House, Inc, New York, p. 384
12. Ibid, p. 384
13. Ibid, p. 512
14. Ibid, p. 513
15. Ibid, p. 513

Use of Web-Based E-Journals in Central Library of Jain Vishva Bharati Institute (Deemed University), Ladnun, Rajasthan : A Survey

Dr. Amit Kumar Sharma

Introduction

The concept of the library as the "heart" of an Institute, the sun around which teaching and research revolve is widely hailed. There is, however, difference of opinion as to the precise nature of the functions of the Institute Teachers made a bold statement: "the prime function of the Institute library is to provide facilities for study and research for the member of its own institution. At the same time there is considerable support for the view that it should serve a wider circle of user and not to adopt too restrictive an attitude which would be contrary to academic traditions." The statement implies three function of Institute library: teaching, research and extension services (Ahmed and Haridasan 2005). Since the structure of higher education is changing gradually and the Institute libraries, which are the best guides to our changing gradually and the Institute libraries, which are the best guides to our students to impart through knowledge of the courses and further researches, very much deserve to be further reoriented 3d in respect of their role through scientific management and better organization.

It is desirable that all the Institute libraries should have modern pattern of management and scientific system should be so involved that the libraries should succeed in achieving their real objective, "Better and Greater service to reader." The problem of the Institute libraries have become so acute that immediate attention of the persons concerned should be drawn for their correction and improvement. Libraries are the sole organ of the society for preserving the cultural heritage and any achieving society dare to ignore this fact.

Review of Literature

Ren (2000) also showed a positive correlation between students' self-efficacy and the frequency of use of the library electronic resources. Wolf (2001), Nelson (2001), Lock et al. (2001) look from the point of view of academic staff and/or researchers, rather than undergraduates. These studies identify many common factors which affect acceptance or resistance to e-journals. Advantages are seen to be the convenience of desktop, twenty-four-hour access, the range of titles available, remote access, time saving and ease of searching. Barriers to use can be a lack of awareness or knowledge of how to access them, technical problems, lack of archives, password requirements and high user expectations.

Being adopted, an electronic journal should perform the same functions as its predecessor, the print journal, such as building a collective knowledge base, communicating information, validating the quality of research and building scientific communities. Some authors see a scientific journal as an entity with its own profile consisting of a combination of multiple focus, community of readers and contributors and traditions, including articles in a traditional format. They find it important that such entities should also exist in electronic format (Roberts, 2001). The importance of studying journal collections comes from their central role in scientific communication, while their acquisition costs simultaneously account for a notable part of library funds.

Objectives of the Study

Emphasis on understand the growth pattern of web-based e-journals in arts and humanities and the different levels of diversity among them, following objectives were being framed:

1. To provide comparisons between subjects and discipline; and possible key demographic aspects of usage.
2. To find out the institutional efforts to maintain and provide access to e-journals to its community.

3. To find out the usage and applicability of e-journals with regard to Arts and Humanities.
4. To find out the demand and growth in near future.

Scope and Methodology of the Study

The study will be focused on researchers' use of electronic material at journal article level. A range of research disciplines, in context with the research area and objectives, will be selected across the scholarly spectrum, covering the arts and humanities. Journals and journal search platforms will similarly be selected to reflect the spread of disciplines. The study is pertained to the users of central library of Jain Vishva Bharati Institute, Ladnun. As method is a path of achieving or approaching to a problem. Thus, the categorization of the proposed investigated in to a certain type of survey, a corresponding method are designed and appropriate techniques are made for collecting and analyzing data which are togather known as Methodology. The study used following methods for collecting data:

1. Observation method
2. Questionnaire method

Observation Method: The observation method is the most commonly used method specially studies relating to behavioural sequence. In a way, we call observe things around us, but this sort of observation is not scientific observation. The main advantage of this method is that subjective biases eliminate, if observation is done accurately.

Questionnaire Method: This method of data collection is quite popular, particularly in case of big enquires. A questionnaire was prepared for the data collection from the librarian. Primary data was collected through detailed questionnaire.

Data Analysis

Working Hours: **Table - 1**

S. No.	Working hours of library	Time
1.	Working days	8:00 am to 06:00 pm

Data of table 1 shows the Library hours of JVB Institute, Ladnun. Library remains open throughout the year except all National holidays. The working hours of Library are supportive and yielding in information services.

Membership **Table - 2**

S. No.	Member of Library	Response
1.	Faculty	Yes
2.	Research Scholars	Yes
3.	Students(PG/UG)	Yes
4.	Administrative Staff	Yes
5.	Non teaching staff	Yes
6.	J.V.B. Members	Yes

The data of table 2 shows that Faculty Members, Research Scholar, Student (PG/UG) and administrative staff are the members of the Central Library. The Library services are meant for those who seek information and knowledge on their respective subject in context with the requirement.

Finance **Table - 3**

S. No.	Sources of finance of the library	Response
1.	Institutional Grant	Yes
2.	Sale of weeded material	No
3.	Marketing of product & services	No
4.	UGC and INFLIBNET grant	Yes

Table 3 shows that library gets grants from UGC/INFLIBNET; and institutional grant is also a source of finance for the library.

Table - 4

S. No.	Total Budget allocation	Response
1.	Total budget allocation for the	22.5 lakhs(apporx.)

The data of table 4 shows that total budget allocation to library is 22.5 Lac for the current year.

Staff **Table - 5**

S. No.	Category wise break up of library staff	Response
1.	Number of professionals (degree or PG Diploma holder)	01
2.	Number of semi professionals	02
3.	Number of non professionals	01
4.	Office Assistants	04

Data of table 5 shows that number for professionals are 01, 02 semi-professionals, professionals and 04office assistants. The library might need more staff equipped with latest IT knowledge. The ratios of Professionals are less than they needed.

Table - 6

S. No.	Service provided by library	Response
1.	Issue/Return	Yes
2.	Bibliographical Service	Yes
3.	Current Awareness Service	Yes
4.	Inter Library Loan (Departmental)	Yes
5.	Newspaper Clippings Service	Yes
6.	Abstracting Service	No
7.	Reference Service	Yes
8.	Online search Service	Yes
9.	Selective Dissemination of Information Service	Yes
10.	CD ROM search Service	Yes
11.	Reprographic Service	Yes
12.	Networking (LAN) Service	Yes
13.	Indexing Service	Yes
14.	User Education Service	No
15.	Document delivery system	Yes
16.	Compilation of Bibliography	No

Service Provided by Library

The data of table 6 shows that library provide services for lending of books for users. Reference service is also provided by the library for current awareness. Online research, database search service provided by the library for students, researchers, and faculty member etc. library is providing photocopy services to the users. Abstracting, indexing, SDI services are not being provided to users. Library provides user education. User education is must in order to use the IT based information sources and services.

Reference Service

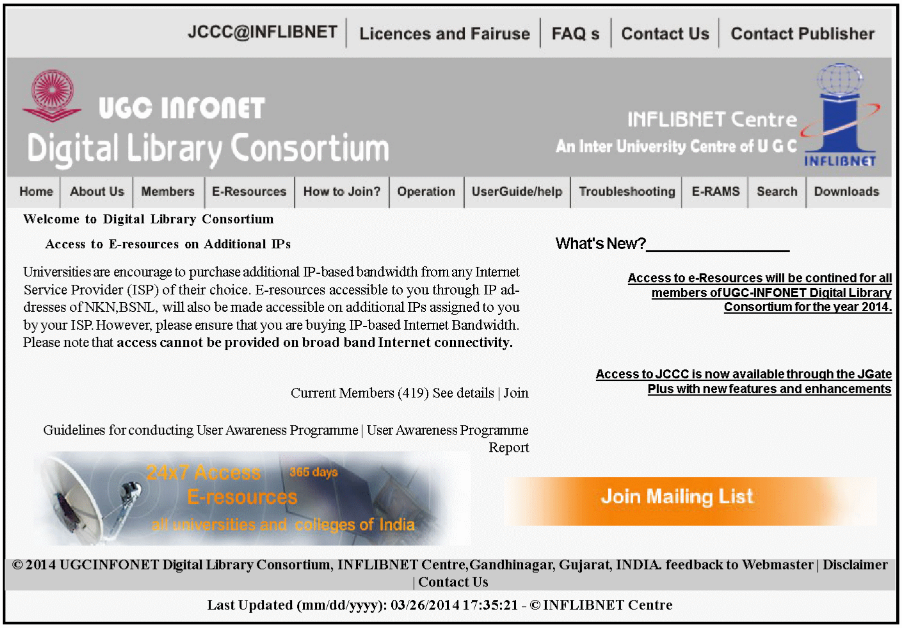
Table - 7

S. No.	Library Provide	Response
1.	Orientation Programme to the users	Yes
2.	Help in use of library catalogue (OPAC)	Yes
3.	Help in locating the documents	Yes
4.	Help in locating the information	Yes

Data of table 7 shows that to provide reference service to users the library staff provide help by Orientation Programme to the users, help in locating the documents, help in locating the information, help in use of library catalogue.

Online Searching

Figure-1 : INFLIBNET website showing E-Consortium



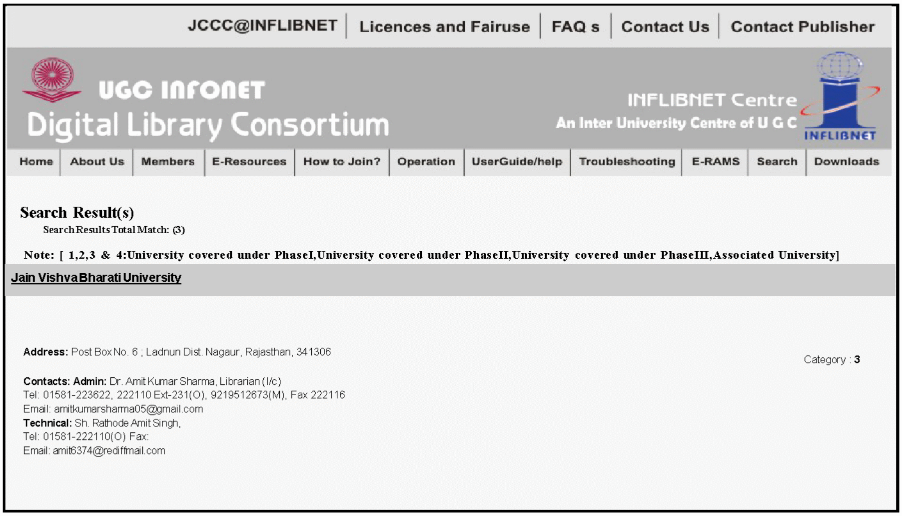


Figure-2 : E-Resources

JCCC@INFLIBNET | Licences and Fairuse | FAQ s | Contact Us | Contact Publisher

UGC INFONET
Digital Library Consortium

INFLIBNET Centre
An Inter University Centre of U G C
INFLIBNET

Home | About Us | Members | E-Resources | How to Join? | Operation | UserGuide/help | Troubleshooting | E-RAMS | Search | Downloads

E-Resources@UGC-Infonet Digital Library Consortium

The UGC-Infonet Digital Library Consortium subscribes to the following resources for its member institutions. All electronic resources subscribed are available from the publisher's Web site.Following is the list of E-Resources with link to their brief introduction.

Click here to veiw e-journals subject -wise

Full-Text E-Resources		
American Chemical Society	http://pubs.acs.org/	
American Institute of Physics	http://journals.aip.org/	
American Institute of Physics Archive	http://journals.aip.org/digital_archive.html	American
Physical Society	http://publish.aps.org/browse.html	
Annual Reviews	http://arjournals.annualreviews.org	
Cambridge University Press	http://journals.cambridge.org/	
Economic & Political Weekly	http://epw.in/	
Emerald	http://www.emeraldinsight.com/	
HeinOnline	http://home.heinonline.org/	
Institute of Physics	http://iopscience.iop.org/journals	
JSTOR	http://www.jstor.org/	
Manupatra	http://www.manupatra.com/	
Nature	http://www.nature.com/	
Nature Archive (1987-1996)	http://www.nature.com/	
OUP Archive	http://www.oxfordjournals.org	
Oxford University Press	http://www.oxfordjournals.org	
Portland Press	http://www.portlandpress.com/pp/default.htm	Project
Euclid	http://projecteuclid.org	
Project Muse	http://muse.jhu.edu/	
Royal Society of Chemistry	http://www.rsc.org	
RSC Archive	http://pubs.rsc.org/en/journals?key=title&value=archive	
ScienceDirect (10 Subject Collection)	http://www.sciencedirect.com/	
ScienceDirect Archive (Basic Sc Collection)	http://www.sciencedirect.com/	
SIAM	http://epubs.siam.org/	
SIAM Locus (Archive)	http://locus.siam.org/	
Springer Link	http://link.springer.com/	
Taylor and Francis	http://www.tandfonline.com/	
Westlaw India	http://www.westlawindia.com/	
Wiley Blackwell Publishing	http://onlinelibrary.wiley.com/	
Bibliographic Databases		
ISID	http://isid.org.in/	
JCCC	http://jgateplus.com/search	
MathSciNet	http://www.ams.org/mathscinet	
Royal Society of Chemistry(6 Databases)	http://www.rsc.org/Publishing/CurrentAwareness/index.asp	
SciFinder Scholar	http://www.cas.org/products/scifinder	
Web of Science	http://apps.isiknowledge.com/	
Open Access Resources		
About Open Access	oaeresources.php	
Open Access E-Journals	oaeresources.php#ejournals	
Open Access Directories	oaeresources.php#directories	
IRs@member Institutions	oaeresources.php#IRs	

Figure-3 : E-Rams

JCCC@INFLIBNET | Licences and Fairuse | FAQ s | Contact Us | Contact Publisher

UGC INFONET
Digital Library Consortium

INFLIBNET Centre
An Inter University Centre of U G C
INFLIBNET

Home | About Us | Members | E-Resources | How to Join? | Operation | UserGuide/help | Troubleshooting | E-RAMS | Search | Downloads

Welcome to Digital Consortium

E-Resources Access Management System [E-RAMS]

e-RAMS enables you to submit your complaint online regarding accessibility of e-Resource(s) through INFLIBNET Consortium. This interface also allows you to view the status of your existing compalints, check current and past usages statistics and contact administrator.

e-RAMS also facilitates the Administrator to get an overview of all complaints and their status.

Complaints lodged by users are sent automatically to publisher through email. The publisher after attending the complaints can change the status of complaints through e-RAMS or Publisher(s) can Login to view their complaints.

INFLIBNET Consortium Members Login

User Name
Password

Table – 8

Networking Availability of Facility

S. No.	Facilities available	Response
1.	Union catalogue of books	No
2.	Union list of current periodicals	No
3.	Access to national database	Yes
4.	Access to international database	Yes
5.	E-mail	Yes
6.	Fax	No
7.	Document delivery	No

Data of table 8 show that facility to access to national database and International database available for user. Library also provides E-mail facility.

Internet Connecting **Table – 9**

S. No.	Type of Internet Connection (ISP)	Response
1.	BSNL	Yes
2.	ERNET	No
3.	NICNET	No
4.	DISHNET	No
5.	Satyam Online	No
6.	DELNET	Yes

Data of table 9 show that type of Internet connectivity through BSNL.

Category of Members **Table – 10**

S. No.	Category of members who are given the facility	Response
1.	Students (PG/UG)	Yes
2.	Ph. D Students	Yes
3.	Faculty	Yes
4.	Staff Persons	Yes

Analysis of table 10 reveals that library is providing member facility to students, Ph. D students, and faculty and staff persons.

Reprography Service **Table – 11**

S. No.	Availability of photocopying service	Response
1.	Library provide photocopying service	Yes
2.	Charges per exposure	Rs. 1

Data of table 11 show that library provides photocopy service to the users and charges per exposure is Rs 1.

Maintenance Stock Verification Table – 12

S. No.	Stock Verification Programme	Response
1.	Library have stock verification programme	Yes
2.	Periodicity of stock verification	Three Years

Analysis of table 12 shows that library conduct stock verification programmes Three Yearly, according GFR rules 2005 rule number -194. The Central Library of the Institute has more than 63,000 books and 6645 most valuable manuscripts, therefore, it comes under the third category of the libraries where sample physical verification is done once in a three years.

User Satisfaction **Table – 13**

S. No.	Conduction of Survey	Response
1.	Library conducted survey regarding user satisfaction	Yes

Analysis of 13 shows that library conducted survey regarding user satisfaction.

User Training Program **Table – 14**

S. No.	Conduction of user training programme	Response
1.	Library conduct user training programme	Yes

Library Computerization **Table – 15**

S. No.	Library Computerized	Response
1.	Computerization of library services	completed

Analysis of table 15 shows that project of computerization of central library's is in completed and SOUL2.0 used.

Quantity of Hardware

Table 16 Shows that library equipped with 15 Pentium IV computers, 01 Dot matrix printer, 01 Inkjet Printer, 01 laser jet printer, 01 Scanner, 01 LCD projector.

Table – 16

S. No.	Type of Hardware	Number
1.	Pentium IV	15
2.	Dot Matrix Printer	01
3.	Inkjet Printer	01
4.	Laser Jet Printer	01
5.	Scanner	01
6.	LCD projector	01

Resources for Information and Knowledge Management

Table – 17

S. No.	Resources for information and knowledge management	Yes	No
1.	Library has basic infrastructure for information and knowledge management in the perspectives of IT.	Yes	
2.	Library has e-journals.	Yes	
3.	Library has automated system.	Yes	
4.	Library has bought software for the automation.	Yes	
5.	Library has internet facility.	Yes	

Table 17 shows that library has basic infrastructure for information and knowledge management in the perspectives of IT. Library has e-journals. Library does not use automated system. Library has software SOUL 2.0 for the automation. It is positive that library has internet facility.

Resources for E-Journal Access and Management

Table – 18

S. No.	Resources for information and knowledge management	Yes	No
1.	Library is providing e-journal facility since 3-5 years.	Yes	
2.	Library has complete basic infrastructure for internet facility.	Yes	
3.	Library provides e-journal facility seven days a week.	Yes	
4.	Library charges for the services provided.	—	No
5.	Library charges for the e-journal services.	—	No
6.	Library charges for the internet facility.	—	No

S. No.	Resources for information and knowledge management	Yes	No
7.	Library charges for the photocopy services.	Yes	
8.	Library is member of any consortia.	Yes	
9.	Is there any provision of membership of consortia in near future?	Yes	

The above table shows that Library is providing e-journal facility since 3-5 years. Library has competed basic infrastructure for internet facility. Library provides internet facility all working days of a week. Library provides internet facility on all working days. Services are provided without . Library does not charges for the e-journal services. Library is a member of consortia. There is provision of membership of more consortia in near future.

Perception of the Librarian Regarding Information and E-Journal Management **Table -19**

S.No.	Statements	Rating				
		Strongly agree	Agree	Nil	Disagree	Strongly disagree
1.	I am aware for information technology.		Yes			
2.	Information technology is necessary for the development of library		Yes			
3.	Information technology is necessary for the library users.	Yes				
4.	Information and e-journal management is the requirement of current information scenario.	Yes				
5.	E-journal services require knowledge of information technology.		Yes			
6.	Information and e-journal management needs continuous learning.		Yes			
7.	For continuous library resources Information and e-journal management is necessary.		Yes			

S.No.	Statements	Rating				
		Strongly agree	**Agree**	**Nil**	**Disagree**	**Strongly disagree**
8.	Continuous information services require knowl-edge of Information and e-journal management.	Yes				
9.	User training is necessary for enhancing the implementation of Information and e-journal management.		Yes			
10.	To train users about OPAC search engines etc., information and e-journal management is required.			Yes		
11.	For better exploitation of d e-journals, information and knowledge		Yes			
12.	management are must. E-journal management is important not only in present but also in future.	Yes				
13.	E-journals are enhancing the use of library resources.		Yes			

Findings

- The Library hours of JVB Institute, Ladnun. Library remains open throughout year except all National holidays.
- The managerial staff, research staff and administrative staff are the members of the library.
- The library gets grants from UGC/INFLIBNET; institutional grant marketing of products and services for lending of finance for the library.
- The library provide services for lending of books for users. Reference service is available for students and research scholars. Newspaper clipping service is also provided by the library for current awareness.
- The library provides orientation programme to the users, provide

help in locating the documents, help in locating the information to provide help in use of library catalogue.

- The online search service is available for users and of online search service started in the year 2008. Users can search by themselves. The facility to access to national database and international database is available for user.
- The library conducted survey regarding user satisfaction. That library conducts user training programme.
- The library has basic infrastructure for information and knowledge management in the perspectives of IT. Library has e-journals.
- The perception of librarian towards information and e-journals management is very positive. According to him, e-journal services require knowledge of information technology. Without knowledge of information technology it will be difficult to provide e-journal services effectively.
- According to librarian, user training is necessary for enhancing the use of e-journal. He disagrees that some times to train users about OPAC, search engines etc., e-journal management is required. According to him, e-journals are enhancing the use of library resources.

Conclusion

There is a strong connection between implemented and achieved dimensions of information and e journal management. Each new stage of the evolution of information and e-journals management at Arts and Humanities library is differently associated with various perspectives of information and communication literacy. Therefore, Arts and Humanities library practices integrate information and e-journal management technical capacities into basic information and core core oriental studies subjects i.e. Jainology, Peace and Non –Violence, Science of Living and Master of Social Work etc., subjects.

References :

1. Ahmed, Moin and Haridasan, Sudharma. (2005). Study of Periodicals Collection in national Library of Veterinary Science. Annals of Library and Information Studies. 52 (2) : 41-46

2. Ren, Wen-Hua. (2000). "Library Instruction and College Student Self-Sufficiency in Electronic Information Searching. "Journal of Academic Librarianship, 26(5): 323-328.
3. Wolf, M. (2001). Electronic Journals – Use, Evaluation and Policy, Information Services and Use, 21 (3/4) : 249-261.
4. Nelson, D. (2001). The Uptake of Electronic Journals by Academics in The UK, Their Attitudes towards them and their potential Impact on Scholarly Communication. Information Services and Use, 21 (3/4): 205-214.
5. Lock, S., Cornell, E. and Colling, A. (2001). The Acceptance of E-Journals in Higher Education: Policy and Use at the Institute of Leicester, with Reference to the Corsall Report. Information Service and Use, 21(3/4): 189-195.
6. Roberts, S. (2001) Smaller can be Beautiful: Maximising Electronic Journals in small to Meduium-Sized Institutions. Serials, 14(1): 33-36.
7. Schaffner, A.C. (1994). The Future of Scientific Journals: Lessons from the Past. Information Technology and Libraries, 13 (4): 239-247.

Head & Assistant Librarian, Central Library
Jain Vishva Bharati Institute, Ladnun
Email:- amitkumarsharma05@gmail.com

जैनदर्शन में पंचज्ञानवाद

–प्रो. सागरमल जैन

जैन ज्ञानमीमांसा

जैन न्यायशास्त्र को मूलतः दो भागों में विभाजित किया जा सकता है- 1. ज्ञान मीमांसा और 2. प्रमाण मीमांसा। ज्ञान मीमांसा और प्रमाण मीमांसा में जैन ज्ञानमीमांसा प्रमाण मीमांसा की अपेक्षा प्राचीन और उनकी अपनी मौलिक है। जबकि जैन प्रमाण मीमांसा का विकास अन्य प्रमाण मीमांसाओं के प्रकाश में ही हुआ है। जैन ज्ञानमीमांसा की चर्चा मूलभूत जैन आगम साहित्य में भी है, जबकि जैन प्रमाणमीमांसा का प्रारम्भ सिद्धसेन दिवाकर के न्यायावतार से ही देखा जाता है। आगमों में एक दो सन्दर्भों के अतिरिक्त प्रमाणशास्त्र की कोई चर्चा नहीं है। जैनों के प्रथम दार्शनिक ग्रन्थ तत्त्वार्थसूत्र में भी प्रमाण मीमांसा की कोई विस्तृत चर्चा नहीं है। जैन प्रमाण मीमांसा पर कहीं बौद्धों का और कहीं नैयायिकों का प्रभाव देखा जाता है। प्रमाण मीमांसा में जैनों ने अपने अनेकांत सिद्धान्त का व्यापक प्रयोग किया है और इस क्षेत्र में रही हुई दो विरोधी धारणाओं को अनेकांत दृष्टि से समन्वित करने का प्रयास किया है।

जैन ज्ञानमीमांसा के उल्लेख प्राकृत आगम साहित्य में विस्तार से मिलता हैं। नन्दीसूत्र तो पूर्णतः जैन ज्ञानमीमांसा का ही ग्रन्थ है। किन्तु इस परवर्ती आगम ग्रन्थ की अपेक्षा भी प्राचीन स्तर के भगवतीसूत्र और प्रज्ञापनासूत्र में भी पंचज्ञानों की चर्चा मिलती है। तत्त्वार्थसूत्र भी पंच ज्ञानों की चर्चा प्रमाण चर्चा की अपेक्षा विस्तार से करता है, जबकि प्रमाणचर्चा में ज्ञान को प्रमाण कहकर अपनी बात समाप्त कर देता है। यहाँ यह प्रश्न भी उठता है, कि ज्ञान या प्रमाण क्या है ? इसका संक्षिप्त उत्तर यह है कि जो बोध (आत्म संवेदन) संशय, विपर्यय (विपरीत ज्ञान) और अनध्यवसाय रूप, आत्म सजगता से रहित हो वह अज्ञान है और अप्रमाण है। इस विपरीत जो बोध है, वही ज्ञान है, इसे अभिनिबोधिक ज्ञान भी कहते हैं।

जैन परम्परा में ज्ञान पांच माने गये हैं- 1. मतिज्ञान 2. श्रुतज्ञान 3. अवधिज्ञान 4. मन पर्यायज्ञान और 5. केवलज्ञान। इन पाँच ज्ञानों में मतिज्ञान, श्रुतज्ञान और अवधिज्ञान - ये तीन ज्ञान मिथ्यादृष्टि व्यक्तियों की अपेक्षा से अज्ञान रूप भी माने गये हैं। जैन कर्म सिद्धान्त में आत्मा के ज्ञानोपयोग को भी आठ प्रकार का माना गया है - 1. मति-ज्ञान 2. मति-अज्ञान 3. श्रुत-ज्ञान और 4. श्रुत-अज्ञान 5. अवधि ज्ञान और 6. विभंग ज्ञान 7. मनंपर्यवज्ञान और 8. केवलज्ञान। मनःपर्यवज्ञान और केवलज्ञान अज्ञान रूप नहीं हो सकते है, क्योंकि वे साक्षात ज्ञान है। अवधिज्ञान भी यद्यपि साक्षत् ज्ञान है, फिर भी विकृत आत्मा अर्थात् विभाव दशायुक्त नारकी जीवों या तिर्यञ्चों आत्मा में इसकी सम्भावना होने से वह अज्ञान रूप भी हो सकता है। प्रथमतया मनपर्यव केवल सम्यक् दृष्टि अप्रमत्त मुनियों को होता है वे मिथ्यात्व से युक्त नहीं होते है अतः मनपर्यवज्ञान विकृत या अज्ञान रूप नहीं होता है। दूसरे यदि मनःपर्यवज्ञान पर, स्व-चेतना की अपेक्षा विचार करे तो मन की पर्याये तो चेतना में यथावत ही अनुभूत होती है अतः वे अज्ञान रूप नहीं हो सकती है। मनपर्यवज्ञान और केवलज्ञान भी मन और इन्द्रियों के आश्रित नहीं है अतः वे भी विकृत नहीं होते है।

मतिज्ञान

मन और इंद्रियों के माध्यम से वस्तु का जो विशेष-ज्ञान होता है, उसे मतिज्ञान कहते हैं। प्रथमतया इन्द्रियों के माध्यम से बाह्यार्थो का जो सामान्य अवबोध होता है उसे 'दर्शन' (ऐन्द्रिकसंवेदन) कहते हैं, वह बोध सामान्य रूप होता है। उस बोध में मन का योगदान होने पर वस्तु का उसकी विशेषताओं सहित जो निश्चित ज्ञान होता है, वह मतिज्ञान कहलाता है। मतिज्ञान की इस प्रक्रिया के चार स्तर होते है, जिन्हें क्रमशः 1. अवग्रह 2. ईहा 3. अवाय (अपाय) और 4. धारणा कहा जाता है। प्रथम इन्दिय का अपने विषय से सम्पर्क होता है, किन्तु उस समय जो अस्पष्ट अवबोध होता है, उसे व्यंजनावग्रह कहते हैं, जैसे गहरी निद्रा में किसी के द्वारा एक-दो बार पुकारे जाने पर श्रवणेन्द्रिय का अपने विषय 'शब्द' से सम्पर्क तो होता है, किन्तु उसका स्पष्ट अवबोध नहीं होता हैं। उसके पश्चात् जब चेतना में यह बोध होता है कि कोई मुझे पुकार रहा है, तब उसे अर्थावग्रह कहते हैं। उसके पश्चात् जब चेतना उस बोध को विशेष रूप से जानने में प्रवृत्त होती हैं तो उस प्रक्रिया को ईहा कहते हैं, जैसे यह किसकी आवाज है ? फिर भी ईहा संशय की अवस्था नहीं है, यह बोध की निर्णयाभिमुख अवस्था है, जैसे - ये किसी स्त्री का शब्द होना चाहिए, क्योकि ये मधुर हैं। उसके पश्चात् जो निर्णयात्मक निश्चित बोध होता है, उसे अवाय या अपाय कहा जाता है। जब यह निश्चित बोध स्मृति में सुरक्षित किया जाता है तो उसे धारणा कहते है। इस प्रकार मतिज्ञान की प्रक्रिया अवग्रह से प्रारम्भ होकर धारणा में पूर्ण होती है।

यहाँ यह ज्ञातव्य है कि तत्त्वार्थसूत्र आदि की प्राचीन परम्परा में मतिज्ञान को परोक्ष ज्ञान ही माना गया था, क्योंकि इसमें आत्मा को जो ज्ञान होता है, वह इन्द्रियों एवं मन के

माध्यम से ही होता है। जो ज्ञान इंद्रियों या मन के द्वारा होता है, उसे परोक्षज्ञान ही कहा गया, क्योंकि यह पराश्रित है। इस प्रकार के ज्ञान में हम वस्तु के निजस्वरूप न जानकर इन्द्रिय या मन उसे जिस प्रकार दिखाते है, वैसा देखते हैं। दूसरे यह कि मतिज्ञान इन्द्रिय और मन के माध्यम से पदार्थ या मनोविकल्पों का बोध करता है- ये सभी स्व से भिन्न है, परापेक्षी है, अतः मतिज्ञान परोक्ष ज्ञान ही है। किन्तु लगभग पांचवी शती से जैनाचार्यो ने इस ज्ञान को सांव्यावहारिक प्रत्यक्ष कहा है, क्योकि अन्य दार्शनिक परम्पराएं मन और इन्द्रियजन्य ज्ञान को भी प्रत्यक्ष ज्ञान ही मान रही थी।

मतिज्ञान के विषय

मतिज्ञान के विषय पदार्थ अथवा मनोविकल्प ही है। पदार्थ स्व से भिन्न है, अतः 'पर' है। मनोविकल्प हमारे होकर भी हम उनके द्रष्टा होते हैं, अतः वे हमारे ज्ञान के विषय होते हैं। हम ज्ञाता होते हैं, और वे ज्ञेय होते हैं। ज्ञेय होने से वे हमसे इतर या भिन्न होते हैं। अतः मतिज्ञान भेद्र दृष्टिवाला होता है। मतिज्ञान यद्यपि सीमितज्ञान है, फिर भी उसका विषय समस्त पदार्थ (द्रव्य), समस्त क्षेत्र, सभी काल और समस्त अवस्थाएँ (भाव) होते हैं। इस प्रकार मतिज्ञान के विषयों के निम्न बारह प्रकार बनते हैं– 1. एक (अल्प) 2. अनेक (बहु) 3. एक प्रकार के (एक विध) 4. अनेक प्रकार के (अनेक विध) 5. शीघ्रग्राही (क्षिप्र) 6. कठिनता या देरी से ग्राही (अक्षिप्र) 7. निश्रित (अन्य के आश्रित) 8. अनिश्रित (अन्य किसी पर आश्रित नहीं) 9. असंदिग्ध (स्पष्ट) 10. संदिग्ध (अस्पष्ट) 11. ध्रुवग्राही (शाश्वत मूल्य वाले) और 12. अध्रुवग्राही (सामयिक मूल्य वाला)।

मतिज्ञान के भेद

अपने विषय की अपेक्षा ये यह मतिज्ञान एक वस्तु का, अनेक वस्तुओं का, एक प्रकार की वस्तुओं का, अनेक प्रकार की अनेक वस्तुओं का हो सकता है। इसी प्रकार ज्ञान के स्वरूप की अपेक्षा से शीघ्रग्राही, संकेत से अर्थ का ग्राही, साक्षात अर्थ का ग्राही, संदिग्ध, असंदिग्ध तथा स्थायी या अस्थायी रूप होता है। इस प्रकार मतिज्ञान के उपरोक्त बारह भेद भी होते हैं। अवग्रह के मूलतः दो भेद है - व्यञ्जनावग्रह और अर्थावग्रह। व्यञ्जनावग्रह अव्यक्त अनुभूति है, यह चार प्रकार का होता है - चक्षु और मन से व्यञ्जनावग्रह नहीं होता है, इनसे सीधा अर्थबोध या अर्थवग्रह होता है। चक्षु और मन को छोड़कर शेष चार इन्द्रियों अर्थात् श्रोतेन्द्रिय (कान), घ्राणेन्द्रिय (नासिका), रसनेन्द्रिय (जीभ) और स्पर्शेन्द्रिय (त्वचा) से होने के कारण यह चार प्रकार का है। जबकि अर्थावग्रह पांचों इन्द्रियों और मन से होने के कारण छः प्रकार का होता है। व्यञ्जनावग्रह के चार एवं अर्थावग्रह के छह- इस प्रकार अवग्रह के दस, ईहा के छह, अवाय के छह, धारणा के छह, कुल 28 भेद होते हैं। इनका उपरोक्त 12 प्रकारों से गुणा करने पर मतिज्ञान के कुल 336 भेद माने गये है।

एक अन्य अपेक्षा से मतिज्ञान के अन्य दो भेद भी हैं- 1. श्रुतनिश्रित मतिज्ञान और 2. अश्रुतनिश्रित मतिज्ञान। भाषायी ज्ञान के आधार पर जो मतिज्ञान की जो अभिव्यक्ति

होती है, वह श्रुत-निश्रित मतिज्ञान है, किन्तु अन्तःप्रज्ञा या विवेक बुद्धि के द्वारा जो मतिज्ञान होता है, वह अश्रुतनिश्रित मतिज्ञान है। श्रुतनिश्रित मतिज्ञान को बौद्धिक ज्ञान भी कहा गया है, इसके चार भेद हैं- 1. औत्पातिक बुद्धि (तात्कालिक बुद्धि) 2. वैनयिकी बुद्धि (गुरू परम्परा से प्राप्त बुद्धि) 3. कर्मजा बुद्धि (शिल्पज्ञान की शक्ति) और 4. परिणामिकी बुद्धि (किसी कार्य को करते हुए देखकर उसे सीख जाने की शक्ति) इन चारों को मिलाने पर मतिज्ञान के 336+4 = 340 कुल 340 भेद भी होते हैं।

मतिज्ञान और श्रुतज्ञान का सम्बन्ध

मतिज्ञान और श्रुतज्ञान एक दूसरे से अभिन्न है, जहां तक इन्दिय संवेदनाजन्य मतिज्ञान का प्रश्न है, वह ज्ञान श्रुतज्ञान का आधार बनता है। इन्द्रिय संवेदनाओं का अर्थ बोध श्रुतज्ञान के अन्तर्गत आता है अतः ऐन्द्रिक संवेदनाओं के बिना श्रुतज्ञान नहीं होता।

एन्द्रिक संवेदनाओं से हम जो अर्थ का बोध करते हैं, वही श्रुतज्ञान कहा जाता है। अतः तत्त्वार्थसूत्र का यह कथन सत्य है कि मतिज्ञान पूर्वक ही श्रुतज्ञान होता है। किन्तु यह भी एकान्तः सत्य नही है, जिन प्राणि को मन है, अर्थात् जिनमें मानसिक स्तर पर संकल्प-विकल्प चलते हैं, वे सभी विकल्प शब्दों पर आधारित होने से मतिज्ञान के लिए भी श्रुतज्ञान आवश्यक होता है, क्योंकि बिना शाब्दिक अर्थ बोध के विचार या विकल्प संभव नहीं होते, इसलिए जैन आचार्यों ने इस दृष्टि मतिज्ञान के भी दो भेद किए हैं- 1. श्रुत निश्रित मतिज्ञान और 2. अश्रुत निश्रित मतिज्ञान। मात्र ऐन्द्रिक संवेदनों से जो बोध प्राप्त होता हैं, वह अश्रुत निश्रित मतिज्ञान है, जबकि चित्त में जो विकल्प उत्पन्न होते है, वे विकल्प शब्द रूप होने से विकल्प या विचार रूप मतिज्ञान श्रुतनिश्रितमतिज्ञान कहलाता है, क्योंकि विकल्प शब्दों के बिना नहीं बनते हैं।

जैन दार्शनिकों ने मतिज्ञान और श्रुतज्ञान का संबंध बताते हुए, एंकागी दृष्टिकोण नही अपनाया है, एक ओर वे यह मानते हैं कि ऐन्द्रिक संवेदनों से जो ज्ञान होता है, उसमें मतिज्ञान प्रथम और श्रुतज्ञान बाद में होता है। जबकि इसके विपरीत मनोविकल्पों का जो बोध होता है, उसमें श्रुतज्ञान प्रथम और मतिज्ञान बाद में होता है। यही कारण है कि जैन आचार्यो ने यह माना है कि जहां मतिज्ञान है, वहां श्रुतज्ञान है, और जहां श्रुतज्ञान हैं, वहां मतिज्ञान है।

मतिज्ञान का एक पर्यायवाची शब्द 'अभिनिबोध' या आभिनिबोधिकज्ञान भी है, इसका अर्थ होता है एक समग्र और सम्बन्धित अर्थ बोध। अतः श्रुतज्ञान से भिन्न मतिज्ञान और मतिज्ञान से भिन्न श्रुतज्ञान सम्भव नहीं है। जहां भी वस्तु के स्वरूप के संबंध में यह ऐसी है और ऐसी नहीं है, इस प्रकार का जो बोध होता है, उसमें मतिज्ञान और श्रुतज्ञान एक दूसरे में पूरी तरह समाहित होते हैं। मतिज्ञान और श्रुतज्ञान को हम वैचारिक स्तर पर अलग-अलग कर सकते हैं लेकिन सत्ता के स्तर पर तो वे अभिन्न ही है, अर्थात् They are distinguishable but not separable। वे पृथक् पृथक् रूप से जाने जा सकते है, किन्तु पृथक् पृथक किये नहीं जा सकते है। यही कारण है कि जैनचार्यो ने यह माना कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान सदैव साथ-साथ रहते है और एकेन्द्रिय आदि सभी जीवों में पाये जाते हैं।

श्रुतज्ञान का स्वरूप

श्रुतज्ञान शाब्दिक ज्ञान है। शब्दों के माध्यम से हमें जो अर्थ बोध होता है, उसको सामान्यतया श्रुतज्ञान कहते हैं। कुछ लोगों ने इस आधार पर इसे भाषायीज्ञान भी कहा है। वस्तुतः ऐन्द्रिक एवं मानसिक संवेदनों से जो भी अर्थ बोध हम ग्रहण करते हैं, वह चाहे शब्द या अक्षर रूप हो या न हो उसे श्रुतज्ञान ही कहा जाता है। इसलिए अनुभुति जन्य संकेतों से जो अर्थ बोध होता है, वह भी श्रुतज्ञान के अन्तर्गत आता है। अतः श्रुतज्ञान केवल भाषायी ज्ञान नहीं है। शब्द के उच्चारण या लेखन के बिना भी संकेतों के आधार पर जो अर्थ बोध किया जाता है, वह भी श्रुतज्ञान के अन्तर्गत आता है। सामान्यतया श्रुतज्ञान का अर्थ सुनकर ऐसा होता है, और सुनने की यह प्रक्रिया शब्दों के उच्चारण पूर्वक होती है। और इसलिए कुछ लोगों ने यह मान लिया कि श्रुतज्ञान शाब्दिक या भाषायी ज्ञान है। किन्तु जैन आगमों में एकेन्द्रिय जीवों में भी श्रुतज्ञान की सम्भावना मानी है, उसका कारण यह है कि एकेन्द्रियजीव भी स्पर्श-इन्द्रिय के माध्यम से जो संकेत उन्हें मिलते हैं, उनसे अर्थ बोध ग्रहण कर लेते हैं। अतः श्रुतज्ञान में शब्द या भाषा का उपयोग होता है फिर भी वह आवश्यक नहीं होता। श्रुतज्ञान में मात्र इतना आवश्यक है कि इन्द्रियों के माध्यम से हमे जो संवेदनाएँ प्राप्त होती है, उनके अर्थ का बोध हमें हो, उदाहरण के रूप में स्काउट्स झण्डियों या सिटिओं आदि के माध्यम से अर्थबोध प्राप्त करते हैं। यद्यपि सिटि ध्वनी रूप है, शब्द रूप नहीं है, इसलिए जैन आचार्यो ने भाषा को भी दो प्रकार का माना है, शब्द या ध्वनी रूप भाषा और संकेत ग्रहण रूप भाषा। व्यवहार में हम शब्दों का प्रयोग करते है और उन शब्दों से अर्थ बोध करते हैं। किन्तु इन्द्रिय संकेतों में चाहे वे शब्द रूप हो या ना हो, उनसे अर्थबोध करने की, जो सामर्थ रही है वही तो श्रुतज्ञान है। अतः श्रुतज्ञान शब्द रूप भी होता है और अर्थ रूप भी होता है।

श्रुतज्ञान का एक सामान्य अर्थ होता है, जो ज्ञान सुनकर प्राप्त होता है, वह ज्ञान। किन्तु मतिज्ञान में भी श्रोतेन्द्रिय से सुनकर ज्ञान प्राप्त होता है फिर भी दोनों में अन्तर है। सुनकर जो अर्थ बोध होता है वह श्रुतज्ञान है, जबकि मात्र ध्वनितरंगो का श्रवण मात्र मतिज्ञान है जैसे किसी तमिल भाषा के अज्ञानी व्यक्ति के सम्मुख कोई तमिल भाषा में गाना गाये तो वह ध्वनियों को सुनता तो है, वे ध्वनियाँ उसे अनुकूल या प्रतिकूल भी लगती है किन्तु यह ध्वनिसंवेदन मात्र मतिज्ञान है। किन्तु जब कोई तमिल भाषा का ज्ञाता उन ध्वनितरंगो का संवेदन कर अर्थात् उन्हें सुनकर जो अर्थ बोध करता है, अर्थात क्या कहा जा रहा है और उसका अर्थ क्या है ? यह जानता है तो वह अर्थ बोध श्रुतज्ञान होता है। श्रुतज्ञान मात्र ध्वनि संवेदन रूप न होकर अर्थ बोध रूप होता है, अतः श्रुतज्ञान भाषिक ज्ञान है, और भाषिक ज्ञान के रूप में यह अर्थ संकेत ग्रहण रूप है, अतः अन्य इन्द्रियों द्वारा ग्रहीत संवेदनों से भी जब अर्थ बोध प्राप्त होता है, तो वे भी श्रुतज्ञान रूप हो जाते हैं– जैसे कोई व्यक्ति हमे हाथ के संकेत से प्रवेश-निषेध का संकेत देता है, तो वह अर्थबोध भी श्रुतज्ञान होता है, इसलिए श्रुत के दो भेद है - 1. अक्षर श्रुत और अनक्षर श्रुत। श्रुतज्ञान भाषिक या शब्द

ध्वनि रूप भी हो सकता है। शब्द ध्वनि से रहित आकृति के संवेदन पूर्वक उससे होने वाले अर्थ बोध रूप भी। वह शब्द ध्वनि रूप भी होता है, और शब्द-आकृति के चक्षु संवेदन रूप या अन्य संकेत रूप भी होता है - जैसे एकेन्द्रिय जीव मात्र शारीरिक संवेदन से भी अर्थ बोध करते हैं– अथवा पशु-पक्षी अनक्षर ध्वनि संकतों से अथवा शारीरिक संवेदनों से भी अर्थ बोध कर लेते है, जैसे पक्षियों का तुफान, भूकम्प आदि का पूर्व से ही बोध हो जाता है। अतः मेरी दृष्टि में पांचो इन्द्रियों एव मन द्वारा जो मात्र संवेदन रूप है वह मतिज्ञान है और जो अर्थरूप है वह श्रुतज्ञान है। श्रुतज्ञान में भाषा का वही तक स्थान है, जहां तक अर्थ बोध या अर्थाभिव्यक्ति में सहायक है। श्रुतज्ञान का एक अर्थ शास्त्र-ज्ञान भी है। शास्त्र को श्रुति या आगम भी कहते हैं - यहाँ श्रुतज्ञान का सम्बन्ध भाषायीज्ञान या शास्त्रज्ञान भी होता है। प्राचीन परम्परा में श्रुतज्ञान का तात्पर्य आगमज्ञान या शास्त्रज्ञान भी था। नन्दिसूत्र में श्रुतज्ञान को आगमज्ञान या शास्त्रज्ञान को भी श्रुतज्ञान कहा गया है।

श्रुतज्ञान के भेद

किसी भी शब्द का श्रवण करने पर वाच्य-वाचकभाव संबंध के आधार से जो अर्थ-बोध की जो उपलब्धि होती है, उसे श्रुतज्ञान कहते हैं। यह ज्ञान भी मन और इन्द्रियों के निमित्त से उत्पन्न होता है, किन्तु फिर भी इसके उत्पन्न होने में इन्द्रियों कि अपेक्षा मन की मुख्यता होती है, अतः इसे मन का विषय माना गया है। श्रुतज्ञान भी मतिज्ञान की तरह परोक्ष है। श्रुतज्ञान मतिपूर्वक होता है इसीलिए सूत्रकार ने मतिज्ञान के पश्चात् श्रुतज्ञान का वर्णन किया है। नन्दीसूत्र में श्रुतज्ञान के चौदह भेदों का नामोल्लेख किया गया है। इस आधार पर श्रुतज्ञान-चौदह प्रकार का भी है। जैसे 1. अक्षरश्रुत 2. अनक्षरश्रुत 3. संज्ञिश्रुत 4. असंज्ञिश्रुत 5. सम्यक्श्रुत 6. मिथ्याश्रुत 7. सादिकश्रुत 8. अनादिकश्रुत 9.सपर्यवसितश्रुत 10. अपर्यवसितश्रुत 11. गमिकश्रुत 12. अगमिकश्रुत 13. अंगप्रविष्टश्रुत 14. अनंगप्रविष्टश्रुत।

परम्परागत दृष्टि से श्रुतज्ञान आगमज्ञान है। किन्तु श्री कन्हैयालालजी लोढ़ा का कथन इससे भिन्न है। उनके अनुसार मतिज्ञान 'पर' वस्तु का ज्ञान या पदार्थ-ज्ञान है, क्योंकि वह इन्द्रियाधीन है, उनके विषय वर्ण, गंध, रस, स्पर्श आदि है पुनः मन की अपेक्षा से भी वह बौद्धिकज्ञान है, विचारजन्य है अतः भेदरूप है। फिर भी मतिज्ञान के समान श्रुतज्ञान को इन्द्रिय या बुद्धि की अपेक्षा नहीं है, वह शाश्वत सत्यों का बोध है। वे लिखते हैं कि "श्रुतज्ञान इन्द्रिय, मन, बुद्धि की अपेक्षा से रहित स्वतः होने वाला निज का ज्ञान है, अर्थात् स्व स्वभाव का ज्ञान है"। श्रुतज्ञान स्वाध्याय रूप है और स्वाध्याय का एक अर्थ है स्व का अध्ययन या स्वानुभूति। यदि श्रुतज्ञान का अर्थ आगम या शास्त्रज्ञान ले, तो भी वह हेय, ज्ञेय या उपादेय का बोध है, इस प्रकार वह विवेक-ज्ञान है। विवेक अन्तः स्फूर्त है। वह उचित-अनुचित का सहज बोध है। निष्कर्ष यह कि मतिज्ञान पराधीन है जबकि श्रुतज्ञान स्वाधीन है। इस प्रकार आदरणीय लोढ़ाजी ने आगमिक आधारों को मान्य करके भी श्रुतज्ञान की एक नवीन दृष्टि से व्याख्या की है।

अवधिज्ञान

जैन दर्शन में पंच ज्ञानों में अवधि, मनःपर्याव ओर केवलज्ञान - ये तीन ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान है। अवधिज्ञान शब्द का शाब्दिक अर्थ होता है, सीमित ज्ञान। सीमित ज्ञान होते हुए भी यह प्रत्यक्ष ज्ञान है, क्योंकि इस ज्ञान में आत्मा, मन एवं इन्द्रियों पर निर्भर नहीं रहता है, अतः इसे आत्मिक प्रत्यक्ष अथवा अतीन्द्रिय ज्ञान भी कहते हैं। केवलज्ञान या सर्वज्ञ के ज्ञान की अपेक्षा इसका विषय एवं क्षेत्र सीमित होने के कारण ही उसे अवधिज्ञान कहते हैं। षट्द्रव्यों में यह लोक में स्थित मात्र मूर्त पुदगल द्रव्य को जान पाता है। अवधिज्ञानी इन्द्रियों के माध्यम के बिना जगत् के भौतिक पदार्थों को जानने की सामर्थ्य प्राप्त कर लेता है। अन्य परम्परा में इसे अतीन्द्रियज्ञान (Extra Sensory Perception) कहते हैं, किन्तु यहाँ यह ज्ञातव्य है कि सभी अवधिज्ञानियों की ज्ञान सामर्थ्य समान नहीं होती है, उनमें तरतमता होती है, कम से कम एक अंगुल के असंख्यातवें भाग को और अधिकतम लोकान्त तक के भौतिक द्रव्यों को जानने की क्षमता उसमें होती है। यह अवधिज्ञान दो प्रकार का होता हैं - 1. भवप्रत्यय और 2. क्षायोपशमिक।

तीर्थंकरों, देवों और नारकीय जीवों को, जो अवधिज्ञान जन्म से ही प्राप्त होता है, वह भवप्रत्यय अवधिज्ञान हैं। किसी प्रकार की साधना या चारित्रिक पवित्रता के द्वारा मनुष्य या पंचेन्द्रिय समनस्क तिर्यच जीवों अर्थात् पशुओं को, जो अवधिज्ञान प्राप्त होता है, वह क्षायोपशमिक अवधिज्ञान कहलाता है। इसे क्षायोपशमिक इसलिए कहते हैं कि साधना के द्वारा पूर्व बद्धकर्मों के क्षय या उपशम से यह ज्ञान प्राप्त होता है।

क्षायोपशमिक अवधिज्ञान के छह भेद हैं - 1. आनुगमिक - जो जीव का अनुगमन करता है, अर्थात् जो अवधिज्ञान जीव को जिस क्षेत्र या स्थान पर उत्पन्न होता है, वहां से उठकर जाने पर भी समाप्त नहीं जाता है- वह आनुगमिक अवधिज्ञान कहलाता है। 2. अनानुगमिक अवधिज्ञान वह है जो उस क्षेत्र या स्थान से उठकर जाने पर भी समाप्त नहीं होता है। 3. वर्धमान अर्थात् जो अवधिज्ञान क्रमशः वृद्धि को प्राप्त होता है, वह वर्धमान अवधिज्ञान है। 4. हीयमान अर्थात् जो क्रमशः क्षीण होता रहता है, वह अवधिज्ञान हीयमान अवधिज्ञान है। 5. प्रतिपातिक अर्थात् जो अवधिज्ञान एक बार प्राप्त होने पर कुछ समय बाद समाप्त हो जाता है, प्रतिपातिक अवधिज्ञान है और 6. अप्रतिपातिक अवधिज्ञान वह है, जो प्राप्त होने पर समाप्त नहीं होता है।

अवधिज्ञान का क्षेत्र एवं विषय

अवधिज्ञान का न्यूनतम क्षेत्र एक अंगुल का असंख्यातवाँ भाग और अधिकतम क्षेत्र सम्पूर्ण लोक होता है। उसमें लोक के बाहर अलोक के कुछ भाग तक जानने की शक्ति तो होती है फिर भी अलोक में उसका विषय - 'रूपी द्रव्य' नहीं होता है अतः वह लोक में स्थित रूपी द्रव्यों को ही जानता है।

दूसरे यह कि अवधिज्ञान केवल तीर्थंकर, देव और नारक तीनों को जन्मना होता है। नारक और देवता सभी दिशाओं और विदिशाओं में देखते हैं, फिर भी उनके अवधिज्ञान का क्षेत्र सीमित ही होता है। मात्र तीर्थंकर को जब वे केवलज्ञान प्राप्ति को पूर्व बारहवें गुणस्थान में होते है तब वे परमअवधि को प्राप्त करते हैं, किन्तु कोई भी देव, नारक और तिर्यञ्च परम अवधिज्ञान को प्राप्त नहीं करते हैं। मनुष्यों में केवल वे मनुष्य, जो तद्भव में मोक्षगामी है वे भी केवलज्ञान और निर्वाण के पूर्व बारहवें गुणस्थान में परम अवधिज्ञान को प्राप्त करते हैं।

परम अवधिज्ञान

अवधिज्ञान के जिन भेदों की चर्चा की, उनमें उसके ये दो भेद भी समाहित है - 1. प्रतिपाती-अवधिज्ञान और 2. अप्रतिपाती-अवधिज्ञान। परम-अवधिज्ञान अप्रतिपाती अवधिज्ञान है- यह प्राप्त होने पर जाता नहीं है, किन्तु इसका समापन केवलज्ञान में होता है। जब आत्मा में ज्ञानावरणीय कर्म का एक प्रदेश मात्र अवशिष्ट रह जाता है, तब यह परम अवधिज्ञान प्राप्त होता है। इसका विषय और क्षेत्र लोक के समस्तरूपी द्रव्य होते है। केवलज्ञान में और परम अवधिज्ञान में अन्तर यह है कि केवलज्ञानी लोक में स्थित सभी रूपों और अरूपी द्रव्यों को जानता है, जबकि परम अवधिज्ञानी केवल लोक को और उसमें स्थित सभी रूपी द्रव्यों को ही जानता है। परम अवधिज्ञान यद्यपि अप्रतिपाती है, फिर भी इसका समापन केवलज्ञान में हो जाता है। दूसरा यह कि परम अवधिज्ञान की शक्ति लोकाकाश के बाहर जानने की है, किन्तु लोकाकाश के बाहर रूपी द्रव्य है ही नहीं अतः वह व्यवहार में लोकाकाश तक ही जानता है। परम अवधिज्ञान की प्राप्ति मात्र बारहवें गुणस्थान में स्थित जीवों (आत्माओं) को ही होती है अन्य किसी गुणस्थानवर्ती जीव को नहीं होती है।

मनपर्यवज्ञान और उसका विषय

मनपर्यवज्ञान के विषय को लेकर जैन परम्परा में भी दो भिन्न मत प्रचलित रहे हैं— प्रथम मत के अनुसार मनपर्यवज्ञान का विषय चिन्त्यमान वस्तु है, अतः मनपर्यवज्ञानी मन के ज्ञेय विषय या वस्तु के स्वरूप को जानता है। निर्युक्ति साहित्य और तत्त्वार्थसूत्र इस मत के समर्थक हैं, यह वस्तुवादी प्राचीन मत है। दूसरे मत के अनुसार मनपर्यवज्ञान का विषय - चिन्तन में प्रवृत्त मनोद्रव्य की अवस्थाएँ अर्थात् मनोवृतियां हैं। इस दूसरे पक्ष का समर्थन विशेषावश्यकभाष्य में मिलता है। इन दोनों मतों में मूल अन्तर यह है कि जहां प्रथम मत चिन्त्यमान वस्तु को मनपर्यवज्ञान का विषय मानता है, वहां दूसरे मत की अपेक्षा मनपर्यवज्ञान मनोवर्गणाओं अर्थात् पौद्गलिक द्रव्य मन की अवस्थाओं का विषय मानता है, अतः उसका विषय मनोविज्ञान है। यह विज्ञानवादी मत है। जहां प्रथम मान्यता पर न्याय-वैशेषिक दर्शन का प्रभाव है। यह मत Realist है। वही दूसरे मत पर विज्ञानवादी बौद्धों का प्रभाव है। यह मत Idealist है। सत्य भी यही है, कि मनपर्यवज्ञान मनोद्रव्य की चिन्त्यमान वस्तु को नहीं, किन्तु उसकी मानसिक आकृति (Mental-image) को जानता है। मनपर्यवज्ञान का विषय पौद्गलिक

द्रव्यमन है, फिर भी चिन्त्यमान मन में चिन्त्यपदार्थ की जो आकृतियाँ बनती है, मनपर्यवज्ञान उन्हीं आकृतियों को जो पौद्‍गलिक मनोवर्गताओं से बनती है, उनकों जानता है वह वस्तु को सीधे न जानकर वस्तु के मनोगत आकार को जानता है। उसका मनोआकृति का यह ज्ञान अपरोक्ष है, फिर भी उस आकृति की आधारभूत वस्तु का ज्ञान तो परोक्ष ही है। फिर भी इतना सत्य है कि मनपर्यवज्ञान का विषय रूपी मूर्त द्रव्य ही है, अमूर्त द्रव्य नहीं। क्योंकि द्रव्यमन में निर्मित ये आकृतियाँ भी सक्ष्य मनोवर्गणाओं से ही बनती है।

मनपर्यवज्ञान स्व के मन की पर्यायों को जानता है या पर (दूसरों) के मन की पर्यायों को जानता है। यह प्रश्न भी विवादास्पद रहा है। जैन ग्रन्थों में सामान्य रूप से यह कथन प्रचलित है कि मनपर्यवज्ञानी न केवल अपने मन की पर्यायों (अवस्थाओं) को जानता है, अपितु दूसरों के मन की पर्यायों को भी जानता है। योगसूत्र (पतंजली) एवं मज्झिम निकाय में परचित्त (दूसरों के चित्त) के ज्ञान की सम्भावना भी मानी गई है। इसी आधार पर जैन परम्परा में भी मनपर्यवज्ञान के द्वारा पर चित्त ज्ञान पर बल दिया गया। किन्तु मेरी दृष्टि में यह मान्यता उचित नहीं है। क्योंकि मनपर्यवज्ञान के लिए जो अप्रमत्त संयत मुनि होने की जो शर्त लगाई गई है। वह शर्त आवश्यक इसलिए है कि अप्रमत्त संयत मुनि ही अपनी मनोवृत्तियों को सम्यक् प्रकार से जान सकता है, प्रमत्त व्यक्ति नहीं। मनपर्यवज्ञान के लिए अप्रमत्तता की शर्त यही सूचित करती है कि मनपर्यवज्ञान स्वचित्त या अपने ही मन की पर्ययों का ज्ञान है। मनपर्यवज्ञानी स्वचित्त का ज्ञाता होता है अतः वह आत्म-सजग या अप्रमत्त होता है। दूसरे मनपर्यवज्ञान के लिए जो आत्मसजगता या अप्रमत्तता की स्थिति इसलिए भी आवश्यक मानी गई है, जो मनो-विकल्पों का ज्ञाता-द्रष्टा होता है, वह मनोविकल्पों का कर्ता नहीं होता है। मनपर्यवःज्ञान आत्मसजगता स्व बोध की अवस्था है अतः उसमें 'पर' के विकल्पयुक्त चित्त जानने की प्रवृत्ति सम्भव नहीं है। चाहे एक बार परम्परागत मान्यता के अनुसार यह मान भी ले कि मनपर्यवज्ञानी में परचित्त को जानने की शक्ति होती है, किन्तु उसमें परचित्त को जानने का प्रयत्न नहीं होता है। अतः मेरी दृष्टि में मनपर्यवज्ञान अपने मन की पर्यायों अर्थात् मानसिक अवस्थाओं या चित्तवृत्तियों का ज्ञान है उसका सम्बन्ध स्वचित्त ही से है। परम्परागत दृष्टि से उसे परचित्त का ज्ञान मानने पर तो उसमें अनेक बाधाएँ आती है। यदि वह परचित्त का ज्ञान है तो उसका क्षेत्र ढाई द्वीप से बाहर भी माना जाना था, क्योंकि पञ्चेन्द्रियसमनस्क (संज्ञी) जीव तो ढाई द्वीप से बाहर भी होते हैं। अतः मेरी दृष्टि में मनपर्यवज्ञान स्वमन की पर्यायों अर्थात् मनोदशाओं का ज्ञान है। वह आत्म सजगता या अप्रमत्तता की अवस्था है। यह ज्ञाता-द्रष्टाभाव में आत्मरमणता की स्थिति है। अतः जैन दर्शन में यह माना गया है तीर्थंकर दीक्षा ग्रहण करते ही मनपर्यवज्ञान प्राप्त कर लेते हैं।

मनपर्यवज्ञान के भेद

मनपर्यवज्ञान के दो भेद है - ऋजुमति और विपुलमति। यद्यपि अपने विषय आदि की अपेक्षा से मनपर्यवज्ञान में भेद नहीं है, फिर भी चित्तवृत्ति की सरलता और व्यापकता की

अपेक्षा से या अपने विषय की अपेक्षा से उसमें भेद है। ऋजुमति मनपर्यवज्ञान चित्त की सरल वृत्तियों को जानता है या सरल मनोभावों को जानता है, संक्लिष्ट मनोभावों को नहीं। ऋजुमति मनपर्यवज्ञान की अपेक्षा विपुलमति का विषय अधिक व्यापक होता है और वह मन के संक्लिष्ट परिणामों को भी जानता है। अतः एक अपेक्षा से इन दोनों मनपर्यवज्ञानों के बीच चित्तवृत्ति की सरलता या विशुद्धि की अपेक्षा से अन्तर है। एक अन्य अपेक्षा से इन दोनों में ज्ञान की स्पष्टता की अपेक्षा से भी अन्तर होता है।

केवलज्ञान

कर्म सिद्धान्त की अपेक्षा से ज्ञान के दो प्रकार है - 1. क्षायोपशमिक और 2. क्षायिक। मतिश्रुत आदि चारों ज्ञान क्षायोपशमिक है, जबकि केवल ज्ञान क्षायिक है। क्षायिक होने के कारण यह ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय और अंतराय इन चार धाती कर्मो का पूर्णतः क्षय होने पर ही होता है, अतः निरावरण और पूर्णज्ञान है। अनन्त और पूर्णज्ञान होने से इसमें न तो किसी प्रकार अपूर्णता या कमी होती है और न इसें किसी प्रकार के अन्य साधनों की अपेक्षा होती है, अतः यह ज्ञान निरपेक्ष या असहाय होता है। ज्ञानावरण आदि हानि कर्मो का पूर्णक्षय होने पर ही यह ज्ञान होता है, अतः पूर्णतः शुद्ध भी होता है। केवलज्ञान सभी ज्ञानों में सर्वश्रेष्ठ ज्ञान है। जैन दर्शन की मान्यता है किसी व्यक्ति में पांचों ज्ञानों में से मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान और मनपर्यवज्ञान - ये चारों ज्ञान एक साथ हो सकते हैं, किन्तु केवलज्ञान तो अकेला ही होता है। केवलज्ञान होने पर अन्य ज्ञानों की अपेक्षा ही नहीं होती है। केवलज्ञान होते ही इन चारों ज्ञानों की स्थिति वैसी ही हो जाती है, जैसे सूर्य के उदित होते ही चन्द्र और तारागणों के प्रकाश की कोई अपेक्षा नहीं रह जाती है, उनका प्रकाश गौण हो जाता है। केवलज्ञान को असहाय कहा है अर्थात् इस ज्ञान के लिए किसी प्रकार के ज्ञानो या ज्ञान के साधनों की अपेक्षा नहीं होती है। दूसरे केवलज्ञान अणंत, पूर्ण एवं अपर्यवसित ज्ञान होता है। यह ज्ञान प्राप्त होने पर जाता भी नहीं है, इसलिए यह ज्ञान अप्रतिपाति ज्ञान है, और इसमें न कभी कमी रहती है। यह सभी कालों के लोक में स्थित सभी मूर्त अमूर्त द्रव्यों और उनकी पर्यायों को जानता है।

केवलज्ञान का विषय

सामान्यतया मति, श्रुत, अवधिज्ञान और मनपर्यवज्ञान का विषय रूपी द्रव्य ही होते हैं। मनपर्यवज्ञान का विषय भी सूक्ष्म रूपी द्रव्य ही है क्योंकि वह भी मूर्त रूपी द्रव्य की सूक्ष्म मनोवर्गणाओं को ही जानता है, जबकि केवलज्ञान का विषय मूर्त और अमूर्त अर्थात् रूपी और अरूपी दोनों द्रव्य हैं। अतः केवलज्ञान पुद्गल के अतिरिक्त आत्मा, धर्म, अधर्म और आकाश ऐसी पांचों अस्तिकायों को भी या काल सहित छहों द्रव्यों को भी जानता है। उमास्वाति ने तत्त्वार्थसूत्र में केवलज्ञान का विषय सभी द्रव्यों की लोक और अलोकवर्ती सभी पर्यायों को बताया है। इसीलिए तत्त्वार्थसूत्र में केवलज्ञान का विषय-क्षेत्र बताते हुए कहा गया हैं कि

'सर्वद्रव्येषु वा सर्वपर्यायेषु'। वह लोक-अलोक में स्थित सर्वद्रव्यों की सर्वत्रैकालिक पर्यायों (अवस्थाओं) को जानता है, अतः उसका विषय क्षेत्र की अपेक्षा लोक और अलोक दोनों ही है। साथ ही द्रव्यों की अपेक्षा वह लोक-अलोक के सभी द्रव्यों को और भाव एवं काल की अपेक्षा से उनकी त्रैकालिक पर्यायों को भी जानता है। अतः वह केवलज्ञान त्रैकालिक ज्ञान है, अतः वह भूत, वर्तमान और भविष्य - त्रिकालों को जानता है। नन्दीसूत्र (33) के अनुसार जो ज्ञान सर्वद्रव्यों, सर्वक्षेत्रों, सर्वकालों और सर्वभावों (पर्यायों या अवस्थाऔं) को जानता है - वह केवलज्ञान है।

किन्तु केवलज्ञान के विषय के सम्बन्ध में आचार्य कुन्दकुन्द का मन्तव्य थोड़ा भिन्न है, वे नियमसार गाथा 159 में वे लिखते हैं कि व्यवहार नय से केवलज्ञानी सबको जानते और देखते हैं, किन्तु निश्चयनय से तो केवलज्ञानी अपनी आत्मा को ही जानते और देखते हैं। केवलज्ञान की दशा में आत्मा निरावरण और शुद्ध होता है अतः सभी कुछ जो आत्मा में प्रतिविम्बित होता है, केवलज्ञानी उसे जानता और देखता है। इसी अपेक्षा से यह कहा जाता है कि केवली सब कुछ जानता और देखता है, केवली सर्वद्रव्यों की सभी त्रैकालिक पर्यायों को जानता और देखता है - ऐसा एकान्ततः मानने पर अनेक विसंगतिया भी उत्पन्न होती है और जैनदर्शन पुरूषार्थवादी से नियतिवादी बन जाता है। यदि केवली सभी द्रव्यों की त्रैकालिक पर्यायों को जानता है ऐसा माने तो उसके ज्ञान की अपेक्षा से समग्र भविष्य भी नियत होगा। अतः उसमें किसी प्रकार के परिवर्तन की कोई सम्भावना नहीं रहेगी। अतः हमें नियतिवाद या क्रमबद्धपर्यायवाद मानना होगा। किन्तु आगमिक दृष्टि से ऐसा नही है। भगवतीसूत्र में जब यह प्रश्न उठाया गया कि केवली क्या जानता है और क्या नहीं जानता है ? तो उसका उत्तर दिया गया कि " केवली सिय जाणई सिय ण जाणई"। जैन दर्शन की दृष्टि से भी कहे तो जो 'अनादि' है, केवली भी उसकी आदि/प्रारम्भ को नहीं जान सकता है। केवली से यदि प्रश्न पूछा जाये कि आत्मा कब से है ? संसार कब से है ? षट्द्रव्य कब से है ? आत्मा कर्म से बद्ध कब और कैसे हुआ ? जीवात्मा संसार में कब से भव-भ्रमण कर रहा है ? किसी जीव का प्रथम भव कौन सा था ? तो केवली भी इनका उत्तर नहीं देकर मात्र यही कहेगा कि ये अनादिकाल से है। अनादि तथ्यों की आदि बताना यह केवली के लिए भी सम्भव नहीं है। इसीलिए भगवतीसूत्र में कहा गया है केवली भी कुछ जानता है कुछ नहीं जानता है। (केवली को सर्वज्ञ भी कहा जाता है।) सर्वज्ञता की धारणा श्रमण और वैदिक - दोनों परम्पराओं की प्राचीन धारणा है। सर्वज्ञतावाद यह मानता है कि सर्वज्ञ देश और काल की सीमाओं से उपर उठकर कालातीत दृष्टि से सम्पन्न होता है और इस कारण उसे भूत के साथ-साथ भविष्य का भी पूर्वज्ञान होता है, लेकिन जो केवल ज्ञान हैं, उसमें सम्भावना, संयोग या अनियतता नहीं हो सकती। नियत घटनाओं का पूर्वज्ञान हो सकता है, अनियत घटनाओं का नही। यदि सर्वज्ञ को भविष्य का पूर्वज्ञान होता है और वह यर्थाथ भविष्यवाणी

कर सकता है, तो इसका अर्थ है कि भविष्य की समस्त घटनाएँ नियत है। भविष्यदर्शन और पूर्वज्ञान में पूर्वनिर्धारण गर्भित है। यदि भविष्य की सभी घटनाएँ पूर्वनियत है, तो वैयाक्तिक-स्वातन्त्रय और पुरूषार्थ का क्या अर्थ है ? यदि जीवन की समस्त घटनाएँ पूर्वनियत है, तो नैतिक-आदर्श, वैयक्तिक-स्वातन्त्रय और पुरूषार्थ का कोई अर्थ नहीं रहता। सर्वज्ञ के पूर्वज्ञान में कर्म का चयन निश्चित होता है, उसमें कोई अन्य विकल्प नहीं होता, तब वह चयन-चयन ही नहीं होगा और चयन नहीं है, तो उत्तरदायित्व भी नहीं होगा, अर्थात् सर्वज्ञतावाद अनिवार्यतः नियतिवाद की ओर ले जाता है।

सर्वज्ञता का अर्थ

जैन-दर्शन सर्वज्ञता को स्वीकार करता है। जैनागमों में अनेक ऐसे स्थल हैं, जिनमें तीर्थंकरों एवं केवलज्ञानियों को त्रिकालज्ञ सर्वज्ञ कहा गया है। व्याख्याप्रज्ञप्तिसूत्र, अंतकृत्‌दशांगसूत्र एवं अन्य जैनागमों में इस त्रिकालज्ञ सर्वज्ञतावादी धारणा के अनुसार गोशालक, श्रेणिक, कृष्ण आदि के भावी जीवन के सम्बन्ध में भविष्यवाणी भी की गई है। यह भी माना गया है कि सर्वज्ञ जिस रूप में घटनाओं का घटित होना जानता है, वे उसी रूप में घटित होती हैं। कार्त्तिकेयानुप्रेक्ष में कहा गया है कि जिसकी जिस देश, जिस काल और जिस प्रकार से जन्म अथवा मृत्यु की घटनाओं को सर्वज्ञ ने देखा है, वे उसी देश, उसी काल और उसी प्रकार से होंगी। उसमें इन्द्र या तीर्थंकर कोई भी परिवर्तन नहीं कर सकता। उत्तरकालीन जैन-ग्रन्थों में इस त्रैकालिक ज्ञान सम्बन्धी सर्वज्ञत्व की अवधारणा का मात्र विकास ही नहीं हुआ, वरन् उसको तार्किक-आधार पर सिद्ध करने का प्रयास भी किया गया है। यद्यपि बुद्ध ने महावीर की त्रिकालज्ञ सर्वज्ञता की धारणा का खण्डन करते हुए उसका उपहासात्मक-चित्रण भी किया और अपने सम्बन्ध में त्रिकालज्ञाता सर्वज्ञता की इस धारणा का निषेध भी किया था, लेकिन परवर्ती बौद्ध-साहित्य में बुद्ध को भी उसी अर्थ में सर्वज्ञ स्वीकार कर लिया गया, जिस अर्थ में जैन-तीर्थंकरों अथवा ईश्वरवादी-दर्शनों में ईश्वर को सर्वज्ञ माना जाता है।

सर्वज्ञत्व के इस अर्थ को लेकर कि "सर्वज्ञ हस्तामलकवत् सभी जागतिक-पदार्थों की त्रैकालिक-पर्यायों को जानता है", जैन-विद्वानों ने भी काफी उहापोह किया है। इतना ही नहीं, जैनदर्शन में सर्वज्ञता की नई परिभाषाएं भी प्रस्तुत की गई हैं।

कुन्दकुन्द और हरिभद्र का दृष्टिकोण

प्राचीन युग में आचार्य कुन्दकुन्द और याकिनीसुनू हरिभद्र ने सर्वज्ञता की त्रिकालदर्शी उपयुक्त परम्परागत परिभाषा को मान्य रखते हुए भी नई परिभाषाएँ प्रस्तुत की। आचार्य कुन्दकुन्द ने नियमसार में कहा कि -

जाणदि पस्सदिसव्वं ववहारणएण केवलीभगवं।
केवलणाणी जाणदिपस्सदि नियमेण अप्पाणं।।

- नियमसार 159

सर्वज्ञ लोकालोक जैसी आत्मेतर सभी वस्तुओं को जानता है, यह व्यवहारनय है, जबकि यह कहना कि सर्वज्ञ अपने आत्मस्वरूप को जानता है, यह परमार्थदृष्टि है। इसके अतिरिक्त नियमसार (166), प्रवचनसार (80) एवं समयसार (11) द्रष्टव्य है। आचार्य हरिभद्र ने भी सर्वज्ञता का सर्वसम्प्रदाय-अविरूद्ध अर्थ किया था। पं. सुखलालाजी लिखते हैं कि प्रथमतः हरिभद्र ने सर्वज्ञत्व त्रैकालिकज्ञान हेतुवाद से समर्थन किया। किन्तु जब उनको हेतुवाद में त्रुटि या विरोध दिखाई दिया तो उन्होंने सर्वज्ञत्व सर्वसम्प्रदाय अविरूद्ध अर्थ किया एवं अपना योग सुलभ माध्यस्थ भाव प्रकट किया (देखे दर्शन और चिन्तन, खण्ड 2, पृ. 553)।

पं. सुखलालजी का दृष्टिकोण

वर्तमान युग के पण्डित सुखलालजी ने आचारांग एवं व्याख्याप्रज्ञप्ति के सन्दर्भो के आधार पर यह निष्कर्ष निकाला है कि आत्म, जगत् एवं साधना मार्ग सम्बन्धी दार्शनिक ज्ञान को ही उस युग में सर्वज्ञत्व माना जाता था, न कि त्रैकालिक-ज्ञान को। जैन-परम्परा का सर्वज्ञत्व सम्बन्धी दृष्टिकोण मूल में केवल इतना ही था कि द्रव्य और पर्याय उभय को समानभाव से जानना ही ज्ञान की पूर्णता है। बुद्ध जब मालुंक्यपुत्त नामक अपने शिष्य से कहते हैं कि मैं चार आर्यसत्यों के ज्ञान का ही दावा करता हूँ और दूसरे अगम्य एवं काल्पनिक तत्त्वों के ज्ञान का नहीं, तब वह वास्तविकता की भूमिका पर है। उसी भूमिका के साथ महावीर के सर्वज्ञत्व की तुलना करने पर भी फलित यही होता है कि अत्युक्ति और अल्पोक्ति नहीं करने वाले सन्त प्रकृति के महावीर द्रव्य-पर्यायवाद की पुरानी निर्ग्रन्थ-परम्परा के ज्ञान को ही सर्वज्ञत्व रूप मानते होगें। जैन और बौद्ध परम्परा में इतना फर्क अवश्य रहा है कि अनेक तार्किक बौद्ध-विद्वानों ने बुद्ध को त्रैकालिक-ज्ञान के द्वारा सर्वज्ञ स्थपित करने का प्रयत्न किया है, तथापि अनेक असाधारण (प्रतिभासम्पन्न) बौद्ध-विद्वानों ने उनको सीधे-सादे अर्थ में ही सर्वज्ञ घटाया है, बौद्ध परम्परा में सर्वज्ञ का अर्थ धर्मज्ञ या वस्तु स्वरूप का ज्ञाता इतना ही रहा है। जबकि जैन-परम्परा में सर्वज्ञ का सीधा-सादा अर्थ भुला दिया गया और उसके स्थान में तर्कसिद्ध अर्थ ही प्रचलित एवं प्रतिष्ठित हो गया। जैन परम्परा में सर्वज्ञ के स्थान पर प्रचलित पारिभाषिक-शब्द केवलज्ञानी भी अपने मूल अर्थ में दार्शनिक-ज्ञान की पूर्णता को ही प्रकट करता है, न कि त्रैकालिक ज्ञान को। 'केवल' शब्द सांख्यदर्शन में भी प्रकृतिपुरूषविवेक के अर्थ में ही प्रयुक्त होता है और यदि यह शब्द सांख्य-परम्परा से जैन-परम्परा में आया है, यह माना जाए, तो इस आधार पर भी केवलज्ञान का अर्थ दार्शनिक-ज्ञान अथवा तत्त्व के यथार्थ स्वरूप का ज्ञान ही होगा न कि त्रैकालिक-ज्ञान। आचारांग का यह वचन 'जे एगं जाणई से सव्वं जाणइ' यही बताता है कि जो एक आत्मस्वरूप को यथार्थ रूप से जानता है, वह उसकी सभी कषायपर्यायों को भी यथार्थ रूप से जानता है, न कि त्रैकालिक-सर्वज्ञता। केवलज्ञानी के सम्बन्ध में आगम का यह वचन कि 'सी जाणइ सी ण जाणइ' (भगवतीसूत्र) भी यही बताता है कि केवलज्ञान त्रैकालिक-सर्वज्ञता नहीं है, वरन् आध्यात्मिक या दार्शनिक-ज्ञान है।

डॉ. इन्द्रचन्द्रशास्त्री का दृष्टिकोण

सर्वज्ञता के स्थान पर प्रयुक्त होने वाला अनन्तज्ञान भी त्रैकालिक-ज्ञान नहीं हो सकता। अनन्त का अर्थ सर्व नहीं माना जा सकता। वस्तुतः यह शब्द स्तुतिपरक अर्थ में ही आया है, जैसे वर्तमान में भी किसी असाधारण विद्वान के बारे में कह देते हैं कि उनके ज्ञान का क्या अन्त ? उनका ज्ञान तो अथाह है। इसी प्रकार दूसरा पर्यायवाची शब्द केवलज्ञान आत्म-अनात्म के विवेक या आध्यात्मिक-ज्ञान से सम्बन्धित है।

सर्वज्ञता का त्रैकालिक-ज्ञान सम्बन्धी अर्थ और पुरूषार्थ की सम्भावना

लेकिन, एक गवेषक विद्यार्थी के लिए यह उचित नहीं होगा कि परम्परासिद्ध त्रैकालिक-सर्वज्ञता की धारणा की अवहेलना कर दी जाए। न केवल जैन-परम्परा में, वरन् बौद्ध और वेदान्त की परम्परा में भी सर्वज्ञता का त्रैकालिक-ज्ञानपरक अर्थ स्वीकृत रहा है। गीता में श्रीकृष्ण ने अर्जुन से यह कहकर कि "उन अनेक जन्मों को मैं जानता हूँ, तू नहीं", अपनी सर्वज्ञता का ही निर्देश किया है। यद्यपि मीमांसा दर्शन के अनुसार यह प्रश्न शंका की दृष्टि से देखा जा सकता है कि महावीर, बुद्ध और कृष्ण सर्वज्ञ थे या नहीं, अथवा किसी व्यक्ति को ऐसा त्रैकालिक-ज्ञान हो सकता है या नहीं ? फिर भी त्रिकालिक-सर्वज्ञ की कल्पना तर्कविरूद्ध नहीं कही जा सकती। देश और काल की सीमाओं से उपर उठकर त्रिकालज्ञ-सर्वज्ञ की धारणा सिद्ध हो जाती है। प्रबुद्ध वैज्ञानिक एवं सापेक्षवाद के प्रवर्तक आइन्स्टीन ने निरपेक्ष-दृष्टा की परिकल्पना को स्वीकार किया था। कोई त्रिकालज्ञ-सर्वज्ञ अस्तित्व में है या था, यह चाहे सत्य न हो, लेकिन कोई त्रिकालज्ञ-सर्वज्ञ हो सकता है, यह तार्किक सत्य अवश्य है, क्योंकि यदि जगत् एक नियमबद्ध व्यवस्था है, तो उस व्यवस्था के ज्ञान के साथ ही ठीक वैसे ही त्रैकालिक-घटनाओं के ज्ञान की सम्भावना स्पष्ट हो जाती है, जैसे एक ज्योतिषी को नक्षत्र-विज्ञान के नियमों के ज्ञान के आधार पर भूत, भविष्य और वर्तमान के सभी सूर्य एवं चन्द्र-ग्रहणों की घटनाओं का त्रैकालिक-ज्ञान हो जाता है। यदि सर्वज्ञ आत्म-द्रव्य की सभी पर्यायों को जानता है, तो हमें आत्मा की सभी पर्यायों को नियत भी मानना होगा। यह मान्यता स्पष्ट रूप से पूर्व निर्धारणवाद या नियतिवाद की दिशा में ले जाती है। यद्यपि नियतिवाद और जैन-सर्वज्ञता की धारणा में प्रमुख अन्तर यह है कि जहां नियतिवाद में पुरूषार्थ या व्यक्ति की स्वतन्त्रता को अस्वीकार कर नियतता को स्वीकार किया जाता है, वहां सर्वज्ञ के ज्ञान में भी पुरूषार्थ और व्यक्ति की स्वतन्त्रता को मानकर ही सब भावों की नियतता को स्वीकार किया जाता है। आचार्य हस्तीमलजी म.सा. ने अपने एक लेख में इसका समर्थन किया था। यद्यपि उन्होंने महावीर के जीवनप्रसंगों के आधार पर घटनाओं को नियतानियत मानकर सर्वज्ञता और पुरूषार्थवाद में संगति बिठाने का प्रयास किया है, तथापि पर्यायों को नियतानियत मानने से त्रिकालज्ञ-सर्वज्ञता की धारणा काफी निर्बल हो जाती है। त्रिकालज्ञ-सर्वज्ञता की

धारणा में पुरूषार्थ की सम्भावना नियत-पुरूषार्थ के रूप में ही हो सकती है। पाश्चात्य-विचारक स्पीनोजा ने भी ऐसे ही नियत-पुरूषार्थ की धारणा को स्वीकार किया है। सर्वज्ञता की धारणा में पुरूषार्थ नियत होता है, अनियत नहीं। वह धारणा पुरूषार्थ या वैयक्तिक स्वतन्त्रता का अपहरण तो नहीं करती, लेकिन उसे अनियत भी नहीं रहने देती। उपाध्याय अमरमुनिजी लिखतें हैं कि नियतिवाद पुरूषार्थ का अपलाप नहीं करता है, वह कहता है कि सिद्धरूप साध्य भी नियत है, तथैव पुरूषार्थरूप साधन भी नियत है। दोनों ही आत्मा की पर्याय हैं। एक सिद्धिरूप पर्याय है दूसरी साधनरूप पर्याय है। नियतिवाद में पुरूषार्थ को स्थान नहीं है, बिना कारण के ही वहां कार्य होता है, यह बात नहीं है। नियति में पुरूषार्थ होता है, पर वह भी नियत ही होता है, अनियत नहीं, साथ ही सर्वज्ञता की धारणा में पुरूषार्थ का अपलाप इसलिए भी नहीं होता कि सर्वज्ञता की धारणा नियतता का प्रमाण हो सकती है, लेकिन कारण नहीं। सर्वज्ञता का प्रत्यय व्यक्ति का नियामक नहीं बनता, वह मात्र उसकी नियतता को जानता है। पुरूषार्थ ज्ञान की दृष्टि से नियत अवश्य होता है, लेकिन पुरूषार्थ जिनके द्वारा किया जाता है, वह तो ज्ञाता है और ज्ञाता ज्ञान से नियत नहीं होता। इस प्रकार, सर्वज्ञता के प्रत्यय में व्यक्ति की स्वतन्त्रता का कुण्ठन नहीं होता। सर्वज्ञ से व्यक्ति का कर्तृत्व निध ाारित नहीं होता, वरन् सर्वज्ञ भविष्य में जो किया जाने वाला है, उसको जानता है। सर्वज्ञ जो जानता है, व्यक्ति वैसा करने को बाध्य है– ऐसा नहीं, वरन् जो व्यक्ति के द्वारा किया जाने वाला है, उसे सर्वज्ञ जानता है - ऐसा मानने पर सर्वज्ञता की धारणा में पुरूषार्थ और व्यक्ति की स्वतन्त्रता का अपलाप नहीं होता। श्री यदुनाथ सिन्हा भी लिखते हैं कि ईश्वर का पूर्वज्ञान भी मानवीय-स्वतन्त्रता का विरोधी नहीं है। प्राक्दृष्टि अथवा पूर्वज्ञान का अर्थ अनिवार्यतः पूर्वनिर्धारण नहीं है। इस प्रकार हम देखते हैं कि सर्वज्ञतावाद निर्धारणवाद या नियतिवाद नहीं है।

क्या केवल ज्ञान निर्विकल्प है ?

पण्डित कन्हैयालालजी लोढ़ा ने सर्वज्ञता के सम्बन्ध में एक यह प्रश्न उपस्थित किया है कि केवलज्ञान की प्राप्ति होने पर विचार विकल्प रहते हैं या नहीं रहते हैं ? सामान्य दृष्टिकोण यह है कि केवलज्ञान की अवस्था निर्विचार और निर्विकल्प की अवस्था है, किन्तु जैन कर्म सिद्धान्त की दृष्टि से यह प्रश्न उपस्थित होता है कि केवली में ज्ञानोपयोग और दर्शनोपयोग दोनों ही होते हैं। दर्शनोपयोग को निर्विकल्प या अनाकार तथा ज्ञानोपयोग को सविकल्प या साकार माना गया है। पुनः केवली भी जब चौदहवें गुणस्थान में शुक्ल ध्यान के चतुर्थपाद पर आरूढ़ होते हैं तब ही वे निर्विचार अवस्था को प्राप्त होते है। इसका तात्पर्य यह है कि केवलज्ञान की अवस्था में विचार तो रहता है, क्योंकि केवलज्ञानी जब तक सयोग अवस्था में रहता है तब तक उसकी मन, वचन और काया की प्रवृत्ति होती है। उसमें मनोयोग का अभाव नहीं है, मन की प्रवृत्ति है, अतः विचार है। यदि केवली निर्विचार या निर्विकल्प होता तो फिर

उसे अयोगी केवली अवस्था में पहले स्थूल मन और फिर सूक्ष्म मन के निरोध की आवश्यकता ही नहीं रहती। मन की प्रवृत्तियों का निरोध यदि अयोगी केवली अवस्था में ही होता है तो फिर सयोगी केवली अवस्था में मन क्या कार्य करता है ? क्योंकि निर्विकल्पता की अवस्था में तो मन के लिए कोई कार्य ही शेष नहीं रहता है। यदि ऐसा माने कि केवली में भाव मन नहीं रहता है, मात्र द्रव्य मन रहता है, किन्तु द्रव्यमन भी बिना भाव मन के नहीं रह सकता। भाव मन के अभाव में द्रव्य मन तो मात्र एक पौद्‌गलिक संरचना होगा, जो जड़ होगा और जड़ में विचार सामर्थ्य संभव नहीं है और विचार के बिना मनोयोग के निरोध का भी कोई अर्थ नहीं रह जाता है। मेरी दृष्टि में इस संदर्भ में पं. कन्हैयालालजी लोढ़ा का यह मंतव्य उचित ही लगता है कि वस्तुतः विचार या विकल्प दो प्रकार के होते हैं - एक कामना रूप विचार और दूसरा निर्विकार या निष्कामबोध विचार। निष्काम विचार में मात्र कर्तव्य बुद्धि होती है। केवली में कामनारूप या जिज्ञासा रूप विकल्प नहीं होते, किन्तु विवेक रूप विकल्प तो होते हैं। यह भी द्रव्य को द्रव्य के रूप में, गुण को गुण के रूप में और पर्याय को पर्याय के रूप में जानता है और ऐसा ज्ञान विकल्परूप ज्ञान है।

क्या सर्वज्ञ का ज्ञान निरपेक्ष होता है ?

यद्यपि जैन दर्शन में यह माना गया है कि सर्वज्ञ या केवली सम्पूर्ण सत्य का साक्षात्कार कर लेता है, अतः यह प्रश्न स्वाभाविक रूप से उठता है कि क्या सर्वज्ञ का ज्ञान निरपेक्ष है। इस सन्दर्भ में जैन दार्शनिकों में भी मतभेद पाया जाता है। कुछ समकालीन जैन विचारक सर्वज्ञ के ज्ञान को निरपेक्ष मानते हैं जबकि दूसरे कुछ विचारकों के अनुसार सर्वज्ञ का ज्ञान भी सापेक्ष होता है। पं. दलसुखभाई मालवणिया ने "स्याद्वादमंजरी" की भूमिका में सर्वज्ञ के ज्ञान को निरपेक्ष सत्य बताया है। जबकि मुनि श्री नगराजजी ने "जैन दर्शन और आधुनिक विज्ञान" नामक पुस्तिका में यह माना है कि सर्वज्ञ का ज्ञान भी कहने भर को ही निरपेक्ष है क्योंकि स्यादस्ति, स्यान्नास्ति से परे वह भी नहीं है। किन्तु वस्तुस्थिति यह है कि जहां तक सर्वज्ञ के वस्तु जगत् के ज्ञान का प्रश्न है उसे निरपेक्ष नहीं माना जा सकता क्योंकि उसके ज्ञान का विषय अनन्त धर्मात्मक वस्तु है। अतः सर्वज्ञ भी वस्तुतत्त्व के अनन्त गुणों को अनन्त अपेक्षाओं से ही जान सकता है। वस्तुगत ज्ञान या वैषयिक ज्ञान (Objective Knowledge) कभी भी निरपेक्ष नहीं हो सकता, फिर चाहे वह सर्वज्ञ का ही क्यों न हो ? इसीलिए जैन आचार्यों का कथन है कि दिप से लेकर व्योम तक वस्तु मात्र स्याद्वाद की मुद्रा से अंकित है। किन्तु हमें यह ध्यान रखना होगा कि जहां तक सर्वज्ञ के आत्म बोध का प्रश्न है वह निरपेक्ष हो सकता है क्योंकि वह विकल्प रहित होता है। सम्भवतः इसी दृष्टिकोण को लक्ष्य में रखकर आचार्य कुन्दकुन्द को यह कहना पड़ा था कि व्यवहार दृष्टि से सर्वज्ञ सभी द्रव्यों को जानता है किन्तु परमार्थतः तो वह आत्मा को ही जानता है। सर्वज्ञ का आत्म बोध तो निरपेक्ष होता है किन्तु उसका वस्तु विषयक ज्ञान सापेक्ष होता है।

मुस्लिम शासक और जैन धर्म

– चम्पा अग्रवाल
– डॉ. अनिला पुरोहित

इतिहास, समय के अजस्त्र प्रवाह के पीछे अपने मूल को पहचानने की प्रक्रिया है, इसलिए यह आनन्ददायी है और प्रेरणास्पद भी। सत्यम् शिवम् सुन्दरम् के आदर्शों से अनुप्रेरित 'जीओ और जीने दो' के सिद्धान्तों पर अवलम्बित और वसुधैव कुटुम्बकम् की भावना पर आधारित भारतीय संस्कृति में धर्म और शासक वर्ग का अटूट बंधन उसी प्रकार रहा है जिस प्रकार मनुष्य जीवन में आत्मा और शरीर का रहता है। पांच हजार वर्ष से भी अधिक पुरानी भारतीय संस्कृति का प्रत्यक्ष अप्रत्यक्ष प्रभाव तत्कालीन मिश्र, सुमेरियन, इरानी और यूनानी सभ्यताओं पर पड़ा जिसे इंगित करते हुए ए. म्यूबास ने लिखा है– ''भारत विश्व का पालना है, उसने अपनी सन्तति पश्चिमी देशों में भेजकर भाषा, विज्ञान, नैतिकता, साहित्य और धर्म हमें पैतृक सम्पति के रूप में प्रदान किए है।'' किसी भी विशिष्ट एवं प्रिय आराध्य के सम्मुख अपने गोपनीय सुख अथवा दुख का निष्कपट निवेदन करके संवेगों की प्रशान्ति कर सकना मनुष्य की सहज प्रवृत्ति है।

भारत चिरकाल से ही धर्मप्रधान देश रहा है, जहां वैदिक, बौद्ध, जैन, वैष्णव, शैव और शाक्त धर्म प्रस्फुटित, पल्लवित और पुष्पित हुए, जिसकी महक से न केवल भारत वरन् सम्पूर्ण संसार सुरभित है। ऋग्वेदिक ऋचाओं में तीर्थंकर ऋषभदेव का उल्लेख होने के साथ ही इतिहास स्त्रोतों में जैन धर्म का आर्विभाव ज्ञात हो जाता है। रामधारी सिंह दिनकर के अनुसार ''ऋषभदेव का उल्लेख ऋग्वेद में है, विष्णु पुराण एवं भागवत का भी कहना है कि दशावतार के पूर्व होने वाले अवतारों में से एक अवतार ऋषभदेव है, जिनकी परम्परा में जो लोग अहिंसा तथा तपश्चर्या के मार्ग पर बढ़ते रहें, उन्हीं ने जैन धर्म का पथ प्रशस्त किया।'' 24 वें

तीर्थंकर महावीर स्वामी ने हर्यक वंश के नरेश अजातशत्रु को प्रभावित करके केवल ज्ञान के प्रति मात्र जन सामान्य की ही नहीं प्रत्युत राजसी अभिरूचि को भी विकसित किया। मध्ययुग में जहाँ यौद्धिक संहारों के मध्य कुतुबद्दीन ऐबक, अलाउद्दीन खिलजी, फिरोजतुगलक औरंगजेब जैसे शासक सनातनी देवालय एवं शिलालेखों का विध्वंस कर रहे थे वही जैनपंथ के जिनालय व उपाश्रय अपना अस्तित्व अक्षुण्य बनाए रखने में ही समर्थ सिद्ध नहीं हुए वरन् उन्होंने इस्लाम की सार्वभौमिकता वाली राजनीति को जैन धर्म द्वारा विभिन्न आयामों में प्रभावित करने का ऐतिहासिक रोमांच भी प्रस्तुत किया। प्रस्तुत शोध पत्र 13वीं शताब्दी ईस्वी से 18वीं शताब्दी ईस्वी से सम्बन्धित विभिन्न स्त्रोतों की गवेषणा पर आधारित है।

सिकन्दर सानी के नाम से संज्ञापित अलाउद्दीन खिलजी ने दिगम्बर आचार्य माधवसेन की विद्वत्ता, तपस्या और चमत्कार की ख्याति सुनकर उन्हें नगर श्रेष्ठी पूर्णचन्द्र अग्रवाल के माध्यम से दरबार में आमन्त्रित किया था[1]। तुगलक वंश के संस्थापक गयासुद्दीन तुगलक ने सन् 1324 में आचार्य जिनकुशल सूरि से प्रभावित होकर शत्रुंजय के लिए संघ निकालने के फरमान दिल्ली के श्रीमाल श्रेष्ठि रयपति और भीमपट्टी के धीरदेव को प्रदान किए थे। एलफिस्टन द्वारा पागल के विशेषण से विभूषित मुहम्मद तुगलक (1325-1351) नागौर जिले के लाडनूँ तहसील में जन्मे जिनका विविध तीर्थकल्प के रचियता जिनप्रभसूरि ने 1328 में उन्हें प्रतिबोध दिया था। मुहम्मद तुगलक द्वारा जैन तीर्थों की रक्षार्थ न केवल फरमान जारी किए गए वरन् शत्रुंजय और पालिताना के जैन मन्दिरों में उन्होंने दर्शन भी किए तथा सुलतान द्वारा उन्हें 'सुरतान सुराई' भेंट की, जिसमें 400 श्रावकों के लिए पौषधशाला व मन्दिर बनाए गए व उसी में महावीर प्रतिमा की प्रतिष्ठा की गई।[2]

भट्टारक प्रभाचन्द (1257 ई.- 1351) ने फिरोज तुगलक का प्रारम्भिक शासन देखा था। जैन पारम्परिक अनुश्रुतियों के अनुसार इनके चमत्कार की अविश्वसनीय घटनाएँ ज्ञात होती है। फिरोजतुगलक के प्रमुख मंत्री चाँदा पापड़ीवाल ने दिल्ली में प्रतिष्ठा समारोह को सम्पन्न कराने के लिए भट्टारक प्रभाचन्द को निमन्त्रित किया जो बड़े चमत्कारिक रूप से दिल्ली पहुंचे और उनका भव्य स्वागत हुआ। स्वयं सुल्तान उनके स्वागत के लिए आए। दरबारी पण्डित राधो व चेतन ने ईर्ष्यावश उनकी प्रतिष्ठा को आघात पहुंचाने का प्रयास किया, लेकिन प्रभाचन्द्र भट्टारक के चमत्कारों से उनके समस्त षड़यन्त्र नाकाम सिद्ध हुए। उन्होंने न केवल शास्त्रार्थ में दोनों पण्डितों को हराया वरन् अमावस्या को भी चन्द्रोदय कर दिया। उनके सुयश के कारण सुल्तान की रानियों ने दर्शन की उत्कृष्ट इच्छा सुल्तान के समक्ष प्रस्तुत की। आचार्य ने देश-कालानुसार लंगोट पहनकर महल में जाकर रानियों को प्रबोध प्रदान किया।[3]

चगताई तुर्क साम्राज्य का शिलान्यास करने वाले जहरूद्दीन मुहम्मद बाबर और उसके पुत्र हुमायू के समय जैन आचार्यों का दरबार में क्या स्थान था इसकी जानकारी उपलब्ध नहीं होती लेकिन दीन-ए-इलाही के प्रवर्तक मुगल सम्राट अकबर के दरबार में न केवल जैन संतों

और आचार्यों को सम्मानित स्थान प्राप्त था वरन् स्वयं सम्राट का जीवन भी उनके अहिंसा सिद्धान्त से अत्यधिक प्रभावित था। जैन आचार्य हीरविजयसूरि से मुगल सम्राट बहुत प्रभावित थे। आचार्य सम्राट के आमन्त्रण पर 1582 ई. में फतेहपुर सीकरी आए, जहाँ उनका राजकीय सम्मान किया गया। स्वयं बादशाह ने समस्त सभासदों सहित खड़े होकर सूरिजी के प्रति श्रद्धा व्यक्त की। आइने अकबरी के लेखक अबुल फजल उनके व्यक्तित्व से प्रभावित थे। 1583 ई. में बादशाह ने उन्हें 'जगत गुरू' की उपाधि से विभूषित किया, उसी दिन बादशाह ने समस्त कैदियों को छोड़ दिया। अबुल फजल ने अकबर के दरबार के सर्वोच्च 21 विद्वानों में इन्हें भी सम्मिलित किया, जिनके लिए कहा जाता था कि ये लोग "दोनों लोकों का रहस्य जानते हैं।[4] जालौर के महावीर मन्दिर के 1624 ई. के लेख से भी हीरविजयसूरि के सन्दर्भ में उक्त तथ्यों की पुष्टि होती है।[5] पाली की महावीर प्रतिमा पर अंकित 1629 ई. के लेख और नाडलाई की आदिनाथ मूर्ति के 1629 ई. के लेख में भी अकबर बादशाह द्वारा हीरविजय को 'जगत गुरू' का विशेषण प्रदान करने का उल्लेख है। अकबर से सम्मान प्राप्त होने पर गुजरात के गवर्नर आजमखान, जामनगर के जाम साहिब, खान मुहम्मद आदि मुस्लिम अधिकारी इनके प्रति सम्मान प्रदर्शित करने आए।

आचार्य की प्रेरणा से 1585 ई. में बादशाह ने फरमान जारी कर पर्युषण पर्व के उपलक्ष में 12 दिनों तक समस्त साम्राज्य में हिंसा बन्द करवायी। आइने अकबरी के लेखानुसार स्वयं बादशाह ने शिकार न करने की प्रतिज्ञा की। "अकबर के जीवन की कुछ घटनाएँ "पुस्तक की लेखिका शीरीं मूसवी लिखती है", रविवार 24 उर्दी बिहिश्त 26 सफर (4 मई 1578) को जब जानवरों के शिकार का समय आया तो बादशाह के सम्मुख एक अद्भुत प्रकाश किरण क्षण भर को चमकी। देखकर बादशाह भावावेग से भर उठे और उनकी अवस्था विचित्र हो गई... दूसरे दरबारियों ने समझा कि जंगल के जानवरों ने बादशाह की मूक भाषा में दैवी रहस्य बता दिए। इस घटना के बाद ईश्वर को श्रद्धा अर्पण करने के भाव से पकड़े हुए हजारों जानवरों को मुक्त कर दिया गया। चारों ओर शिकारियों के पास संदेशवाहक भेजे गए कि शिकार रोका जाए और एक पक्षी तक को न मारा जाए। शाही आज्ञा से हजारों जानवरों की जान बची। 8 आचार्य के अगाध ज्ञान, गम्भीर चिन्तन और साधु स्वभाव से प्रभावित होकर अकबर बादशाह ने वर्ष के कुछ दिनों के लिए स्वयं मांस भक्षण बन्द कर दिया। "इस सन्दर्भ में शीरीं मूसवी ने लिखा है कि "बादशाह सलामत को माँस खाने में कोई रूचि नहीं है और वे यह बात अकसर कहते रहते हैं कि अज्ञानता और निमर्मता के कारण ही मनुष्य जीवों को मारता है और उन्हें मार कर खाने की अपनी लालसा को नहीं रोकता। पहले उन्होंने कुछ दिनों शुक्रवार को मांसाहार बन्द किया-फिर रविवार को भी। फिर उन्होंने सूर्यमास के पहले के दिन को भी जोड़ लिया है। सूर्य और चन्द्र ग्रहणों पर भी यही चलता। रजव के सोमवारों, इलाही माह के भोज के दिन, पूरे फरवारदीन महीने भर अबारन के महीने में- जब

उनका जन्म हुआ था, वे मांसाहार नहीं करते। फारसी इतिहासकार बदॉयूनी के अनुसार वर्ष में 6 महीने 6 दिन सारे साम्राज्य में कोई भी जीव हत्या न करें इस प्रकार के फरमान बादशाह ने जारी किये एवं इन आज्ञाओं के उल्लंघन पर सख्त सजाएँ निर्धारित की। आचार्य हीरविजयसूरि दो वर्ष तक मुगल दरबार में रहे तत्पश्चात् गुजरात लौट गए। उनके शिष्य शान्तिचन्द्र अकबर के पास ही रहे जिन्होंने अकबर के सुकृत्यों पर 'कृपारस कोष' नामक ग्रन्थ की रचना की। तत्पश्चात् मुनि भानुचन्द्र और सिद्धिचन्द्र को छोड़कर वे भी गुजरात चले गए। बादशाह ने सिद्धिचन्द्र को 'खुशफहम' की उपाधि से विभूषित किया। आचार्यजी ने अपने पट्टधर शिष्य विजयसेन सूरि को अकबर के निमन्त्रण पर लाहौर भेजा, जहाँ उनका शाही सम्मान किया गया। विजयसेनसूरि ने ब्राह्मणों को शास्त्रार्थ में पराजित कर 'सवाई' का विशेषण प्राप्त किया।[6] खरतरगच्छ के जैनाचार्य जिनचन्द्रसूरि की विद्वत्ता एवं साधु स्वभाव की महिमा सुनकर अकबर ने मन्त्री कर्मचन्द्र बच्छावत को आदेश देकर आचार्य जी को लाहौर पधारने का निमन्त्रण, खम्भात प्रेषित किया था। वृद्धावस्था के बावजूद पदविहार करते हुए, सिरोही होकर जालौर पहुँचे। बादशाह की ओर से शीघ्रता का फरमान पाकर इन्होंने 6 शिष्यों को आगे भेजा और स्वयं चातुर्मास समाप्ति के पश्चात् 31 साधुओं सहित लाहौर पहुँचे, जहाँ बादशाह ने उनका भव्य स्वागत किया। सम्राट ने प्रतिदिन महल में बुलवाकर उपदेश श्रवण प्रारम्भ किया। सम्राट इनके उपदेशों से अत्यधिक प्रभावित हुआ। बादशाह द्वारा स्वर्ण मुद्राएँ इत्यादि भेंट में देनी चाही परन्तु निस्पृह आचार्य ने इन्हें अस्वीकार कर दिया।

शहजादा सलीम के मूल नक्षत्र में पुत्री उत्पन्न होने पर ज्योतिषियों द्वारा उसे अशुभ और पिता के लिए अनिष्टकारी बताए जाने पर इन्होंने जैन विधि से ग्रहशान्ति एवं अनुष्ठान करने का मन्त्री कर्मचन्द्र को आदेश दिया। मन्त्री ने सोने-चाँदी के घड़ों में, 1 लाख रूपये व्यय करके वाचक महिमराज के द्वारा सुपार्श्वनाथ मन्दिर में शान्ति-स्नान करवाया। मंगल दीप व आरती के समय सम्राट व शहजादा सलीम ने स्नान जल को नेत्रों से लगाया तथा अन्तःपुर में भी भेजा। मुगल सम्राट अकबर उन्हें "वृहद् गुरू" नाम से सम्बोधित करते थे। नौरंगखान द्वारा द्वारिका के जैन मन्दिरों के विनाश की सूचना पाकर इन्होंने सम्राट को तीर्थमहात्म्य बताते हुए उनकी रक्षा का उपदेश दिया। सम्राट ने तुरन्त फरमान जारी करके समस्त जैन तीर्थ मन्त्री कर्मचन्द्र के अधीन कर दिए। गुजरात के सूबेदार आजमखाँ को तीर्थ रक्षा के लिए सख्त हुक्म भेजा गया। कश्मीर विजय के निमित्त जाते हुए सम्राट ने सूरिजी को बुलाकर आशीर्वाद प्राप्त किया। आषाढ़ शुक्ला नवमी से पूर्णिमा तक बारह सूबों में जीवों को अभयदान देने के लिए बारह फरमान लिख भेजे।[7] इसके अनुसरण में सभी राजाओं ने अपने अपने राज्यों में दस, पन्द्रह, बीस दिन महिने या दो महिने तक के लिए जीवों को अभयदान की उद्घोषणाऐं की। सम्राट ने कश्मीर प्रवास के दौरान आचार्यों के उपदेशों के सुप्रभाव से मार्गवर्ती तालाबों के जलचर जीवों को मारना निषिद्ध करवाया। कश्मीर विजय

प्राप्ति के पश्चात् सम्राट ने आठ दिन तक अमारि उद्घोषणा करवाई। 1592 ई. में लाहौर लौटने पर सम्राट ने मन्त्री कर्मचन्द्र से परामर्श करके जिनचन्द्रसूरि को ''युगप्रधान'' की उपाधि प्रदान की। सम्राट ने लाहौर में तो 'अमारि' घोषणा की ही, किन्तु सूरिजी के उपदेशों के सुप्रभाव से खम्भात के समुद्र के असंख्य जलचरजीवों को भी वर्षावधि अभयदान देने का फरमान जारी किया। अभिलेखिय प्रमाणों से ज्ञात होता है कि जिनचन्द्र सूरि के उपदशों से प्रभावित होकर सम्राट ने कुल मिलाकर वर्ष में छह माह अपने राज्य में जीव हिंसा निषिद्ध की, सर्वत्र गोवा बन्द कर, गो रक्षा की एवं शत्रुंजय तीर्थ को कर मुक्त किया।

जहांगीर की आत्मकथा, विसेन्ट ए स्मिथ, पुर्तगाली यात्री पिनहेरो, ईश्वरीप्रसाद आदि के उल्लेखों से स्पष्ट है कि जिनचन्द्र के सम्पर्क से सम्राट बहुत दयालु हो गया था। सम्राट विजयसेन सूरि से भी अत्याधिक प्रभावित थे और उन्हें 'जगत गुरू' की उपाधि प्रदान की थी। 1629 ई. के पाली की महावीर प्रतिमा पर अंकित लेख में अकबर द्वारा विजयसेनसूरि को जगतगुरू-विरूद धारक वर्णित किया गया है। पाश्चात्य इतिहासकारों के अनुसार उसने 1580 ई. में उसने जैन धर्म अंगीकार कर लिया था।

मुगल सम्राट अकबर के शासनकाल में तो जिनचन्द्र सूरि का महत्वपूर्ण स्थान था परन्तु जहाँगीर के शासनकाल में भी उनको सम्मानित स्थान प्राप्त था। 1611 ई. में दर्शनी के दुराचरण से क्रुद्ध होकर जहाँगीर ने न केवल उसे ही देश से निकाला अपितु जैन पंथ के अन्य लोगों को भी राज्य से बाहर जाने का आदेश दे दिया। जब यह समाचार जिनचन्द्रसूरि के पास पहुँचा तो वह पाटण से आगरा आकर जहाँगीर से मिले। धर्म पर लम्बे वाद-विवाद के उपरान्त सूरि जी बादशाह से आदेश वापस लेने में सफल हुये। जहाँगीर जिनचन्द्र सूरि के साथ जिनसिंह सूरि से भी प्रभावित थे। इनकी प्रेरणा से बादशाह ने जीवित प्राणियों के प्रति सुरक्षा का आश्वासन दिया। बादशाह ने इन्हें युग प्रधान की उपाधि प्रदान की। अभिलेखीय प्रमाणों से सिद्ध होता है कि तपागच्छीय विजयदेवसूरि से जहाँगीर बहुत अधिक प्रभावित था और उन्हें 'महातपा' की उपाधि प्रदान की।[8] जहाँगीर अपने शासन के पश्चातवर्ती काल में जैनमत और मतावलम्बियों से क्रुद्ध एवं असंतुष्ट हो गया था, जिसका कारण सम्भवतः राजनीति ही था। शाहजहाँ के शासनकाल में 1629 ई. में आचार्य जिनराजसूरि आगरा में सम्राट से मिले। इन्होंने सम्राट से आग्रह करके कुछ निषेध हटवाये थे।[9]

इस प्रकार हम कह सकते हैं तलवार के बल पर शासनकर्त्ता स्थापित करने वाले मुस्लिम शासकों ने जैन संतों को न केवल दरबार में प्रश्रय दिया परन्तु अपने नैतिक आदर्शों के अनुरूप पशुवध निषेध करने के लिए बाध्य किया। मुगल सम्राट अकबर तो जैन संतों से इतना अधिक प्रभावित था कि पाश्चात्य विद्वानों ने तो यह कहना प्रारम्भ कर दिया था कि अकबर ने 1580 ई. में जैन धर्म अपना लिया था।

सन्दर्भ सूची :-

1. वीर शासन के प्रभावक आचार्य, पृ. 116
2. जिनचन्द्र सूरि अष्टम शताब्दी स्मृति ग्रन्थ, पृ. 29
3. वीर शासन के प्रभावक आचार्य, पृ.122-125
4. श्रीवास्तव, भारत का इतिहास, पृ. 468
5. नाहर जैन लेख संग्रह,1, क्र. 905
6. इतिहास की अमरबेल ओसवाल, पृ. 264
7. जिनचन्द्र सूरि अष्टम शताब्दी स्मृति ग्रन्थ, पृ. 48
8. नाहर जैन लेख संग्रह, 1 क्र. 229, पृ. 203
9. खरतरगच्छ का इतिहास, पृ. 196

—सोना देवी सेठिया स्नातकोत्तर कन्या महाविद्यालय
सुजानगढ़ (चूरू)

—राजकीय डूंगर महाविद्यालय,
बीकानेर

क्षमा : सर्वसिद्धिदा

– साध्वी डॉ. परमप्रभा

शांत तुष्टं पवित्रं च, सानंदमिति तत्त्वतः।
जीवनं जीवनं प्राहु, भारतीय सुसंस्कृतौ।।

भारतीय संस्कृति में उस जीवन को श्रेष्ठ जीवन माना गया है जिसमें, शांति, संतुष्टि, पवित्रता एवं आनंद हो। जब मन, वाणी और शारीरिक क्रियाओं में अहिंसा जुड़ती है तब व्यक्ति का जीवन शांत, तुष्ट, पवित्र और आनंदमय होता है। प्रश्नव्याकरण सूत्र[1] में अहिंसा भगवती के स्वगुण निष्पन्न 60 नाम प्राप्त हैं। जिसमें क्षान्ति यानी क्षमा अहिंसा का तेरहवां नाम है। 'सव्वभूय खेमंकरी'[2] अर्थात् क्षांति सभी प्राणियों के लिए कल्याणकर है। देव, असुर, मनुष्य सभी के लिए यह द्वीप, त्राण, शरण, गति और प्रतिष्ठा है।[3] इसीलिए दस श्रमण धर्मों में इसे प्रथम स्थान प्राप्त है।[4] वाचक उभास्वामी ने क्षान्ति को सातवेदनीय[5] कर्मबंध का एक कारण बताया है। शुक्लध्यान के चार आलम्बनों में पहला आलम्बन क्षमा ही है।[6] अपने दोषों की आलोचना करने के लिए योग्य वही होता है जो क्षांत हो।[7] समर्थ होते हुए भी जो क्षमा करता है, वह अपने कल्याणकारी भविष्य का निर्माण करता है।[8]

फकीर नानइन के दर्शन के लिए एक क्रोधी व्यक्ति आया, वह घर से झगड़कर रवाना हुआ था। उसका क्रोध शांत नहीं हुआ था, उसने जोर से दरवाजा खोला, दरवाजा दीवार से टकराया, वहीं इधर-उधर जूते फेंके। वह भीतर गया और उसने नानइन को झुककर प्रणाम किया। नानइन कहने लगे- 'तेरा नमन निरर्थक है। पहले जाओ, क्षमा मांगो दरवाजे से, शीश रखो जूते पर, उसने कहा– 'फकीर! आप भी कैसी बातें करते हैं? क्या जूते और दरवाजे में चेतना है? अचेतन से कैसी क्षमा-प्रार्थना, नानइन ने कहा, 'जब तुम्हें इतना ज्ञान था कि जूता और दरवाजा दोनों ही अचेतन हैं तो उन पर क्रोध क्यों प्रकट किया? जिस पर क्रोध करने में तुमने

संकोच न किया तो फिर उससे क्षमा मांगने में संकोच क्यों? वह समझ गया, वह दरवाजे और जूते के पास गया। दरवाजे से क्षमा मांगी, जूते पर सिर रखा। उसने फकीर नानइन के पास जाकर कहा– सचमुच, क्षमा में शांति है। चाहे वह चेतन के प्रति हो या अचेतन के प्रति हो।

व्यक्तिगत जीवन में क्षमा पद- पद पर आवश्यक है। पत्नी, पुत्र, भाई, माता, पिता, नौकर, स्वामी, सम्बन्धी– सबके द्वारा कुछ ऐसा व्यवहार हो सकता है जो व्यक्ति के मन के अनुसार न हो। इन सबसे यदि व्यक्ति हर समय लड़ता रहे और क्षमा न करें, तो पारस्परिक व्यवहार बिगाड़ लेना और अपने को दुखी बना लेना होगा। जहाँ-जहाँ जिनसे व्यक्ति का संबंध होता है। वहाँ-वहाँ कुछ उसके मन के प्रतिकूल भी हो सकता है और वहाँ-वहाँ ही व्यक्ति को क्षमा-सहन करने की आवश्यकता होती है। न क्षमा करके जो लोग जीवन भर लड़ते रहते हैं, वे सदैव दुःखों के पात्र बने रहते हैं। क्षमाशील सदैव शांतिपूर्ण और सुखी जीवन जीते हैं।

जो शांति और आत्मकल्याण का साधक है उसके लिए तो क्षमा ही परम साधन है। क्षमा न करने से उद्वेग, प्रतिक्रिया, क्रोध, हिंसा की भावना, अपने और दूसरे के समय तथा श्रम का दुरुपयोग, मन का कुसंस्कारों से ग्रसित हो जाना, आध्यात्मिक प्रगति का अवरोध एवं जीवन दुखों से भर जाना आदि पतन का पूरा रूप उपस्थित हो जाता है। क्षमाशील व्यक्ति कलह– मुक्त, सबसे मैत्री भाववाला, प्रसन्नचित्त होता है। प्रश्न होता है, यदि कोई हमारे प्रति अपराध करता ही जाये तो हम कब तक क्षमा करते रहें? अध्यात्म साधक के लिए यह प्रश्न ही अनुचित है। उसे तो जीवनपर्यन्त क्षमा के ही पथ पर चलना है। क्षमाशील सदैव लाभ में ही रहता है। सामने वाला व्यक्ति स्वीकार करे या न करे सुधरे या न सुधरे, क्षमादाता को तो एकान्ततः फायदा है ही।

क्षमा न करने से स्वयं का ही मन कलुषित व क्रूर बन जाता है, फिर वह अध्यात्म पथ का राही कैसे बन सकता है?

क्षांतिशूर अरहंत से क्षमा के विपरीत कुछ हो ही नहीं सकता, परंतु जो शांति का साधक बनना चाहता है या है, उसे चाहिए कि वह प्रयत्नपूर्वक सबसे निर्वैर बनकर क्षमा का धारण करे। संत कबीर कहते हैं 'वह तो गलत होने से गलत आचरण कर रहा है, परंतु तू तो सद्गुणी है फिर तू उसी प्रकार कैसे आचरण कर रहा है।'

वो तो वैसा ही हुआ, तू मति होहु अयान।
वो निर्गुणिया तैं गुणवतां, मति एकहि में सान।।[9]

आचार्य महाप्रज्ञजी का स्पष्ट चिंतन है कि प्रदूषित वायुमंडल से भी गंभीरतम समस्या है– क्रोध के प्रदूषण की। क्रोध, कलह और संघर्ष से विकिरण होने वाले परमाणु वायुमंडल को अत्यधिक प्रदूषित बनाते हैं। क्रोध, उत्तेजना, आवेग और आवेश के द्वारा न केवल परिवार का, न केवल समाज का किंतु पूरी मानव जाति का, पूरे संसार के वायुमंडल का प्रदूषण घटित होता है और सारा वायुमंडल विषाक्त परमाणुओं से आक्रान्त हो जाता है।

आत्मकल्याण के कारणों में प्रथम हेतु क्षमा–धर्म है। क्षमाश्रमण भगवान ने दस प्रकार के यति धर्मों में सर्वप्रथम क्षमा को ही बताया है।[10] क्षमा गृहवासी और गृहत्यागी सबके लिए अनिवार्य आवश्यकता है, क्षमा के अभाव में व्यक्ति किसी भी क्षेत्र में सुख-शांतिमय जीवन नहीं जी सकता। व्यक्ति की समृद्धि, स्वास्थ्य, मानसिक शांति, पारिवारिक सामंजस्य, सामाजिक सौहार्द सबका सम्बन्ध क्षमाभाव के साथ है। इनमें से किसी एक का भी अभाव जिंदगी में होता है तो यह अन्वेषण करना अपेक्षित है कि जीवन में कहीं अक्षमाभाव तो टिका हुआ नहीं है। यदि है तो उसकी विशुद्धि का प्रयास ही सफल जीवन की ओर प्रस्थान हो सकता है।

जैन शास्त्रों में क्षमा से सम्बन्धित प्रसंग विविध सन्दर्भ में प्राप्त होते हैं। वास्तव में 'क्षमा' मनुष्य का नैसर्गिक गुण है। कहा भी है– **'क्षमा वशीकृते लोके क्षमया किं न साध्यते?** अर्थात् क्षमा संसार में वशीकरण मंत्र है। क्षमा से क्या सिद्ध नहीं होता? **'कोवम्मि दुहं पत्ता, खमाए नमिओ सुरेहिं पि'**[11] क्रोध से व्यक्ति दुख प्राप्त करता है, क्षमा से देवता भी झुक जाते है। क्षमाशील व्यक्ति महाविद्या की तरह सभी दुरितों का हरण कर लेता है।[12] इसलिए कहा गया 'क्षमायाचना से जीवन के अशुभ संस्कार समाप्त हो जाते हैं और शुभभाव का साम्राज्य स्थापित हो जाता है।' वर्तमान की भाषा में नकारात्मक भाव (Negative emotions) नष्ट हो जाते हैं; सकारात्मक भाव (Positive emotion) पुष्ट होते हैं। जैसे–करोड़ों वर्षों से अन्धकाराच्छादित तमिस्त्रा गुफा में चक्रवती का मणिरत्न (छह खण्ड की विजय करते समय) क्षण भर में आलोक फैला देता है– इसी प्रकार क्षमा गुण से संयुक्त व्यक्ति के जीवन में आत्मज्ञान का प्रकाश प्रस्फुटित हो जाता है।

ठाणं सूत्रकार[13] चार प्रकार के शूर बताते हैं–

1. क्षान्तिशूर – अर्हन्त
2. तपः शूर – अनगार
3. दानशूर – वासुदेव
4. युद्धशूर – वासुदेव

'खंतिसूरा अरहंता' अरहंत क्षमाशील व्यक्तियों में सर्वोच्च स्थान पर होते हैं। वर्तमान जैन शासनाधीश भगवान् महावीर के जीवन के अनेक प्रसंग इसके स्वयंभू साक्षी हैं। साधना का पहला वर्ष चल रहा था। भगवान् महावीर अस्थिकग्राम शूलपाणियक्ष के मंदिर में ध्यानमग्न थे। यक्ष ने विविध भयावह रूपों में तीखे प्रहार किए, पर महावीर क्षमाभाव से ओतप्रोत थे। आखिर भगवान् महावीर की क्षांति के प्रभाव से यक्ष का आवेश शांत हो गया।[14] चंडकौशिक सर्प,[15] नौका–यात्रा[16] आदिवासियों के बीच[17] आदि विविध प्रसंग महावीर की क्षमा के विशिष्ट प्रसंग हैं। आवश्यकचूर्णि के पूर्व भाग में भगवान् के साधनाकाल के विविध घटना–प्रसंग उनके सहिष्णुता, मैत्री, अहिंसा, अभय के वैशिष्ट्य को प्रकट करते हैं। लाढ़ के जनपदों के लोगों ने भगवान् पर अनेक प्रहार किए।[18] जहां भगवान् तीखे वचनों को ज्ञानपूर्वक सहन करते

थे।[19] वहां कुछ लोग दण्ड, मुष्टि, भाला आदि शस्त्र, चपेटा, मिट्टी के ढेले और कपाल से प्रहार करते, कुछ लोग मांस काट लेते, कभी-कभी शरीर पर थूक देते, कभी-कभी धूल डाल देते।[20] भगवान् ने सब कुछ सहा। परिवार, संस्था या संगठन में लड़ाई, संघर्ष और विघटन का एक बड़ा कारण बनता है– क्रोध। इसलिए अध्यात्म का एक सूत्र है–क्रोध का निग्रह।

क्षमा क्यों? गणधर गौतम ने भगवान महावीर से जिज्ञासा की–कोहविजएणं भंते। जीवें किं जणयइ? भगवान ने कहा– कोहविजएणं खंतिं जणयइ। क्रोध–विजय से व्यक्ति क्षमा को उत्पन्न करता है।[21] क्षांति से वह परीषहों पर विजय प्राप्त कर लेता है।[22] क्रोधी मनुष्य गाली, वध आदि को सह नहीं सकता। क्रोध पर विजय पाने वाला उन्हें सह लेता है। इसीलिए धर्मकथा के अधिकारी की पांच कसौटियों में पहली कसौटी क्षमाशीलता बताई गई है।[23] धर्मकथी दुर्विग्ध बुद्धि वालों को भी धर्म समझाता है, वे उसे स्वीकार नहीं करते फिर भी वह अपनी क्षमाशीलता के कारण उनके प्रति रोष नहीं करता अपितु अपना संतुलन बनाए रखता है।

क्षमापना से व्यक्ति मानसिक प्रसन्नता को प्राप्त होता है।[24] मानसिक प्रसन्नता को प्राप्त हुआ व्यक्ति सब प्राण, भूत, जीव और सत्त्वों के साथ मैत्री भाव उत्पन्न करता है। मैत्री भाव को प्राप्त हुआ व्यक्ति भावना को विशुद्ध बनाकर निर्भय हो जाता है। सत्य की प्राप्ति उसी व्यक्ति को होती है, जो अभय होता है। भय का हेतु है– राग-द्वेष। राग–द्वेष से वैर बढ़ता है। वैर–विरोध होने पर आत्मा की सहज प्रसन्नता नष्ट हो जाती है। सब जीवों के साथ मैत्री–भाव नहीं रहता। मन भय से भर जाता है। इस प्रकार व्यक्ति सत्य से दूर हो जाता है। जो सत्य को पाना चाहता है, उसके मन में राग-द्वेष की गांठ तीव्र नहीं होती है। वह सबके साथ मैत्री–भाव रखता है। उसकी आत्मा सहज प्रसन्नता से परिपूर्ण होती है। उससे प्रमादवश कोई अनुचित व्यवहार हो जाता है तो वह तुरंत उसके लिए अनुताप प्रकट कर देता है– क्षमा मांग लेता है। जिस व्यक्ति में अपनी भूल के लिए अनुताप व्यक्त करने की क्षमता होती है उसी में सहज प्रसन्नता, मैत्री और अभय विकसित होते हैं। दूसरों को दिए हुए दुःख वैर की परम्परा को बढ़ाते हैं।[25] असंयमी व्यक्ति का वैर बढ़ता जाता है।[26] जिन-जिन प्रवृत्तियों से मनुष्य दूसरों को परिताप देता है, वह उनके साथ वैर का अनुबंध करता है। वह वैर सैंकड़ों जन्मों तक उनका पीछा नहीं छोड़ता।[27] परिग्रही मनुष्य अपने वैर को बढ़ाता है।[28] वैर का अनुबंध अति कष्टकर होता है। इसीलिए साधक कहता है– ज्ञात या अज्ञात राग-द्वेष और मोहवश मैंने जिन जीवों को दुःखित किया, वे सभी मुझे क्षमा करें[29]। मन से, वाणी से और कायिक चेष्टा से इस जन्म में या अन्य जन्मों में संघटित, परितापित या उद्रवित किया। हंसे, तर्जित, अवमानित या मन को दूमित किया। क्रोध, मान, माया, लोभ, हास्य, भय, शोक, दुष्टकर्म, आलस्य, आकस्मिकता या अज्ञान से किसी को भी पीड़ित किया तो वे मुझे क्षमा करें। मैं भी उनके अपराध को क्षमा करता हूँ इस प्रकार खमने-खमाने से मैं मैत्री भाव को उपगत हो गया हूँ और वैर के प्रबंधन से विप्रयुक्त हो गया हूँ[30]। क्रोध प्रीति का नाश करता

है, मान विनय का नाश करने वाला है, माया मित्रों का विनाश करती है और लोभ सब (प्रीति, विनय और मैत्री) का नाश करने वाला है।[31] इसीलिए साधक कहता है— मूढ़भाव से मैंने जो कोई क्रोध, मान, माया किसी प्राणी के प्रति की, पर द्रव्य में लोभ किया हो तो मैं क्रोध, मान, माया, लोभ का विसर्जन करता हूँ। वे सब मुझे क्षमा करें।[32]

आचार्य तुलसी ने मेवाड़ की यात्रा के दौरान ऐसे गांवों की भी यात्रा की, जहां बैलगाड़ी का जाना भी कम संभव था। पगडंडियों का रास्ता वाला पहाड़ी गांव। आज भले वहां सड़कें बन गई हों, किंतु बीस वर्ष पहले वहां सड़क जैसा कुछ भी नहीं था। आचार्यश्री एक गांव में पधारे और वहां प्रवास किया। गांव के एक व्यक्ति ने कहा— 'गुरूदेव! इस गांव में दो प्रमुख व्यक्ति हैं और दोनों सगे भाई हैं किंतु दोनों में बोलचाल बिल्कुल बंद है। उनके कारण गांव भी प्रभावित हो रहा है। आप कृपा कर समझौता करा दें तो पूरे गांव का कल्याण हो जाए।' आचार्यश्री ने गांव के उस परिवार के प्रमुख को बुलाया। उससे बात की और कहा— 'तुम दोनों भाई आपस में लड़ रहे हो, यह अच्छी बात नहीं। भाई से सुलह क्यों नहीं कर लेते? उसने हाथ जोड़कर कहा- गुरूदेव! मैं आपका श्रावक हूँ। आप पर मेरी पूर्ण श्रद्धा है। आप कहें तो यहीं धूप में खड़ा-खड़ा सूख जाऊं। किंतु भाई से क्षमायाचना नहीं कर सकता।' अभिमान व्यक्ति को झुकने नहीं देता।

श्रमणोपासक अभीचीकुमार वीतभयनगर के राजा उदयन का पुत्र था। 'राज्येश्वरी नरकेश्वरी' इस विचार से स्वपुत्र-कल्याणाकांक्षी राजा उदायन ने पुत्र को राज्यपद न देकर भाणेज केशीकुमार का राज्याभिषेक करके श्रमण भगवान् महावीर के पास दीक्षा ग्रहण की। उद्रायण राजा ने अपने पुत्र अभीचीकुमार के हित की चिंता की। उसे मूर्च्छा और संसार-भ्रमण से बचाने के लिए अपना उत्तराधिकार नहीं सौंपा। पिता के सद् अभिप्राय से अनभिज्ञ अभीची को इससे भयंकर मानसिक आघात लगा। वह उद्रायण राजर्षि के प्रति प्रगाढ़ वैर से आक्रांत हो गया। इस वैरानुबंध के परिणामस्वरूप श्रमणोपासक होते हुए भी अभीचीकुमार आयुष्य पूरा कर असुरकुमार के आवास में उत्पन्न हुआ[33]। अभीची कुमार के मन में जो द्वेष था, उस प्रकार के द्वेष से प्राणी सम्यक्त्व और व्रत को गंवा देता है और कोई-कोई जीव अनंत संसारी भी हो जाता है।

क्षमा किसकी ?

मनुष्य चाहता है कि मैं अमुक काम करूं। चाह में कोई बाधा आती है और ज्ञात हो जाता है कि अमुक व्यक्ति ने वह बाधा उपस्थित की है, तो वह उसका शत्रु बन जाता है। मनुष्य चाहता है कि मैं सदा आगे की पंक्ति में ही बैठूं और यदि कोई दूसरा वहां आकर बैठ जाता है तो वह उसका शत्रु बन जाता है। मनुष्य चाहता है कि उसकी बात का सब समर्थन करें, पर यदि कोई उसका खंडन कर देता है, उसके प्रतिकूल कुछ कह देता है तो तत्काल शत्रुता

का भाव उभर आता है। प्रत्येक व्यक्ति चाहता है कि प्रत्येक बात मन के अनुकूल हो, कोई भी बात मन के प्रतिकूल न हो। जहां भी मन के प्रतिकूल कुछ भी घटित होता है। आदमी के मन में शत्रुता का भाव जाग जाता है।

प्राणी जब तक अयोगी अवस्था को प्राप्त नहीं होता तब तक मनयोग, वचनयोग, काययोग में सतत् प्रवृत्त होता है। वीतरागता के अभाव में इन योगों में राग–द्वेष की तरंगे जुड़ती रहती है। राग–द्वेष से युक्त लोग संक्लिष्ट हो जाते हैं और वह संक्लेष ही व्यक्ति के कष्ट का कारण बनता है। वह व्यक्ति के वर्तमान और भविष्य दोनों को ही प्रभावित करता है।

क्रोध, मान, माया, लोभ, जुगुप्सा (घृणा), अरति, रति, हास्य, भय, शोक, मनोविकार (कामाभिलाषा), हर्ष, विषाद आदि विविध भाव[34] व्यक्ति की मनोदशा को विकृत करते हैं और पारस्परिक सम्बन्धों में मलिनता और कलुषता के निमित्त बनते हैं। इनसे उत्पन्न मलिनता के शोधन का एक ही उपाय हो सकता है— उत्तम क्षमा धर्म। ये सारे नकारात्मक भाव व्यक्ति के आन्तरिक वातावरण को तो दूषित करते ही हैं साथ ही बाह्य वातावरण को भी प्रदूषित करते हैं। शांतिपूर्ण जीवन के लिए बाह्य और आंतरिक दोनों का ही स्वच्छ होना आवश्यक है। अन्तः संतुलन होने से ही यह संभव है। क्षमापना अन्तः संतुलन के साथ-साथ पारस्परिक वातावरण को स्वस्थ करने में महत्वपूर्ण भूमिका अदा करती है।

प्राचीन आचार्य विरचित प्रकीर्णक सूत्र आराधना पताका के विभिन्न द्वारों में क्षमायाचना की विस्तृत विवेचना प्राप्त होती है। बीसवें द्वार 'जीवखामणा' द्वार में चारों गतियों में पैदा होकर राग–द्वेष आदि विविध नकारात्मक भाववश जो विविध कष्ट दिए गए उसके लिए चारों ही गतियों के जीवों से क्षमायाचना की गई है।

इक्कीसवें 'सयण खामणा द्वार' में अपने स्वजनों से क्षमायाचना की गई है। साधक सरल मन से कहता है— 'माता-पिता, भ्राता, पुत्र, मित्र, भगिनी, पुत्री, भार्या, सास-ससुर, आदि स्वजन और अन्य बंधु संबंधी दायक के प्रति कटुक, उपेक्षापूर्ण, मर्मभेदी वचनों के प्रयोगकर अज्ञानवश उनको संतप्त, खिन्न, अपमानित, तर्जित कर पीड़ित किया हो तो उनसे सम्यक् क्षमायाचना करता हूँ, वे भी मुझे क्षमा करें।[35] पैशुन्य, मात्सर्यभाव, अभ्याख्यान, मर्मभेदी भाषा का प्रयोग किया हो तो उसके लिए क्षमायाचना।[36]' इस विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि अठारह पाप में से किसी भी एक का सेवन हो जाए तो उसकी शुद्धि का एकमात्र उपाय क्षमायाचना है। दुखित स्वजनों का सहयोग न किया हो, बड़ों का विनय न किया हो, मांगे जाने पर न दिया हो, किसी की आशा भंग की हो, देते हुए को निषेध किया हो आदि पारस्परिक प्रतिकूल व्यवहारों के लिए भी स्वजनों से क्षमायाचना[37] पारस्परिक सौहार्द में क्षमा के महत्व को प्रकट करता है।

चतुर्विध धर्मसंघ जिनेन्द्र भगवान की आज्ञा में रत गुणों का स्थान है और सुर-असुर-नरेन्द्र के द्वारा नमनीय है। जो भारीकर्मा प्राणी संघ की अवहेलना करते हैं वे सतत संसार में दुस्सह

नरकादि दुखों को सहन करते हैं। संघ के प्रसाद से ही प्राणी तीर्थंकरत्व, गणधरत्व, सुर-असुर-चक्रवती-वासुदेव-बलदेव की ऋद्धि और शिवसुख को प्राप्त करते हैं। इसीलिए साधक क्षमायाचना करते हुए कहता है 'मोहवश, भारीकर्मवश, या प्रमाद से संघ की अवहेलना की हो तो उन सभी अपराधों के लिए सम्यक् क्षमायाचना करता हूँ।[38] आचार्य, उपाध्याय, शिष्य साधर्मिक, कुल और गण के प्रति जो भी मैंने कषायपूर्ण व्यवहार किए त्रिविध उसके लिए क्षमा मांगता हूँ।[39] रोष से, प्रतिनिवेश से, अकृतज्ञभाव से और शठूता से भी किसी को कुछ कहा हो उसके लिए त्रिविध क्षमायाचना।[40] लोहमय कांटे अल्पकाल तक दुःखदायी होते हैं और वे भी सहजतया निकाले जा सकते हैं, किंतु दुर्वचन रूपी कांटे सहजतया नहीं निकाले जा सकने वाले, वैर की परम्परा को बढ़ाने वाले और महाभयानक होते है।[41] इसलिए– निष्ठुर, कर्कश, उपेक्षापूर्ण दुर्वचन मैंने किञ्चित भी किसी को कहकर किसी के दिल को दुखाया हो तो वे मुझे अब क्षमा करें।[42]'

गुरू के प्रति अविनय के लिए क्षमायाचना- अपने शरीर से तथा उपकरणों से एवं किसी दूसरे प्रकार से आचार्य का स्पर्श हो जाने पर शिष्य इस प्रकार कहता है– 'आप मेरा अपराध क्षमा करें, मैं फिर ऐसा नहीं करूँगा।[43]

राग, द्वेष, अकृतज्ञता और आग्रह से युक्त वाक्–प्रयोग व्यवहार प्रायः दूसरे व्यक्ति को मानसिक संक्लेश पहुंचाते हैं। इसीलिए साधक उसकी शुद्धि के लिए त्रिकरण त्रियोग से अपने उस वाचिक व्यवहार के लिए क्षमायाचना करता है।[44]

तेजोलेश्या और क्षमा : तेजोलेश्या–लब्धि तिर्यंच पंचेन्द्रिय, मनुष्य तथा देवों में होती है। यह एक विशेष लब्धि है, जो चामत्कारिक ढंग से विपुल ऊर्जा–स्रोत के रूप में प्रयुक्त होती है। तेजोलेश्या का अर्थ है-तैजस-शारीरिक विद्युत के द्वार। अनुग्रह और निग्रह करने की क्षमता। संक्षिप्तविपुल तेजोलश्या-विशिष्ट तपोजन्य तेजोलेश्या-एकलब्धि विशेष है। यह लेश्या अप्रयोगकाल में शरीरस्थ होने से संक्षिप्त रहती है तथा प्रयोगकाल में विपुल अर्थात् अनेक योजन प्रमाण क्षेत्र में आश्रित वस्तुओं को दग्ध करने की शक्ति रखती है। तैजस समुद्घात करने के समय तेजोलेश्या निकलती है। तैजस शरीर भुक्त आहार के पाचन आदि में सहायक होता है। उसका अन्य कार्य शाप (निग्रह) और अनुग्रह रूप भी है। अर्थात् अन्न–पाचन आदि कार्य में तैजस शरीर का उपयोग तो सब कोई करते हैं, पर जो विशिष्ट तपस्वी तपस्याजन्य खास लब्धि प्राप्त कर लेते हैं वे कुपित होकर उस शरीर के द्वारा अपने कोपभाजन को जला तक सकते हैं। प्रसन्न होकर उस शरीर से अपने अनुग्रह पात्र को शांति भी पहुंचा सकते हैं। अनुग्रह करने वाली तेजोलश्या को 'शीत' और निग्रह करने वाली तेजोलेश्या को 'उष्ण' कहा जाता है। उष्ण तेजोलेश्या उष्ण पुद्गलों वाली तेजोलब्धि है। गोशालक के बार-बार व्यंग्य करने पर वैश्यायन बालतपस्वी ने गोशालक को दग्ध करने के लिए उस पर अपनी उष्ण तेजोलेश्या का निक्षेप किया था। शीतल पुद्गलों वाली तेजोलब्धि शीतल

तेजोलेश्या है। शीतल तेजोलेश्या में उष्ण तेजोलेश्या के पुद्गलों को प्रशान्त करने की शक्ति रहती है। वैश्यायन बालतपस्वी के द्वारा गौशालक का वध करने के लिए निक्षिप्त उष्ण तेजोलेश्या का प्रतिघात करने के लिए गोशालक पर अनुकम्पा करके भगवान महावीर ने शीतल तेजोलेश्या का निक्षेप किया था।[45] शीतल तेजोलेश्या उष्ण तेजोलेश्या के प्रहार को निष्फल बना देती है।

पाचन, सक्रियता और तेजस्विता का मूल तैजस शरीर है। वह पूरे स्थूल शरीर में व्याप्त रहता है तथा दीप्ति और तेजस्विता उत्पन्न करता है। विद्युत, प्रकाश और ताप— ये तीनों शक्तियां उसमें विद्यमान हैं। तैजस शरीर स्वाभाविक भी होता है और तपस्या द्वारा भी उपलब्ध होता है। स्वाभाविक तैजस शरीर सभी संसारी प्राणियों में होता है। यह स्थूल शरीर से बाहर नहीं निकलता तपोजनित तैजस शरीर, शरीर के बाहर निकल सकता है। यह सब में नहीं होता। इसमें अनुग्रह और निग्रह की शक्ति होती है। वह तपस्या से उपलब्ध होता है। इसका तात्पर्य यह है कि तपस्या से तैजस शरीर की क्षमता बढ़ जाती है। इसके बाहर निकलने की प्रक्रिया का नाम तैजस समुद्घात है।

तेजोलेश्या के तीन विकास स्त्रोत हैं—

1. आतापना — सूर्य के ताप को सहना,
2. क्षांति—क्षमा—समर्थ होते हुए भी क्रोध-निग्रहपूर्वक अप्रिय व्यवहार को सहन करना।
3. जल—रहित तपस्या करना।[46]

जैन आगम सूत्रों में क्षमायाचना के विविध घटना—प्रसंग क्षमायाचना आत्मशोधन का प्रथम चरण है। इसमें साधक क्षमा का आदान-प्रदान करता है। अपनी भूल के लिए क्षमा मांगता है और दूसरे की भूल के लिए क्षमा देता है। अकरणीय के शोधन की यह अद्भुत प्रक्रिया है। शांति उसे मिलती है, जिसके हृदय में क्षमा का सागर लहराता है। दूसरों की कमजोरियों, अपराधों और भूलों को जो भुला सके, वही आनंद का स्रोत बन सकता है अपने अपराधों, भूलों के लिए क्षमा मांगने में जो न सकुचाए, वही महान् है। इसलिए आगमों में क्षमायाचना के लिए सर्वत्र इस शब्दावली का प्रयोग मिलता है— खामेमि णं देवाणुप्पिया! खमंतु णं देवाणुप्पिया, खंतुमरिहंति णं देवाणुप्पिया!— देवाणुप्रिय! मैं आपसे क्षमायाचना करता हूँ, देवानुप्रिय! आप मुझे क्षमा करें, देवानुप्रिय! आप क्षमा करने में समर्थ हैं। दो साथ-साथ रहें, फिर भी मिठास दोनों में परस्पर बनी रहे, कटुता न आए, क्या यह संभव है? इस प्रश्न का उत्तर है— क्षमा। क्षमा और सहिष्णुता व्यक्तिगत, पारिवारिक और सामाजिक जीवन को सरस और सुदृढ़ बनाने वाला सूत्र हैं। मानसिक ग्रंथियों को खोलने वाले सूत्र हैं।

1. चमरचञचा राजधानी के इन्द्र चमर द्वारा भगवान महावीर से क्षमायाचना— चमरचञचा राजधानी का इन्द्र चमर ने भगवान महावीर की निश्रा से सौधर्मेन्द्र देवराज शक्र

की अति आशातना की। इससे परिकुपित होकर शुक्र ने उसे मारने के लिए वज्र का प्रक्षेपण किया। किन्तु भगवान् के प्रभाव से चमर अपरितापित रहा। चमर अपनी इस भूल के लिए भगवान से क्षमाचना करता है और पुनः न करने का संकल्प करता है।[47]

2. सौधर्मेन्द्र देवराज शक्र द्वारा भगवान महावीर से क्षमायाचना— शक्र के यह मनोगत संकल्प उत्पन्न हुआ कि असुरेन्द्र चमर अपनी शक्ति से सौधर्म कल्प तक नहीं आ सकता है। वह अर्हत—चैत्य अथवा भावितात्मा अनगार की निश्रा के बिना सौधर्म कल्प में नहीं आ सकता। अवधि ज्ञान से उसे ज्ञात हुआ कि वह भगवान की निश्रा से आया है। अपने द्वारा हुई अर्हत् भगवान् और अनगारों की अति आशातना के लिए वह भगवान से क्षमायाचना करता है और पुनः न करने का संकल्प करता है।[48]

3. बलिचञ्चा राजधानी में रहने वाले अनेक असुरकुमार देव और देवियों द्वारा देवेन्द्र ईशान से क्षमायाचना— जम्बूद्वीप के भारतवर्ष में ताम्रलिप्ति नामक नगरी में मौर्यपुत्र तामलि नामक गृहपति समृद्ध, तेजस्वी, अनेक लोगों द्वारा अपरिभूत था। कुटुम्बी जनों की अनुमति लेकर मुण्ड होकर प्रणामा प्रव्रज्या से प्रव्रजित हो जाता है। अभिग्रह स्वीकार करता है— 'मैं जीवन भर बेले-2 की तपः साधना करूंगा। आतापनाभूमि में दोनों भुजाएं ऊपर उठाकर आतापना लूंगा। बेले के पारणे में केवल चावल को इक्कीस बार पानी से धोकर आहार करूंगा।' अंत समय में प्रयोपगमन अनशन में उपस्थित हो गया। बलिचञ्चा राजधानी इन्द्र और पुरोहित से रिक्त थी। वहां के अनेक असुरकुमार देव देवियां उन्हें वंदनकर उन्हें निदान करने के लिए निवेदन किया। तामलि ने उनकी इस बात का आदर नहीं किया। 60 हजार वर्ष के तापस पर्याय का पालन कर दो मास की संलेखना से अपने आपको कृश बनाकर अनशन के द्वारा 120 भक्त को छोड़कर काल प्राप्त कर ईशान्त देवेन्द्र के रूप में उत्पन्न हुए। बलिचञचा के देव उन्हें ईशानेन्द्र के रूप में देख आवेश में आकर उसके मृत शरीर को घसीटते हुए एकान्त में डाल देते हैं। ईशानेन्द्र को यह ज्ञात होने पर वे आवेश दृष्टि से बलिचञचा राजधानी की तरफ देखते हैं उनके दिव्य प्रभाव से बलिचञचा ताप से तप्त और अग्नि तुल्य हो गई। उद्विग्न और भय से व्याकुल देव इधर-उधर दौड़ने लगे। दिव्य तेजोलेश्या को सहन करने में असमर्थ होकर वे देवराज ईशान की दिशा में खड़े होकर प्राञजलिपुट अपनी भूल के लिए क्षमा मांगते हैं।[49]

4. श्रमणोपासक शंख से श्रावस्ती नगरी के श्रमणोपासकों द्वारा क्षमायाचना— शंख श्रमणोपासक द्वारा खा-पीकर सामूहिक रूप से पौषध करने का निर्णय, फिर स्वयं खाएं-पीए बिना निराहार पौषधशाला में पौषध में स्थित हो जाने से, श्रमणोपासक नाराज हो उन्हें इस बात के लिए उपालंभ देने लगे। भगवान महावीर ने उन्हें शंख की अवज्ञा या निन्दादि करने से रोका। श्रमण भगवान महावीर से क्रोधादि कषाय का तीव्र और कटु फल सुनकर और अवधारणा कर वे श्रावक संसार भय से उद्विग्न हो श्रमणोपासक शंख के पास

आकर उन्हें वंदन—नमस्कार कर अपने उस अविनयरूप अपराध के लिए सम्यक् रूप से विनयपूर्वक क्षमायाचना करते है।[50]

5. ब्राह्मण पुरोहित सोमदेव द्वारा महामुनि हरिकेशबली से क्षमायाचना— मुनि हरिकेशबल एक-एक मास का तप कर रहे थे। पारणा के दिन भिक्षा के लिए घर-घर घूमते हुए सोमदेव ब्राह्मण के यज्ञ-मण्डप में जा पहुंचे। सोमदेव के आह्वान करने पर छात्रों ने मुनि को प्रताड़ित किया। पुरोहित भार्या भद्रा द्वारा वस्तुस्थिति ज्ञात होने पर सोमदेव ब्राह्मण पत्नी सहित अपने द्वारा अज्ञानवश की गई अवहेलना और निन्दा के लिए मुनि से क्षमायाचना करते हैं।[51]

6. कांपिल्यनगर नरेश संजय द्वारा तपोधन अनगार गर्दभाली से अपने हिंसा-कार्य के लिए क्षमायाचना— संजय राजा ने केशर उद्यान में संत्रस्त मृगों को मारा। जब उसका ध्यान वहां ध्यानस्थ मुनि गर्दभाली पर गया। तब वह संभ्रान्त हो गया। उसने सोचा— 'मैंने यहां के मृगों को मारकर मुनि की आशातना की है।' अपने इस हिंसा कार्य के लिए वह मुनि से क्षमायाचना करता है।[52]

7. अवरकंका नरेश पद्मनाभ द्वारा वासुदेव श्रीकृष्ण से क्षमायाचना— धातकीखंड द्वीप के भारतवर्ष में अवरकंका राजधानी के राजा पद्मनाभ ने नारद के मुख से द्रौपदी के सौन्दर्य का वर्णन सुना। उसमें आसक्त होकर उसने द्रौपदी का अपहरण करवा लिया। पाण्डव वीर थे, पर संकल्प दृढ़ न होने के कारण विजय पद्मनाभ की हुई। कृष्ण वासुदेव ने पाण्डवों को उनकी पराजय का कारण बताया और स्वयं विजय का संकल्प किया— 'अहं, णो पद्मनाभे रायत्ति' फलतः वे विजयी हुए, अपनी पराजय देख पद्मनाभ कृष्ण वासुदेव से अपने अकरणीय के लिए क्षमायाचना करते हैं।[53]

8. वायुभूति गणधर द्वारा गणधर अग्निभूति से क्षमायाचना— अग्निभूति गौतम ने देवों की वैक्रिय-शक्ति के विषय में कुछ प्रश्न पूछे भगवान महावीर ने उनके उत्तर दिये। अग्निभूति ने वैक्रिय शक्ति का वह सारा विवरण अनगार वायुभूति के सामने रखा। वायुभूति ने उनके वक्तव्य पर विश्वास नहीं किया। वे भगवान् महावीर के पास गए भगवान् ने अग्निभूति के वक्तव्य का अनुमोदन किया। तब वायुभूति के मन में विश्वास हो गया। वे अग्निभूति अनगार के पास आते हैं और उन्हें वंदन नमस्कार कर उनकी बात को सत्य न मानने के लिए विनयपूर्वक उनसे क्षमायाचना करते हैं।[54]

9. आलभिका नगरी के श्रमणोपासकों द्वारा श्रमणोपासक ऋषिभद्रपुत्र से क्षमायाचना— आलभिका नगरी के तत्त्वज्ञ श्रमणोपासकों में परस्पर देवों के आयुष्य के सन्दर्भ में धर्मचर्चा हुई। श्रमणोपासक ऋषिभद्रपुत्र के द्वारा देवलोकों में देवों की जघन्य स्थिति दस हजार वर्ष उत्कृष्ट 33 सागरोपम की बताए जाने पर उन्होंने विश्वास नहीं किया। भगवान् महावीर के आलभिका नगर पदार्पण पर श्रमणोपासकों द्वारा इस सन्दर्भ में जिज्ञासा

किए जाने पर भगवान ने ऋषिभद्रपुत्र के कथन की सत्यता का कथन किया, तब वे श्रमणोपासक ऋषिभद्रपुत्र के पास आकर उसे वंदन—नमस्कार कर उसकी बात को सत्य न मानने रूप अविनय के लिए विनयपूर्वक बार-बार क्षमायाचना करते हैं।

10.गौतम गणधर द्वारा आनन्द श्रावक से क्षमायाचना— वाणिज्यग्राम का गाथापति आनन्द बुद्धिमान, व्यवहार कुशल और प्रतिष्ठित था। भगवान महावीर की धर्म—देशना सुन उसने श्रावक के बारह व्रत स्वीकार किए। धर्माराधानापूर्वक चौदह वर्ष व्यतीत हो गए। पारिवारिक और सामाजिक जीवन से विरक्त हो वह पौषधशाला में धर्मोपासना करने लगा। क्रमशः श्रावक की ग्यारह प्रतिमाओं की उत्तम एवं पवित्र भावपूर्वक आराधना की। उग्र तपोमय जीवन से शरीर को कृश जान आमरण अनशन स्वीकार किया। धर्म के निगूढ़ चिंतन और आराधन में संलग्न आनन्द के शुभ एवं उज्जवल परिणामों के कारण अवधि-ज्ञानावरण कर्म का क्षयोपशम हुआ। फलतः वह पूर्व, पश्चिम तथा दक्षिण दिशा में 500-500 योजन तक का लवण समुद्र का क्षेत्र, उत्तर दिशा में हिमवान वर्षधर पर्वत तक का क्षेत्र उर्ध्वदिशा में सौधर्म कल्प—प्रथम देवलोक तक तथा अधोदिशा में प्रथम नारक भूमि रत्नप्रभा में 84 हजार वर्ष की स्थितियुक्त लोलुपाच्युत नामक नरक तक देखने लगा। आनन्द ने जब यह बात गणधर गौतम स्वामी को बताई तो उन्होंने कहा— 'गृहस्थ को अवधिज्ञान तो हो सकता है, पर इतना विशाल नहीं'। संदिग्ध गौतम स्वामी ने भगवान महावीर से इन सन्दर्भ में जिज्ञासा की तो कहा— 'गौतम तुम ही इस आचरण के लिए आलोचना करो और इसके लिए श्रमणोपासक आनन्द से क्षमायाचना भी'। सरलचेता गौतम स्वामी ने अपने दोष की आलोचना की तथा यथार्थ अर्थ को स्वीकार न करने के कारण आनन्द श्रमणोपासक से क्षमायाचना भी की।[55]

11.राजगृह नगर में भगवान के अन्तेवासी नारदपुत्र द्वारा अनगार निर्ग्रन्थीपुत्र से क्षमायाचना— अनगार नारदपुत्र और निर्ग्रन्थीपुत्र प्रकृतिभद्र उपशांतकषाय और मृदुमार्दव सम्पन्न थे। संयम और तपस्या से अपने आपको भक्ति कर विहार कर रहे थे। दोनों के बीच तात्त्विक चर्चा चलती है। वार्ता की परिसम्पन्नता पर अनगार नारदपुत्र अनगार निर्ग्रन्थीपुत्र को वन्दन—नमस्कार कर इस अर्थ-बोध को देने में हुई परिश्रान्ति के लिए सम्यक् विनयपूर्वक क्षमायाचना करता है।[56]

12.राजगृह नगर के श्रमण—निर्गन्थों द्वारा अनगार माकन्दीपुत्र से क्षमायाचना— अनगार माकन्दीपुत्र द्वारा पूछे गए कापोतलेश्यी पृथ्वी—अप्—वनस्पति कायिक जीव,, अपने-अपने काय से मरकर अन्तररहित मनुष्य शरीर पाकर केवलज्ञानी बनकर सिद्ध हो सकते हैं या नहीं? इन प्रश्नों का स्वीकृतिसूचक समाधान भगवान महावीर द्वारा किया गया है। माकन्दीपुत्र अनगार द्वारा उसी तथ्य का प्ररूपण श्रमण—निर्ग्रन्थों के समक्ष किए जाने पर, वे उससे सहमत नहीं हुए। भगवान द्वारा उसके कथन को सत्य प्रमाणित करने पर श्रमणों

ने माकन्दीपुत्र अनगार से उसके कथन पर श्रद्धा न करने के कारण हुए अविनय के लिए सम्यक् प्रकार से सविनय क्षमा याचना की।[57]

13.अनगार पंथक द्वारा अनगार शैलक राजर्षि से चातुर्मासिक क्षमापना– कार्तिक चातुर्मासिकी के दिन शैलक अनगार ने विपुल आहार किया। प्रचुर मादक पेय पीया और अपराह्नकाल के पश्चात् वह सुखपूर्वक सो गया। शिष्य पंथक ने कार्तिक–चातुर्मासिक कायोत्सर्ग किया। दैवसिक प्रतिक्रमण किया। चातुर्मासिक प्रतिक्रमण की इच्छा से उसने ज्यों ही शैलक अनगार से क्षमापना के लिए मस्तक से उनके पांवों का स्पर्श किया, शैलक क्रोध से तमतमा उठे। पंथक ने प्राञ्जलिपुट कहा– भंते! मैं हूँ– पन्थक। कायोत्सर्ग और दैवसिक प्रतिक्रमण करने के पश्चात् चातुर्मासिक क्षमापना और वन्दना करता हुआ मैं आपका सिर से चरण स्पर्श करता हूँ। इस अविनय के लिए आपको खमाता हूँ, क्षमा करें।[58]

14.मगध सम्राट् श्रेणिक द्वारा अनाथी मुनि से उनके ध्यान में विघ्न डालने के लिए क्षमायाचना– मगध सम्राट् श्रेणिक एक बार विहार-यात्रा के लिए मंडितकुक्षि नामक उद्यान में आए। वहां ध्यानस्थ मुनि अनाथी के रूप में लक्षण को देख वे अत्यन्त विस्मित हुए। दोनों के बीच एक लम्बी चर्चा सनाथता- अनाथता के सन्दर्भ में चली है। राजा को एक नया बोध मिला। अंत में वे कहते हैं– 'मैंने आपसे प्रश्नकर जो ध्यान में विघ्न किया और भोगों के लिए निमंत्रण दिया, उन सबको आप क्षमा करें।[59]'

15.देव द्वारा उपासक कामदेव से क्षमायाचना– चम्पा का गाथापति कामदेव सुख, समृद्धि, सम्पन्नता और प्रतिष्ठा का जीवन जी रहा था। चम्पा में भगवान् महावीर की धर्मदेशना सुन श्रावक व्रत स्वीकार किए। पारिवारिक और लौकिक दायित्व ज्येष्ठ पुत्र को सौंप स्वयं अधिकाधिक साधना में संलग्न, एक दिन एक मिथ्यात्वी देव ने अनेक प्रकार से साधना में विघ्न उपस्थित किए। आखिर अहिंसक कामदेव से हिंसक देव ने हार मान ली। उसने वह सब बताया कि सौधर्म देवलोक में इन्द्र के मुख से उसकी धार्मिक दृढ़ता की प्रशंसा सुनी। उस पर विश्वास न होने से उसने परीक्षण हेतु ये सब उपसर्ग दिए। देव ने पुनः पुनः श्रमणोपासक कामदेव से अपने कृत्य की क्षमा मांगी।[60]

16.श्रमणोपासक अर्हन्नक से देव द्वारा क्षमायाचना– पोतवणिकों के साथ लवण समुद्र की यात्रा के लिए निकले अर्हन्नक को पिशाच निर्ग्रन्थ प्रवचन से चलित, क्षुब्ध और विपरीत परिणाम वाला नहीं कर पाया तो उनसे क्षमायाचना करता है।[61] फिर उसने वह सब बताया– 'देवेन्द्र शक्र ने सुधर्मा सभा में बताया कि अर्हन्नक को कोई भी निर्गन्थ प्रवचन से विचलित नहीं कर सकता। मुझे इस पर विश्वास नहीं हुआ इसलिए तुम्हें क्षुब्ध करने यहां आया। पर तुम सचमुच में दृढ़ धर्मा, प्रियधर्मा हो। देवराज शक्र ने जो कहा वह सत्य है।'

17.राजा कनकध्वज द्वारा अनगार तेतलीपुत्र से क्षमायाचना– तेतलीपुर का राजा कनकरथ अपने पुत्रों को पैदा होते ही विकलांग बना देता। रानी पद्मावती के कहने पर

अमात्य तेतलीपुत्र और उसकी पत्नी पोट्टिला ने उसके एक पुत्र को गुप्त रूप से संरक्षण किया। उसका नाम कनकध्वज रखा। राजा कनकरथ की मृत्यु के बाद उसका राज्याभिषेक किया गया। राजमाता पद्मावती देवी ने उसे अमात्य तेतलीपुत्र का सत्कार और सम्मान के लिए कहा। माता के कहे अनुसार राजा कनकध्वज उनका पूरा सम्मान रखते। पोट्टिला जब दीक्षा के लिए तैयार हुई तब तेतलिपुत्र ने उसे कहा— 'तुम प्रव्रजित हो जब देवलोक में देवरूप में उत्पन्न होकर यदि मुझे केवली प्रज्ञप्त धर्म का संबोध दो तो मैं तुम्हें अनुमति दे सकता हूँ।' इस स्वीकृति पर पोट्टिला दीक्षित हुई। ग्यारह अंगों का अध्ययन किया। बहुत वर्षों तक श्रामण्य—पर्याय का पालनकर मासिक संलेखना पूर्वक आयुष्य पूर्ण होने पर देवलोक में देव रूप में उत्पन्न हुई। पोट्टिल देव तेतलीपुत्र को बार-बार केवली प्रज्ञप्त धर्म का संबोध देता, किन्तु तेतलीपुत्र संबुद्ध नहीं होता। तब उस देव ने राजा कनकध्वज को तेतलीपुत्र के विपरीत परिणाम वाला कर दिया। अब वह उसका सम्मान नहीं करता। और बहिरंग व अन्तरंगपरिषद् ने भी उसका सम्मान नहीं किया इस प्रकार विविध उपायों से उसमें शुभ परिणाम उत्पन्न हुए, जिससे उसे जातिस्मरण ज्ञान उत्पन्न हुआ। स्वयं दीक्षा स्वीकार की तत्पश्चात् केवलज्ञान केवल दर्शन उत्पन्न हुए। राजा कनकध्वज को इस बात का पता चला तो उसने सोचा कि मेरे दुश्चिन्तन के कारण ही प्रव्रजित हुआ है और वह अनगार तेतलीपुत्र के पास आता है, उन्हें वंदना कर अपने अपराध के लिए पुनः-पुनः क्षमायाचना करता है।[62]

18.अंतिम आराधना काल में क्षमायाचना— आराधना का एक महत्वपूर्ण सूत्र है— खमतखामणा, अपनी भूलों के लिए क्षमा मांगना। किसी भी व्यक्ति के प्रति मन में असहिष्णुता का भाव आ जाए, कलुषता का भाव जाग जाए, उसे ज्ञात हो या नहीं, वह जाने या न जाने, किन्तु व्यक्ति अपनी ओर से क्षमा मांग लेता है तो वह महान व्यक्तित्व का धनी होता है। उसके लिए शत्रु कोई होता ही नहीं। अणगार स्कन्दक संलेखना ग्रहण करते वक्त श्रमण-श्रमणीओं से क्षमायाचना करता है।[63]

19.सुनक्षत्र अनगार द्वारा अंतिम क्षणों में क्षमायाचना— श्रमण भगवान महावीर का अंतेवासी, कौशल जनपद का निवासी अनगार सुनक्षत्र प्रकृतिभद्र, विनीत और धर्माचार्य के अनुराग से अनुरक्त था। मंखलिपुत्र गोशालक के तपः तेज से परितापित होने पर सुनक्षत्र अनगार, जहां श्रमण भगवान् महावीर थे वहां आकर उन्हें वंदन-नमस्कार कर पंच महाव्रतों का स्वयं ही आरोपण कर श्रमण-श्रमणियों से क्षमायाचना करता है।[64]

20.अनगार मेघ अंतिम अनशन पूर्व क्षमायाचना— सम्राट श्रेणिक पुत्र राजकुमार मेघ ने भगवान महावीर की धर्मदेशना से प्रतिबुद्ध होकर श्रामण्य स्वीकार किया, किन्तु धृति और शान्ति के अभाव में वह प्रव्रज्या को छोड़ने के लिए तत्पर हो गया। सर्वज्ञ भगवान् महावीर ने मेघ की मनः स्थिति को पढ़ा। उसकी रात्रि कालीन परिस्थिति को जाना और सुदूर अतीत से उसका साक्षात्कार करवा दिया। भगवान ने मेघ के पूर्ववर्ती दो जन्मों का ऐसा

जीवन्त एवं प्रभावशाली चित्र उपस्थित किया कि उसे अपने दोनों जन्मों सुमेरूप्रभ और मेरूप्रभ हाथी के जीवन की स्मृति हो गई। उसने जाना-मेरुप्रभ हाथी के भव में एक शशक की हत्या से बचने हेतु उसने ढाई दिन रात तक पैर को ऊंचा उठाए रखा। प्राणानुकम्पा से उठा वह चरण उसके परीतसंसारित्व एवं मनुष्य के आयुष्य बंध का हेतु बना। पूर्वभव की यह स्मृति उसके वर्तमान जीवन में भी संयम के स्थैर्य का हेतु बनी। उसने पुनः दीक्षा स्वीकार कर ग्यारह अंगों का अध्ययन किया। उसने बारह भिक्षु प्रतिमा, गुणरत्न संवत्सर तप, आतापना से अपने आपको भावित किया। अंत में उसने भगवान् से अनुज्ञा प्राप्त कर प्रायः परिपूर्ण 12 वर्ष के श्रामण्य पर्याय का पालन कर स्वयं ही पांच महाव्रतों का आरोहण किया। आरोहण कर गौतम आदि श्रमण-निर्ग्रन्थ और निर्ग्रन्थियों से क्षमायाचना की।[65] क्षमायाचना कर विपुल पर्वत पर प्रयोपगमन अनशन की अवस्था में मृत्यु की आकांक्षा न करते हुए विहार करने लगे।

21.अर्जुन अनगार की अपूर्व क्षमा— यक्षाविष्ट राजगृह का अर्जुनमालाकार ने पांच महीने 13 दिनों में ग्यारह सौ इकतालिस व्यक्तियों को समाप्त कर दिया। जिसमें 978 पुरुष और 163 महिलाएं थी। इससे पूरा राजगृही का परिसर आतंकित था। इस माहौल में भगवान महावीर का पदार्पण हुआ। सुदर्शन भगवान के दर्शनार्थ नगर द्वार से बाहर आये। अर्जुनमाली उन्हें मारने दौड़कर आया। यक्ष सुदर्शन के समक्ष टिक नहीं सका। यक्षमुक्त अर्जुन सुदर्शन के साथ भगवान के दर्शनार्थ आया। भगवान् से सम्बोध प्राप्त कर दीक्षित हो गया। दीक्षा लेते ही बेले-बेले की तपस्या प्रारम्भ कर दी। नागरिक गालियां देते, तर्जना देते परन्तु उन्होंने सबको क्षमादान किया।[66] क्षमाभाव की उत्कृष्टता से वे अतिशीघ्र कर्मक्षय कर मुक्त हो जाते हैं।

आराधना का हृदय है— क्षमापना। अपने अपराध के लिए क्षमा मांगना, दूसरों के अपराधों को माफ करना। क्षमापना आत्मस्नान है। अप्रशस्त मन, वाणी और कायिक प्रवृत्तियों के शोधन का अचूक प्रयोग है। जैन दृष्टि यह रही है कि शारीरिक और मानसिक कष्टों के लिए कोई और जिम्मेदार नहीं है बल्कि व्यक्ति स्वयं ही जिम्मेदार है। व्यक्ति यदि उसकी शुद्धि कर लेता है तो अपने आपको उन पीड़ाओं से बचा सकता है। जैन आगमों में प्राप्त विविध क्षमायाचना के प्रसंगों पर विचार करने से ऐसा प्रतीत होता है कि क्षमा याचना सुंदर और सानंदपूर्ण जीवन के लिए उठा हुआ प्रथम चरण है। जब कहीं भी मन के स्तर पर या वाणी के स्तर पर अथवा व्यवहार और भावों के स्तर पर किञ्चित् मात्र भी अवांछनीय हो जाए तो व्यक्ति को तत्काल क्षमायाचना से अपने आपको हल्का करना स्वयं को आत्मप्रसाद की ओर सम्मुख करना है। इससे वर्तमान तो सुंदर होता ही है। भविष्य भी उज्ज्वल बनता है। 'सत्यं शिवं सुन्दरं' की ओर क्षमाशील व्यक्ति गतिमान होता है। इसलिए आगमवाणी है— खंतिं सेविज्ज पंडिए।[67]

अंत में मैत्री मंत्र के साथ—

खामेमि सव्वजीवे, सव्वे जीवा खमंतु मे।
मेत्ति मे सव्वभूएसु, वेरं मज्झ न केणई।।

सन्दर्भ सूची :-

1. प्रश्नव्याकरण, पृ.107
2. वही, 108
3. वही, 107
4. ठाणं, 10/16
5. तत्त्वार्थ सूत्र, 6/13
6. ठाणं, 4/71
7. वही, 10/71
8. वही, 10/133
9. बीजक साखी, 278
10. समवाओ, 10/10
11. आराधनापताका गा., 656
12. धम्मो... सयलाइं, आराधना पताका, गा. 655
13. ठाणं, 4/367
14. आवश्यक निर्युक्ति, पूर्व भाग, पृ. 273, 274
15. वही, पृ. 277, 279
16. वही. 280, 281
17. आयारो, 9/2/11, 12 आचरण पूर्ति, पृ. 316
18. आयारो, 9/3/3
19. आयारो, 9/3/7
20. आयारो, 9/3/9—13
21. उत्तरज्झयणाणि, 29/68
22. वही, 29/47
23. सूयगडो, 2/6/5
24. उत्तरज्झयणाणि, 29/18
25. सूयगडो, 1/10/21, वेराणुबंधीणि महब्भयाणि
26. सूयगडो, 1/10/17, पवड्ढती वेरमसंजयस्स
27. सूयगडो, 1/10/9, वेराणुगिद्धे णिचयं करेति
28. सूयगडो, 1/3, वैरं वड्ढइ अप्पणो
29. आराधना पताका, पृ. 440
30. आराधना पताका, पृ. 441-444
31. दसवेआलियं, 8/37
32. आराहणापणग, 2245-2248
33. भगवई, 13/6/110-121

34. उत्तरज्झयणाणि, 32/02
35. आराधना पताका, 471-473
36. आराधना पताका, 474-475
37. आराधना पताका, 474-477
38. आराधना पताका, 486-487
39. आराधना पताका, 488
40. महाप्रत्यख्याक प्रकीर्ण, गा. 6
41. दसवे आलियं, 9/3/7
42. आराधणा पताका, 2252
43. दसवेआलियं, 9/2/18
44. रागेण व दोसेण व, अहवा अकयण्णुणा पडिनिवेसेणं, जं मे किंचि वि भणिअं, तमहं तिविहेण खामेमि, आवश्यकसूत्र 4/4
45. भगवई, 15/68
46. ठाणं, 3/386
47. भगवई, 3/129
48. भगवई, 3/116
49. भगवई, 3/50
50. भगवई, 12/26
51. उत्तरज्झयणाणि, 12/30, 31
52. उत्तरज्झयणाणि, 18/8
53. ज्ञाताधर्मकथा, 1/16/265
54. भगवई, 3/11
55. उपासकदशासूत्र, 1/87
56. भगवई, 5/207
57. भगवई, 18/3/7
58. ज्ञाताधर्मकथा, 1/5/121-123
59. उत्तरज्झयणाणि, 20/57
60. उवासगदसाओ, 2/111
61. ज्ञाताधर्मकथा, 1/8/79
62. वही, 1/14/85
63. भगवई, 2/1/50
64. भगवई, 15/109
65. ज्ञाताधर्मकथा, 1/1/206
66. अन्तकृत्दशा, 6/3
67. उत्तरज्झयणाणि, 1/9

आचार्य तुलसी का शिक्षा दर्शन

– डॉ. हेमलता जोशी

भारतभूमि देवभूमि है, पवित्र भूमि है। इसी कारण यहां अनेक ऐसे व्यक्तित्व हुए हैं जिन्होंने इसकी सुवास को देश-देशान्तर तक फैलाया। आत्म कल्याण के साथ पर कल्याण करने वाले व्यक्तित्व एक नहीं, अनेक हुए हैं भले ही वे फकीर के रूप में हुए हों अथवा परिव्राजक के रूप में, समाज सुधारक के रूप में हुए हों अथवा संत के रूप में, मुनि के रूप हुए हों अथवा ऋषि के रूप में, मसीहा के रूप में हुए हों अथवा अध्यात्म और विज्ञानी अर्थात् योगी के रूप में। रूप भले ही अनेक हों पर भावना पवित्र रही है, चेतना शुद्ध रही है। यही कारण है कि जन-जन में उस चेतना के जागरण के लिए उन्होंने अहर्निश प्रयास किया जो मानव कल्याण में सहायक तो हैं ही साथ ही जिससे प्राणीमात्र के प्रति भी उदारता का दृष्टिकोण बना रहे। मैत्री, करुणा, आत्मौपम्य की भावना, परोपकार, सह-अस्तित्व और अहिंसा जैसे अनेक शाश्वत मूल्यों को, आदर्शों को मानव में रोपने का प्रयत्न किया, उसकी चेतना को झंकृत करने के लिए प्रयास किया ताकि वह स्वार्थ से परे का चिंतन भी कर सके क्योंकि वह सामाजिक प्राणी है। इसके साथ ही मानव के अस्तित्व के साथ प्राणी मात्र का भी अस्तित्व है। चेतना स्तर पर भले ही सब भिन्न-भिन्न हों पर आत्मा के स्तर पर सभी समान हैं। अतः पशुत्व से दिव्यत्व को प्राप्त करने तक के सारे प्रयास इस भारत भूमि में प्राचीन काल से ही किए जा रहे हैं।

आचार्य तुलसी : एक संक्षिप्त परिचय

जैसा विदित है कि भारत भूमि अनेक महापुरुषों से धनी रही है, पवित्र रही है जिनका प्रभाव सदैव ही बना रहेगा। इन्हीं महापुरुषों में एक है आचार्य तुलसी। आचार्य तुलसी का जन्म 20 अक्टूबर 1914 को राजस्थान की धरती लाडनू (नागौर) में हुआ था। इनके पिताजी का नाम श्री झूमरमल जी और माता जी का नाम बदनाश्री जी था। इनकी प्रारंभिक शिक्षा लाडनूं में ही हुई। पढ़ाई में उनका मन अच्छा

लगता था लेकिन आचार्य कालूगणि का सान्निध्य पाकर उनका मन विरक्त हो गया। उन्हें अपने जीवन की सार्थकता उनके चरणों में दिखाई देने लगी। इस आकर्षण ने उनकी जीवन दिशा को बदल दिया। उनकी दीक्षा 11 वर्ष की अल्पायु में 5 दिसंबर 1925 को लाडनूं में हुई। इसके बाद उनकी शिक्षा का क्रम आचार्य कालूगणि के सान्निध्य में हुआ। उनकी विलक्षण विशेषताओं से प्रभावित होकर उनके गुरु ने उन्हें अपना उत्तराधिकारी घोषित किया। 27 अगस्त 1936 को 22 वर्ष की आयु में ही वे जैन परंपरा के तेरापंथ संघ के नवम् आचार्य के रूप में अभिषिक्त हुए। इससे स्पष्ट होता है कि आचार्य तुलसी वास्तव में विलक्षण व्यक्तित्व के धनी थे जिन्हें इतनी कम आयु में नेतृत्व का अवसर मिला। 60 वर्ष का उनका आचार्य काल कई रूपों में विलक्षण रहा। उनका बहुमुखी व्यक्तित्व कई रूपों में निखर कर सामने आया जिनमें प्रमुख हैं-कुशल नेतृत्वधारी, कुशल धर्माचार्य, अहिंसा के पुजारी, समाज सुधारक, नारी जाति के उद्धारक, अणुव्रत अनुशास्ता, कुशल शिल्पी, मानवता के मसीहा, आकाश धर्मी गुरु, पथ द्रष्टा, दूरदर्शी, दार्शनिक, योगी आदि। इन उपमाओं से उन्हें उपमित करना कोई अतिशयोक्ति नहीं होगी। उनके व्यक्तित्व एवं कर्तृत्वों ने मानव जाति को कई संदर्भों से लाभान्वित किया है साथ ही भविष्य में भी उनकी प्रेरणाएं, उनकी शिक्षाएं मानव जाति को दिशा निर्देश देती रहेंगी।

आचार्य तुलसी का शिक्षा दर्शन

आचार्य तुलसी एक धर्माचार्य थे। अतः आचार्य होने के नाते शिक्षा से उनका अविनाभाव संबंध रहा है। आचार्य वह होता है जो अपने शिष्यों को, अपने अनुयायियों को, यहां तक कि अन्यों को भी शिक्षा दे। भले ही आचार्य किसी संप्रदाय विशेष का हो सकता है, किसी जाति विशेष का हो सकता है, किसी मत विशेष का हो सकता है, किसी पंथ विशेष का हो सकता है, किसी देश विशेष का हो सकता है पर उसकी शिक्षा सबके लिए उपयोगी होती है। जब हम यह मानें कि मानव जाति एक है तो आचार्य भले ही कोई भी हो, उसकी शिक्षा कल्याणकारी होती है। जब आचार्य एक संत, एक योगी हो तो उसकी शिक्षा मानवहित से ओत-प्रोत होगी, इतना ही नहीं प्राणीमात्र के लिए त्राण देने वाली होगी। आचार्य तुलसी एक ऐसे संत, ऐसे योगी हुए हैं जिनकी शिक्षा मानव जाति का मार्गदर्शन करने में अपनी महत्त्वपूर्ण भूमिका अदा करती है। उनका शिक्षा दर्शन अनेक विशेषताओं का समुच्चय है जिसमें मानव जाति के उत्थान, उसके वास्तविक स्वरूप की प्राप्ति तक का प्रावधान किया है। आचार्य तुलसी के शिक्षा दर्शन को निम्न बिन्दुओं से प्रस्तुत करने का प्रयास किया जा रहा है—

1. शिक्षा

शिक्षा जब स्वयं ज्ञान का माध्यम है, स्वयं प्रकाश है तो उसके विषय में जितना भी कहा जाए कम है। आचार्य तुलसी कहते हैं कि ज्ञान जीवन निर्माण का आधारभूत तत्त्व है। जीवन को विकास के शिखर तक ले जाने के लिए ज्ञान की सबसे बड़ी आवश्यकता है। ज्ञान

ही जीवन है, ज्ञान ही सार है, ज्ञान ही तत्त्व है और ज्ञान ही आत्म निर्माण तथा आत्म विकास का मुख्य साधन है। ज्ञान ही जीवन की मूलभूत पूंजी है। उसके अभाव में व्यक्ति अपना अस्तित्वबोध भी नहीं कर पाता।[1] ज्ञान एक ऐसा धागा है जिससे बंधकर रहने वाला व्यक्ति अपने जीवन के दुराहे, तिराहे या चौराहे पर पर कभी भटक नहीं पाता। यह धागा जिसके हाथ से छूट जाता है वह अर्थ, सत्ता और कामुकता के भ्रमजाल में फंसकर अपनी मंजिल को ही नहीं, जीवन को भी खो देता है।[2] इससे स्पष्ट है कि जीवन में ज्ञान का बहुत ही महत्त्व है। ज्ञान के बिना जीवन की दिशा और दशा को सही रूप नहीं दिया जा सकता है, यथेष्ट की प्राप्ति नहीं हो सकती है। यहां तक कि जीवन में छोटे से छोटा कार्य भी कठिन हो जाता है, जटिल हो जाता है और परिणाम दुष्प्राप्य हो जाता है। अतः ज्ञान ही जीवन का सच्चा मार्गदर्शक है।

ज्ञान विकास का माध्यम शिक्षा है क्योंकि शिक्षा के अभाव में ज्ञान की आपूर्ति भी संभव नहीं सकती है। साध्य की प्राप्ति साधन के बिना संभव नहीं होती है। अतः ज्ञान रूपी साध्य को पाने के लिए शिक्षा रूपी साधन आवश्यक है। आचार्य तुलसी कहते हैं कि शिक्षा जीवन का एक संस्कार है। इससे जीवन शैली में परिष्कार आता है। शिक्षा का संबंध साक्षर होने से ही नहीं है। साक्षरता से शिक्षा का प्रारंभ होता है। अक्षरों का हाथ पकड़कर चलना एक यात्रा की शुरुआत है। अक्षरों के माध्यम से जो कुछ कहा जाता है, वह जब तक जीवन में नहीं उतरता, शिक्षा की सार्थकता के सामने प्रश्न चिन्ह् लग जाता है।[3] उनका मानना है कि अक्षरबोध शिक्षा का साधन है शिक्षा नहीं। शिक्षा से गुण दोष की परख आती है, हेय उपादेय की समझ विकसित होती है हिताहित का भान होता है।[4] इससे स्पष्ट है कि अक्षरज्ञान अथवा साक्षरता ही शिक्षा नहीं है। शिक्षा जब तक आचरण का अंग नहीं बनती तब तक वह अपने मूल स्वरूप को प्राप्त नहीं होती है।

2. शिक्षा में मूल्यों की महत्ता

मूल्य जीवन के अपरिहार्य तत्त्व हैं। इनके बिना मानव दानव बन जाता है और मूल्यों के रहते मानव महामानव बन जाता है। अतः स्पष्ट है कि मूल्य जीवन को सजाने, संवारने और उसे सुन्दर आकार-प्रकार देने में अपनी महत्त्वपूर्ण भूमिका अदा करते हैं। जीवन में मूल्यों की महत्ता होगी तो आचार-व्यवहार स्वतः प्रभावित होगा। आचार्य तुलसी एक संत होने के नाते, एक दार्शनिक होने के नाते शिक्षा में मूल्यों को महत्त्वपूर्ण मानते हैं। उनका कहना है कि शिक्षा के संदर्भ में तीन बातों पर चिंतन करना आवश्यक है-मूल्यों की प्रतिष्ठा, मूल्यों का संप्रेषण और मूल्यों का सुरक्षा। शिक्षा जीवन का एक महत्त्वपूर्ण संस्कार है पर अपने आप में वह साध्य नहीं है। साध्य है जीवन की पवित्रता। इस दृष्टि से शिक्षा का स्वतंत्र मूल्य नहीं है। वह जीवन मूल्यों के साथ जुड़कर ही मूल्यवान बनती है। ऐसे अनेक व्यक्ति हैं जो पढ़े-लिखें तो हैं पर उनका जीवन असंस्कारित है। ऐसी स्थिति में शिक्षा उनके लिए भारभूत बन जाती है। समाज और राष्ट्र के लिए भी वह कल्याणकर नहीं बनती। अतः शिक्षा जीवन मूल्यों के

साथ जुड़े। मूल्यों का संप्रेषण भी आवश्यक है। अतः उनका मानना है कि भावात्मक परिवर्तन के लिए अंतरंग प्रयोग आवश्यक है। शिक्षा में जीवन विज्ञान को उचित स्थान मिले। यह पुस्तकीय ज्ञान नहीं है जीवन जीने की एक प्रयोगिक कला है। मूल्यों की सुरक्षा तब हो सकती है जब सभी दिशाओं में जीवन मूल्यों को बल दिया जाए और उसकी सुरक्षा की दृष्टि से जागरूकता रखी जाए।[5] आचार्य तुलसी का यह भी मानना है कि शिक्षा जीवन की सार्वभौम अपेक्षा है। इससे सारा संसार जुड़ा हुआ है। बालक की समझ शिक्षा के साथ विकसित होती है। यदि भावी पीढ़ी को संस्कारी बनाना है, उसे अपराधों के चक्रव्यूह में घुसने से बचाना हैं तो शिक्षा में जीवन मूल्यों का संचार करना होगा।[6] यदि विद्यार्थियों के समक्ष आचरण के लक्ष्य की स्पष्टता रहेगी तो तो विद्या उनके लिए भार नहीं, भूषण बन जाएगी। इससे उनका स्वयं का जीवन तो विनम्र और सार्थक होगा ही, समाज और राष्ट्र को भी वे उल्लेखनीय सेवा कर सकेंगे।[7] अतः स्पष्ट है कि शिक्षा को भार नहीं, भूषण बनाने की आवश्यकता है जो अनेक स्तरों पर कल्याणकारी सिद्ध होगी।

आचार्य तुलसी ने शिक्षा के दो रूप माने हैं-जीवन देने वाली शिक्षा और जीविका देने वाली शिक्षा। जीविका का गणित सरल है और जीवन का गणित जटिल है। जीवन का गणित आचरण को प्रभावित करता है। जीविका का गणित बुद्धि से जुडा हुआ है।[8] अतः जब तक शिक्षा में दोनों को महत्त्व नहीं मिलेगा, उससे एकांगी विकास होगा। जीवन में बौद्धिकता है पर आचरण नहीं है, वह ज्ञान पूर्ण नहीं है। पूर्णता के लिए आवश्यक है जीवन और जीविका दोनों को महत्त्व देना। इससे संस्कार निर्माण या मूल्य संबंधी कार्य भी पूरा हो पाएगा और जीवन यापन भी सम्यक तौर से हो सकेगा। शिक्षा से मूल्यों का विकास तब होगा जब उसमें तत्संबधी तत्त्व हों। शिक्षा में जब तक मूल्यों को विकसित करने वाले तत्त्वों का अभाव होगा तब तक मूल्यों की स्थापना भी नहीं हो सकेगा। अतः आवश्यकता इस बात है कि शिक्षा को एकांगी नहीं, अधूरी नहीं, सर्वांगीण, पूर्ण बनाना होगा। आचार्य तुलसी का कहना है कि जब तक बौद्धिक एवं भावात्मक विकास में संतुलन नहीं होगा, जीवन की गाड़ी सही ढंग से नहीं चल पाएगी। उनका कहना कि मैं शिक्षा या बौद्धिक विकास का विरोधी नहीं हूं पर मेरे अभिमत से सार्थकता उसी शिक्षा की है जो जीवन के सर्वांगीण निर्माण करने में सक्षम हो। जिस शिक्षा से जीवन का निर्माण नहीं होता, वह शिक्षा उपहार नहीं भार है।[9] जिस शिक्षा पर धर्म-अध्यात्म का पुट लगा होता है, वह शिक्षा सच्ची शिक्षा हो सकती है।[10] जिस शिक्षा का उद्देश्य मात्र भौतिक विकास ही रह जाता है वहां जीवन का सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण तथ्य अध्यात्म सर्वथा गौण हो जाता है। ऐसी शिक्षा से शिक्षित देश की युवा पीढ़ी न चारित्रिक मूल्यों को उन्नत कर पाती है, न राष्ट्रीय भावना को बढ़ा पाती है, न सामाजिकता का विकास कर सकती है और न पारिवारिक रिश्तों को मधुर बना सकती है। इस एक पीढ़ी की त्रासदी तीन-तीन पीढ़ियों के लिए त्रासदी बन जाती है।[11] अतः जो शिक्षा एकांगी होती है, उसके

परिणाम भी एकांगी ही होंगे, सर्वांगीण नहीं। शिक्षा का संबंध पुस्तक पढ़ने या रटने तक सीमित नहीं है। जो कुछ पढ़ा जाए उसे जीवन में उतारे बिना शिक्षा सफल नहीं हो सकती। जिस प्रकार अध्यात्म रटने का नहीं, प्रयोग का तत्त्व है, उसी प्रकार शिक्षा भी प्रायोगिक होकर ही अपनी अर्थवत्ता को प्रमाणित कर सकती है।[12] वही शिक्षा अपनी प्रासंगिता को बनाए रख सकती है जो व्यक्ति-निर्माण और शांत सहवास की जरूरतों के अनुसार जीवन शैली का विकास कर पाए।[13] आचार्य तुलसी के इन मतों से स्पष्ट हो जाता है कि वे वैसी शिक्षा को महत्त्व देते हैं जिसमें बौद्धिक विकास के साथ-साथ भावात्मक संतुलन भी हो। भाव ही आचरण और व्यवहार को प्रभावित करते हैं। भाव अच्छे होंगे तो आचार और व्यवहार दोनों ही सकारात्मक होंगे।

३. शिक्षा : लक्ष्य और उद्देश्य

लक्ष्य का स्थान प्रथम और उद्देश्य का स्थान द्वितीय होता है। लक्ष्य सदैव ऊंचा होता है। उद्देश्य उस लक्ष्य को प्राप्त करने के लिए होते हैं। शिक्षा जब ज्ञान विकास का माध्यम है, प्रकाश है तो उसके लक्ष्य और उद्देश्य स्वतः स्पष्ट हो जाते हैं। आचार्य तुलसी के अनुसार शिक्षा का लक्ष्य है सर्वांगीण विकास[14] -इसी में समाहित है-जीवन विकास, चारित्र शुद्धि और आत्म जागृति।[15] शिक्षा के एक नहीं अनेक उद्देश्य हैं। यदि उनका वर्गीकरण किया जाए तो उनकी संख्या कई हो सकती है जिनमें व्यक्तितव विकास का उद्देश्य हो या, सामाजिक विकास का, अर्थ विकास का उद्देश्य हो या, सांस्कृतिक विकास का, आध्यात्मिक विकास का उद्देश्य हो या भौतिक विकास का आदि। आवश्यकता के अनुसार शिक्षा के कई उद्देश्य निर्धारित हो सकते हैं। वास्तविकता यह है कि शिक्षा के मूलभूत उद्देश्य यदि प्राप्त हो जाते हैं तो अन्य उद्देश्यों की प्राप्ति स्वतः ही सहज एवं सरल हो जाती है। आचार्य तुलसी का कहना है कि शिक्षा के द्वारा मनोवृत्तियों को अनुशासित करना होगा, वासनाओं का दमन करना होगा, सच्ची और अच्छी प्रवृत्तियों को जागृत करना होगा, शुद्ध धार्मिक भावना भरनी होगी और हर स्थिति में सच्चा बने रहने की शिक्षा देनी होगी।[16] इसके आधार पर शिक्षा के निम्न उद्देश्य उभर कर आते हैं-

1. मनोवृत्तियों का अनुशासन, 2. वासनाओं का दमन,
3. सद्प्रवृत्तियों का जागरण, 4. शुद्ध धार्मिक भावना का रोपण
5. प्रामाणिकता।

यदि शिक्षा के ये उद्देश्य पूर्ण हो जाते हैं तो शिक्षा का सर्वांगीण विकास का लक्ष्य स्वतः प्राप्त हो जाता है।

4. शिक्षक (गुरु)-

वर्तमान में जिसे शिक्षक कहा जाता है वही प्राचीन काल में गुरु के नाम से जाना जाता था। पहले गुरु शिष्य की पंरपरा थी। उस समय गुरुकुलों में शिक्षा दी जाती थी। वर्तमान में विद्यालय शिक्षा के केन्द्र बन गए तो गुरु का स्वरूप भी बदल कर शिक्षक हो गया। शिक्षा व्यवस्था बदली तो उसमें कई परिवर्तन हो गए फिर भी गुरु अथवा शिक्षक की महत्ता में कमी

नहीं आई। शिक्षक वह होता जो शिक्षा देता है, अध्यापन कराता है। अतः शिक्षा में शिक्षक का स्थान महत्त्वपूर्ण है। शिक्षक ही वह कलाकार है जो अपनी कला से विद्यार्थी रूपी कच्चे और अपरिपक्व मूर्ति को पक्का और परिपक्व बनाता है, उनके कोरे कागज रूपी मस्तिष्क को ज्ञान रूपी विविध रंगों से रंगता है।, उसे सही आकार-प्रकार प्रदान करता है, उसका सर्वांगीण विकास कर उसे सुखद और शांतिपूर्ण जीवन जीने के योग्य बनाता है, आत्म कल्याण और पर कल्याण के योग्य बनाता है। अतः शिक्षक का स्थान विद्यार्थी के लिए बहुत महत्त्वपूर्ण है। यह तभी संभव हो सकता है जब शिक्षक अपने कर्तव्यों का सही रूप से निर्वहन करे। आचार्य तुलसी ने शिक्षक (गुरु) की विशेषताओं को स्पष्ट किया है। वे कहते हैं कि गुरु बनने का अर्थ है पहले स्वयं का स्वामी बनना फिर दूसरों का नेतृत्व करना। गुरु वह होता है जो अपने ऊपर अनुशासन करता हो। गुरु वह होता है जो प्रतिरोधात्मक शक्ति का विकास कर लेता है। गुरु वह होता है जो आत्म विश्वास का धनी होता है। गुरु वह होता है जो व्यक्तित्व को खुद बनाता हो। गुरु वह होता है जो अंधकार को भी आलोक बना सकता है।[18] इससे स्पष्ट है कि गुरु यानि शिक्षक का व्यक्तित्व वास्तव में अनेक विशेषताओं का पुंज होता है। यदि इन विशेषताओं का वह स्वामी होता है तो निःसंदेह उसकी शिक्षा भी मूल्यवान होगी।

एक कुशल अध्यापक के संदर्भ में आचार्य तुलसी कहते है कि वही अध्यापक कुशल अध्यापक बन सकता है जो स्वयं को विद्यार्थी मानकर चले। गहराई से देखा जाए तो अध्यापन अपने आप में पढ़ना ही है। यह कहना और अधिक उपयुक्त होगा कि स्वयं पढ़ने से जितना ज्ञान प्राप्त नहीं होता, उतना अध्यापन से होता है बशर्ते जिज्ञासा का भाव मौजूद हो, ग्रहण करने की मानसिकता बनी हुई हो। इसलिए अध्यापक सदा विद्यार्थी बनकर रहें। स्वयं को विद्यार्थी मानने वाला शिक्षक ही विद्यार्थियों के हृदय को छू सकता है। स्वयं को विद्यार्थी न मानने वाला विद्यार्थियों को पुस्तक भले ही पढ़ा दे पर उनके साथ तादाम्य स्थापित नहीं कर सकता। तादाम्य के अभाव में वह विद्यार्थियों को अपेक्षित ज्ञान देने में असफल रहता है। ऐसी स्थिति में विद्यार्थियों के मन में भी उसके प्रति आदर और पूज्यता का भाव नहीं होता जो कि शिक्षा गुरु के प्रति होना चाहिए।[19] अतः अध्यापक को अपनी योग्यताओं और अपने कर्त्तव्यों के प्रति सचेत रहना चाहिए।

शिक्षा देने के अतिरिक्त शिक्षक का दूसरा कार्य है अभिभावकों को नई दिशा देने का। समय-समय पर उनसे संपर्क करें, उन्हीं गोष्ठियों का आयोजन करें और विद्यार्थियों के जीवन निर्माण में उनके सहयोग को समझाएं। निर्माण का रास्ता है-कठोर अनुशासन, संयम और श्रम। उन्हें भी समझाना कि बच्चों के लिए उपयुक्त वातावरण तैयार करना जितना कठिन है, उतना ही आवश्यक है।[20] विद्यार्थियों को सुसंस्कारित करने के लिए पहले अध्यापकों को स्वयं संस्कारित बनना होगा। उनकी यह पहल विद्यार्थियों के जीवन निर्माण में सहायक सिद्ध होगी और जहां विद्यार्थियों का जीवन निर्मित होगा वहां अनुशासनहीनता जैसे कुसंस्कारों के

लिए अवकाश नहीं रहेगा।[21] यह स्पष्ट है कि विद्यार्थी विद्यालय में कम और घर में अधिक समय बिताते हैं। अतः माता-पिता का कर्तव्य बन जाता है कि वे भी विद्यार्थी के जीवन निर्माण सहायक बनें। कई बार माता-पिता को भी सही जानकारी का अभाव होता है, या समयाभाव होता है। ऐसे में समस्या समाहित नहीं हो सकती है। यदि अध्यापक उनके साथ संपर्क स्थापित करें, उन्हें सही मार्ग दें तो विद्यार्थी का जीवन निर्माण का कार्य सरल हो जाता है। आचार्य तुलसी ने शिक्षकों के शिक्षक अणुव्रत[22] का सूत्रपात किया जो निम्न हैं-

1. मैं विद्यार्थी के बौद्धिक विकास के साथ चरित्र विकास में भी सहयोगी बनूंगा।
2. मैं विद्यार्थी को उत्तीर्ण करने में अवैध उपायों का सहारा नहीं लूंगा।
3. मैं अपने विद्यालय में दलगत राजनीति को प्रश्रय नहीं दूंगा और न ही इसके लिए विद्यार्थियों को प्रोत्साहित करुंगा।
4. मैं मादक तथा नशीले पदार्थों का सेवन नहीं करुंगा।
5. मैं अणुव्रत प्रचार-प्रसार में अपना योगदान दूंगा।

5. विद्यार्थी

विद्यार्थी वह होता है जो विद्या के अर्थ को समझे उसे ग्रहण करे, उसे आत्मसात करे। आचार्य तुलसी कहते हैं कि विद्यार्थी की कोई उम्र विशेष नहीं होती, यह तो एक मानसिकता विशेष है। व्यक्ति का मानस जब तक जिज्ञासु है, ग्रहणशील है, वह विद्यार्थी है। इस अपेक्षा से सत्तर वर्ष का व्यक्ति भी विद्यार्थी हो सकता है। इसके ठीक विपरीत दस वर्ष का किशोर भी विद्यार्थी नहीं हो सकता यदि उसके मन में जिज्ञासा नहीं है, ग्रहणशीलता नहीं है।[23] इससे स्पष्ट होता है कि जो जिज्ञासु हो, ग्रहणशील हो, वही वास्तव में विद्यार्थी है। विद्यार्थी के महत्त्व को उजागर करते हुए आचार्च तुलसी कहते हैं कि विद्यार्थी देश का भविष्य है, समाज का त्राण है और परिवार का दीपक है।[24] अतः विद्यार्थी जीवन में परिवार, समाज और देश का हित छिपा हुआ है, कल्याण छिपा हुआ है। उनका यह भी मानना है कि युग का भविष्य उसकी नई पीढ़ी पर निर्भर करता है। जिस युग की नई पीढ़ी जितनी अधिक शालीन, सुसंस्कृत, सुघड़ और शिक्षित होती है उस युग के विकास की संभावनाएं उतनी ही प्रखर रहती हैं। राष्ट्र, समाज और परिवार के साथ भी यही सिद्धांत घटित होता है।[25]

आचार्य तुलसी के अनुसार विद्यार्थी जीवन के लिए कुछ अनिवार्यताएं प्रमुख हैं-

1. विद्यार्थी में विनय होना चाहिए। 2. उसमें सत्यनिष्ठा होनी चाहिए।
3. विद्यार्थी को व्यसनमुक्त होना चाहिए। 4. उसमें धर्म के प्रति आस्था होनी चाहिए।[26]
5. विद्यार्थी अपने शिक्षाबल के आधार पर समाज के वातावरण को बदल कर दिखा दे– इसके लिए दृढ़ संकल्प की आवश्यकता है।
6. विद्यार्थी दूसरों के जीवन से प्रेरणा लेते रहे और अपने चरित्र का ऐसा निर्माण करे जिससे औरों को प्रेरणा मिलती रहे, यह युग की अपेक्षा है।

7. गलती करने वाले विद्यार्थी की भर्त्सना होनी चाहिए।[27]
8. विद्यार्थियों को गुमराह करने में राजनैतिक दलों का हस्तक्षेप नहीं होना चाहिए।
9. विद्यार्थियों को नैतिकता के लिए प्रोत्साहन भी मिलना चाहिए।[28]
10. लज्जा, दंश, संयम और ब्रह्मचर्य की ओर विद्यार्थियों को अधिक ध्यान देना चाहिए।
11. विद्यार्थी के लिए खाद्य संयम, इंद्रिय निग्रह और अनुशासन के नियम आवश्यक हैं।[29]
12. आत्म विजेता ही सच्चा विजेता है-आत्मानुशासन के इस सूत्र को हृदयंगम कर विद्यार्थी इसके विकास के लिए सचेष्ट रहें।
13. चरित्र निष्ठा के प्रति सजगता-सत्य, अहिंसा, सदाचार, प्रामाणिकता, विनय, शिष्टता, सद्व्यहार जैसी बातों के प्रति लगाव होना चाहिए। ।[30]
14. विद्यार्थी जीवन में उच्छृंखलता त्याज्य है।
15. राजनीतिक प्रपंचों में पड़कर अपने लक्ष्य को विस्मृत करना विद्यार्थियों के हित में नहीं नहीं है। अतः अध्ययनकाल में वे अपने पवित्र उद्देश्य से न भटकें।[31]

इनके अतिरिक्त आचार्य तुलसी ने विद्यार्थियों को नैतिकता की ओर प्रेरित करने के लिए विद्यार्थी अणुव्रतों का सूत्रपात किया जो निम्न हैं[32]

1. मैं परीक्षा में अवैध उपायों का सहारा नहीं लूंगा।
2. मैं हिंसात्मक एवं तोड़फोड़ मूलक प्रवृत्तियों में भाग नहीं लूंगा।
3. मैं अश्लील शब्दों का प्रयोग नहीं करुंगा, अश्लील साहित्य नहीं पढ़ूंगा तथा अश्लील चलचित्र नहीं देखूंगा।
4. मैं मादक तथा नशीले पदार्थों का सेवन नहीं करुंगा।
5. मैं चुनाव के संदर्भ में अनैतिक आचरण नहीं करुंगा।
6. मैं दहेज से अनुबंधित एवं प्रदर्शन से युक्त विवाह नहीं करुंगा और ऐसे किसी विवाह में भाग नहीं लूंगा।
7. मैं बड़े वृक्ष नहीं काटूंगा और प्रदूषण नहीं फैलाऊंगा।

6. अभिभावक

शिक्षा बहुध्रुवीय प्रक्रिया है। उसके अनुसार अभिभावकों की भी अपनी महत्त्वपूर्ण भूमिका है। विद्यार्थी जीवन में अध्यापक का जितना महत्त्व है, अभिभावकों का महत्त्व भले ही उस रूप में न हो पर महत्त्व अवश्य है। बच्चे परिवार के साथ अधिक समय बिताते हैं। इसलिए अभिभावकों को भी उनकी शिक्षा के प्रति जागरूक अवश्य होना चाहिए। आचार्य तुलसी का कहना है कि प्रायः यह देखा जाता है कि माता-पिता अपनी संतान के लिए भैतिक सुख-सुविधाओं के साधन जुटा देते हैं, शिक्षा एवं चिकित्सा की व्यवस्था कर देते हैं पर उनके सर्वांगीण विकास के अवसर कम खोजते हैं। कुछ अभिभावक तो ऐसे होते हैं जो उनकी शिक्षा

और आत्म निर्भरता के बारे में भी उदासीन रहते हैं। उचित मार्ग दर्शन के अभाव में या अधिक लाड़-प्यार में बच्चे या तो कुछ करते ही नहीं या इस प्रकार के काम करते हैं जो उन्हें भटकाने के निमित्त बनते हैं। ऐसी परिस्थिति में हर समझदार माता-पिता का यह दायित्व है कि अपने बच्चों की परवरिश में संस्कार निर्माण की बात को न भूलें। सही अर्थ में बच्चों के शिक्षक माता-पिता होते हैं। शिक्षकों के पास बच्चे चार-पांच घंटे ही रहते होंगे, उनका शेष समय अभिभावकों की देखरेख में बीतता है। जो अभिभावक दुर्व्यसनी हैं, वे अपनी संतानों को न चाहते हुए भी दुर्व्यसन का पाठ पढ़ा रहे हैं। जो अपनी संतानों को सुधारना चाहें, वे पहले आपको सुधारें।[33]

7. पाठ्यक्रम

शिक्षा के क्षेत्र में पाठ्यक्रम का भी अपना महत्त्वपूर्ण स्थान है। पाठ्यक्रम को दौड़ का मैदान भी कहा जाता है जिसमें विद्यार्थी अपने लक्ष्य की पूर्ति करते है। पाठ्यक्रम के आधार पर शिक्षा निर्धारित होती है। अतः पाठ्यक्रम शिक्षक तथा विद्यार्थी के लिए मार्गदर्शक का कार्य करता है। पाठ्यक्रम का स्वरूप भिन्न-भिन्न होता है क्योंकि प्रत्येक विषय की प्रकृति भी भिन्न-भिन्न होती है। अतः उसी के अनुरूप पाठ्यक्रम का निर्माण किया जाता है। मुख्य तथ्य यह है कि शिक्षा के द्वारा जिन मूल्यों का, जिन योग्यताओं को बढ़ाना है, उन्हें पल्लवित, पुष्पित करना है, वे तत्त्व पाठ्यक्रम के अभिन्न अंग होने चाहिए। इसके विपरीत शिक्षा से अपेक्षा कुछ और हों, पाठ्यक्रम कुछ और हो तो परिणाम उपलब्ध नहीं हो सकते हैं। इससे स्पष्ट है कि पाठ्यक्रम वैसा हो जो वास्तव में शिक्षा की उपयोगिता को सिद्ध करे, उसके मूल हार्द को स्पर्श करे। तभी शिक्षा कारगर हो सकती है। पाठ्यक्रम में नैतिक शिक्षा की दृष्टि से सिद्धांत और प्रयोग दोनों पक्षों पर ध्यान देना जरूरी है। विद्यार्थी को सिद्धांत पढ़ा दिए जाएंगे तो पाठ्यक्रम का एक ही हिस्सा बन कर रह जाएगा। जब तक विद्यार्थी को प्रयोग नहीं करवाए जाएंगे, उसमें रूपांतरण की संभावना नहीं की जा सकेगी। यदि शिक्षा में एक नया विषय जीवन विज्ञान को जोड़ा जाए तो नैतिक शिक्षा ही नहीं, उससे आगे का उद्देश्य भी फलित हो सकता है। इसका संबंध जीवन जीने की कला से है। इसमें पढ़ना कम है और प्रयोग अधिक करना है।[37] इससे स्पष्ट है कि पाठ्यक्रम में सिद्धांत और प्रयोग का समन्वय आवश्यक है। जानने के लिए सिद्धांत आवश्यक है तो उस ज्ञान को आत्मसात करने के लिए प्रयोग भी आवश्यक है। जब तक आंतरिक परिवर्तन नहीं होगा, रासायनिक परिवर्तन नहीं होगा तब तक परिवर्तन की बात भी कोरी कल्पना ही रह जाएगी। विज्ञान के अनुसार नाड़ी-ग्रंथितंत्र हमारे व्यवहार को सर्वाधिक प्रभावित करता हैं। ध्यान योग का प्रयोगिक अभ्यास इसे संतुलित करता है। अतः पाठ्यक्रम में प्रयोग का महत्ता, जीवन विज्ञान की महत्ता सार्थक सिद्ध होती है।

8. शिक्षण विधि

शिक्षा से संबंधित सभी आवश्यक तत्त्व हों पर उचित शिक्षण न हो तो शिक्षा के उद्देश्यों की प्राप्ति नहीं हो सकती है। अतः शिक्षण ही वह माध्यम है जिससे शिक्षा के परिणामों की प्राप्ति हो सकती है। शिक्षण के क्षेत्र में एक नहीं, अनेक विधियों का उपयोग किया जाता है। इसका कारण यही है प्रत्येक विषय भिन्न-भिन्न प्रकृति वाला होता है। अतः उसके अनुरूप ही शिक्षण प्रक्रिया चलती है। विषय को सरल और सटीक तरीके से समझाने हेतु, सुग्राह्य बनाने हेतु शिक्षण की एक नहीं अनेक विधियां है। जैसे- कहानी विधि, प्रश्नोत्तर विधि, व्याख्या विधि, खेल विधि आदि-आदि। आचार्य तुलसी अपने अध्यापन विधियों में प्रश्नोत्तर, विधि, दृष्टांत विधि, कहानी आदि विधियों का प्रयोग करते थे।[34] इससे यह अनुमान लगाया जा सकता है कि आचार्य तुलसी शिक्षा में इन विधियों को महत्त्व देते थे। उनका यह भी मानना था कि नैतिक प्रशिक्षण के सैद्धांतिक और प्रायोगकि रूप कई हो सकते हैं।[35] अतः स्पष्ट है कि आचार्य तुलसी सैद्धांतिक और प्रायोगिक दोनों विधियों को शिक्षा के लिए उपयोगी मानते थे।

निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि आचार्य तुलसी ने अपने शिक्षा दर्शन में शिक्षा से जुड़े विभिन्न और प्रमुख अंगों का बहुत सटीक ढंग से वर्णन किया है। उनका शिक्षा दर्शन एकांगी न होकर पूर्णता को लिए हुए है। यही वास्तव में शिक्षा की सही सार्थकता को सिद्ध करता है, उसे उपयोगी बनाता है और शिक्षा की महत्ता को उजागर करता है। अतः आचार्य तुलसी एक उत्कृष्ट कोटि के दार्शनिक थे जिन्होंने अथ से इति तक शिक्षा से संबंधित अनेक अमूल्य चिंतन दिए हैं जो शिक्षा जगत के लिए सदैव अनुकरणीय रहेंगे।

संदर्भ सूची :-

1. शिक्षा को बनाएं विकास और आनंद की दीक्षा, पृ. 130
2. वही, पृ. 93
3. वही, पृ. 54
4. वही, पृ. 68
5. वही, पृ. 178-80
6. वही, पृ. 164
7. वही, पृ. 123
8. वही, पृ. 152
9. वही, पृ. 64
10. वही, पृ. 73
11. वही, पृ. 74
12. वही, पृ. 93

13. वही, पृ. 95
14. वही, पृ. 179
15. वही, पृ. 69
16. समता की आंख, चारित्र की पांख, पृ. 212
17. शिक्षा को बनाएं विकास और आनंद की दीक्षा, पृ. 56
18. वही, पृ. 57
19. वही, पृ. 70
20. वही, पृ. 59-60
21. वही, पृ. 56
22. वही, पृ. 55
23. वही, पृ. 56
24. वही, पृ. 134
25. वही, पृ. 171
26. वही, पृ. 35
27. वही, पृ. 66
28. वही, पृ. 60-61
29. वही, पृ. 69-70
30. वही, पृ. 124-125
31. वही, पृ. 127
32. वही, पृ. 143
33. वही, पृ. 70
34. आचार्य तुलसी का अध्यापन कौशल, पृ. 131, 140, 244
35. सार्थकता संवाद की, पृ. 58

टीचिंग कम रिसर्च एसोशिएट
जीवन विज्ञान, प्रेक्षाध्यान एवं योग विभाग
जैन विश्व भारती संस्थान, लाडनूं (राजस्थान)

भूल-सुधार

'तुलसी-प्रज्ञा' का पूर्व प्रकाशित अंक-155 संयुक्तांक- 155–156 है। अतः पाठकों से निवेदन है कि पूर्व प्रकाशित अंक- 156, 157 एवं 158-159 (संयुक्तांक) को क्रमशः 157, 158 एवं 159-160 (संयुक्तांक) पढ़े। भूल के लिए खेद है।

—संपादक

अहिंसा प्रशिक्षण शिक्षा विश्वशांति का आधार

— अदिति गौतम

भारतीय शिक्षा का इतिहास जिन मनस्वी महापुरुषों के शैक्षिक योगदान को अत्यन्त आदर के साथ रेखांकित करता है, उनमें आचार्य तुलसी का नाम निश्चय ही उल्लेखनीय है। वे जैन श्वेताम्बर तेरापंथ सम्प्रदाय के आचार्य थे। उनके द्वारा प्रदत्त शिक्षा जीविका की नहीं जीवन की शिक्षा होती थी। वे समाज सुधारक के साथ-साथ राष्ट्र उन्नायक भी थे। अणुव्रत आन्दोलन के माध्यम से उन्होंने देश में साम्प्रदायिक सौहार्द का वातावरण निर्मित किया। भारतीय संस्कृति अहिंसा की संस्कृति रही हैं। "अहिंसा परमो धर्मः" के आर्षस्वर निरन्तर सुनने को मिलते रहते हैं। भगवान महावीर ने जिस अहिंसा को उत्कीर्ण किया उसे आचार्य श्री तुलसी ने व्यापक स्वरूप प्रदान किया। वे अहिंसा के प्रतीक पुरुष थे, ऐसा कहना असंगतपूर्ण नहीं होगा। उनका जीवन और दर्शन अहिंसा से ओत-प्रोत रहा है।

आधुनिक युग में संत तुलसी एक ऐसे युगद्रष्टा के रूप में सर्वमान्य है, जिन्होंने जीवन के विभिन्न पक्षों से संबंधित समस्याओं के समाधान हेतु मौलिक एवं नैतिक धरातल प्रदान किया। उनका अहिंसा दर्शन भी इसी श्रृंखला की एक सशक्त कड़ी है। संत तुलसी ने अहिंसा को आधुनिक परिवेश में परिभाषित करने का प्रयत्न किया है। उनके वाङ्मय में अहिंसा की परिभाषाएं अहिंसा के विविध पहलुओं का स्पर्श करती हैं। अहिंसा की मशाल को हाथ में उठाकर चलने वाले युगपुरुषों में एक नाम है आचार्य तुलसी का। उन्होंने देखा कि मनुष्य पर स्वार्थ चेतना हावी हो रही है, इसलिए हिंसा के घात प्रतिघात बढ़ रहे हैं। उन्होंने अनुभव किया कि अब सुधार की नहीं नव निर्माण की आवश्यकता है। युग के मूल्य-मानकों को बदलने की नहीं, नया युग लाने की जरूरत है। वह युग होगा अहिंसा का। आचार्य तुलसी की निष्ठा अहिंसा में थी। उन्होंने अहिंसा का महाव्रत स्वीकार किया। अहिंसा को व्यावहारिक रूप देने

के लिए उन्होंने अहिंसा प्रशिक्षण को आवश्यक माना। देश के प्रबुद्ध चिन्तकों से विचार विमर्श करते समय भी उन्होंने इस बात पर विशेष बल दिया कि अहिंसा के सम्बन्ध में शोध और प्रयोग के साथ उसके प्रशिक्षण की समुचित व्यवस्था होनी चाहिए। आचार्य श्री तुलसी बदलाव में विश्वास करते थे। पर बदलाव के लिए प्रशिक्षण को आवश्यक समझते थे। उनकी प्रेरणा से सप्त दिवसीय परिचर्चा जैन विश्व भारती, लाडनूं में (15-21 नवम्बर, 1911) आयोजित हुई। यह परिचर्चा आचार्य श्री तुलसी एवं आचार्य महाप्रज्ञ के सान्निध्य में शिक्षाविद्, मनोवैज्ञानिक, मुनिगण की उपस्थिति में चितंन-मनन के दौरान कई तथ्य सामने आए।

मनुष्य की चिर-प्रतीक्षित आकांक्षा है-शांति, जो उसके अस्तित्व, विकास एवं प्रगति के लिए भी आवश्यक है। ''जिस तरह युद्ध मानव मस्तिष्क में जन्म लेता है। शांति भी मानव मस्तिष्क से ही जन्म लेती है।'' वर्तमान में हिंसा के प्रति प्रतिबद्धता, घनी मारकाट, आणविक सर्वनाश, मानवीय एवं भौतिक संसाधनों का भारी अपव्यय, विषमतावादी अर्थव्यवस्था, मानवाधिकारों का उल्लंघन, हिंसक-प्रतिशोध, हिंसा-प्रधान विज्ञान और प्रौद्योगिकी, विप्लव, गृहयुद्ध, युद्ध, परम्पराओं को तो जन्म दे सकती है पर शांति को नहीं। अनेकांतिक चितंन, सापेक्ष दृष्टिकोण, सह-अस्तित्व, सहिष्णुता जीवन के प्रति सम्मान, ये सब शांति के स्फुलिंग है। विश्वशांति के लिए सैद्धान्तिक बातों को सुनते आ रहे हैं। यदि इसे प्रायोगिक शांति का रूप दे दिया जाए तो निश्चित तौर पर हम विश्वशांति की कल्पना कर सकते हैं। इस प्रशिक्षण और प्रयोग से शांति की अखण्ड लौ प्रज्वलित की जा सकती है। प्रशिक्षण का सम्बन्ध उपदेश से नहीं, आचरण से है। हिंसा मत करो- यह उपदेश है। जिस दिन मनुष्य अनर्थ हिंसा और क्रूर हिंसा से उपरत होकर अपने आचरण को प्रशस्त बनाएगा, उसी दिन अंहिसा का प्रशिक्षण अर्थवान् बन सकेगा। अणुव्रत अनुशास्ता आचार्य तुलसी के परामर्श एवं निर्देशानुसार आचार्य महाप्रज्ञ ने अहिंसा प्रशिक्षण का एक प्रारूप प्रस्तुत किया। जो अत्यन्त व्यवहारिक एवं उपयोगी है। उसके चार महत्वपूर्ण आयाम हैं- दृष्टिकोण परिवर्तन, हृदय परिवर्तन, जीवनशैली परिवर्तन, और स्वावलम्बन (आजीविका प्रशिक्षण)। शिक्षा के साथ अहिंसा प्रशिक्षण के इस प्रारूप को जोड़कर विश्व शांति की दिशा में उपयोगी कदम बढ़ाया जा सकता है। यदि व्यक्ति अहिंसक बनता है तो राष्ट्र तथा अन्तर्राष्ट्रीय स्तर तक विश्व शान्ति के प्रभाव को देख सकते हैं। जैसा कि आचार्य श्री तुलसी ने कहा है-

''सुधरे व्यक्ति समाज व्यक्ति से राष्ट्र स्वयं सुधरेगा।।''

अहिंसा प्रशिक्षण उद्देश्य :

(1) अहिंसा प्रशिक्षण द्वारा जीवन का सम्मान। (2) हृदय परिवर्तन एवं मस्तिष्क चेतना जागृत करना। (3) अहिंसक जीवन शैली व नैतिक मूल्यों का विकास करना। (4) सम्यक् आजीविका से परिचित करवाना। (5) विश्व में शांति, सुरक्षा, पारस्परिक सद्भाव व सौहार्द्ध का वातावरण बनाना। (6) अहिंसात्मक रोजगार व उपायों तथा अवसरों का निर्माण (7) हिंसा के कारणों की खोज व उनका निवारण। (8) नैतिक एवं मानवीय मूल्यों का विकास।

अहिंसा प्रशिक्षण के आयाम :

• **हृदय परिवर्तन :** अहिंसा प्रशिक्षण का प्रथम आयाम - हृदय परिवर्तन। हृदय परिवर्तन का अर्थ है - भाव परिवर्तन। भावों का उद्गम स्थल है - मस्तिष्क। अतः इसे मस्तिष्क प्रशिक्षण भी कहा जाता है। हृदय परिवर्तन का पहला सूत्र - निषेधात्मक भावों (लोभ, भय, वैर-विरोध, क्रोध, अहंकार, क्रूरता, असहिष्णुता) के परिवर्तन का प्रशिक्षण। हृदय परिवर्तन का तात्पर्य है - संवेगों का परिष्कार करना। जिसके प्रयोग से जब व्यक्ति का आंतरिक परिवर्तन हो जाता है तो हिंसा खुद-ब-खुद निर्बल हो जाती है। इस आंतरिक परिवर्तन के तहत ही भाव-विचार और रसायन का परिवर्तन आता है। अहिंसा प्रशिक्षण द्वारा व्यक्ति अपने भावों को बदलता है और भावों के बदलने से विचार में परिवर्तन आता है। विचार के परिवर्तन से मन बदलता है और मन के बदलने से आंतरिक रसायन बदलते हैं। इस प्रकार अहिंसा प्रशिक्षण ही वह मूल स्रोत है जिसके माध्यम से हृदय परिवर्तन कर सारी समस्याओं का निदान निकाला जा सकता है।

• **दृष्टिकोण परिवर्तन :** अहिंसा प्रशिक्षण का द्वितीय आयाम - दृष्टिकोण परिवर्तन। गलत दृष्टिकोण के कारण मिथ्या धारणाएं, निरपेक्ष चिन्तन और एकांगी आग्रह पनपते हैं जो हिंसा के मुख्य कारण हैं। जबकि सापेक्ष चिंतन सामाजिक संबंधों की भूमिका में एक महत्त्वपूर्ण तत्त्व है। सापेक्ष चिंतन होता है तो फिर स्वार्थ की सीमा निश्चित हो जाती है। यह नहीं हो सकता कि समाज के 20 प्रतिशत व्यक्ति अतिभाव में जीएं और 80 प्रतिशत व्यक्ति भूखे मरते रहें। मानवीय संबंधों में जो कटुता दिखाई दे रही है, उसका मुख्य कारण निरपेक्ष दृष्टिकोण है। संकीर्ण राष्ट्रवाद और युद्ध भी निरपेक्ष दृष्टिकोण के परिणाम हैं। अहिंसा प्रशिक्षण में दृष्टिकोण परिवर्तन के लिए व्यक्ति को सकारात्मक सोच, सह-अस्तित्व, स्वतन्त्रा, सापेक्षता, समन्वय की अनुप्रेक्षा करवाई जाती है ताकि व्यक्ति अपने दृष्टिकोण को सही दिशा दे सके।

• **जीवनशैली परिवर्तन :** अहिंसा प्रशिक्षण का तीसरा आयाम है - जीवनशैली परिवर्तन। जीने के लिए श्रम आवश्यक है। श्रम के बिना सारी जीवन की व्यवस्था चरमरा जाती है। अहिंसक व्यक्ति के लिए श्रम और संयम प्रधान जीवन शैली जरूरी है, अत्यंत आवश्यक है। सुख-सुविधाओं में जीने वाले व्यक्ति से अहिंसक आचरण की आशा कठिन है। भोग प्रधान जीवन जहाँ दूसरों के लिए सिर-दर्द बन जाता है, वहीं वह अपने प्रति भी कम खतरनाक नहीं होता। इसी से अमीरी-गरीबी की खाई चौड़ी होती है। विलासिता की राह अहिंसा की मंजिल तक नहीं पहुँच सकती। जीवन शैली में परिवर्तन का एक महत्वपूर्ण सूत्र है - सुधारवादी जीवन शैली में परिवर्तन। इच्छाओं की वृद्धि से हिंसा को बढ़ावा मिला है। जब तक इच्छा का संयम नहीं होगा। जीवन शैली में संयम को प्रतिष्ठा नहीं मिलेगी, तब तक अहिंसा का सार्थक परिणाम नहीं आ सकेगा। जीवनशैली परिवर्तन के लिए संयम, श्रम,

स्वावलम्बन और व्यसन-मुक्त जीवन का सैद्धान्तिक और प्रायोगिक प्रशिक्षण अपेक्षित है। जीवनशैली परिवर्तन में अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, स्वावलम्बन और व्यसन मुक्ति के प्रायोगिक अभ्यास अहिंसा प्रशिक्षण में समाविष्ट है।

• **व्यवस्था परिवर्तन :** अहिंसा प्रशिक्षण का चतुर्थ आयाम - व्यवस्था परिवर्तन। व्यक्ति के आन्तरिक परिवर्तन के साथ-साथ बाह्य परिवर्तन भी आवश्यक है। व्यक्ति सामाजिक प्राणी है उसके लिए सबसे बड़ी कठिनाई है। आज की व्यवस्थाएं व्यक्ति को मुख्यतः तीन समस्याओं का सामना करना पड़ता है - आर्थिक, सामाजिक एवं राजनैतिक व्यवस्था। समाज, राज्य, व्यापार आदि कि जो व्यवस्थाएँ आज प्रतिष्ठित हो चुकी हैं। वे अहिंसक जीवन के बहुत अनुकूल नहीं है। आज पूरा जीवन अर्थत्र पर केन्द्रित हो गया है। समाज तथा शासन व्यवस्था भी उस से प्रभावित हो गये हैं। इस दृष्टि से अहिंसा प्रशिक्षण में व्यवस्था परिवर्तन के अन्तर्गत संयम, साधन शुद्धि, ईमानदारी उपभोग की सीमा, अर्जन के साथ विसर्जन, कर्तव्यनिष्ठा आदि को अपने जीवन में उतारने का प्रशिक्षण व्यवस्था परिवर्तन में किया जाता है। व्यवस्था परिवर्तन में स्वावलम्बन की चेतना और व्यवस्था का विकास, व्यवसाय में प्रामाणिकता तथा क्रूरता का वर्जन अनिवार्य है।

अहिंसा प्रशिक्षण वह अमृत है जो व्यक्ति समाज व राष्ट्र को जीवित रखता है। अहिंसा प्रशिक्षण वर्तमान युग की समस्त समस्याओं का सर्वाधिक उपर्युक्त समाधान है। अहिंसा प्रशिक्षण द्वारा परस्पर विश्वास प्रकट होता है। वस्तुतः अहिंसा प्रशिक्षण विश्व शांति का अमोघ उपाय है। अहिंसा प्रशिक्षण हिंसा की ज्वाला को शांत करने का श्रेष्ठ अभियान है। इसे यदि शिक्षा के साथ जोड़ दिया जाए तो आने वाली पीढ़ी एवं भावी युवावर्ग विश्व शांति की कल्पना को साकार रूप दे सकते हैं।

सन्दर्भ सूची :-

1. सुखलाल, मुनि, (1992), अहिंसा : व्यक्ति और समाज, जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूं, संस्करण-1
2. धर्मेश, मुनि (1994), अहिंसा प्रशिक्षण, जैन विश्वभारती, लाडनूं, संस्करण-I, पृ. 15,33,29
3. दूगड़, बच्छराज, (2001), विश्वशांति एवं अहिंसा प्रशिक्षण, आचार्य शांतिसागर छाणी स्मृति ग्रंथमाला, बुढाना (उत्तरप्रदेश), संस्करण-II, पृ. 1
4. दूगड़, बच्छराज, और अनिल धर (2002), अहिंसा प्रशिक्षण (सिद्धान्त एवं व्यवहार), जैन विश्व भारती, लाडनूं, संस्करण-I, पृ. 140
5. दूगड़, बच्छराज (2004), अहिंसा प्रशिक्षण संदर्शिका, जैन श्वेताम्बर तेरापंथी महासभा, संस्करण-I, पृ. 12

सहायक आचार्या
शिक्षा विभाग
जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूं

वैशेषिक दर्शन में प्रमाण मीमांसा : प्रशस्तपादभाष्य एवं उपस्कारभाष्य के विशेष सन्दर्भ में

– विकास सिंह

योगाचारविभूत्या यस्तोषयित्वा महेश्वरम्।
चक्रे वैशेषिकं शास्त्रं तस्मै कणभुजे नमः।।[1]

वैशेषिक दर्शन में प्रमेय के आधार पर ही प्रमाणों की सिद्धि की गई है। घट-पटादि पदार्थों की सिद्धि प्रमाण के आधार पर होती है, अतः उसकी आवश्यकता है। वैशेषिक दर्शन में द्रव्यादि सात[2] पदार्थ माने गये हैं। रूप, रस, गन्धादि 24 (17+7) गुण[3] वैशेषिक में स्वीकृत हैं। इस दर्शन में बुद्धि को गुण के रूप में देखा गया है। उपस्कारकार ने न्यायसूत्र 1.1.15 को उद्धृत करते हुए **"बुद्धिरुपलब्धिर्ज्ञानं प्रत्यय इति पर्य्यायाः"** कहकर बुद्धि, उपलब्धि, ज्ञान तथा प्रत्यय इन शब्दों को अभिधावृत्ति के द्वारा एक ही अर्थ का बोधक माना गया है।[4] प्रशस्तपाद ने भी इसी मत को उद्धृत किया है। प्रशस्तपाद कहते हैं, "यह (बुद्धि) अनेक प्रकार की है, क्योंकि इसके विषय अनन्त हैं और यह प्रत्येक विषय में स्वतन्त्र रूप से अवश्य ही सम्बद्ध है।"[5]

यह बुद्धि (व्यक्तिशः) अनन्त प्रकार की होने पर भी संक्षेप में विद्या तथा अविद्या भेद से दो प्रकार की है।[6] सूत्रकार के अनुसार, "इन्द्रियों के दोष से तथा संस्कार के दोष से अविद्या उत्पन्न होती है, वह दुष्ट ज्ञान ही है तथा दोषरहित ज्ञान विद्या कहलाता है।"[7] न्यायकन्दलीकार के मत में सन्देह से भिन्न निश्चयात्मक ज्ञान ही विद्या है, जिसके विषय बाधित न हों। उसके विपरीत प्रकार का ज्ञान अविद्या है।[8]

प्रशस्तपाद ने अविद्या के जहाँ चार भेद स्वीकार किये हैं– संशय, विपर्यय, अनध्यवसाय एवं स्वप्न।[9] वहीं यथार्थ ज्ञान रूप विद्या के भी चार भेद स्वीकार किये हैं– प्रत्यक्ष, अनुमान, स्मृति एवं आर्षज्ञान।[10]

अविद्या/अप्रमाण-विचार

1. संशय :- जिन दो वस्तुओं के साधारण धर्म पहले से ज्ञात हैं, उन दोनों के केवल साधारण धर्म रूप सादृश्य के ज्ञान एवं पश्चात् दोनों के असाधारण धर्मों के स्मरण और अध र्म इन तीनों हेतुओं से– यह अमुक वस्तु है? या उससे भिन्न? इस प्रकार का दो विरूद्ध विषयों का ज्ञान ही संशय है।[11] न्यायकन्दलीकार का मत है कि यह स्थाणु है या पुरुष? इत्यादि रूप से अनिश्चित तथा दोनों पक्षों को स्पर्श करने वाला अर्थात् दो विरूद्ध विषयों का विशेष प्रकार का ज्ञान ही संशय है।[12] उपस्कारकार का मत है कि, ''एक ही धर्मी में विरूद्ध अनेक धर्मप्रकारक ज्ञान संशय है।''[13] कणादरहस्य में भी शंकरमिश्र ने इन्हीं शब्दों को उद्धृत किया है। सूत्रकार कणाद का कहना है कि, ''सामान्य धर्मों का प्रत्यक्ष न होना, पर विशेष धर्मों का स्मरण होने से संशय किसी भी वस्तु में हो जाता है।''[14] विद्योदयभाष्यकार संशय को सुन्दर एवं सरल ढंग से समझाते हुए कहते है कि संशय ज्ञान में भय अवश्य रहता है। यदि भय या आशंका न हो तो संशय ज्ञान होगा ही नहीं। सांयकाल में एक व्यापारी धन लेकर जंगल में घर आता है। रास्ते में रूपयों का तथा अपनी जान का उसे क्रमशः चोर एवं हिंसक जन्तुओं से भय लगता है। तब वह 'स्थाणु' जैसे किसी आकार विशेष में 'स्थाणु है' या 'पुरुष' यह आशंका करता है।[15]

'द्विविधः संशयः' अर्थात् संशय दो प्रकार का होता है– अन्तः संशय तथा बहिः संशय। बाह्यविषयक संशय भी दृष्ट एवं अदृष्ट भेद से द्विविध माना गया है।[16]

स्थाणु तथा पुरुष में समान रहने वाला दृश्यमान उर्ध्वतादिधर्म जब संशय का कारण होते हैं वह दृश्यमानधार्मिक बहिःसंशय होता है। किसी मनुष्य को पूर्व में (केशयुक्त, वस्त्रयुक्त) जैसा देखा गया था, उसी को दूसरे समय में (केशरहित, वस्त्ररहित) वैसा न देखना जब संशय का कारण होता है[17], तब वह अदृश्यमान धार्मिक बहिः संशय होता है।

विद्या-अविद्या से भी संशय ज्ञान होता है।[18] उदाहरण के लिये किसी ज्योतिषी ने कहा कि अमुक समय चन्द्रग्रहण होगा। यह सत्य भी हो सकती है असत्य भी।[19] इस प्रकार का संशय अन्तः विषयक संशय है।

2. विपर्यय : जैसे संशय प्रत्यक्ष एवं अनुमान से ज्ञात विषयों का ही होता है, वैसे ही विपर्यय भी इन दो का ही होता है। जिन दो वस्तुओं के असाधारण धर्म ज्ञात हैं, उन दोनों में से एक वस्तु में दूसरी वस्तु का ज्ञान ही विपर्यय है। इसकी उत्पत्ति उक्त विषयों के यथार्थ ज्ञान का अभाव, आत्मा एवं मन के संयोग एवं अधर्म इन तीन हेतुओं से होती है। इन कारणों में आत्ममन संयोग को उक्त दोनों विषयों के ज्ञान से उत्पन्न संस्कार का साहायक भी अपेक्षित रहता है। यह विपर्यय कफ, पित्त व वायु के प्रकोप से बिगड़ी हुई इन्द्रियवाले पुरुष को ही होता है। जैसे गो में अश्व का ज्ञान विपर्यय है।[20]

प्रत्यक्षविषयक विपर्यय– जहाँ वस्तुतः प्रत्यक्ष के न रहने पर भी प्रत्यक्ष का अभिमान होता है, जैसे मेघ से रहित यह प्रकाश बिना तरंग के समुद्र की तरह है तथा रात का यह अंधकार

अंजन के चूर्ण की तरह कृष्ण वर्ण का है।[21] **अनुमानविषय विपर्यय**– वाष्प को धूम समझकर उसके द्वारा जल में वह्नि का अनुमान तथा गवय के सींग को देखकर गो का अनुमान, ये अनुमानविषयक विपर्यय के उदाहरण हैं।[22]

अन्य प्रकार के विपर्यय– त्रयी के विरूद्ध मत वाले बौद्धादि दर्शनों में 'यही मोक्ष का कारण है' इस प्रकार का अभिमान भी विपर्यय है। शरीर, इन्द्रिय अथवा मन को आत्मा समझना भी विपर्यय कहलाता है। उत्पत्तिशील वस्तुओं में नित्यत्व का ज्ञान, कारण के न रहने पर भी कार्योत्पत्ति का ज्ञान, हितोपदेश करने वाले में अहित का मान तथा अनिष्ट उपदेशकर्त्ताओं में हित का ज्ञान- ये सब भी विपर्यय के उदाहरण हैं।[23]

इस तरह मिथ्या निश्चय ही विपर्यय है। संशय अनिश्चयात्मक होता है जबकि विपर्यय अयथार्थ किन्तु निश्चयात्मक ज्ञान होता है।

3. अनध्यवसाय : प्रत्यक्ष या अनुमान के द्वारा ज्ञात होने वाले विषयों का ही अनध्यवसाय भी होता है। इनमें पहले से ज्ञात किसी अन्य विषय में मग्न अथवा किसी विशेष प्रकार की प्रतीति की इच्छा या किसी प्रयोजन से अभिभूत पुरुष का 'यह क्या है?' इस प्रकार का केवल आलोचन ज्ञान ही प्रत्यक्ष के द्वारा ज्ञात होने वाले विषय का अनध्यवसाय है। जैसे कि भार ढोने वाले पुरुष को कटहल प्रभृति फलों को देखने के बाद यह अनिश्चयात्मक (अनध्यवसाय) होता है कि यह क्या है? उस भारवाही पुरुष को भी सत्ता, द्रव्यत्व, पृथ्वीत्व, वृक्षत्व, रूपत्व एवं शाखा प्रभृति को एक रूप से समझाने वाली पनसत्व जाति का भी निश्चय ही है। केवल उसे यह विशेष रूप से ज्ञात नहीं रहता है कि 'इसका नाम क्या है?' नारिकेल द्वीप में रहने वाले को केवल सास्ना को देखने से जो 'यह कौन-सा प्राणी होगा?' इस आकार का अनध्यवसाय होता है, वह आनुमानिक अनध्यवसाय है।[24]

शंकरमिश्र ने कणादरहस्य में अनध्यवसाय को संशय से भिन्न बताया है। वे कहते है- ''अनध्यवसाय 'यह क्या है?' इस प्रकार का ज्ञान है, किन्तु वह संशय नहीं है क्योंकि इसमें विरोधी कोटियाँ नहीं होती तथा यह समानधर्मा विप्रतिपत्तियों से जन्य भी नहीं हैं''[25]

4. स्वप्न : जिस प्रकार आत्मा तथा मन के संयोग विशेष और संस्कार से स्मरणज्ञान होता है, उसी प्रकार स्वप्नज्ञान भी होता है।[26] इन्द्रियों के व्यापारों के शान्त होने पर जिसका मन स्वरूप में लीन रहता है ऐसे मनुष्य को इन्द्रिय व्यापार से होने के समान जो अनुभव होता है उसे स्वप्नज्ञान कहते हैं।[27]

स्वप्न का लक्षण प्रशस्तपाद ने इस तरह किया है, ''जिस व्यक्ति की सभी इन्द्रियां मन के प्रलीन होने के कारण विषयों के ग्रहण से विमुख रहती है, उसे केवल मन रूप इन्द्रिय से जो ज्ञान होता हे, वही स्वप्नज्ञान है।[28]

स्वप्नज्ञान की प्रक्रिया- प्रशस्तपाद ने स्वप्नज्ञान की उत्पति की प्रक्रिया का वर्णन इस प्रकार किया है, ''शरीर के अतिसंचालन से शान्त व्यक्तियों को विश्राम देने के लिये एवं

भोजन के परिपाक के लिये हृदय के बीच बाह्य इन्द्रियों से रहित आत्मा के प्रदेश में जिस समय जिस पुरुष का मन (इष्ट की प्राप्ति या अनिष्ट की निवृत्ति के लिये) आत्मा के द्वारा जानबूझकर निष्क्रिय होकर बैठ जाता है, उस समय उस व्यक्ति को प्रलीनमनस्क कहते हैं। मन की यह स्थिति उन क्रियाओं से होती है जो अदृष्टयुक्त आत्मा और मन के संयोग से उत्पन्न होती है। ऐसी अवस्था में मन के निष्क्रिय होकर बैठ जाने के कारण बाह्म इन्द्रियां अपने कामों को करने में असमर्थ हो जाती हैं, तब प्राणवायु और अपानवायु की प्रवृत्तियाँ अधिक हो जाती हैं। उस स्थिति में 'स्वाप' नामक आत्मा और मन के बीच विशेष प्रकार के संयोग एवं संस्कार इन दोनों से जो मनरूप इन्द्रिय के द्वारा ही अविद्यमान-विषयक 'प्रत्यक्षकारक' को ज्ञान उत्पन्न होता है, उसे स्वप्नज्ञान कहते हैं।[29]

त्रिविध स्वप्नज्ञान— वह स्वप्नज्ञान तीन प्रकार का होता है-

1. संस्कारपाटवजन्य— जब कामी या क्रुद्ध पुरुष बराबर किसी वस्तु की चिन्ता करते हुए सोता है, तब वही चिन्तित वस्तु स्वप्न मे प्रत्यक्षाकार प्रतिभासित होती है।

2. धातुदोषजन्य— स्वप्नज्ञान वात, पित्त, कफ इनके दोष से भी उत्पन्न हो सकता है, वातप्रकृति के पुरुष को आकाशगमनादि का प्रत्यक्ष सदृश ज्ञान होता है, पित्त प्रकृति के अथवा प्रकुपित पित्त पुरुष को अग्निप्रवेश, स्वर्णमय पर्वतादि का सा प्रत्यक्ष होता है तथा श्लेष्म या कफप्रकृति के पुरुष को नदी-समुद्रादि में तैरने या बर्फ से भरे पर्वत का सा प्रत्यक्ष होता है- ये धातुदोषज स्वप्नों के उदाहरण हैं।

3. अदृष्टजन्य— स्वयं ज्ञात एवं दूसरों के लिये अज्ञात तथा स्वयं अज्ञात व दूसरों को ज्ञात विषयों के जितने स्वप्न शुभ-सूचक हैं, वे सभी संस्कार और धर्मरूप अदृष्ट से उत्पन्न होते हैं, जैसे गजारोहण या छत्रलाभादि। उन्हीं विषयों के जितने स्वप्नज्ञान अशुभ के सूचक हैं, वे सभी अधर्मरूप अदृष्ट और संस्कार से उत्पन्न होते हैं। जैसे तेल की मालिश, खरारोहण आदि के स्वप्न। स्वयं भी अज्ञात एवं दूसरों को भी अज्ञात सर्वथ अप्रसिद्ध विषयों के दर्शनरूप स्वप्नज्ञान केवल अदृष्ट से ही होते हैं, जैसे सूर्यमण्डल का गल जाना।[30]

शंकरमिश्र ने उपस्कारभाष्य में भी इसी तरह स्वप्न-प्रक्रिया को समझाया है तथा त्रिविध स्वप्नज्ञान को भी इसी क्रम में बतलाया है।[31] तीनों प्रकार के स्वप्न में प्रथम दो कभी भी सत्य सिद्ध नहीं होते, अन्तिम कभी-कभी सत्य सिद्ध हो जाते हैं, यद्यपि स्वप्न सामान्यतः मिथ्या ही माने जाते हैं।[32]

यद्यपि संस्कार की विलक्षणता से यह स्वप्न अर्थों को साक्षात् प्रकाशित करने वाला हो जाता है, किन्तु वस्तुतः वह प्रत्यक्ष नहीं है। स्वप्न जागृतावस्था के मिथ्याज्ञानों यथा संशय, विपर्यय एवं अनध्यवसाय से पृथक् है। संशय एवं अनध्यवसाय में मन अनिश्चित एवं द्विधाग्रस्त रहता है जबकि स्वप्न में नहीं रहता क्योंकि स्वप्न में मन का इन्द्रियों से समबन्ध नहीं होता है जिससे विषयों का बोध नहीं होता है। विपर्यय जाग्रतावस्था में होता है जबकि स्वप्न निद्राविशेष में[33]

स्वप्नज्ञान के मध्य में स्वप्नज्ञान से अनुभय किये हुए पदार्थों का जो स्मरण रूप ज्ञान होता है, वह स्वप्न नहीं हो सकता, क्योंकि स्वप्नज्ञान अनुभवरूप होता है, तो किस कारण से उत्पन्न होता है? इस प्रश्न के उत्तर में सूत्रकार कहते हैं, "आत्मा तथा मन के संयोगविशेष तथा संस्कार से भी जिस प्रकार स्वप्नज्ञान होता है उसी प्रकार स्वप्नमध्य में स्वप्न स्मरणरूप ज्ञान (स्वप्नान्तिक) ज्ञान भी होता है।[34] स्वप्नान्तिक स्वप्नाज्ञान से भिन्न होता है। स्वप्नाज्ञान पूर्व में अनुभव किये गये पदार्थ के अनुभवजन्य संस्कार से उत्पन्न प्रत्यक्ष जैसा ज्ञान होता है, किन्तु स्वप्नान्तिक स्मृतिज्ञान होता है, जो केवल उस स्वप्नकाल के अनुभव से उत्पन्न संस्कार से ही उद्भूत होता है।[35]

विद्या/प्रमाण-विचार

यथार्थज्ञान रूप विद्या वैशेषिक दर्शन के अनुसार चार प्रकार की होती है– प्रत्यक्ष, अनुमान, स्मृति एवं आर्षज्ञान। इन चारों में प्रत्यक्ष सर्वप्रथम वर्णित है क्योंकि यह अन्य सभी ज्ञानों का कारण है। प्रत्यक्ष के बाद अनुमान का निरूपण किया गया है, क्योंकि वह सीधे प्रत्यक्ष से उत्पन्न होता है। प्रत्यक्ष एवं अनुमान के द्वारा केवल ज्ञात अर्थों की ही स्मृति होती है, अतः इन दोनों के निरूपण के बाद स्मृति का निरूपण हुआ है। आर्षज्ञान तो केवल लोकोत्तर पुरुषों को ही प्राप्त होता है, अतः उसका वर्णन लौकिक प्रमाणों के बाद हुआ है।[36]

प्रशस्तपाद तथा शंकरमिश्र ने यद्यपि विद्या के चार भेद स्वीकार किये हैं, किन्तु स्मृति व आर्षज्ञान को प्रत्यक्ष व अनुमान में ही अन्तर्भावित किया है।

1. प्रत्यक्ष :- वैशेषिक सूत्र में प्रत्यक्ष का क्रमबद्ध विवरण नहीं है। फिर भी वैशेषिक सूत्रकार के अनुसार इन्द्रियार्य[37] सन्निकर्ष तथा इन्द्रिय[38] प्रत्यक्ष प्रमाण पद-वाच्य है। प्रशस्तपाद के अनुसार इन्द्रिय से उत्पन्न ज्ञान ही प्रत्यक्ष है। इन्द्रियाँ या अक्ष छः हैं– घ्राण, रसना, चक्षु, त्वक्, श्रोत तथा मन।[39] अतः प्रत्यक्ष भी षड्विध है जिन्हें अन्तरिन्द्रिय तथा बाह्येन्द्रिय प्रत्यक्ष कहते हैं। वादि-वागीश्वर की प्रत्यक्ष परिभाषा **'यथार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्'** बौद्ध दार्शनिक श्री धर्मकीर्ति के प्रत्यक्ष प्रमाण से मिलती-जुलती है। धर्मकीर्ति ने कहा है– **'तत्र कल्पनापोढमभ्रान्तं प्रत्यक्षम्[40]** अर्थात् कल्पना से रहित यथार्थ तथा अभ्रान्त अविसंवादक अर्थात् यथार्थ (अपरोक्ष) ज्ञान ही प्रत्यक्ष है

प्रत्यक्ष के भेद– प्रत्यक्ष द्रव्य, गुण, कर्म एवं सामानय-इन चार पदार्थों का ही होता है।[41] विशेष तथा समवाय का नहीं।

1.1 द्रव्य का प्रत्यक्ष– द्रव्य का प्रत्यक्ष दो प्रकार का होता है- 1. सविकल्पक, 2. निर्विकल्पक।

निर्विकल्पक प्रत्यक्ष– अनेक द्रव्यतत्त्व, उद्भूत रूप, प्रकाश एवं आत्मा, मन, चक्षुरादि इन्द्रियाँ और घटादि अर्थ, इन चार वस्तुओं के तीन सन्निकर्ष– इन सबके द्वारा धर्मादि साध ाारण सामग्रियों के रहते हुए जब द्रव्य के स्वरूप का केवल आलोचन मात्र होता है, उसे

निर्विकल्पक प्रत्यक्ष कहते हैं[42] शिवादित्य के मत में केवल वस्तु के स्वरूप का ग्रहण निर्विकल्पक ज्ञान अथवा प्रत्यक्ष है।[43]

न्यायकन्दलीकार ने पूर्वपक्षी (जैन) को उपस्थित करते हुए कहा कि कुछ मत में प्रत्यक्ष केवल सविकल्पक ही होता है। क्योंकि वहीं निश्चत्मक होने के कारण सभी तरह के व्यवहार की योग्यता रखता है। सिद्धान्त मत में वे कहते हैं कि– यदि निर्विकल्पक ज्ञान से वस्तु के स्वरूप का ज्ञान न मानें तो फिर उस वस्तु स्वरूप के वाचक शब्द की स्मृति न हो सकेगी, उस स्मृति के न होने से सविकल्पक ज्ञान भी न हो सकेगा। अतः सविकल्पक ज्ञान को मानने वालो को निर्विकल्पक ज्ञान को मानना ही होगा।[44]

सविकल्पक प्रत्यक्ष– उक्त कारणों (1. अनेक द्रव्यवत्त्व, 2. उद्भूत रूप, 3. प्रकाश एवं आत्मा, मन, चक्षुरादि इन्द्रियां और घटादि अर्थ इन चार वस्तुओं के तीन सान्निकर्ष) के रहते हुए आत्मा एवं मन के संयोग से ही सविकल्पक प्रत्यक्ष होता है किन्तु इस कार्य अर्थात् आत्ममनः सन्निकर्ष को इस कार्य के लिए द्रव्य के सामान्य एवं विशेष धर्म, द्रव्य, गुण, कर्म, प्रभुति विशेषणों की भी अपेक्षा होती है, जिससे द्रव्य के सविकल्पक ज्ञान के "यह द्रव्य सत् है, यह पृथिवी है, गाय सींगवाली है, गाय शुक्ल है, गाय जाती है आदि आकार होते हैं।"[45] उपस्कारकार का मत है– सविकल्पक प्रत्यक्ष इन्द्रिय व अर्थ के सन्निकर्ष के कारण उत्पन्न होता है। यदि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष व्यवहार का बोध नहीं कराया तो सविकल्पक इसमें प्रमाण है, क्योंकि विशिष्ट ज्ञानरूप सविकल्पक ज्ञान होता है। और वह विशिष्टज्ञान विशेषण ज्ञान के बिना उत्पन्न नहीं होता, क्योंकि विशिष्ट ज्ञान में विशेषण का ज्ञान, विशेष्य का इन्द्रिय से सन्निकर्ष तथा विशेषण व विशेष्य का परस्पर असम्बन्ध का अज्ञान कारण होता है।[46] शिवादित्य विशिष्ट का ग्रहण सविकल्पक मानते हैं।[47]

बौद्ध दर्शन सविकल्पक दर्शन को प्रत्यक्ष नहीं मानता। न्यायकन्दलीकार श्रीधराचार्य ने बौद्धों को पूर्वपक्ष बनाते हुए कहा है– 'सविकल्पक ज्ञान नहीं है क्योंकि निर्विकल्पक ज्ञान के साथ विषय के स्वलक्षण (असाधारण धर्म) का अन्वय व व्यतिरेक है, अतः वही अपने विषय में अभ्रान्त है। चूंकि सविकल्पक ज्ञान वासना के अधीन है, वह अपनी उत्पत्ति के लिए विषयवस्तु का अनुरोध नहीं रखता। अतः केशराशि के ज्ञान की तरह सविकल्पक ज्ञान अपनी विषयवसस्तु में भ्रान्त है। सविकल्पक प्रत्यक्ष में जो गुण, जाति आदि का ज्ञान माना जाता है, वे वस्तुतः सत् नहीं है, केवल स्वलक्षण ही बाह्यतः सत् है और निर्विकल्पक प्रत्यक्ष होता है, अतः वही वास्तविक प्रत्यक्ष है, सप्रकारक सम्भव नहीं है।

बौद्ध मत का खण्डन श्रीधराचार्य करते है, "सविकल्पक ज्ञान कल्पना रूप होने के कारण प्रमाण नहीं, इस बौद्ध आक्षेप का जवाब है कि निर्विकल्पक ज्ञान की तरह जितने भी अपरोक्ष विषयों के भासक ज्ञान हैं, वे सभी प्रत्यक्ष होते हैं, अतः सविकल्पक ज्ञान भी अपरोक्षावभासि होने के कारण प्रत्यक्ष ही है। यदि कल्पना को अतिसंयोजनरूप विशिष्टविषयक ज्ञान से अभिन्न माने तो भी सविकल्पक ज्ञान इस प्रकार की कल्पना रूप होने पर भी प्रमाण

है, क्योंकि विशिष्ट ज्ञान में विशेष्य, विशेषण और दोनों का व्यवच्छेद्य-व्यच्छेद्यदकभाव सम्बन्ध, ये तीनों वस्तुएं वास्तविक हैं, आरोपित नहीं, अतः सविकल्पक ज्ञान केवल विशिष्ट विषयक होने से ही अप्रमाण नहीं हो सकता।[48] उपस्कारकार भी बौद्धों का खण्डन करे हुए कहते है, "शब्द के सम्बन्ध से प्रकाशित तथा इन्द्रिय व पदार्थ के सन्निकर्ष से उत्पन्न होने से सविकल्पक भी प्रमाण है।"[49]

1.2. गुण का प्रत्यक्ष– वैशेषिक सूत्रों में 17 ही गुण मानें गये हैं। अनेक द्रव्यों में आश्रित द्रव्यों में समवाय सम्बन्ध होने से रूप की उद्‌भूभतता तथा अनभिभूतता एवं रूपत्व जाति इन विशेषों से रूप गुण का प्रत्यक्ष होता है।[50] जैसे रूपगुण का प्रत्यक्ष होता है वैसे रस, गन्ध एवं स्पर्श के क्रमशः रसत्व, गन्धत्व, एवं स्पर्शत्व, तीनों अनभिभूतत्व तथा उद्‌भूतत्वरूप के विशेष क्रमशः रस का रासन से प्रत्यक्ष, गन्ध का घ्राण से, स्पर्श का त्वक् से प्रत्यक्ष होता है।[51] श्रोत रूप आकाश में रहने वाले शब्द का ही श्रोत रूप इन्द्रिय से ही प्रत्यक्ष होता है, इसमें आत्मा, मन व श्रोत इन तीनों के सन्निकर्षों की भी अपेक्षा होती है। जबकि रूपादि में तीन सन्निकर्षों से प्रत्यक्ष होता है, प्रथम आत्मा का मन से, दूसरा मन का इन्द्रिय से, तृतीय इन्द्रिय का वस्तु से।

संख्या, परिमाण, पृथकत्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, स्नेह, द्रवत्व, वेग व क्रिया, इन 11 वस्तुओं का चक्षु तथा त्वचा से इन दो इन्द्रियों से प्रत्यक्ष होता है।[52] प्रशस्तपाद ने बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न व संस्कार ये 7 गुण नये जोड़े जो आत्मा व मन के संयोग से ही प्रत्यक्ष है।[53]

1.3 कर्म का प्रत्यक्ष : वैशेषिक सूत्र संख्या 4/1/11 में गुणों (संख्या) के साथ ही क्रिया के चक्षु व त्वचा इन दो इन्द्रियों से प्रत्यक्ष को बतलाया गया है।

1.4 सामान्य का प्रत्यक्ष : सामान्य का प्रत्यक्ष सामान्यवान पदार्थ के प्रत्यक्ष पर निर्भर है। गुणादि का जब चक्षु आदि संपूर्ण इन्द्रियों से जो ग्रहण होता है तब उनमें वर्तमान गुणत्व तथा सत्ता इन दोनों जातियों का संपूर्ण इन्द्रियों से ग्रहण होता है।[54]

1.5 अभाव का प्रत्यक्ष– कणाद के सूत्रों के अभाव पृथक् पदार्थ नहीं है, किन्तु शिवादित्य ने इसे पृथक् सातवां पदार्थ स्वीकार किया। अभाव चार का प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अन्योन्याभाव व अत्यन्ताभाव है। जिस प्रकार ध्वंस के विरोधी घटादिकों का स्पष्ट प्रत्यक्ष होता है और ध्वंस का भी प्रत्यक्ष होता है, उसी प्रकार उत्पन्न होकर नष्ट हुए घटादिकों का प्रत्यक्ष नहीं होने से, एवं भूत घटादिरूप प्रतियोगी के स्मरण से भी घट असत् है, घट नष्ट हो गया है इत्यादिप्रत्यक्ष ज्ञान होता है।[55] जिस प्रकार ध्वंस नामक अभाव का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है, उसी प्रकार रचे जाने वाले घट आदि भाव पदार्थों के प्रत्यक्ष से विषय होने के कारण प्रागभावरूप अभाव का भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है।[56] यह घट भिन्न है, गौ से भिन्न है इत्यादि रूप से अन्योयाभाव के प्रत्यक्ष में भी प्रतियोगी का स्मरण, अधिकरण का ज्ञान तथा पूर्व प्रदर्शित तर्क एवं प्रत्यक्षयोग्य की अनुपलब्धि ये सब कारण हैं।[57]

1.6 योगज प्रत्यक्ष– प्रशस्तपाद ने युक्त तथा अयुक्त दो भेद से दो प्रकार के योगी माने हैं।[58] यही भेद उपस्कारकार ने भी माना है। 'एकाग्र अन्तःकरण' वाले युक्त तथा व्युत्थान (असमाहित) अन्तःकरण वाले वियुक्त योगी कहलाते हैं।[59]

युक्त योगियों को आत्मा तथा मन के योगज धर्मजन्य संयोग विशेष से योगियों को आत्मा का साक्षात्मकार कराने वाला प्रत्यक्ष ज्ञान होता है।[60] इसी तरह परमाणु, वायु, दिशादि द्रव्यों उनमें वर्तमान गुण, कर्म, जाति आदि का भी प्रत्यक्ष होता है।[61]

योगसमाधि लगाने के पश्चात् जिन योगियों ने व्युत्थान दशा प्राप्त की ऐसे समाधि के प्रभाव से बिना इन्द्रियों के व्यापार के सभी संपूर्ण विषयों का प्रत्यक्ष करने वाले योगी वियुक्त हैं।[62] द्रव्यों में समवाय से कर्मविषयक तथा गुणविषयक प्रत्यक्ष योगियों को हो जाता है।[63] आत्मा में समवाय से आत्मगुणविषयक साक्षात्कार हो जाता है।[64]

2. अनुमान : किरणावली में अनुमान शब्द 'भावसाधन' एवं 'करणसाधन' दो प्रकार का है। प्रथम पक्ष में व्याख्या है **'अनुमितिरनुमानम्'** तथा दूसरे पक्ष में **'अनुमीयतेऽनेनेति चानुमानम्'** है।[65]

सूत्रकार कणाद ने अनुमान को लक्षित करते हुए कहा है– ''इस कारण का यह कार्य है, इस कारण का यह कार्य है, इसका यह संयोगसम्बन्धी है, इसका यह विरोधी है, इसका यह समवाय सम्बन्धी है, इस प्रकार लिंग से उत्पन्न होने वाला अनुमान प्रमाण होता है।[66] उपस्कारकार का मत है कि यहां 'ज्ञान' पद ही प्रकृत है, अतः यह लक्षण भावसाधनरूप 'अनुमिति' का है।[67] प्रशस्तपाद के मत में, ''लिंग अथवा साधक हेतु दर्शन या ज्ञान से उत्पन्न ज्ञान लैंगिक (अनुमान) कहलाता है।[68]'' लिंग का लक्षण प्रशस्तपाद ने इस प्रकार दिया है, ''जो अनुमिति में प्रधानरूप से विषय होने वाली वस्तु (अर्थात् पक्ष) के साथ सम्बन्ध हो (उसे पक्षत्व कहते हैं), एवं जो साध्यरूप धर्म से युक्त (दृष्टान्त) में यथार्थरूप से ज्ञात हो (इसे सपक्षसत्व कहते हैं), जिससे साध्य का न रहना निश्चित न हो, ऐसे आश्रय में जो कदापि न रहे (उसे विपक्षासत्व कहते हैं) वहीं इन तीन शर्तों को पूरा करने वाले लिंग साध्य का अनुमापक है।[69]

सपक्षसत्त्वादि तीन लक्षणों में से एक या दो हेतुओं से भी रहित हेतु को काश्यप ने असिद्ध, विरूद्ध व संदिग्ध नाम का हेत्वाभास माना है।[70] जो हेतु न होकर हेतु जैसा प्रतीत हो, वही हेत्वाभास कहलाता है। बौद्ध दर्शन में आचार्य धर्मकीर्ति ने भी असिद्ध अनेकान्तिक एवं ये तीन ही हेत्वाभास स्वीकारे हैं। जिनमें व्यक्ति ज्ञान न हो या विपरीत व्याप्ति ज्ञान हो वह असिद्ध अर्थात् अप्रसिद्ध हेत्वाभास जानना चाहिए। पक्ष में न रहने वाला विरूद्ध हेत्वाभास है। पक्ष में साध्य की सत्ता तथा असत्ता दोनों कोटि के संशय को उत्पन्न करने वाला संदिग्ध हेत्वाभास होता है।[71] रासभ को देखकर 'यह अश्व है, श्रृंगवान होने से ऐसा जो पुरुष अनुमान करता है यह समझकर कि 'जो अश्व नहीं होता वह श्रृंगवाला नहीं होता' इस अनुमान में 'अश्वता तथा श्रृंगवता' में व्याप्ति न होने से अश्व में श्रृंगवत्तास्वरूप असिद्धि या असिद्धि हेत्वाभास है तथा अश्वतारहित गौ आदि श्रृंग होने से विरोध हेत्वाभास है।[72]

जिस अनुमान में महिष को पक्ष को 'यह गौ है, श्रृंगवान् होने से' ऐसा कोई अनुमान सिद्ध करता है, उसमें संदिग्ध हेत्वाभास होता है।[73]

अनुमान की विधि– प्रशस्तपाद ने कहा है, "जहां पर धुआं होता है वहाँ अग्नि होती है" तथा अग्नि के न रहने पर धुआं भी नहीं रहता। इस प्रकार, जिस पुरुष को व्याप्तिज्ञान रहता है, उसे असंदिग्ध धूम के दर्शन से, अग्नि तथा धूम के साथ रहने रूप व्याप्ति के स्मरण से, अग्नि का अनुमान रूप निश्चित ज्ञान होता है। इसी प्रकार सम्पूर्ण अनुमान स्थलों पर व्याप्ति-विनिश्चय होता है क्योंकि सभी अनुमानों में देश तथा काल को लेकर साध्य के साथ व्याप्ति रखने वाला साधन दूसरे साध्य धर्म का साधक लिंग होता है।[74]

अनुमान के भेद– अनुमान दो प्रकार है- दृष्ट तथा सामान्योतदृष्ट। जिस हेतु के साथ पूर्व में ज्ञात साध्य और वर्तमान में उसी हेतु के द्वारा ज्ञाप्य साध्य, दोनों अभिन्न हो, उस हेतु से उत्पन्न अनुमान ही दृष्ट है। जैसे– पहले एक स्थान में केवल एक गाय में ही सास्ना रूप हेतु को देखकर दूसरे स्थान में सास्ना को देखकर गो विषयक अनुमिति हो जाती है। इसी तरह, जिस हेतु के साथ पूर्वतः ज्ञात साध्य और उसी हेतु के द्वारा वर्तमान में ज्ञाप्य साध्य- दोनों विभिन्न जाति के हों, उस हेतु सामान्य और साध्यसामान्य की व्याप्ति से जो उत्पन्न होता है, उसे सामान्यतोदृष्ट कहते हैं। जैसे– कृषक, वणिक्, राजपुरुषों की स्व सफल प्रवृत्तियों को देखकर उन धार्मिक प्रवृत्तियों से भी फल का अनुमान होता है जिनके कोई प्रत्यक्ष फल नहीं होते।[75]

शंकरमिश्र अनुमान की व्याख्या न्यायदर्शन के समान करते है। स्वार्थ व परार्थ में अनुमान को बांटते हुए पञ्चावयव-सिद्धान्त को प्रस्तुत करते हैं।[76]

शब्दादि प्रमाण का अनुमान में अन्तर्भाव : वैशेषिक दर्शन की विलक्षणता को प्रमाण-मीमांसा बतलाया है। वैशेषिक दर्शन में प्रमाण यद्यपि प्रत्यक्ष तथा अनुमान ये दो ही माने गये हैं। अन्य शब्दादि प्रमाण को अनुमान में ही अन्तर्भावित किया गया है। स्मृति एवं आर्षज्ञान यद्यपि ये विद्या के भेद हैं किन्तु वैशेषिक में प्रमाण सदृश स्वीकृत हैं।

इस लैगिंक से ही शब्द से उत्पन्न शाब्द ज्ञान या प्रमाण की व्याख्या की गई है।[77] यह अनुमान से पृथक नहीं है, क्योंकि शब्दादि प्रमाणों से भी उसी रीति से प्रमिति की उत्पत्ति होती है, जिस प्रकार अनुमान प्रमाण से प्रमिति की उत्पत्ति होती है। श्रुति एवं स्मृति रूप शब्द प्रमाणें का प्रामाण्य उनके वक्ताओं के प्रामाण्य के ही अधीन होता है। यही बात **'तद्वचनादाम्नायस्य प्रामाण्यम्', बुद्धिपूर्वो ददातिः"** इत्यादि सूत्रों के द्वारा कही गयी है। प्रथम व्यक्ति ने उस वस्तु का प्रत्यक्ष किया होगा, तदनन्तर आज या बाद में अन्य व्यक्ति अनुमान से उस प्रत्यक्ष को मानेंगे, तब शब्द मानने की आवश्यकता नहीं है।[78]

अज्ञ पुरुष को सर्वथा अज्ञात गवय आप्त पुरुष से उच्चारित **'गोसदृशो गवयः'** इस वाक्य से होता है। अतः उपमान आप्त वचन या शब्द है, फलतः उपमान अनुमान के अन्तर्गत

आता है। प्रमाणों के द्वारा ज्ञात अर्थ से अर्थों की जो दृष्टार्थपत्ति होती वह विरोधी अनुमान है। वाक्य के श्रवण से जो श्रुतार्थपत्ति होती है, वह भी अनुमितानुमान है।[79] सम्भव प्रमाण (पुराणों में स्वीकृत) से भी व्याप्ति के द्वारा ही अर्थ का बोध होता है, अतः वह भी अनुमान है।[80] अभाव प्रमाण भी अनुमान के अन्तर्गत आता है, क्योंकि जिस प्रकार उत्पन्न कार्य अपने कारण की सत्ता का ज्ञापक हेतु है, उसी प्रकार अनुत्पन्न कार्य भी अपने कारण की सत्ता का ज्ञापक हेतु ही है।[81] इसी तरह ऐतिह्य (पुराणों में स्वीकृत) भी सत्य अर्थ का बोधक एवं आप्त से उच्चरित शब्द प्रमाण ही है। फलतः अनुमान ही है।[82]

परार्थानुमान एवं पञ्चावयव वाक्य : 'अपने निश्चित अर्थ को दूसरों को समझाने के लिए पांच अवयव वाक्यों का प्रयोग परार्थानुमान है। ये अवयव हैं– प्रतिज्ञा, अपदेश (हेतु), निदर्शन (उदाहरण), अनुसन्धान (उपनय), व प्रत्याम्नाय (निगमन)।

1. प्रतिज्ञा– साध्य से युक्त धर्मी (पक्षी) में हेतु के सम्बन्ध को दिखलाने के लिए प्रयुक्त वाक्य ही प्रतिज्ञा है। जैसे- 'द्रव्यं वायुः।'

2. अपदेश– हेतुबोधक वाक्य ही अपदेश है। जैसे– 'क्रियावत्त्वाद् गुणवत्त्वाच्च'।

3. निदर्शन– साध्यसामान्य के साथ वृतित्व रूप से ज्ञात हेतु सामान्य का पक्ष में संज्ञा का ज्ञापन वाक्य। जैसे– 'वायुः क्रियावानिति'।

4. अनुसन्धान– व्याप्ति विशिष्ट हेतु का धर्मी में प्रतिपादक वाक्यांश। वैधर्म्य अनुसंधान है। जैसे– 'न चाय।'

5. प्रत्याम्नाय– प्रतिज्ञा वाक्य। अनिश्चित साध्य का निश्चित वचन। जैसे– 'तस्माद् द्रव्यमेवेति'[83]

3. स्मृति : सूत्रकार का कथन है कि आत्मा तथा मन के संयोग विशेष (रुप असमवाकिरण) से तथा संस्कार (रूप निमित्तकारण) से स्मृति उत्पन्न होती है।[84] प्रशस्तपाद के मत में, ''लिंग के दर्शन एवं इच्छा, स्मृति आदि उद्बोधकों से सहचरित, आत्मा और मन के विशेष प्रकार संयोग और संस्कार, इन दोनों से उत्पन्न होती है। यह प्रत्यक्ष, अनुमिति एवं शाब्दबोध के द्वारा ज्ञात विषयों की होती है, अतः स्मृति अतीतविषयक ही होती है। स्मृतिजनक उक्त संस्कार अत्यन्त स्फुटज्ञान, अभ्यास और आदर से उत्पन्न होता है। वह स्मृति ज्ञान अनुमिति, इच्छा, स्मृति एवं द्वेष का उत्पादक कारण है।[85] शंकरमिश्र ने स्मृति को पूर्वानुभव की यथार्थता एवं अयथार्थता की अनुसरणकर्त्री कहा है। क्योंकि रस्सी को सर्प समझकर भागे हुए मनुष्य को अयथार्थ स्मरण ही होता है। संस्कार के उद्बोधक के अधीन होने के करण सर्वदा स्मृति होने की आपत्ति नहीं आ सकती।[86]

श्रीधराचार्य का मानना है कि 'वह था' स्मृति का यही आकार होता है। इससे स्मृति के विषय का अतीत होना और पहले से अनुभूत होना ही लक्षित होता है। यही कारण है कि स्मृति को प्रमाण नहीं माना जाता, क्योंकि वह पूर्व में अनुभूत विषय को ही निश्चित करने से पूर्वानुभव के अधीन ही होती है।[87]

4. आर्षज्ञान : कणाद ने विद्या के चतुर्थ प्रभेद के रूप में 'आर्षज्ञान' को नहीं माना है। योगिप्रत्यक्ष के अन्तर्गत ही उसका वर्णन किया है। उनके अनुसार "ऋषियों का भूत, भविष्य तथा वर्तमान-विषयक ज्ञान और सिद्धि को प्राप्त सिद्ध पुरुषों का ज्ञान अदृष्टरूप धर्म से होता है।"[88] शंकरमिश्र ने वृत्तिकार के मत को उद्धृत करते हुए कहा है– "आर्षज्ञान योगिप्रत्यक्ष होने से पृथक् विद्या नहीं है।"[89]

प्रशस्तपाद ने आर्षज्ञान को विद्या का चतुर्थ प्रभेद माना है, जिसका निरूपण करते हुए वे कहते हैं कि वेदों की रचना करने वाले महर्षियों को उनके विशेष प्रकार के पुण्यों से आगमग्रन्थों में कहे हुए या उनमें ना कहे हुए भूत, भविष्य और वर्तमान अतीन्द्रिय धर्मादि विषयक एवं उनके स्वरूप का परिचायक जो 'प्रातिभ' ज्ञान उत्पन्न होता है, उसे आर्ष कहते है। यह प्रायः देवताओं तथा महर्षियों को ही होता है। कदाचित् ही साधारण जन को यह ज्ञान होता है जैसे कोई बालिका कहती है, "मेरा मन कहता है कि कल मेरे भाई आयेगें।[90]

न्यायमन्जरीकार जयन्तभट्ट का मत है कि आर्षज्ञान भी प्रमाण है क्योंकि यह सद्वस्तु से जन्य होता है, संदिग्ध ज्ञान नहीं है, बाधित भी नहीं तथा किसी दोष से इसके कारण भी दूषित नहीं है।[91] श्रीधराचार्य कहते हैं– यह आर्षज्ञान न तो संशय है, न विपर्यय और न ही अप्रमाण है।[92] यह तो एक प्रमाण ही है। आर्षज्ञान को ही प्रतिभा भी कहा जाता है।

निष्कर्षत : यह कहा जा सकता है कि वस्तुवादी वैशेषिक दर्शन जिसे 'पदार्थशास्त्र' कहा जाता है, वस्तुतः प्रमेय प्रधान है। इस दर्शन में प्रमेय के आधार पर प्रमाणों की सिद्धि हुई है। इसमें धर्म व्याख्या के अनन्तर ही चतुर्थ सूत्र में पदार्थों का निरूपण किया गया है। बुद्धि गुण के अन्तर्गत ही विद्या-अविद्या की चर्चा में ही प्रमाणों का विवेचन हुआ है। अविद्या के चार भेद स्वीकार किये गये हैं- संशय, विपर्यय, अनध्यवसाय एवं स्वप्न। यथार्थ ज्ञान रूप विद्या के चार भेद स्वीकार किये गये हैं– प्रत्यक्ष, अनुमान, स्मृति एवं आर्षज्ञान। अनुमान के अन्तर्गत ही उपमान, शब्दादि प्रमाणों का समाहार कर लिया गया है।

सन्दर्भ सूची :

1. *प्रशस्तपादभाष्यम्, (पदार्थधर्मसङ्ग्रहाख्यम्) (न्यायकन्दलीव्याख्यासहितम्),* प्रशस्तपादप्रणीतम्, सम्पादको हिन्दीव्याख्याकारश्च दुर्गाधर झा शर्मा, प्र. डॉ. मण्डनमिश्रः, संपूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणस्याम्, द्वितीय संस्कारण, 1997 तमे खैस्ताब्दे। पृ. 4
2. द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य विशेष, समवाय ये छः पदार्थ कणाद ने वै.सू. 1.1.4 में बताये हैं। सातवें पदार्थ अभाव को परवर्ती शिवादित्य ने सप्तपदार्थी में पृथक् वर्णन किया है।
3. रूपरसगन्धस्पर्शाः संख्याः परिमाणानि पृथक्त्वं संयोगविभागौ परत्वापरत्वे बुद्धयः सुखदुःखे इच्छा द्वेषो प्रयत्नाश्च गुणाः। क.सू. 1.1.6, चकारेण गुरुत्वद्रवत्वस्नेहसंस्कारधर्माधर्मशब्दान् समुच्चिनोति ते हि प्रसिद्धगुणभावा एवेति कण्ठतो नोक्ताः। वैशेषिकसूत्रोपस्कारः, पृ. 34
4. *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः, ('प्रकाशिका' हिन्दी व्याख्योपेतः),* शङ्करमिश्रविरचितः, व्या. आचार्य ढुण्ढिराज शास्त्री, सं. नारायण मिश्र, चौखम्बा प्रकाशन, वाराणसी, तृतीय संस्करण, 2007, पृ. 447-48

5. *प्रशस्तपादभष्यम्,* पृ. 410
6. तस्याः सत्यप्यनेकविधत्वे समासतो द्वे विधे- विद्या चाविद्या चेति। *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 411
7. इन्द्रियदोषात् संस्कारदोषाच्चाविद्या। क.सं. 9.2.10, तद्दुष्टज्ञानम्। क.सू. 9.2.11, अदुष्टं विद्या। *कणाद सूत्र-9.2.12*
8. निःसन्दिग्धाबाधिताध्यवसायात्मिका प्रतीतिर्विद्या, तद्विपरीन चाविद्येति। *प्रशस्तपादभाष्यम्, न्यायकन्दली, पृ. 414*
9. तत्राविद्या चतुर्विधा– संशयविपर्ययानध्यवसायस्वप्नलक्षणा। *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 411
10. विद्यापि चतुर्विधा– प्रत्यक्षलैङ्गिकस्मृत्यार्षलक्षणा। *प्रशत्पादभाष्यम्,* पृ. 44
11. संशयस्तावत् प्रसिद्धानेकविशेषयोः सादृश्यमात्रदर्शनादुभयविशेषानुस्मरणादधर्माच्च किंस्विदित्युभयालम्बी विमर्शः संशयः। *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 411-12
12. किं स्थाणुः? किं वा पुरुषः? इति अनवस्थितोभयरूपेणोभयविशेषसंस्पर्शी विमर्शो विरुद्धार्थविमर्शो ज्ञानविशेषः संशयः। *प्रशस्तपादभाष्यम्,* न्यायकन्दली, पृ. 419
13. एकस्मिन् धर्मिणि विरोधिनानाप्रकारकं ज्ञानं संशय इति। *प्रशस्तपादभाष्यम्,* न्यायकन्दली, पृ. 419
14. सामान्यप्रत्यक्षाद् विशेषात्प्रत्यक्षाद् विशेषस्मृतेश्च संशयः। *वैशेषिकसूत्रम्,* कणाद, सं. नारायणमिश्र, चौखम्बा संस्कृत सीरीज, वाराणसी, 1976, क.सू. 2.2.17
15. शास्त्री, आचार्य उदयवीर, *वैशेषिकदर्शनम् (अभिनवरीतिपरिष्कृत-विद्योदयभाष्यसहित),* विजयकुमार गोविन्दराम हासानन्द, दिल्ली, 2006, पृ. 106
16. द्विविधः संशयो बहिर्विषयकोऽन्तर्विषयकश्च। बहिर्विषयकोऽपि दृश्यमानधर्मिकोऽदृश्यमानधर्मिकश्च। *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः,* पृ. 176
17. यथादृष्टमयथादृष्टत्वाच्च, क.सू.- 2.2.19
18. विद्याऽविद्यातश्च संशयः, क.सू.. 2.2.20
19. *वैशेषिकसूत्रोपस्कार,* पृ. 178
20. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 423-426
21. असत्यपि प्रत्यक्षे प्रत्यक्षाभिमानो भवति, यथा व्यपगतघनपटमचलजलनिधिसदृशमम्बरमञ्जनश्यामं शार्वरं तम इति। *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 426-27
22. अनुमानविषयेऽपि वाष्पादिभिर्धूमाभिमतैर्वह्न्यनुमानम्, गवयदर्शनाच्च गौरिति। *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 428
23. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 428-29
24. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 434-35
25. *कणाद रहस्य,* पृ. 121, कुमार, डॉ. शशिप्रभा, *वैशेषिक दर्शन में पदार्थ निरूपण,* दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 1992, पृ. 313
26. आत्ममनसोः संयोगविशेषात् संस्कारश्च स्मृतिः, क.सू. 9.2.6
27. तथा स्वप्नः, क.सू. 9.2.7
28. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 436-37
29. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 436-38
30. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 439-40
31. वैशेषिकसूत्रोपस्कारः, पृ. 514-15
32. कुमार, डॉ. शशिप्रभा, *वैशेषिक दर्शन में पदार्थ निरूपण,* दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 1992, पृ. 314

33. किरणावली, पृ. 271, कुमार, डॉ. शशिप्रभा, वैशेषिक दर्शन में पदार्थ निरूपण, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 1992, पृ. 315
34. स्वप्नान्तिकम्, क.सू. 9.2.8
35. वैशेषिकसूत्रोपस्कारः, पृ. 415-16, *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 440-41
36. कुमार, डॉ. शशिप्रभा, *वैशेषिक दर्शन में पदार्थ निरूपण,* दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 1992, पृ. 316
37. आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षाद्यन्निष्पद्यते तदन्यत्, क.सू. 3.1.18
38. एतेन गुणत्वे भावे च सर्वेन्द्रियं व्याख्यातम्, क.सू. 4.1.13
39. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 442
40. न्यायबिन्दु, अध्याय-1, *बौद्ध प्रमाण मीमांसा,* शास्त्री, डॉ. विजयपाल, पृ. 16
41. तद्धि द्रव्यादिषु पदार्थेषूत्पद्यते, *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 443
42. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 443-47
43. वस्तुस्वरूपमात्रग्रहणं निर्विकल्पकम्, सप्तपदार्थी, पृ. 126, कुमार, डॉ. शशिप्रभा, वैशेषिक दर्शन में पदार्थ निरूपण, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 1992, पृ. 317
44. *न्यायकन्दली, प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 446
45. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 447
46. *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः,* पृ. 453
47. विशिष्टस्य ग्रहणं सविकल्पकम्, स.प., पृ. 126, कुमार, डॉ. शशिप्रभा, *वैशेषिक दर्शन में पदार्थ निरूपण,* दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 1992, पृ. 318
48. *न्यायकन्दली, प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 448-57
49. *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः,* पृ. 452-453
50. अनेकद्रव्यसमवायात् रूपविशेषाच्च रूपोपलब्धिः, क.सू. 4.1.8
51. तेन रसगन्धस्पर्शेषु ज्ञानं व्याख्यातम्, क.सू. 4.1.9
52. संख्याः परिमाणानि पृथक्त्वं संयोगविभागौ परत्वापरत्वे कर्म च रूपिद्रव्यसमवायात् चाक्षुषाणि, क. सू. 4.1.11
53. अरूपिष्वचाक्षुषाणि, क.सू. 4.1.12
54. एतेन गुणत्वे भावे च सर्वेन्द्रियं ज्ञानं व्याख्यातम्, क.सू. 4.1.13
55. असदिति भूतप्रत्यक्षाभावात् भूतस्मृतेर्विरोधिप्रत्यक्षवत्, क.सू. 9.1.6
56. तथाऽभावे भावप्रत्यक्षत्वाच्च, क.सू. 9.1.7
57. एतेनाघटोऽगौरधर्मश्च व्याख्यातः, क.सू. 9.1.8
58. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 465
59. द्विविधास्तावद्योगिनः समाहितान्तःकरणाः ये युक्ता इत्यभिधीयन्ते, असमाहितान्तःकरणाश्च ये वियुक्ता इत्यभिधीयन्ते। *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः,* पृ. 480
60. आत्ममनसोः संयोगविशेषादात्मप्रत्यक्षम्, क.सू. 9.1.11
61. तथा द्रव्यान्तरेषु प्रत्यक्षम्, क.सू. 9.1.12
62. असमाहितान्तःकरणा उपसंहृतसमाधेयस्तेषाञ्च, क.सू. 9.1.13
63. तत्समवायादात्मगुणेषु, क.सू. 9.1.14

64. आत्मसमवायादात्मगुणेषु, क.सू. 9.1.15
65. कुमार, डॉ. शशिप्रभा, *वैशेषिक दर्शन में पदार्थ निरूपण,* दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 1992, पृ. 320
66. अस्येदं कार्यं कारणं संयोगि विरोधि समवायि चेति लैंगिकम्, क.सू. 9.2.1
67. *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः* पृ. 485
68. लिंगदर्शनात् सञ्जायमानं लैङ्गिकम्, *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 476
69. यदनुमेयेन सम्बद्धं प्रसिद्धं च तदन्विते, तदभावे च नास्त्येव तल्लिङ्गमनुमापकम्।।
विपरीतमतो यत् स्यादेकेन द्वितीयेन वा, विरुद्धासिद्धसन्धिमलिङ्गं काश्यपोऽब्रवीत्, वही, पृ. 478-479
70. अप्रसिद्धोऽनपदेशोऽसन् सन्दिग्धश्चानपदेशः, क.सू. 3.1.15
71. वैशेषिकसूत्रोपस्कारः, पृ. 219-20
72. यस्माद्विषाणी तस्मादनश्वः, क.सू. 3.1.16
73. यस्माद्विषाणी तस्माद् गौरिति चानैकान्तिकस्योदाहरणम्, क.सू. 3.1.17
74. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 491-503
75. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 507-09
76. वैशेषिकसूत्रोपस्कारः, पृ. 493-95
77. एतेन शाब्दव्याख्यातम्, क.सू. 9.2.3
78. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 519-21
79. वही, पृ. 534
80. वही, पृ. 542
81. वही, पृ. 542-43
82. वही, पृ. 558
83. वही, पृ. 558-612
84. आत्ममनसोः संयोगविशेषात् संस्काराच्च स्मृतिः, क.सू. 9.2.1
85. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 625-26
86. *वैशेषिकसूत्रोपस्कारः,* पृ. 512
87. *न्यायकन्दली, प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 626-27
88. आर्षं सिद्धदर्शनञ्च धर्मेभ्यः, क.सू. 9.2.13
89. वैशेषिकसूत्रोपस्कारः, पृ. 519
90. *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 627-28
91. कुमार, डॉ. शशिप्रभा, वैशेषिक दर्शन में पदार्थ निरूपण, दिल्ली विश्वविद्यालय, दिल्ली, 1992, पृ. 325
92. न्यायकन्दली, *प्रशस्तपादभाष्यम्,* पृ. 621

पीएच.डी. शोधार्थी, विशिष्ट संस्कृत अध्ययन केन्द्र,
जवाहरलाल नेहरू विश्वविद्यालय,
नई दिल्ली-110067

Tulsī Prajñā

A Quarterly Research Journal

Dear Colleague,

Tulsī Prajñā, a Bi-lingual Research Journal (ISSN 0974-8857) of Jain Vishva Bharati Institute, is being published quarterly; March, June, September and December since four decades. This peer reviewed journal deals with Oriental Studies in general and Jainism in particular referred and elucidating the ancient saying with modern Science.

Guidelines for Contributors

The Journal has been upgraded as a **Peer Reviewed Journal.** Therefore, all contributions will be referred to specialists in respective field for expert evaluation. Articles based on discovery of new facts or new interpretations of or relationship between already discovered facts will be welcomed.

1. Tulsī Prajñā mainly focuses on Indological subjects, covering the areas, such as, Language, Literature, History, Philosophy (all traditions and schools), Arts, Discourse analysis and so on.
2. Editor reserves the right to make final alterations in the text, on linguistic and stylistic grounds, so that the entry conforms to the uniform standard required for the journal.
3. All scripts should be in duplicate with soft copy and typed double-spaced, including quotations, notes and references etc.
4. Soft copy should be in Page-Maker format with necessary diacritical marks and the Times-Norman script should be used in English articles. For the articles written in *Devanāgarī* script, Shree Lipi/Kruti-Dev should be used.
5. Quotation is expected to be identical verbatim et litteratum with the original; To indicate ellipsis three single dots are to be used; Long quotations consisting of five or more lines do not need inverted commas.
6. Contributors must provide their complete mailing addresses and email address along with their articles.
7. Length of the article may be restricted between 4000 and 6000 words.
8. Concise Oxford Dictionary or Oxford advanced Dictionary (latest edition) should be followed in spelling, punctuation and hyphenation. Where two spellings exist, British style should be accepted and not the American; for example, 'programme' and not 'program' and 'colour', not 'color' etc.
9. References and notes should be numbered consecutively throughout the article and typed on a separate page at the end.
10. References are to be given generally in the order – the name or initials of the author followed by surname, the title of the work (in italics), the publisher, the place of publication and the page number/s for

    Books:

    Edited Volumes:

    Articles in Books:

    Articles in Edited Volumes:

    Articles in Journals:

    Articles in Web pages:
11. Book Reviews must contain name of author/editor, place of publication and publisher, year of publication, number of pages and price.
12. Send your article on e-mail-
    tulsiprajnarj@gmail.com,
    anljvbi@gmail.com

- Dr. Anil Dhar
Editor

जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूँ
प्रकाशन सूची

क्र.	पुस्तक का नाम	लेखक/सम्पादक	मूल्य
01.	Anekant: Reflection & Clarification	Acharya Mahaprajna	30
02.	Anekant: Views & Issues	Acharya Mahaprajna	30
03.	Shraman Bhagwan Mahavir Life & Doctrine	Shri S.C. Rampuria	300
04.	Anekanta- The Third Eye	Acharya Mahaprajna	195
05.	Science in Jainism	Prof. M.R. Gelra	200
06.	The Quest for Truth	Acharya Mahaprajna	195
07.	Sound of Silence	Acharya Mahaprajna	140
08.	Journey into Jainism	Sadhvi Vishrut Vibha	39
09.	Jain Studies & Science	Prof (Dr.) M.R. Gelra	400
10.	Non-violence Relative Economics and A New Social Order	Prof. B.R. Dugar/Dr. Satya Prajna/ Dr. Samani Ritu Prajna	500
11.	Jain Biology	Late Shri Jetha Lal S. Zaveri/ Prof. Muni Mahendra Kumar	200
12.	Samayasara	Late Shri Jetha Lal S. Zaveri/ Prof. Muni Mahendra Kumar	450
13.	Jain Paribhasika Sabdakosa	Mukhya Niyojika Sadhavi Vishrutavibha	1125
14.	Bhagavai-2	Acharya Mahaprajna Eng. Trans. by Prof. Muni Mahendra Kumar & Late Dr. N. Tatia	1695
15.	JVB & JVBU Research Work	Samani Agam Prajna/Dr. Vandana Mehta	100
16.	Bibliography of Jain Text in Tamil	Shri K.P. Aravaanan	50
17.	The Enigma of the Universe	Prof. Muni Mahendra Kumar	500
18.	Preksha Meditation and Human Health	Prof. J.P.N. Mishra and Dr. P.S. Shekhawat	500
19.	आचार्य महाप्रज्ञ का संस्कृत साहित्य	डॉ. हरिशंकर पाण्डेय	550
20.	युग को आचार्य महाप्रज्ञ का योगदान	डॉ. हरिशंकर पाण्डेय/डॉ. जे.पी.एन. मिश्रा	100
21.	अंगुत्तर निकाय भाग-1	श्री श्रीचंद रामपुरिया	50
22.	अंगुतर निकाय भाग-2	श्री श्रीचंद रामपुरिया	60
23.	महाभारत परिक्रमा	श्री श्रीचंद रामपुरिया	60
24.	श्रमण सूक्त	श्री श्रीचंद रामपुरिया	150
25.	तीर्थंकर वर्द्धमान जीवन प्रसंग	श्री श्रीचंद रामपुरिया	80
26.	आवश्यक निर्युक्ति खण्ड-1	डॉ. समणी कुसुम प्रज्ञा	400
27.	आचारांग और महावीर	साध्वी शुभ्रयशा	150
28.	सम्बोधि का समीक्षात्मक अनुशीलन	समणी स्थित प्रज्ञा	100
29.	रत्नपालचरितम	डॉ. हरिशंकर पाण्डेय	100
30.	दूरस्थ शिक्षा की उपयोगिता	डॉ. आनन्दप्रकाश त्रिपाठी	100
31.	नई सुबह	डॉ. आनन्दप्रकाश त्रिपाठी	100
32.	जैन संस्कृति और जीवन मूल्य भाग-1,2,3	डॉ. समणी ऋजु प्रज्ञा	75
33.	भिक्षु न्यायकर्णिका	पं. विश्वनाथ मिश्र	120
34.	जीवन विज्ञान और स्वास्थ्य	डॉ. समणी ऋजु प्रज्ञा/समणी श्रेयस प्रज्ञा	120
35.	योग वैशिष्ट्य	डॉ. जे.पी.एन. मिश्रा	400
36.	अर्द्धमागधी साहित्य में गणित	डॉ. अनुपम जैन	200
37.	जैन पारिभाषिक शब्दकोश	मुख्य नियोजिका साध्वी विश्रुतविभा	995
38.	जैन दर्शन के प्रमुख सिद्धान्त	डॉ. समणी ऋजु प्रज्ञा	110
39.	शिक्षा दर्शन एवं मूल्य विकास	डॉ. समणी मल्लि प्रज्ञा/डॉ. हेमलता जोशी	160
40.	प्रेक्षाध्यान और योग	डॉ. समणी ऋजु प्रज्ञा	150

प्रकाशक – सम्पादक – डॉ. अनिल धर द्वारा जैन विश्वभारती संस्थान
लाडनूँ के लिए प्रकाशित एवं गिरधर ऑफसेट प्रिन्टर्स, लाडनूं द्वारा मुद्रित