ISSN 0974-8857

तुलसी प्रज्ञा

TULSÍ PRAJÑÁ

वर्ष 43 • अंक 169-170 • जनवरी-जून, 2016

A Peer Reviewed Research Quarterly

जैन विश्वभारती संस्थान
लाडनूँ - 341 306 (राजस्थान) भारत

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

तुलसी प्रज्ञा
ISSN 0974-8857

TULSĪ PRAJÑĀ

A Peer Reviewed Research Quarterly of Jain Vishva Bharati Institute

YEAR-43 VOL.-169-170 JANUARY-JUNE, 2016

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-43 VOL.-169-170 JANUARY-JUNE, 2016

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-43 VOL.-169-170 JANUARY-JUNE, 2016

अनुक्रमणिका / CONTENTS

ENGLISH SECTION

हिन्दी खण्ड

धृति

कुछ व्यक्ति शारीरिक कष्ट सह लेते हैं, पर मानसिक कष्ट या दुःख में अधीर हो जाते हैं, घुटने टेक देते हैं। थोड़े से मानसिक कष्ट में वे टूट जाते हैं। कुछ व्यक्ति मानसिक दुविधाओं को सहने में सक्षम होते हैं पर शारीरिक कष्टों में घबरा जाते हैं। हाय रे, कहने लग जाते हैं। हमें ऐसे व्यक्तित्व का निर्माण करना है जो शारीरिक कष्टों को झेल सके और मानसिक व्याथाओं को भी झेल सकें।

—आचार्य महाप्रज्ञ

Ācārāṅga-Bhāṣyam

Ācārya Mahāprajña

CHAPTER-IX

THE TREATMENT OF PENANCE

SECTION-4

9.4.1 omodariyaṃ cāeti, apuṭṭhe vi bhagavaṃ rogehiṃ puṭṭhe vā apuṭṭhe vā, ṇo se sātijjāti teicchaṃ..

Though unattacked by diseases, the Lord, took scanty food. Attacked or not, he did not desire for medical treatment.

Bhāṣyaṃ Verse 1

Even when not afflicted by diseases, the Lord still had a reduced diet. The hardship of hunger is very difficult to tolerate. Inspite of that, the Lord refrained from over-consumption of food[1], exercising his great valour.

The Lord was not afflicted by ailments due to the imbalance of humours. This is according to the tradition. But he was afflicted by extraneous ailments. And so it has been said whether afflicted or not by ailments, he did not desire treatment by himself nor would he approve of other doing so.[2]

Avoidance of medical treatment is only practical application of abandonment of the welfare of the body. The more one delves deep into the inner self, the less becomes the desire for medical treatment. Some people even though not afflicted by any ailments take resort to the fivefold procedures prescribed in the science of medication, for the sake of barring the possibility of ailments and increasing ones strength, stamina, beauty and the like.[3]

The Lord refrained from that too.[4]

For similar description, see 2.113, 6.19-23.[5]

9.4.2 saṃsohaṇaṃ ca vamaṇaṃ ca, gāyabbhaṃgaṇaṃ siṇāṇaṃ ca.
saṃbāhaṇaṃ ṇa se kappe, daṃta-pakkhālaṇaṃ pariṇṇāe..

The Lord abstained with full comprehension from purgation, vomitting, applying unguent on the body, taking bath, massaging the body and cleaning the teeth.

Bhāṣyaṃ Verse 2

Now follows the enumeration of the modes of medical treatment.

Purgation — purging of bowels through the organs of rectum (anus).

Vomitting — ejecting toxins from stomach through mouth by the use of stimulants.

Unguent — any soft substance used as ointment or for lubrication.

Bath — washing the body by sprinkling water on it.

Sampooing — massaging the body.

Cleaning the teeth — by tooth– wood or finger or water. The Lord did not attach any utility to all these devices.[6]

9.4.3 virae gāmadhammehiṃ, rīyati māhaṇe abahuvāī.
sisiraṃmi egadā bhagavaṃ, chāyāe jhāi āsī ya.

9.4.4 āyāvaī ya gimhāṇaṃ, acchai ukkuḍue abhivāte.
adu jāvaittha lūheṇaṃ, oyaṇa-maṃthu-kummāseṇaṃ..

9.4.5 eyāṇi tiṇṇi paḍiseve, aṭṭha māse ya jāvae bhagavaṃ.
apiittha egayā bhagavaṃ, addhamāsaṃ aduvā māsaṃ pi..

9.4.6 avi sāhie duve māse, chappi māse aduvā apivittā.
rāyovarāyaṃ apaḍiṇṇe, annagilāyamegayā bhuṃje..

Being averse from the impressions of the senses, the Lord rambled about, speaking but little. Even in the cold season, the Lord meditated sitting in the shade.

The Lord exposed himself to heat in summer. He would squat in the 'ukkuḍu' posture

facing hot winds. He lived on sapless meals like course rice, pounded barley and beans.

The Lord lived on these three varieties of grains for eight months. Sometimes, he would go without water for a half month or for a whole month at a stretch.

He would go without water sometimes over two months or as long as six months. He did not even think of taking sleep, keeping himself awake for the whole night. Sometimes, he would take stale food sought by a food-sick person.

Bhāṣyaṃ Verse 3-6

The Lord did not care for the treatment of the body, but he took great care for treatment of spiritual delusion. And, therefore, it has been said that he was averse to sensual delights.[7] The first factor of the treatment of spiritual delusion is refraining from talkativeness. A self-absorbed person does not speak much; so the Lord spoke little.

The second factor is physical hardship, which is twofold, namely, tolerance of cold and tolerance of heat. As tolerance of cold, the Lord meditated under shade in the winter season. As tolerance of the solar heat, the Lord tolerated the heat facing the hot breeze, on the expiring of the winter season, seated in the 'ukkaḍu' - posture.[8]

The third factor of the treatment of the spiritual delusion is the abstinence from delicacy and maintenance of life by consuming sapless food. During the eight months practice, the Lord lived on meals of coarse-rice, pounded barley and beans (*uraḍa).*[9]

Sometimes, the Lord did not drink water for a fort-night or a month. As, according to the tradition, all the penances of the Lord were without water, the Lord did not drink[10] water for more then four months or six months even at a stretch. The 'first part of the night' (*rātriḥ)* stands for the first two quarters, and the ëlast partí (*uparatraṃ*) stands for the last two.

The Lord kept awake in all the four quarters of the night, never thinking of sleep. Here the practice of wakefulness has been shown in the wake of the practice of abstinence from food and drink. Then, again the practice of diet is pointed out. The Lord, sometimes, ate stale food sought by a food-sick person (*annagilāya*).[11]

9.4.7 chaṭṭheṇaṃ egayā bhuṃje, aduv aṭṭhamaṇe dasameṇaṃ.
duvālasameṇa egay bhuṃje, pehamāṇe samāhiṃ apaḍiṇṇe.

Sometimes, he would take meal after two days', or three, or four, or even after five days' fast, with his mind fixed on the 'ecstasy of penance' and without any pre-made resolve.

Bhāṣyaṃ Verse 7

Sometimes, he took food after two days' fast, sometimes, after three or four days' or sometimes, after five days' fast. 'Ecstasy of penance' (*tapaḥ-samādhi*) means concentration in penances. With his mind fixed on *tapaḥ-samādhi,* the Lord did not evince any interest in food.

9.4.8 ṇaccāṇaṃ se mahāvīre, ṇo vi ya pāvagaṃ sayamakāsī.
aṇṇehiṃ vā ṇa kāritthā, kīraṃtaṃ pi ṇāṇujāṇitthā..

Knowing the blemishes concerning food, the Lord did not commit any sin, nor made others to do so, nor approve of any such sin.

Bhāṣyaṃ Verse 8

Knowing the blemish in kindling fire, the Lord Mahāvīra did not commit any sin, that is injurious act himself, concerning food, nor did he get it done by others, nor did he approve such acts. The acts of cooking, getting cooked etc. are prohibited in the begging alms which should be of ninefold purity. The ninefold purity consists in not doing blameworthy act[12] in three ways, viz., by himself, or getting done by other or approving of it, with threefold modes such as thought, word, deed. He did not exceed to such acts. Under such circumstances, there evidently arises the doubt as to how could he maintained his life? The solution of the problem has been given in the following verse.

References :

1. Ācārāṅga Cūrṇi, p. 321 : vātāehiṃ rogehiṃ apuṭṭhovi omodariyaṃ kṛtavān, logo tu jato puṭṭho rogehiṃ bhavati tato paḍikkāraṇanimittaṃ omaṃ kareti, bhagavaṃ puṇa apuṭṭho vātādīehiṃ omodariyaṃ cāeti, subhujaṃgaṃ vā jahā āhāreti.

(b) Man by nature is prone to gluttony. It is not easy to eat sparingly. There are some who do eat little, but they do so only under compulsion, i.e. when they are afflicted with a disease or ailment, yet he would eat sparingly and with long intervals just like a serpent.

2. (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p. 321 : āha kimitamegaṃto rogehiṃ ṇa so phusijjati? bhaṇṇati— dhātukkhobhitehiṃ ṇa phusijjati, jai kovā kaḍaṃ salāgaṃ pavese tahā, taha (hata) puvvo daṃḍeṇaṃ, ato vuccati — puṭṭhe va se apuṭṭhe vā puṭṭhe vā, puṭṭhe tehiṃ āgaṃtuehiṃ ṇo sataṃ sa kareti, jovi aṇṇo kareti taṃpi ṇa ca karetutti sājjai.

(b) Ācārāṅga Vṛtti, patra 284 : bhagavato hi na prākṛtsyeva dehajāḥ kāsaśvāsādayo bhavanti, āgantulkāstuśastraprahārajā bhaveyuḥ, ityetadeva darśayati — sa ca bhagavān spṛṣṭo vā śavabha- ṇādibhiḥ aspṛṣṭo vā kāsaśvāsādibhirnāsau cikitsāmabhilaṣati, na dravyauṣadhādyupayogataḥ pīḍopaśamaṃ prārthayatīti.

3. According to the Indian system of medicine, Āyuveda, the following benefits accure from the process of saṃśodhanaṃ (i.e. cleansing):

1. The fire of the body (i.e. gastric juices) becomes stronger.
2. Diseases are pacified.
3. Health flourishes.
4. Senses are brightened.
5. The work of mind and intellect is enriched.
6. The complexion is brightened.
7. Stamina is increased.
8. The body becomes stronger.
9. Reproduction of progeny is unhindered.
10. Production of semen is improved.
11. Ageing process is delayed.
12. Longevity with better health is provided.

'evaṃ viśuddhakoṣṭhasya, kāyagnirabhivardhate.

vyādhayaścopśāmyante, prakṛtiścānuvartate..'

'indriyaṇi mano buddhirvarṇaścāsya prasīdati.

balaṃ puṣṭirapatyaṃ ca vṛṣatā cāsya jāyate..'

ëjarāṃ kṛccheṇa labhate, ciraṃ jīvatyanāmayaḥ.'

(Caraka, Sūtrasthāna 16.19)

4. The pañcakarmas are — vamana (vomiting), virecana (purgative), snehana (anointing), svedana (perspiration), and nasya (through nostrils). It's main origin is available in *Caraka.*

'laṃghanaṃ bṛṃhaṇaṃ kāle, rūkṣṇaṃ snehanaṃ tathā.
svedanaṃ stambhanaṃ caiva, jānīte yaḥ sa vai bhiṣag..'

(Caraka, Sūtrasthāna 22.4)

In other way, the description of pacakarma is available in Śrṅgadhara.

'vamanaṃ recanaṃ nasyaṃ, nirudṛscānuvāsanam.

etāni pañcakarmāṇi, kathitāni munīśvaraiḥ..

5. Illnesses are of two kinds :

(a) Internal i.e. due to a disturbance of humours or deficiency of vitamins, and

(b) External, i.e. injuries caused by accidents, etc.

The Bhagavān was free from the former kind of diseases, but he would occasionally be afflicted by the latter, in the event of attacks by human beings or other creatures and insects. He would not undergo any medical treatment to mitigate even these.

To illustrate his extra-ordinary forbearance, an incident is given here. Once a cowboy drove a wooden nail into his ear. A physician named Kharaka took it out and dressed his wound. But Bhagavān even did not wish for anyone to do anything for him.

6. Soon after initiation into ascetic life, Bhagavān Mahāvīra had taken up a vow: "I will lead a life of self-abnegation by abandoning all bodily care." In accordance with this vow, he would refrain from any physical beautification, or any extra care of the body. It is imperative for a *sādhaka* to forget all about his body and concern himself with complete dedication to the soul. The above routine followed by Bhagavān Mahāvīra refers to this.

7. (a) grāmyadharmo nidhuvanaṃ kāmakeliḥ paśukriyā..

vyavāyo maithunaṃ..........................

(Abhidhāna Cintāmaṇi Nāmāmālā, 3.201-202).

(b) Ācārāṅga Cūrṇi, p. 322 : gāmā iṃdiyagāmā, dhammā saddāti.

(c) Ācārāṅga Vṛtti, patra 284 : 'grāmadharmebhyo' yathāsvamindriyāṇāṃ śabdadibhyo visayebhyaḥ.

8. (a) Ācārāṅga Cūrṇi, p. 322 : 'ukkuḍuyāsaṇeṇa abhimuhavāte uṇha rukkhe ya vāyaṃte, evaṃ tāva kāyakileso.'

(b) Vṛtau 'abhitāvaṃ' pāṭhaḥ vyākhyātosti — 'tiṣṭhatyutkuṭukāsano' bhitāopaṃ — tāpābhimu-khamiti'.

(Ācārāṅga Vṛtti, Patra 283)

9. Ācārāṅga Cūrṇi p. 322 : 'davvarukkhaṃ odaṇaṃ virahitaṃ, maṃthu iti maṃthusattuyā ṇaggohamaṃthumādī vā bhujjitaehiṃ taehiṃ, kummāsā kummāsā eva, savvattha rukkhasaddo aṇuyattatti — eyāiṃ tiṇṇi paḍiseve aṭṭha māse ya jāvate bhagavaṃ etehiṃ odaṇamaṃthuku-mmāsehiṃ, aṭṭhamāsetti uḍubaddhite aṭṭha māseí.

10. Ibid, p. 322 : 'apiyattha egatā bhagavaṃ jo pāṇagaṃ ṇa piyati so pādeṇa āhāraṃ ṇa āhāreti, evaṃ ca savvaṃ ca tavokammaṃ appāṇagaṃ'.

11. In the *Bhagavatī Vṛtti,* we get the explanation of the word *annagilāya* (i.e. a food-sick person). One who becomes sick without food is a food-sick person. When hungry, he becomes so eager for food that he cannot wait for the fresh meals to be prepared, and so he eats whatever stale food he gets in the morning.

12. Ṭhāṇaṃ, 9.30.

Mathematical Ideas in *Bhagawatī Sūtra*

Samani Vinay Pragya

1. Introduction

Jainism is mainly a philosophy and science of soul (*ātmā*) which in its pristine form is equated with knowledge (*jñāna*). Hence metaphysics, especially ontology and epistemology became chief concern of Jaina saint scholars. Mathematics occupies a special place in Jaina religion. Their canonical literature, as per śvetāmbara tradition was divided in 4 streams: 1) *caraṇa-karaṇānuyoga* (code of conduct), 2) *dharmakathānuyoga* (ethics), 3) *gaṇitānuyoga* (mathematics), and 4) *dravyānuyoga* (metaphysics). Its cosmology and cosmogony, logic and metaphysics etc. required strong training in mathematics on part of its spiritual leaders (*ācārya*-s). It was a necessity for the Jain ascetics to make big calculations. For such reason Jain mathematics was evolved. We find many mathematical concepts like theory of numbers, algebra, geometry, partition theory, set theory, indices, permutation & combination and many more to explain precisely the details of various metaphysical principles which explain the process of the physical as well as non-physical substances. These mathematical concepts and their philosophical implication, ascribed to Bhagawāna Mahāvīra (600 BCE), are mentioned in the various Jain canons *āgama* documented about 1500 to 2100 years ago.

Jaina canonical literature, known as *āgama*, form the treasure of the preaching of Bhagawāna Mahāvīra. Out of 12 *aṅga*-s, *Bhagavatī Sūtra* known as *Vyākhyāprajñapti* holds the fifth place. Being the largest available *āgama*, which elucidates various aspects of Jainism, it is an ocean of knowledge to understand Jaina philosophy. It describes several topics like culture, ontology, metaphysics, ethics, and cosmology, along with nature of matter, atoms, etc., mathematical concepts, biological ideas and many more making it encyclopaedic in character. This text is in the form of dialogues between Bhagawāna Mahāvīra and his chief disciple Gaṇadhara Gautama. Available BS consists of 15752 *sūtra*-s and is in the form of questions and answers. Scientific ideas hidden within philosophical concepts enhance the value of this *āgama*. In short it is an encyclopaedic work. It was compiled and edited from time to time between 6^{th} century BCE and 5^{th} century CE.

2. A Bird's Eye-view Of Mathematical Contents

This *āgama* describes mathematical measures to explain the philosophical aspects. We find the use of decimal place value system in this *āgama* at various places. Though we do not find the word 'zero', still the concept is used to describe the numbers. The largest number in this text is *śīrṣaprahelikā* which is equivalent to $(8400000)^{28}$ H' $7.58*10^{193}$. It then states that arithmetic ends here and the calculations moves further in the form of simile as *palyopama* and *sāgaropama.*

In this *āgama* permutations (*bhaṅga*) and combinations (*vikalpa*) are widely used. Modern partition theory developed by Euler, Hardy and Ramanujan etc. are found in its elementary form.

The positive numbers are classified in 4 categories. For example: 4n, 4n+1, 4n+3….. for n=0, 1, 2, 3…Later the same are classified in 16 categories: 16n, 16n+1, 16n+2… 16n+15for n=1, 2, 3, ….

3. Number Theory

3.1 Decimal Place Value

The decimal scale used in the *āgama* is *eka* (1), *dasa* (10), *saya* (100), *sahassa* (1000), *dasa sahassa* (10,000), *saya sahassa/ lakṣa* (100,000), *dasa lakṣa* (10, 00,000), *koṭi* (10^7), *dasa koṭi* (10^8) etc. Therefore, we can say that this system was prevalent in the era of Bhagawāna Mahāvīra also.

Decimal place value system is found at various places in BS for defining the age, and height of the living beings and while describing the various entities of the universe. The units used for time, heights and distance are mentioned below.

3.1.1 Time Units

The time units are explained in BS (6.7.132) starts from *samaya*, the smallest unit of time.

1 *samaya*= 1 *param sukṣma kāla*

asaṅkhya samaya = 1 *āvalikā*

Saṇkhyeya āvalikā = 1 *ucchwāsa* (inhalation)

1 *niśwāsa* (exhalation)

1 *ucchwāsa* + 1 *niśwāsa* = 1 *prāṇa*

7 *prāṇa* = 1 *stoka*

7 *stoka* = 1 *lava*

77 *lava* = 1 *muhūrta*

30 *muhūrta* = 1 *ahorātra*

15 *ahorātra* = 1 *pakṣa*

2 *pakṣa* = 1 *māsa*

2 *māsa* = 1 *ṛtu*

3 *ṛtu* = 1 *ayana*

2 *ayana* = 1 *saṁvatsara*

5 *saṁvatsara* = 1 *yuga*

20 *yuga* = 1 *saya*

10 *saya* = 1 *sahassa*

10 *sahassa* = 1 *dasa sahassa*

10 *dasa sahassa* = 1 *saya sahassa*

Numbers in BS	Powers of 10
84 *saya sahassa* = 1 *pūrvāṅga* =(84×10^5)	$(=10^{6.92})$
84 *saya sahassa pūrvāṅga* = 1 *pūrva* = $(84 \times 10^5)^2 = 7056 \times 10^{10}$	$(=10^{13.84})$
84 *saya sahassa pūrva* = 1 *truṭitāṅga* =$(84 \times 10^5)^3 = 592704 \times 10^{15}$	$(=10^{20.76})$
84 *saya sahassa truṭitāṅga* = 1 *truṭita* =$(84 \times 10^5)^4 = 49787136 \times 10^{20}$	$(=10^{27.68})$
84 *saya sahassa truṭita* = 1 *aḍaḍāṅga* =$(84 \times 10^5)^5 = 4182119424 \times 10^{25}$	$(=10^{34.6})$
84 *saya sahassa aḍaḍāṅga* = 1 *aḍaḍa* =$(84 \times 10^5)^6 = 351298031616 \times 10^{30}$	$(=10^{41.52})$
84 *saya sahassa aḍaḍa* = 1 *avavāṅga* =$(84 \times 10^5)^7 = 29509034655744 \times 10^{35}$	$(=10^{48.44})$

84 *saya sahassa avavāṅga* = 1 *avava* $=(84 \times 10^5)^8 =$ 236072277245952 $\times 10^{40}$	$(=10^{55.36})$
84 *saya sahassa avava* = 1 *hūhūkāṅga* $=(84 \times 10^5)^9 =$ 19830071288659968 $\times 10^{45}$	$(=10^{62.28})$
84 *saya sahassa hūhūkāṅga* =1 *hūhūka* $=(84 \times 10^5)^{10} =$ 1665725988247437312 $\times 10^{50}$	$(=10^{69.2})$
84 *saya sahassa hūhūka* = 1 *utpalāṅga* $= (84 \times 10^5)^{11} =$ 139920983012784734208 $\times 10^{55}$	$(=10^{76.12})$
84 *saya sahassa utpalāṅga* = 1 *utpala* $= (84 \times 10^5)^{12} =$ 11753362573073917673472 $\times 10^{60}$	$(=10^{83.04})$
84 *saya sahassa utpal* = 1 *padmāṅga* $= (84 \times 10^5)^{13} =$ 987282456138209084571648 $\times 10^{65}$	$(=10^{89.96})$
84 *saya sahassa padmāṅga* = 1 *padma* $= (84 \times 10^5)^{14} =$ 82931726315609563104018432 $\times 10^{70}$	$(=10^{96.88})$
84 *saya sahassa padma* = 1 *nalināṅga* $= (84 \times 10^5)^{15} =$ 696626501051843300737548288 $\times 10^{75}$	$(=10^{103.8})$
84 *saya sahassa nalināṅga* = 1 *nalina* $= (84 \times 10^5)^{16} =$ 58516626088354837261954056192 $\times 10^{80}$	$(=10^{110.72})$
84 *saya sahassa nalina* = 1 *arthanipurāṅga* $= (84 \times 10^5)^{17} =$ 4915396591421806330004140720128 $\times 10^{85}$	$(=10^{117.64})$
84 *saya sahassa arthanipurāṅga* = 1 *arthanipura* $= (84 \times 10^5)^{18} =$ 43353797936295338532183652115152896 $\times 10^{90}$	$(=10^{124.56})$
84 *saya sahassa arthanipura* = 1 *autāṅga* $= (84 \times 10^5)^{19} =$ 641719026648808436703426777672843264 $\times 10^{95}$	$(=10^{131.48})$
84 *saya sahassa autāṅga* = 1 *ayuta* $= (84 \times 10^5)^{20} =$ 305904398238499908683087849324518834176 $\times 10^{100}$	$(=10^{138.4})$
84 *saya sahassa ayuta* = 1 *prayutāṅga* $= (84 \times 10^5)^{21} =$ 25695969452033992329379379343259582070784 $\times 10^{105}$	$(=10^{145.32})$
84 *saya sahassa prayutāṅga* = 1 *prayuta* $= (84 \times 10^5)^{22} =$ 2158461433970855355667867864833804893945856 $\times 10^{110}$	$(=10^{152.24})$
84 *saya sahassa prayuta* = 1 *nayutāṅga* $= (84 \times 10^5)^{23} =$ 181310760453551849876100900646039611091451904 $\times 10^{115}$	$(=10^{159.16})$
84 *saya sahassa nayutāṅga* = 1 *nayuta* $= (84 \times 10^5)^{24} =$ 15230103878098355389592475654267327331681959936 $\times 10^{120}$	$(=10^{166.08})$
84 *saya sahassa nayuta* = 1 *cūlikāṅga* $=(84 \times 10^5)^{25} =$ 1279328725760261852725767954958455495861284634624 $\times 10^{125}$	$(=10^{173})$

84 *saya sahassa cūlikāṅga* = 1 *cūlikā* = $(84 \times 10^5)^{26}$ = 107463612963861995628964508216510261652347909308416 x 10^{130}	$(=10^{179.92})$
84 *saya sahassa cūlikā* = 1 *śīrṣaprahelikāṅga* = $(84 \times 10^5)^{27}$ = 9026943488964407632833018690186861978797224381906944 x 10^{135}	$(=10^{186.84})$
84 *saya sahassa śīrṣaprahelikāṅga* = 1 *śīrṣaprahelikā* = $(84 \times 10^5)^{28}$ = 758263253073010241157973569975696406218966848080183296 x 10^{140}	$(=10^{193.76})$

The aforementioned time-scales consists of two orders: power of 10 and of 84×10^5. Power of 10 goes up to *sayasahassa* (10^5) and then shifts to the power of 84×10^5 which finally stops at *śīrṣaprahelikā* $(84 \times 10^5)^{28}$ the so-called end of the countable number.

śīrṣaprahelikā in the notation of modern mathematics can be written as,

$(84 \times 10^5)^{28} = (84)^{28} \times 10^{140}$

= 758, 263, 253, 073, 010, 241, 157, 973, 569, 975, 696, 406, 218, 966, 848, 080, 183, 296 x 10^{140}.

Though in any of the canons we don't find the above value of this number, yet it's sure that they were aware of this number. This is 194 digits number as accepted in *Māthurī* council (300 A.D.) while the *Vallabhī* council (300 A.D.) accepted it as a 250 digits number with 70 digits and 180 zeros.

i.e. $(84 \times 10^5)^{36}$ =

187955179550112595419009699813430770797465494261977747657257345718681 6 $\times 10^{180}$

Abhayadeva Sūrī, a scholar-saint belonging to 11th CE., calculates this number and expresse it by giving the digits in this number from left to right as "seven, five, eight,.. ......, two, nine, six, followed by one hundred and forty zeroes."

According to commentary (*cūrṇi*) of ADS the number from *antarmuhūrta* (intermediate period from 2 *samaya* to 48 min. less 1 *samaya*) to *pūrvakoṭi* were used to calculate the life span of humans and animals and from *truṭita* to *śīrṣaprahelikā* was being used to count the lifespan of hellish beings, mansion-dwelling (*bhavanapati*) and forest-dwelling (*vāṇamantara*) deities[1].

In fact, time-measure till *śīrṣaprahelikā* is the subject of mathematics and after that time is measured with simile which is *palyopama* and *sāgaropama*.

3.1.2 Height and Distance Unit

In BS we find another measuring scale to measure the height and distance. BS (6.7.134)

Infinite *paramāṇu* = 1 *utślakṣaṇaślakśaṇika*

8 *utślakṣaṇaślakśaṇika*= 1 *ślakṣaṇaślakśaṇika*

8 *ślakṣaṇaślakśaṇika* = 1 *ūrdhvareṇu*

8 *ūrdhvareṇu* = 1 *trasareṇu*

8 *trasareṇu* = 1 *rathareṇu*

8 rathareṇu =1 *bālāgra*

8 *bālāgra* = 1 *likṣā*

8 *likṣā* = 1 *yukā*

8 *yukā* = 1 *yavamadhya*

8 *yavamadhya* = 1 *aṅgula*

6 *aṅgula* =1 *pāda*

12 *aṅgula* = 1 *vitasti*

24 *aṅgula* = 1 *ratni*

48 *aṅgula* = 1 *kukṣi*

96 *aṅgula* = 1 *daṇḍa (dhanuṣa, yuga, nālikā, akṣa* or *musal)*

2000 *daṇḍa* = 1 *gavyūta* (*kośa*)

4 *gavyūta* = 1 *yojana*

This measure was being used to explain the height of the human beings and was also used to define the measure of *palya* used in the simile-measure of *palyopama* and *sāgaropama.*

3.2 Concept of Zero

Zero is the transliteration of the Sanskrit word *śūnya* meaning 'void', 'absence' or 'empty'. The greatest gift in the world of mathematics is Zero and the credit goes to Jain saint scholars. Probably the first clear evidence of zero with place value can be found in *Lokavibhāga* by Sarvanandī written in the year 458 CE exhibiting full familiarity with decimal place-value numeration [Ifrah, 2000, p.419].

In BS we do not find clear use of zero for counting. In *śataka* 1 (BS, 1.2.104-111) explaining the *saṅsthāna kāla*[1] in *sūtra* 1.2.104, (the life-duration of a living being in a particular realm) the word *sunna (śūnya)* is used. *saṅsthāna kāla* of hellish beings, deities, human beings and animal kingdom is explained. It is classified as *śūnya kāla, aśūnya kāla* and *miśrakāla. śūnya kāla* is the period when there is no being in the realm in a particular time-span. All the living beings leaving that realm take birth in another realm. None comes from outside. In other words, if the particular realm is devoid of living being which means empty, then that period will be known as *śūnya kāla* for that realm. Here we can say that it is the period when there exist zero or *śūnya* beings in the realm. So it is clear that conceptually *śūnya* had evolved then.

Ācārya Guṇadhara, belonging to early part of 2nd CE in his *āgamic* work (as per Digambara tradition) *Kaṣāya Pāhuḍa* (KP), in verse 49 states:

"chavvīsa sattāvisā tewīsā pañcavīsa bāvīsā,
ede suṇṇatthāna avagavavedassa jīvassa[3]*"*

i.e. for an *apagatavedi* (one who is free of 3 types of sex-consciousness) there is absence (*śūnya*) of 26th, 27th, 23rd, 25th, and 22nd sub-categories (*uttara prakṛti*) of deluding karmas.

Similarly, there are 14 *suṇṇaṭṭhāṇa* in respect of *jīva* with asexual consciousness; i.e. 19th, 18th, 14th, and from 11th downwards up to 1st mentioned in the following verse:

uguvīsaaṭṭhārasayaA coddasa ekkārasādiyā sesā,
ede suṇṇaṭṭhāṇā ṇavuAsae coddasā honti.
(KP, *gāthā* 50, p.278).

In ADS we have an indirect evidence of zero. ADS *sūtra* 490[3] makes significant statements about large number with 29 places (*eguṇatīsaṁ ṭhāṇāiṁ*). In modern notation it will be 2^{96} = 7922816251426433 7593543950336. Although this figure is not given and there is no mention of word for zero anywhere in ADS; it is clear that they were aware of one certain place out of 29 digits where there is no digit (from 1-9).

3.3 Concept of *Pṛthaktva*

A unique concept found frequently (hint not explained) in Jaina *āgamic* canonical texts and other works also is the concept of decimal scale separation or *pṛthaktva*. *puhatta* (*pṛthaktva*) means separation which was defined by later *ācārya*-s and commentators as 2 to 9 and not as 1 to 9, as 1 was not regarded as a number.

Puhatta or *pṛthaktva* is basically a place separator. It tells about shift of place or value of the number. For example, *pṛthaktva* means 2-9 which is a range of the numbers having unit place value or the number with one digit. The meaning of *dasapuhatta* is interpreted as 10-90 which need to be revised. However from etymological considerations it should rightly be: *dasapuhatta* should be any number from 10 to 99 (= 100–1). It holds the place value of 'tens' (10) i.e. numbers with two digits. Because if we consider its range 10-90, then the numbers from 91-99 will be left.

It is widely used to enumerate the range of time, counting, life-span and linear dimension of various objects living and non-living. BS (21.1.7)[5] enumerates that the duration of rice, wheat and the like in several consecutive lives as the same is maximum *pṛthaktva* (2-9) years and there maximum height (length) can be *pṛthaktva dhanuṣa*[6] (*sūtra* 21.1.3).

3.4 *Saṇkhyeya, asaṅkhyeya and ananta*

It is interesting that counting does not end at *sāgaropama*. There is also another form of counting as *saṅkhyeya* (numerable), *asaṅkhyeya* (innumerable) and *ananta* (infinite). These are used very frequently in *āgama*. This is the unique contribution of Jain philosophy.

For e.g. defining *dharmāstikāya,* and *adharmāstikāya* it is said (BS 2.10.134-135)[7] that *asaṅkhejjā dhamatthikāyapadesā* i.e. *dharmāstikāya* consists of innumerable space points. *ākāśāstikāya* and *pudgalāstikāya* consist of infinite space-points. The hell is expanded in numerable as well as innumerable *yojana* (BS 13.1.3)[8].

In BS 6.7.132 explaining the time it is mentioned, *asaṅkhya samaya* = 1 *āvalikā*. Gaṇadhara Gautama asked to Bhagawāna Mahāvīra, 'How long an atom stays in the same state?' Mahāvīra answered, 'minimum one *samaya* and maximum *asaṅkhyeya kāla*.' It means an atom stays as an atom maximum for *asaṅkhyeya* (innumerable) time. An aggregate of *ananta* (infinite) atoms can also stay maximum for *asaṅkhyeya kāla* in the form of same aggregate. (BS 5.7.169, 170).

asaṅkhyeya is an innumerable or incalculable number which is beyond *palyopama* and *sāgaropama* but finite. *Ananta* is beyond that which means infinite. Defining the Universe Bhagawāna Mahāvīra says – From spatial viewpoint *loka* (cosmos) is *asaṅkhyeya koṭākoṭi yojana*[9] and from temporal viewpoint it is *ananta* infinite.

3.5 Fractions and Extractions

śataka 8 mentions the effect of heat of the sun. It says that the heat of the sun goes up to $47263\frac{21}{60}$ plus 21 out of 60 parts of *yojana*.[10] It can be written as- 47263 *yojana*. In this way we find the use of fraction at many places.

3.6 Classification of Numbers

The 18th *śataka* and *sūtra* 89-90 of *uddeśaka* 4 (BS vol. V, p. 78) states about the types of numbers. It introduces the classification of numbers like *kṛta-yugma, tryoja, dvāpara* and *kalyoja*.

1. *kṛta* is a set of such numbers where remainder is 4 or 0 after dividing a positive integer by the multiple of 4. Let's say K_0 (*kṛta*) is such set, then It can be expressed in mathematical form as

   kṛta-yugma $K_0 \equiv \{4n+4, n = 0, 1, 2, 3 \ldots\ldots\}$, i.e. $\{4, 8, 12, 16, 20, \ldots\}$

   or, in modern modular notation $K_0 \equiv 0 \bmod 4$
2. *tryoja*: It is the set of numbers where remainder is 3 after dividing a positive integer by the multiple of 4.. Let's say K_3 (*tryoja*) is such set, then

   $K_3 \equiv \{4n+3, n = 0, 1, 2, 3 \ldots\ldots\}$ i.e. $\{3, 7, 11, 15, 19, \ldots\ldots\}$

   or, $K_3 \equiv 3 \bmod 4$.
3. *dvāpara* : It is the set of numbers where remainder is 2 after dividing a positive integer by the multiple of 4. Let's say K_2 (*dvāpara*) is set of such members, then

   $K_2 \equiv \{4n+2, n = 0, 1, 2, 3 \ldots\ldots\}$ i.e. $\{2, 6, 10, 14, \ldots\}$

   or, $K_2 \equiv 2 \bmod 4$.
4. *kalyoja*: : It is the set of numbers where remainder is 1 after dividing a positive integer by the multiple of 4. Let's say K_1 (*kalyoja*) is set of such members, then

   $K_1 \equiv \{4n+1$, where, $n = 0, 1, 2, 3 \ldots\ldots\}$ i.e. $\{1, 5, 9, 13\}$

   or, $K_1 \equiv 1 \bmod 4$

yugma (*jumma*) is defined as the number produced of or resulting from the even number is *jumma* which means literally pair[11].

Jaina *ācārya*-s have always been interested in finding the magnitudes or quantities of various entities. Therefore this classification is made to describe the number of beings of various realms (e.g. gods, human beings, animals and hellish beings).

When Gautama *gaṇadhara* asked that in which set the hellish beings would fit? Then Bhagawāna Mahāvīra replied that the minimum number of hellish beings could be in *kṛta-yugma*, maximum in *tryoja* and intermediate numbers can be in any of the four aforementioned categories. (BS, 18.4.91)[12].

The minimum number of living beings from 2 senses to 4 can be *kṛta-yugma,* the maximum can be *dvāpara* and intermediate can be any of the above categories (BS, 18.4.93)[13].

In what category does the number of *pradeśa*-s (space-points) in a line (*seḍhi*) fall? The number of *pradeśa*-s in line vertical or horizontal falls in *kaḍajumma* (BS, 25.3.87)[14].

This classification gives an idea of number of living beings in different realms and about the space-points of the inanimate matter. BS explains about all five substances in this context and their set is mentioned. For example, Number of *pradeśa*-s in *dharmāstikāya* and *dharmāstikāya* etc. are *kaḍajumma* (BS, 25.4.113)[15].

There are few more classifications found in BS as *khuḍḍa jumma* and *mahā jumma*, where *khuḍḍa* means small and *mahā* means large. Thus, this classification is on the basis of small and large numbers.

The minor classification (*khuḍḍa jumma*) in four categories is given below:

Sets of *khuḍḍa jumma*[16](BS, 31.1.2):

1 *kṣullaka kṛtayugma* = {4, 8, 12, 16....S, A}

2 *kṣullaka tryoja* = {3,7,11,15,...S, A}

3 *kṣullaka dvāpara yugma* = {2,6,10,14,....S, A}

4 *kṣullaka kalyoja* = {1,5,9,13,.....S, A}

This classification is done to explain the more specifically about the number of beings entering to hell from various realms and going from hell to the next birth-place. For example, how many hellish beings *kṣullaka kṛtayugma* class die at a time (*samaya*) (BS 31.1.4)? Four, eight, twelve, sixteen,...*saṅkhyāta* or *asaṅkfhyāṭa* hellish beings can die together in one *samaya.*

There is another type of major classification (*mahā jumma*[17]) in 16 categories (BS 35.1.1) having the sets as below :

1. *kṛtayugma- kṛtayugma* $\equiv$ 0 mod (16); $\{16, 32, 48 \ldots\ldots 16n;\ n \geq 1\}$
2. *kṛtayugma- tryoja* $\equiv$ 3 mod (16); $\{19, 35, 51 \ldots\ldots 16n+3;\ n \geq 1\}$
3. *kṛtayugma- dvāpara yugma* $\equiv$ 2 mod (16); $\{18, 34, 50 \ldots\ldots 16n+2;\ n \geq 1\}$
4. *kṛtayugma- kalyoja* $\equiv$ 1 mod (16); $\{17, 33, 49 \ldots\ldots 16n+1;\ n \geq 1\}$
5. *tryoja- kṛtayugma* $\equiv$ 12 mod (16); $\{12, 28, 44 \ldots\ldots 16n+12;\ n \geq 1\}$
6. *tryoja- tryoja* $\equiv$ 15 mod (16); $\{15, 31, 47 \ldots\ldots 16n+15;\ n \geq 1\}$
7. *tryoja- dvāpara yugma* $\equiv$ 14 mod (16); $\{14, 30, 46 \ldots\ldots 16n+14;\ n \geq 1\}$
8. *tryoja- kalyoja* $\equiv$ 13 mod (16); $\{13, 29, 45 \ldots\ldots 16n+13;\ n \geq 1\}$
9. *dvāpara yugma- kṛtayugma* $\equiv$ 8 mod (16); $\{8, 24, 40 \ldots\ldots 16n+8;\ n \geq 1\}$
10. *dvāpara yugma- tryoja* $\equiv$ 11 mod (16); $\{11, 27, 43 \ldots\ldots 16n+11;\ n \geq 1\}$
11. *dvāpara yugma-dvāpara yugma* $\equiv$ 10 mod (16); $\{10, 26, 42 \ldots\ldots 16n+10;\ n \geq 1\}$
12. *dvāpara yugma- kalyoja* $\equiv$ 9 mod (16); $\{9, 25, 41 \ldots\ldots 16n+9;\ n \geq 1\}$
13. *kalyoja- kṛtayugma* $\equiv$ 4 mod (16); $\{4, 20, 36 \ldots\ldots 16n+4;\ n \geq 1\}$
14. *kalyoja- tryoja* $\equiv$ 7 mod (16); $\{7, 23, 39 \ldots\ldots 16n+7;\ n \geq 1\}$
15. *kalyoja- dvāpara yugma* $\equiv$ 6 mod (16); $\{6, 22, 38 \ldots\ldots 16n+6;\ n \geq 1\}$
16. *kalyoja- kalyoja* $\equiv$ 5 mod (16); $\{5, 21, 37 \ldots\ldots 16n+5;\ n \geq 1\}$

There is detailed description of quantities of the living beings (one-sensed to five-sensed) that belong to these categories. For example, from which realm *kṛtayugma- kṛtayugma ekendriya jīva* come and take birth in this from (BS 35.1.3). They can come from any of the realms of human, animal or heaven.

4. Bhaṇga Samutkirtana (Combination)

Jain logic (*nyāya*) system is based on the foundation of two great tenets: seven-fold statements (*saptabhaṅgī*) and theory of conditional dialect (*syādvāda*). The multi-dimensional nature of an object needs the concept of *anekānta* (theory of multi-dimensional truth) to explain it through multi-viewpoints.

Jain canons, especially BS, ADS etc. are replete with examples of permutations and combinations indicating the importance they gave to multitudinous aspects of various entities –physical and metaphysical. Thus multiplicity gave rise to multiple combination or choices. Permutations (*vikalpa*) and combinations (*bhaṅga*) are various ways to express the different possibilities.

While discussing as to how many combinations (*bhaṅga*) can be formed out of 4 passions when the soul is affected by 1,2,3,or 4 passions, the number given in is 15 (2^4-1). BS (1.5.245-247)

i.e. $\binom{4}{1} + \binom{4}{2} + \binom{4}{3} + \binom{4}{4} = 4 + 6 + 4 + 1 = 15 = 2^4 - 1$

In BS we find the advanced problem of probability, where various categories of the things produce various combinations of the things.

4.1 Occupancy Problem

The occupancy problem in probability theory is the problem of randomly assigning a set of balls into a group of cells. In randomly placing r balls into n cells, what is the probability that exactly k cells are occupied where k =1, 2, 3, …n? What is the expected number of occupied cells? In other words, it is the famous problem in probability theory of determining the number of ways r balls can occupy n cells. This is given by the formula[18]:

$$A_{n,r} = \binom{n+r-1}{r} = \binom{n+r-1}{n-1}$$

It can be compared with the problem found in BS.

In BS (9.32.100)[19] the same concept is explained by Bhagawāna Mahāvīra. It talks about the possible ways of entry of hellish beings in hells. There are 7 hells. How many are the possible ways of one, two, three or more beings to get into 7 hells? In which hell the soul will go? The answers of these questions, as per the rule of occupancy problem are as follows:

Number of ways 1 soul can enter 7 hells = $\binom{7+1-1}{1} = \binom{7}{1} = 7$

Number of ways 2 soul can enter 7 hells = $\binom{7+2-1}{2} = \binom{8}{2} = 28$

Number of ways 3 soul can enter 7 hells = $\binom{7+3-1}{3} = \binom{9}{3} = 84$

Number of ways 4 soul can enter 7 hells = $\binom{7+4-1}{4} = \binom{10}{4} = 210$

Number of ways 5 soul can enter 7 hells = $\binom{7+5-1}{5} = \binom{11}{5} = 462$

Number of ways 6 soul can enter 7 hells = $\binom{7+6-1}{6} = \binom{12}{6} = 924$

Number of ways 7 soul can enter 7 hells = $\binom{7+7-1}{7} = \binom{13}{7} = 1716$

Number of ways 8 soul can enter 7 hells = $\binom{7+8-1}{8} = \binom{14}{8} = 3003$

Number of ways 9 soul can enter 7 hells = $\binom{7+9-1}{9} = \binom{15}{9} = 5005$

Number of ways 10 soul can enter 7 hells = $\binom{7+10-1}{10} = \binom{16}{10} = 8008$

It is really laudable that the BS has all these results upto 10 souls entering 7 hells by listing them physically. Further it mentions about *saṅkhyāta* and *asaṅkhyāta* souls too. This can be treated as an outstanding achievement by the Jain saint scholars. In fact, it literally lists first two calculations above i.e. 7 and 28. Thereafter, the logical approach adopted is admirable.

Furthermore, in the same manner BS mentions the ways of entering the souls in all four realms: animals (one sensed to five sensed beings), humans, hellish beings and gods also. There are four types of gods basically mansion-dwelling (*bhavanapati*), forest-dwelling (*vyantara*), astral (*jyotiṣka*) and celestial (*vaimānika*). The possibilities of the souls entering 1, 2, … 12 heavens are also mentioned.

Similarly at various places we find the philosophical explanations through permutations and combinations.

Commentator Abhayadeva of 11th CE, in the same manner calculates the distribution for 1,2,3,.............,10,S(=11), and A(=12) souls entering 12 heavens by adopting the novel formula[20] :

$$A_{n,r+1} = \binom{n+r+1-1}{r+1} = \binom{n+r}{r+1}$$

This procedure adopted by Abhayadeva may be his innovation, or may be that he had carried forward the method already known for centuries.

5. Partition Theory

This is an important function of modern number theory with application in statistical mechanics, atomic physics and quantum mechanics.

In number theory and combinatorics, a partition of a positive integer *n*, also called an integer partition, is number of ways of writing *n* as a sum of positive integers which has many applications in mathematics and science.

For example, 4 can be partitioned in five distinct ways :

4

3 + 1

2 + 2

2 + 1 + 1

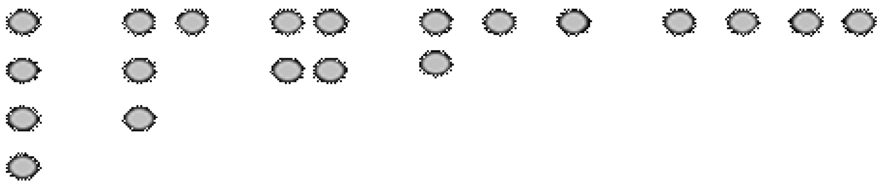
1 + 1 + 1 + 1

This is denoted by P(4) = 5

5.5.1 Ferrers diagram

The diagrammatic method to represent partition named as Ferrers diagrams for the 5 partitions of the number 4 are listed below:

4	3+1	2+2	2+1+1	1+1+1+1



BS discusses this concept in explaining the disintegration of *skandha* (molecules), which can further be disintegrated in atoms and or molecule. This disintegration process they have given upto ten, molecules containing ten atoms.

In *śataka* 12 (4.69-80)[21] the possible combinations of fission of molecules are explained. In how many ways an aggregate can be disintegrated?

An aggregate having two atoms can be disintegrated in one way that is one atom plus one atom; an aggregate having 3 atoms can be disintegrated in two ways as presented below and an aggregate of 5 atoms can be disintegrated in 7 ways as presented here :

Aggregates	**Possible Combinations**	**Way of partitions**	**Representation**
Having 2 atoms	1	1 + 1	P'(2) = 1
3 atoms	2	1 + 2 1 + 1 + 1	P'(3) = 2
4 atoms	4	1 + 3 2 + 2 1 + 1 + 2 1 + 1 + 1 + 1	P'(4) = 4
5 atoms	6	4 + 1 3 + 2 3 + 1 + 1 2 + 2 + 1 2 + 1 + 1 + 1 1 + 1 + 1 + 1 + 1	P'(5) = 6

An aggregate having numerable (*saṅkhyeya*), innumerable (*asaṅkhyeya*) and *ananta* atoms can be disintegrated in *saṅkhyeya, asaṅkhyeya* and *ananta* ways.

The difference we find is, in partition theory the number itself is always counted. Therefore, for number 4 the number of partitions is 5. In BS the numbers of partitions is one less excluding the number itself.

Infinitesimals: As Jaina scholars were trying to tackle the innumerables and infinities, they were grouping with concepts of very small, i.e. infinitesimals. The smallest unit of space (length) is called *pradeśa*. BS (III, 6.7.134, p. 288) asserts that "*anantānanta*" (infinite) *paramāṇu*-s make one small unit of length called *utslakṣaṇslakṣṇa* and 8^9 = 134217728 of these make one *aṅgula*. For practical purposes *aṅgula* is regarded as smallest unit of length (literally meaning finger). Now '*pradeśa'* is also equivalent to space occupied by a *paramāṇu*. Thus we can see that *pradeśa'* is infinitesimally infinitesimal.

6. Geometrical Figures

BS explains about geometrical figures also. In BS 6.5.70-88 we find the concept of *tamaskāya* (mass of darkness). It is very dense and dark, deep and terrifying. It is water bodied being. While explaining its rising place it is said that from the rim of the platform on the outskirts of Jambudvīpa Island 42,000 *yojana* towards Aruṇodaka Ocean there raises a linear structure of the width of one space-point from above the surface of water. At the bottom the shape is like earthen bowl and at the top it's like cage of a hook

In *Bhagavaī* we also find the concept of *kṛṣṇarāji*. In BS 6.5.90, explaining *kṛṣṇarāji* it is said that the shape of two external *kṛṣṇarāji*[22] (black streak) in east and west are hexagon, in north and south are triangular (*trayasra*), inner *kṛṣṇarāji* in east and west are square (*caturasra*) and inner in north and south are square.

At few places *āyata* (rectangle) and *valayavṛtta* (annular shell) etc. are also found. This text also states the minimum number of points required for any geometrical figure or shape. For an example, a circle needs minimum five points and the least points to form a triangle are three.

Beyond these concepts many more concepts and principle like *alpa-bahutva* (minima & maxima), one-one correspondence, one-many correspondence are also found in BS.

7. Conclusion

BS carries rich heritage of Jain philosophy. In fact the philosophy was explained in scientific way. It was the necessity to use the scientific approach to explain the ideas logically. We can say that the principles used around 2500 years ago are still used today with different name and for different purpose.

References :

1. *Bhagavaī,* Chief Synod ācārya Tulsī, ed. by ācārya Mahāprajña, with text, Sanskrit commentary and Hindi translation, Jain Vishva Bharati, Ladnun, Jain Vishva Bharati Institute Vol. II, 2004, pp. 287-288.
2. *neraiyasaṁsārasañciṭṭhaṇakāle ṇaṁ bhante ! kativihe paṇṇatte? Goyamā ! tivihe paṇṇatte, taṁ jahā – sunnakāle, asunnakāle, missakāle.*

   –Bhagavaī, Vol. I, pp. 64-65.

3. *Kaṣāya Pāhuḍa* of ācārya Guṇadhara, with commentary by Yativṛṣabha, trans. and ed. by Hiralal Jain, Veer Shasana Sangha, Calcutta, 1955, p. 277.
4. *Anuogadārāiṁ,* Chief Synod- ācārya Tulsi.ed. Yuvācārya Mahāprajña. Ladnun: Jain Vishva Bharati Institute, 1996, p. 273
5. *Bhagavaī* (*Āṅgasuttāṇi*), synod by ācārya Tulsī, ed. by Muni Nathmal, with original text, critically edited, Jain Vishva Bharati, Ladnun, Vol. II, 1st edn., 1974, p. 836.
6. *Ibid,* p. 835.
7. *Bhagavaī,* Vol. I, p. 291
8. *Bhagavaī,* Vol. IV, p. 109
9. *Bhagavaī,* vol. I.. 2.1.45, pp. 223, *...khettao ṇaṁ loe asaṁkhejjāo joyaṇa koḍākoḍīo āyāma-vikkhaṁbheṇaṁ,asaṁkhejjāo joyaṇakoḍākoḍīo parikkheveṇaṁ paṇṇatte, atthi puṇa se ante.*
10. *Goyamā! egaṁ joyaṇasayaṁ uḍḍhaṁ tavaṅti, aṭṭhārasa joyaṇsayāiṁ ahe tavaṅti, sīyālīsaṁ joyaṇsahassāiṁ doṇṇi ya tevaṭṭhe joyaṇsae ekkavīsaṁ ca saṭṭhibhāe joyaṇassa tiriyaṁ tavaṅti.*
Bhagavaī, Vol. III, pp. 132,133, *sūtra* 8.8.339.
11. *Ardhamāgadhi Kośa,* ed. by Muni Ratnacandra, Sardāramal Bhandārī, Indore, 1927, p. 680.
12. *Bhagavaī,* Vol. V, 2015, p. 80.
13. *Ibid,* p. 80.
14. *Bhagavaī (Aṅgasuttāṇi),* p. 914.
15. *Ibid,* p. 916.
16. *Ibid,* p. 998.
17. *Bhagavaī (Aṅgasuttāṇi),* p. 1024.
c.f. Dravyānuyoga, ed. by Muni Kanhaiyālāl, with text and Hindi translation, Agam Anuyoga Trust, Ahmedabad, part III, 1995, pp. 1575-1576.
18. Feller, William, *Introduction to Probability Theory,* John Wiley and Co., Vol. I, 1968, p. 38.
19. *Do bhaṅte! neraiyā, neraiya-pavesaṇeṇaṁ pavismāṇā kiṁ rayaṇa-ppabhāe hojjā jāva ahesattmāe hojjā? Gaṅgeyā! rayaṇappabhāe vā hojjā jāva ahesattmāe vā hojjā. ahavā ege rayaṇappabhāe ege sakkarappabhāe hojjā, ahavā ege rayaṇappabhāe ege vāluyappabhāe hojjā jāva ege rayaṇappabhāe ege ahesattmāe hojjā. ahavā ege sakkarappbhāe ege vāluyappbhāe hojjā jāva ahavā ege sakkarappbhāe ege ahesattamāe hojjā. ahavā ege vāluyappabhāe ege paṅkappabhāe hojjā, evaṁ jāva ahavā ege vāluyappabhāe ege ahesattmāe hojjā. evaṁ ekkekā puḍhavī caḍḍeyavvā jāva ahavā ege tamāe ege ahesattmāe hojjā.*

–*Bhagavaī,* Vol. III, pp. 228-255.

20. Shah, R.S., *Mathematical Ideas in Bhagavatī Sūtra*, Gaṇita Bharati, Vol. 30, 2008.

21. *Goyamā! duppaesie khaṁdhe bhavai. se bhijjamāṇe duhā kajjai-egayao paramāṇupoggale, egayo paramāṇu-poggale bhavai.*

tiṇṇi bhaṁte! paramāṇupoggalā egayo sāhaṇṇaṁti, sāhaṇittā kiṁ bhavai? Goyamā! tippaesie khaṁdhe. se bhijjamāṇe duhā vi tihā vi kajjai –duhā kajjamāṇe egayao paramāṇupoggale egayao duppaesie khandhe bhavai. tihā kajjamāṇe tiṇṇi paramāṇu-poggalā bhavaṁti.

–*Bhagavaī*, Vol. IV, pp. 29-42.

22. Bhagavaī, II, 6.5.90. pp. 273. ... *do puratthima-paccatthimāo bāhirāo kaṇharātīo chalaṁsāo, do uttardāhiṇāo bāhirāo kaṇharātīo taṁsāo, do puratthima-paccatthimāo abbhaṁtarāo kaṇharātīo cauraṁsāo, do uttara-dāhiṇāo abbhaṁtarāo kaṇharātīo cauraṁsāo.*

Assistant Professor
Directorate of Distance Education
Jain Vishva Bharati Institute
Ladnun - 341306 (Raj.)

Peace Journalism: The Need of the Hour

Dr Archna Katoch

Introduction

Everyone adores peace, which is a linchpin of social concord, economic equity, and political justice. This peace, however, repeatedly shatters by wars, conflicts, terrorist attacks, crimes, violence, and disasters. Furthermore, the screaming media reports on strife, bloodshed, riots, and communal violence unremittingly scare us that we live in tumultuous time and there is no peace in the existing moment. Media, the watchdog and the fourth pillar of democracy, constantly comes under fire either for fabricating or for oversimplifying the incidents. There are various frightening incidents happened in the past which show how media has worked in provoking and inflammatory manner fueling innumerable conflicts.

Media has become an instrument of de-evolution, propaganda and social control (Fraud, 2014), and sometimes media tends to boost up each issue forward with an undesired zest. One such example is Dadri mob violence on the night of September 28, 2015 in Bisara village, near Dadri, Uttar Pradesh, India where a furious Hindu mob dragged a Muslim man out of his house and lynched him because they suspected him with his family of eating beef in their house. Supporters of this slaughter spread rumours and exploited Facebook and Twitter to wield their weapons before and after the incident. In fact, social media is a democratic media where opinions flow freely, and so does propaganda. On the other side, in the hours after the deadly terrorist attack in Paris on November 13, 2015 killing 130 people and injuring hundreds, media was spilling over with signs of solidarity and peace amid the darkness. Actually, France had been on high alert for terrorism since the Charlie Hebdo shooting and other series of attacks in January 2015 that killed seventeen people.

Media provides information to the public and is a major component in shaping not only public taste and opinion but also individual and social endeavours. Newspaper, TV, radio, internet, social media, and other forms of communication have colossal influence in making people's perspective, performance, and lives. Literature approves the extensive impact of media on the promotion of conflict and war but simultaneously media has also created amity and concord in the modern world.

In the interest of humanity, the key function of media is social control (Viswanath & Arora, 2000) and draw awareness of the mass to what is acceptable and not acceptable within the prevailing norms and values of the community. Media provides platforms in which potential social troubles are recognized, defined, and expressed which help the public to gain an insight in their social environment. Media can make people aware, inform and update them, stimulate their thinking, shape their opinions, and occasionally drift people to revolution.

Objective of the study

From the point of view of acute need of right journalistic practices at present scenario when the society is suffering with belligerence and hatred everywhere, it is essential to enforce peace journalism for the mutual benefit of humankind. Peace journalism is an indispensable modification for the advancement of the overall quality of journalism profession. At present, peace journalism is an evolving field worldwide but simultaneously it is also attracting many critiques. Now the question arises, what is actually peace journalism? In this light, present study aims to describe the concept of peace journalism, and how media can build bridge between different divergent groups, promote peace, wellbeing, and concord across the globe in the midst of conflicts.

Result and discussion

Peace journalism: An overview

President of the United States Ronald Reagan once said, "Peace is not the absence of conflict, but the ability to cope with conflict by peaceful means" (West, 2011). Peace Journalism is journalism with a purpose and the way forward to a serene world, which grants attention to situations and looks at probable solutions. Peace Journalism unlike violence journalism is a globally distributed reform movement of reporters, journalists, academicians, and activists to create a peaceful planet. Society will have peace ubiquitously when there will be present harmonious relationships between different social groups without any aggression and vengeance.

Journalism is not just about news and facts reporting but it intends to spread peace all over the world. It is reporting news selectively, objectively and with utmost responsibility by following high standards of ethics and principles, especially when reporting the conflict situations. Peace journalism is the process of deep analysis of a conflict and securing world peace by doing makeover in the traditional news reporting by renewing the concepts of balance, fairness, and accuracy. Peace journalism tends to support serenity and eradicate anxiety caused by conflicts and disagreements (Abbas & Jableen, 2011).

It is well-defined as "when editors and reporters make choices - of what stories to report and about how to report them - that create opportunities for society at large to consider and value non-violent responses to conflict" (Lynch & McGoldrick, 2005, p. 5). Reporting of events in peace journalism is made by keeping in mind the plausible solution of the trouble and the issues are analysed impartially. This type of objective analysis can play a key role in eliminating conflict between two divergent parties. In conventional journalism, the events, facts & figures are reported objectively straightway but in peace journalism the journalists also discharge certain obligations towards civilization. It ascertains such solutions in which both the incongruous groups have to face a 'win-win' situation i.e. a possibility which is acceptable for both parties.

According to the 2015 Global Peace Index, Iceland is the most peaceful country in the world while Syria is the least peaceful one with India ranks at 143 out of 162 countries worldwide. Since 1945, the United Nations and its different agencies, international associations, various international and national institutions, peace movements and countless human rights activities have been persistently and intensely advocating the need for the protection and promotion of peace against warfare. In contemporary times, the most urgent and important international objective has been to preserve, protect and defend peace against terrorism and numerous terrorist organizations.

Norwegian scholar and the father of peace studies Johan Galtung coined the term peace journalism in the 1970s. He expounded that peace journalism is a source of sensible options for journalists, a guide to check media activities for peace activists and recommends a base for depicting peculiarities in content analysis by academic researchers. It presents a road map that discovers the links among journalists, their resources, and the repercussions of their reporting. It enhances harmony across the world by presenting practical, peace-oriented, people oriented, truth oriented, and solution-oriented perspective of an event (Shinar, 2009).

Peace Journalism is conflict, reality, public and solution-oriented coverage. It is a posh reporting model, which provides reporters with approaches for the betterment of conflict coverage. Peace journalism is that when a reporter investigates secret agendas, hears from different sides of the news, gives backgrounds of conflict, and emphasizes reconciliation. War journalism, on the other side, stands on propaganda, violent manners in reporting, elite and victory (lynch, 2014).

Peace journalism strategies became prominent during mid-1990s and gradually engrossed practitioners and scholar from all over the globe who are interested in the relation between media, peace building, and solution of a conflict.

Need and significance of peace journalism

Over informed head have rotten the mind-set and self-centredness has become the maxim of human demeanour today. In such circumstances, media can play a crucial role of defusing the tension by providing balanced information to the public, by being conscious of the vulnerability of a country's social fabric, and by reporting conflict happenings with objectivity & responsibility. All this will facilitates people to acquit their civic rights and duties aptly. Media must go away from being fact-delivers to news psychoanalysts by providing adequate, candid, and responsible information to create empathy from all sides involved in a conflict. Conflict is a situation where two or more individuals or groups try to pursue goals or ambitions which they believe they cannot share (Howard, 2009). Journalists should evade crude representations of issues by probing further and authenticate their sources in order to safeguard the dignity of a media house.

Media has casted a pale shadow on its responsibility of neutrality and objectivity if we go through different media reports of various conflict situations.

The need of peace journalism evolves from the nuisance of news reporting practices like overdependence of media on official sources, a few news agencies and unreliable sources lacking any investigations, which can be neither sufficient nor accurate to portray the full image of an incident to the public, and leads to distortion of the reality mostly in sensitive situations.

Bad news is good news (Lynch, 2014) in media and reporters never cover agreement. Journalists should always desist from temptations of scooping stories that construct crispy headlines and sensations. Instead, media should go for objective and responsible journalism to serve the society (Shinar, 2007).

Biased and untrue news stories always create Cynicism. Media should educate and alert the public on the murkiness of a given conflict by highlighting the interests of both groups to a conflict. No doubt, objectivity is a requisite journalistic law but the framing of news while reporting is a critical factor to maintain peace. Peace journalism is in support of truth, and reporters should always report as honestly as they can. Violence reporting without giving its background or context is to misrepresent it because any conflict at its root is a relationship of parties setting and pursuing incompatible goals, and to exclude any discussion of them is a distortion (Lynch, 2015).

Anyone can judge the concern of the human race for maintaining peace by taking into consideration the point that all religions, religious scriptures and numerous religious ceremonies are steadfast to the cause of peace and elimination of conflict. According to Jake Lynch, peace journalism is invigorating strategy and an effort to supplement the news conventions to give peace a possibility. Five main principles that peace journalism follows are deep investigation of situations & backgrounds of a conflict from all the sides implicated, giving voice to the views of all opponents from all levels, supplying creative ideas for the resolution of disagreement, divulging lies or culprits, and giving thought to peace stories and post-war developments (Bassil, 2014).

Peace journalism is a nonstop process of pursuing solutions to the conflicts. It slams those ways which highlight sources over people sources, incident over process and bloodshed over peace. Good journalism boosts negotiation because the news reporting is unbiased and balanced. Various examples of conflict reporting tell how media can be prey to propaganda disseminates misinformation and generates manipulated audience. "Propaganda is the deliberate, systematic attempt to shape perceptions, manipulate cognitions, and direct behaviour to achieve a response that furthers the desired intent of the propagandist" (Jowett & o' Donnell, 2006, p. 7).

Propaganda is a well-built purposeful persuasion that attempts to influence the emotions, attitudes, opinions, and actions of specific target audiences for ideological, political, or commercial purposes by the controlled transmission of prejudiced messages through media (Nelson, 1996). Modern propaganda engages all the media vehicles to speared its messages like radio, television , internet , social media, press, posters, billboards, speeches, computers, fax machines, meetings, door-to-door canvassing, handbills, flags, street names, monuments, coins, stamps, books, plays, comic strips, poetry, music, sporting events, cultural events, company report, libraries, and awards and prizes.

According to McQuail, media plays a big role in constructing social reality (Scheufele, 1999). For this cause, propaganda organization utilizes propagandists to construct and transmit such types of persuasions. The diffusion of news may occasionally be so selective and bigoted that you may charge the media of manipulation and propaganda, for example in relation with war (Herman & Chomsky, 1998).

The media coverage in Iraq war is an excellent example to illustrate how political sources narratives controlled entire media at that time. Without assuring whether the information was true or false, western media did not vacillate to cover up and amplify vastly the statements of the Bush administration on the 'weapons of mass destruction' that proved fake later on (Ruigrok, 2010). It concludes that had journalists done their work perfectly of investigating the truth from the propaganda, hundreds of thousands of women, men, and children might be alive at present. In addition, millions of people might not have fled their homes and the sectarian war between Sunni and Shia might not have ignited, and there might be peacetime everywhere. So, media can be used negatively to manipulate the truth, to exaggerate or to diminish facts (Lundqvist, 2003).

Media is the voice of the people and its role is to probe into and expose the misdeeds of those in power, make them liable for their policies & actions, and transparent in their working. In a crisis, the media has to execute this role even more vigorously and efficiently whatever the nature of the crisis.

Regrettably, the media in India with few honourable exceptions is also conformist, pro-establishment, and mouthpiece of the government and of the big business and other vested interests who support media for their own interests rather than truly voicing the distresses of the people. Whether such conflicts were in North East, Jammu and Kashmir, Gujarat, and even in the Punjab, media has mostly failed to perform its basic duties to the society.

Media is accountable for using subtle and not-so-subtle strategies to control our conscious and subconscious minds to persuade our opinions and behaviour. In this digital era, social media provides opportunity to all to publish anything that fills easily the wicked intentions of propagandists. On these social networking sites, there is a flood of information but authenticity of every small thing is questionable as these sites also publish many false reports and spreading rumours. Extremists and hate mongers have taken advantage of these open forums and sites on the social media to endorse their bigoted ideology. Social media is a double-edged sword while on one hand it represents the characteristics of the new liberal and democratic communities; on the other hand, it is a tool of community distraction. There must be a clear division between freedom of expression and freedom of extremists' ideology expression, and by any means, latter must not be tolerated (Shaaban, 2015). Therefore, peace journalism has aggravated a very vital debate on the role of media in society generally and conflicts particularly, and how this responsibility would affect the principle of objectivity in news reporting.

Media is called the forth pillar of democracy because journalists are key players in the society. A journalist disseminates news but simultaneously he has to choose the correct way of news reporting. In contrary of what its adversaries think, advocating for peace does not mean making journalism an advocacy. Peace journalism is not the saviour of the world problems but media plays an active and responsible role in reporting complex issues by providing contexts rather than a passive and superficial one. Professional journalists do not set forth to diminish conflict but instead they do accurate and impartial news reporting to reduce it. Besides, peace journalism is not the journalism of attachment, a phrase that appeared during the war in Bosnia, where some journalists took the side of the Bosnian government against the Serbs (Ruigrok, 2010). Former BBC correspondent Martin Bell describes journalism of attachment as a journalism that will not stand neutrally between good and evil, right and wrong, the victim and the oppressor (Bell, 1998).

Peace journalists maintain detachment from the issue they report and report the story from all the sides of the conflict by providing essential perspectives. The founder of the world's first journalism school at the University of Missouri, Walter Williams, defined news in its broadcast sense as that which is of the interest to the readers or the public (IGNOU, 2008, p. 9). They do not report from one side of the conflict but always report by taking in to consideration the interest of entire public. Peace journalists are not doing journalism of activism, or journalism of attachment that makes them loose their neutrality (Ruigrok, 2010).

However, peace journalism affords only more exact interpretation of the conflict by giving backgrounds, contexts and underlying processes. "It does not promote particular accounts and perspectives, but where they are unjustly excluded, it should enable them to be seen and heard" (Lynch, 2014, p. 33). Conflict reduction journalists do conflict analysis accurately, look carefully from all sides, and build understanding instead of fears and myths. These journalists take no sides and choose their words carefully. Peace journalists do not tell lies, twist the truth, give special favors, accept bribes and copy others' news because false news reports can ruin reputations of the people, create risk, or generate panic in the public.

Challenges of peace journalism

Peace Journalism is not so easy to exercise and persistently faced with many challenges. At present, the principal ethical issue is whether the peace journalists can be objective or impartial in their reporting. Some critics of peace journalism believe that if journalists' crucial aim is to construct harmony and social stability, they cannot afford to be unbiased. Simultaneously, there are always present objectivity and subjectivity in the nature of human being. No journalist can be absolutely objective as Journalists like each one is a human being and carry the values of their home; their religion and their cultural.They argue that in the course of conflict-reduction practice, objectivity and accuracy will be surely compromised by the journalists.

Journalists will pull their punches when it comes to slam the negative developments, and consequently will exclude many tough issues to evade conflict. However, many conflict-reduction experts and agencies advocate the development of a fair news media that diminishes bias and other types of subjectivity (Ward, n.d.). This type of media enables a society to make well-informed choices that is the precursor of democratic governance (Howard, 2002).

Furthermore, deviation of media from its social responsibility is a matter of serious concern. According to Gandhi, the basic purpose of journalism was public service. Gandhi said, "The true function of journalism is to educate the public mind, not to stock it with wanted and unwanted impressions" (Gupta, 2012).

In this era of globalization, the socio-economic changes are shifting the nature of journalism from "public service and objectivity to one of consumerism and commercialism" (Hackett, 2006). Journalists have gone berserk and deserted their moral values, which is damaging the wellbeing of the society. Currently, news is a glamorous commodity designed to entertain the people. Mad rush for money and materialistic assets had forced a journalist to indulge in yellow journalism. A media house enjoys a symbiotic relationship with corporate houses. Advertisements and TRPs are the new driving forces of the media industry, and no more the social causes are concern.

Journalistic practice involves with political determinates, economic imperatives, newsroom structures and working routines. Apart from political pressures, financial, organizational, and institutional ones also twist the practice of journalism (Hanitzsch & Mellado, 2011). Among the various influences on the media content, the individual influence comes first, in addition to the media routines, the organization, the extra media level and the ideological one (Shoemaker & Reese, 1996).

A survey executed in 2010 with 1700 journalists from seventeen countries to ascertain what journalists consider the sources of influence on their work reveals six areas of influences. Those influences are political (influence from political context, government officials and politicians), economic (journalists' profits expectations from their news organizations, advertisers and the market), procedural (limited resources in term of space and time, and standards and routines of news work), organizational (supervisors, higher editors, managers, and owners of the news organization), professional (policies, conventions, laws), and reference groups (colleagues, competing news organizations, audiences, family and friends (Hanitzsch et al., 2010).

Further, in other research study, it is discovered that two factors that is economic and political are actually misconstrued as the most leading forces on the journalistic work but in actuality influence arrives from the organizational domain first, professional second, and procedural third. Organizational influence is the influence in the newsroom and inside media organization with respect to editorial and managerial decision making which affects overall work of journalists in the organization. The influences are relative and may probably change from one population to another, according to national contexts (Hanitzsch & Mellado, 2011). By means of comparison with the variations among nations from developing and developed nations "the differences between countries on perceived political and economic influences are obviously larger than the differences on perceived organizational, professional, and procedural influences and reference groups" (Hanitzsch & Mellado, 2011, p. 414). "political influences are indeed perceived to be more powerful in less democratic countries, as well as in nations with lower levels of press freedom and higher levels of political parallelism'(Hanitzsch & Mellado, 2011, p. 418).

Professional influence refers to the ethical framework to which those journalists should follow in respect of media coverage of conflicts which care about high standards of professional ethics. Procedural influence is a very practical factor in journalism just as in any other profession in the world. Many standards and routines already established determine this type of procedural pressure they face and Journalists always find themselves limited by space and time. Yet, this cannot be a justification not to present a quality media content. Principles such as accuracy, fairness, and balance in reporting are essential journalistic standards, and peace journalism stresses a lot on them and goes further by suggesting itself as a concept that updates those principles through the usage of conflict analysis and transformation techniques (Lynch, 2005).

Peace journalism is the need of the hour to act in retort to the problem of news reporting that depends mostly on elite sources, brutal acts, provocative elements, and ignorant biases. Peace journalism is a superior journalism, which is capable to make a change on the personal, professional, and structural levels while simultaneously ending those practices, which promotes misrepresentation of the reality and erroneous framing of the facts.

In the time of conflict, to deliver reliable information to the public, journalists require additional skills, patience and understanding. But, only a small number of journalists have any training in the theory of conflict. Majority of journalists report on the conflict just as it happens. They do not know the origin of a conflict, or how it finishes. They do not know the different types of conflict. Reporters should be able to know about the cause of conflict, how conflict develops and their solutions at that existing instant. In this way public can make well-informed decisions. Possession of skills to analyze the conflict will facilitate a journalist to be a more effective professional and a more vigilant person.

In real situation, conflict sensitive journalism is a problematic work as it is quite time consuming. There is neither ample information nor ample time with journalists. It is clear that conflicts have been repeatedly coming and these are bound to keep coming. All this makes very urgent for the journalists to prepare and act for managing conflicts through the practice of peace journalism. Culture, race, and religion should not be considered by them in the way of news reporting. Journalists should be color-blind and their newsrooms should represent several colors of race, religion or culture.

At present, journalists function without any rules at all. The 'Fourth Estate' has degenerated in professional and ethical standards due to its half-baked investigative reporting and poor editing. Today, most of the Journalists are not committed to their profession as they used to be in the past.

An independent media also disciplines itself and surrenders to the laws and regulations which are truthful and non-partisan. Good journalists always practice only honest approaches to gather the news. It means that they do not break the law. Peace journalism is also christened as reliable journalism. It means that reporting should be accurate, objective and responsible. It is related to every part of the journalism process that is assigning stories to reporters, editing the copy, writing headlines, directing, producing, and managing media or newsrooms.

The media can make or mar a peace process. Free, objective, authentic and responsible media makes people think, reflect, meet in an atmosphere of openness, and at its best media may promote peace and understanding. With so much power and influence, media cannot lose sight of its privileges, responsibilities, and obligations towards society. If peace journalism is to succeed, there is need to consider and discuss the issues of structural media reform, market forces, ownership structure, and regulation (Hackett, 2006).

Hence, as said by Gandhi that nonviolence is a conscious attempt to detach oneself from violence in spite of having strength and power (Bandopadhyaya, 1960), and the emergence of peace journalism as a news value as suggested by Galtung (2006) are both progressively becoming significant in this era of 21st century.

Conclusion

The power of media to change violent conflicts to non-violent ones is very crucial. The prime duty of media is to insinuate what to choose as news, and how to report, and present it to its public, bearing in mind the consequences that it might have on them. Its actual purpose is to acquaint the audience with what is actually happening by providing extra contexts and backgrounds, and presenting them objectively from all sides. Peace journalism is an ethical, responsible, exhaustive, and unbiased framework for the news reporting in the time of conflict. International and national debates, discussions, and conferences should be organised to stimulate journalists, producers, communicators, media agencies, development workers, and social reformers to bring out the solutions to these problems and challenges of peace journalism. At the last, the audience is the one that is going to determine non-violent responses to conflict situations. Hence, media has to perform a big role to keep the principles of journalism profession away from political and commercial agenda, spread positivity, and keep their virtue that brings peace and progress in the society.

References :

01. Abbas, S. & Jabeen, F. (2011). Peace journalism and the role of media for conflict resolution in perspective of Indo-Pak relations. *IUB journal of Social Sciences and Humanities, 9*(2): 95-106.

02. Bandopadhaya, S.K. (Ed.). (1960). *My Non-Violence.* Ahmedabad: Navajivan Publishing House. Retrieved from www.mkgandhi.org/ebks/my_nonviolence.pdf

03. Bassil, V. (2014). Peace journalism: A needed, desirable and practicable reform. *Peace and Conflict Monitor.* Retrieved from http://www.monitor.upeace.org/innerpg.cfm?id_article=1052

04. Bell, M. (1998). The truth is our currency. *The Harvard International Journal of Press/Politics 3*(1): 273.

05. Fraud, S. (2014, February 27). Is everything in the mainstream media fake? – 6 examples of media manipulation. *Waking Times.* Retrieved from http://

www.wakingtimes.com/2014/02/27/everything-mainstream-media-fake-6-examples-media-manipulation/

06. Galtung, J. (2006). Peace journalism as an ethical challenge. *Global Media Journal* (Mediterranean Edition), 1(2): 1-5.

07. Gupta, V. S. (2012). *Mahatma Gandhi and Mass Media.* Retrieved from http://www.mkgandhi.org/mass_media.htm

08. Hackett, R. A. (2006). Is peace journalism possible? Three frameworks for assessing structure and agency in news media. *Conflict & Communication online, 5*(2): 1-13. Retrieved from http://www.cco.regener-online.de/2006_2/pdf/hackett.pdf

09. Hanitzsch, T., & Mellado, C. (2011). What shapes the news around the world? How journalists in eighteen countries perceive influences on their work. *The International Journal of Press/Politics, 16*(3): 404-426.

10. Hanitzsch, T., Anikina, M., Berganza, R., Cangoz, I., Coman, M., Hamada, B., et al. (2010). Modeling perceived influences on journalism: Evidence from a cross-national survey of journalists. *Journalism & Mass Communication Quarterly 87*(1): 7–24.

11. Herman, E. S., & Chomsky, N. (1998). *Manufacturing consent: The political economy of mass media.* New York: Pantheon.

12. Howard, R. (2009). *Conflict Sensitive Journalism: A Handbook.* Copenhagen: International Media Support.

13. Howard, Ross. (2002). *An operational framework for media and Peacebuilding.* Vancouver: IMPACS.

14. IGNOU (2008). Study material of the course: 'JMC-03, Reporting, Writing and Editing'. New Delhi: Indira Gandhi National Open University.

15. Jowett, J. & O'Donnell, V. (2006). *Propaganda and persuasion* (4th ed.). London: Sage.

16. Lundqvist, K. (2003). Media-a tool for peace or a weapon of war? *New Routs-A Journal of Peace Research and Action, 8*(2):3.

17. Lynch J. (2014). *A global standard for reporting conflict.* New York and London: Routledge.

18. Lynch J. (2015). What is peace journalism? *Transcend Media Service.* Retrieved from https://www.transcend.org/tms/about-peace-journalism/1-what-is-peace-journalism/

19. Lynch, J. & McGoldrick, A. (2005). *Peace journalism.* Stroud, UK: Hawthorn Press.

20. Nelson, R. A. (1996). *A chronology and glossary of propaganda in the United States.* Westport, CT: Greenwood.

21. Ruigrok, N. (2010). From journalism of activism towards journalism of accountability. *International Communication Gazette, 72*(1): 85-90. doi: 10.1177/1748048509350340.

22. Scheufele, D. A. (1999). Framing as a theory of media effects. *Journal of Communication, 49*(1): 103-122.

23. Shaaban, E. (2015, April 4). *Controlling the other edge of social media, hate speech and terrorism propaganda.* Retrieved from http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract-id=2589254

24. Shinar, D. (2007). Epilogue: Peace journalism - The state of the art. *Conflict & Communication Online*, *6*(1): 1-9. Retrieved from http://www.cco.regener-online.de

25. Shinar, D. (2009). Can peace journalism make progress? *The International Communication Gazette, 71*(6): 451–471. doi: 10.1177/1748048509339786. Retrieved from https://study.sagepub.com/sites/default/files/International%20Communication%20Gazette-2009-Shinar-451-71.pdf

26. Shoemaker, P. J., & Reese, S.D. (1996). *Mediating the message: Theories of influence on mass media content.* White Plains, NY: Longman.

27. Viswanath, K. & Arora, P. (2000). Ethnic media in the United States: An essay on their role in integration, assimilation, and social control. *Journal of Mass Communication & Society, 3*(1), 39-56.

28. Ward, S. J. A. (n.d.). *Journalism and conflict resolution.* Retrieved from https://ethics.journalism.wisc.edu/resources/global-media-ethics/journalism-and-conflict-resolution/

29. West, J. R. (2011, November 29). *Handling conflict by peaceful means.* Retrieved from http://www.usip.org/publications/handling-conflict-peaceful-means

Assistant Professor
Department of Journalism & Creative Writing
School of Journalism, Mass Communication and New Media
Central University of Himachal Pradesh
Temporary Academic Block, Shahpur
Distt. - Kangra-176206

Managing Academic Stress of Adolescents through Preksha Meditation: A Controlled Study

Vinod Kaswa*, Vivek Maheshwari**

Introduction

The stage of adolescent is a bridging period between childhood and adulthood leading to physical, mental and social development of individual. Every success of adolescent depends on a healthy mind which lives in healthy body. But individual faces stress in academic setting, so every student needs to develop methods for invoking the relaxation response, the natural unwinding of the stress response. Relaxation lowers blood pressure, respiration, pulse rate, relaxes muscle tension and eases emotional strains. This response is highly individualized. But there are certain approaches which seem to work which include exercise, deep breathing, muscle relaxation and Meditation. Coping with stress involves learning new skills. Relaxing is a skill. It may not solve the stress problem by itself, but it may put one in a state where one is able to think about or reflect on a problem. There are number of techniques or disciplines which have something to do with managing stress but which offers more than just relaxation (Atkinson,1988).

During adolescence the process of growth and development is not always smooth and without any problem. Adolescents are frequently troubled with their daily problem because they don't have the capacity and training to solve their problems and the educational system provide no directions in this field. Many a times, some situations come up or some events occur which hamper this process and create various kinds of problems. The psychological problem that occurs during the period of adolescence may be associated with many factors such as personality needs, levels of psycho-physical and social maturity, intelligence, development of sense of identity, self-discovery and need for status, independence, more of control over things and events. Socio-cultural environment factors include inappropriate parent handling, inadequate peer grouping, social and academic competitiveness and many more. Emotional upsetting, indecisions, crisis of purpose and meaning of life are some of the situations which lead to psychological problems.

Stress is the response of the body and the mind towards various changes in the physical environment of a person. Though a human being undergoes changes throughout his life, adolescence is that period which witnesses most of the changes. During adolescence, an individual goes through numerous types of changes including physical, emotional, social and academic. Teenage is the period that is accompanied by maximum stress level. Teenagers need to handle stress effectively since it can lead to a variety of issues. The common problems include health issues, anxiety, depression, nervousness, problem in concentrating. Many adolescents lose their power to cope with daily stress and life in general. Thus, correct anxiety control is urgent during teenage (Walters, 2009).

Shah el al. (2004) observed a significant positive effect of *Preksha* Meditation on stresses of teenagers. The obtained results of this study reveal that due to the practice of *Preksha* Meditation, the subjects experienced a reduction in stress in the areas of academy, family and achievement. The results of Malliprajna (2007) on influence of *Preksha* Meditation on emotional states of undergraduate girls was also much closed to the results of this research. They found a significant reduction in anxiety, stress, depression, regression, fatigue, guilt feeling, extraversion and arousal in these college going girls.

Mishra (2005) carried out a scientific study to evaluate the efficacy of *Preksha* Meditation (*Kayotsarga* and *Svasa Preksha*) to cope up the examination stress of University students. The results indicated that *Preksha* Meditation was responsible for managing the stressful state of body during examination.

Stueck and Gloeckner (2005) in a four-year study examined the results of Training of Relaxation technique for forty eight students of fifth standard. Students experienced significant reductions in aggression, static balance ability, reduced physical complaints, and improved stress-coping abilities.

Jain et al. (2007) examine the effects of one month mindfulness Meditation versus somatic relaxation training on students. Results reveal that both Meditation and relaxation groups experienced significant decreases in distress as well as increases in positive mood states over time.

Paul et al. (2007) investigated the effects of deep breathing on anxiety, nervousness, self-doubt and concentration loss. The results indicate that it decreased test anxiety, nervousness, self-doubt and improve concentration.

Kauts and Sharma (2009) assessed the effect of yoga and TM on academic performance of adolescents and their results showed that low stressed students performed better than high stressed students.

Thus there is need to study the variable of academic. Various studies have been conducted up till now on the topic concerned with the subject i.e. role of relaxation, breathing and Meditation on stress. But no attempt has been made towards a collective approach to stress and its various manifestations like depression, anxiety, mental conflict and frustration. That is why an attempt has now been made for the same.

The term dhyana (meditation) is usually defined as the concentration of thinking on a particular subject for a length of time. Now, the mind is the instrument of 'thinking' as well as 'perception' and therefore, when linked with 'preksha', dhyana become 'concentration of perception and not the thought'. While it is conceded that both thinking (conception) as well as seeing (perception) assists in ascertaining and knowing the truth, the latter is more potent than the former. In the tenets propounded by Bhagawan Mahaveer, 'perceive and know' is given more prominence than 'think, contemplate and know'. This is because perception is strictly concerned with the phenomenon of the present; it is neither a memory of the past nor an imagination of the future; whatever is happening at the moment of perception must necessarily be a reality. The process of perception, therefore, excluded a mere 'appearance' (Muni Mahendra Kumar, 1992).

Muni Dharmesh (1990) stated major components of Preksha Meditation as - **(A) Main Components:** Kayotsarga (Relaxation), Antaryatra (Internal

Trip), Swas preksha (Perception of Breathing), Sarir preksha (Perception of Body), Chaitanya kendra Preksha (Perception of Psychic Centers), Lesya Dyana (Perception of Psychic Colours), Anupreksha (Contemplatation), Bhavhna (Autosuggestion). **(B) Supporting Components:** Dhwani (Sound), Mudra (Position of Hands), Asana (Yoga Posture). **(C) Special Components:** Vartaman Kshan Ki Preksha (Perception of the Present), Vichar Preksha (Perception of Thought), Animesh Preksha (Conceptual Perception). All these components have their own significance of healing when practiced in well-arranged and prescribed manners.

Preksha Meditation certainly can prove to be a big blessing for mental, physical and spiritual health and complete well-being. The present study has focused on exploring the impact of different *Preksha* Meditation technique i.e. *Kyotsarga, Jyoti Kendra Preksha* and *Svasa preksha* on academic stress of the adolescents. The finding of the study would not only add to the body of knowledge but will prove a great help to psychologists and educationists in effective handling of the adolescents.

Objectives

- To assess the level of academic stress in adolescents.
- Impact of Preksha Meditation as an intervention for adolescent's academic stress.
- To postulate the possible pathway of mechanism of relaxation and long breathing based intervention as a remedy for academic stress.

Hypothesis

The *Preksha* Meditation practitioners will show significant reduction in all the four components (frustration, conflict, pressure and anxiety) of academic stress of adolescent students.

Variable

In this research, *Kayotsarga, Jyoti Kendra Preksha* and *Deergh Svas Presksha* were used as an independent variable, while Academic Stress was considered as dependent variable.

Research Methodology

Research Design

To evaluate the impact of *Preksha* Meditation on experimental group, in contrast to the control group doing normal activity at different experimental stages, the Experimental-Control Group Design was implemented in this study. The detail of research design is illustrated in following table.

Research Design Structure

Groups	Experimental Stages	
	Pre Stage (0 Day)	**Post Stage (60 Days)**
Experimental Group with *Preksha* Meditation Practice (N = 50)	Measurement of Academic Stress	Measurement of Academic Stress
Control Group with Normal Activity(N = 50)	"do"	"do"

Sample

A sample of 100 adolescent male students with the age range of 14 to 17 years, were drawn from 10th to 12th standard from Vimal Vidhya Vihar Senior Secondary School of Ladnun, District-Nagaur (Rajasthan). The sample was divided into two groups, each of 50 students. One of these group served as experimental (*Preksha* Meditation practice) while second one served as control (Normal Activity). Experimental group was given its respective experimental treatment for an equal amount of time.

Psychological Test Used

The Bishta Battery of Stress Scale was used to measure the academic stress, it is constructed by Abha Rani Bishta (1987) and published by National Psychological Corporation, Agra. In this scale, there are 13 areas of stress and in this investigation for fulfillment of research purpose, one area of stress was taken i.e. Scale of Academic Stress (SAS). The SAS consists of 80 questions and all the 13 areas of stress scales consist of 847 questions. Each stress area is conceptualized as having four components, viz. (a) Frustration, (b) Conflict, (c) Pressure and (d) Anxiety.

Procedure of Investigation

This research was carried out in the following manner:

(a) Measurement at Pre-Experimental Stage: Before to given any intervention, subjects of both the groups were administered Bishta Battery of Stress Scale to see the homogeneity and the level of stress of the group. This stage of testing was called as Pre-Experimental Stage.

(b) Measurement at Post-Experimental Stage: As stated earlier that subjects of the experimental group were assigned the intervention of *Preksha* Meditation practice. The subjects practiced this technique for two months, 40 min/day regularly except Sundays and holidays. Subjects of the control group were doing their normal routine activity and no specific task was allotted to them. Subjects of both the groups were re-administered on the earlier referred psychological test. This stage of testing was called the Post-Experimental stage.

Assignment of *Preksha* Meditation Intervention

Subjects of experimental group were given the training of *Preksha* Meditation as an intervention by the investigator himself. The subjects practiced *Preksha* Meditation regularly for 40 minutes daily for the period of two months except Sundays and holidays. The subjects of the control group were not given any specific training of *Preksha* Meditation intervention. They were doing their daily routine activities as usual. It is a technique of modern jain Meditation, which is coined by Acharya Shri Mahaprajna. This includes main, supportive and specific components. The subject of experimental group were given the training of only three main components i.e. *Kayotsarga* for 20 minutes, *Jyoti Kendra Prekah* for 05 minutes and *Deergh Svas Preksha* for 10 minutes. The total duration of *Preksha* Meditation was 35 minutes.

Result

The data obtained on Bisht Battery of Stress Scale analyzed in the following plan of data analysis:

(A)Inter Group Comparison (Between Group)

(1) Initial pattern of stress

The onset of the experiment both the groups were homogenous on all the components of stress i.e. frustration, conflict, pressure and anxiety. Since, the subjects of experimental and control group were drawn from same population and hence it was assumed that the level of academic stress in the subjects of both groups would be similar.

(2) Effect of two months practice of *Preksha* Meditation (compared to the normal activity)

The mean scores, SD and 't' value of experimental and control group obtained on the academic stress scale after two months practice of

Kayotsarga, Jyoti Kendra Preksha and *Deergh Svas Preksha* and normal activity.

Mean, SD & 't' values of Experimental and Control Group on Academic Stress After Two Months Practice of Kayotsarga, Jyoti Kendra Preksha & Deergh Svas Presksha (N=50 in Each Group)						
Group	**Experimental Group**		**Control Group**		**'t' Value**	**Level of Significance**
Stress Components	**Mean**	**SD**	**Mean**	**SD**		
Frustration	68.74	5.337	71.90	3.092	3.623	Significant at 0.01 Level
Conflict	44.90	2.727	49.16	7.101	3.960	
Pressure	54.94	2.394	57.90	7.293	2.727	
Anxiety	18.56	4.586	21.00	4.536	2.675	

Our findings indicate a significant difference between experimental and control group on all the components of academic stress. Hence, the subject of experimental group reduced their level of academic stress significantly from those of control group after two months practice of *Preksha* Meditation.

(B) Intra Group Comparison (Within Group)

(1) Effect of *Preksha* Meditation practice on the subjects of experimental group

Mean and 't' Values on Academic Stress of Experimental Group After Two Months Practice of Kayotsarga, Jyoti Kendra Preksha & Deergh Svas Presksha (N=50)				
Stress Components	**Mean at Pre Stage (0 Day)**	**Mean at Post Stage (60 Days)**	**'t' Value**	**Level of Significance**
Frustration	70.22	68.74	2.812	Significant at 0.01 Level
Conflict	47.58	44.90	4.009	
Pressure	57.84	54.94	3.655	
Anxiety	20.14	18.56	2.999	

According to result table, it was observed that the academic stress of adolescents decreased significantly in all the four components of stress, viz. frustration and pressure at 0.01 level. It means the practice of *Preksha* Meditation reduced the overall stress of adolescents. Hence, they became more confident and energetic; their concepts were clear and improved their academic excellence.

Discussion of the Results

The findings of the present study indicate a significant decrease in academic stress after two months in the subjects practicing *Preksha* Meditation. On the basis of statistical analysis it is proved that the hypothesis of the research has been accepted. Several studies have reported a beneficial effect of *Preksha* Meditation, Yoga and Meditation based practices. Gaur and Saini (2002) observed that the prisoners, who practiced the *Preksha* Meditation regularly for two months, significantly diluted their stresses regarding health, family, social, occupational, economical and other problems of their lives. They also observed significant decrease in anxiety level of prisoners practicing *Preksha* Meditation.

The present findings support the research finding of Benson et al. (2000) who have examined the relationship between relaxation response and academic achievement of students showed that relaxation improved academic scores and stability of mind.

Gorev (2004) reported that mindful relaxation improves the working ability, the stability of information, retention increases and the level of thinking creatively rises.

The findings of the present study and the facts supporting the present results help in drawing the conclusion that *Kayotsarga,* and *Svasa Preksha* can be effectively used to reduce academic stress of adolescents. It has been mentioned earlier that the subjects of experimental group practiced *Kayotsarga* (Relaxation) and *Deergh Svas Preksha* (Long Breathing) every day for two months. Mahaprajna (1999) stated that the practice of relaxation gives deep rest to physiological systems including the nervous system, this deep rest excrete out the toxic matters and throw out them from body. The nervous system releases the deep rooted tensions which are the courses of strains and stresses in body. Hence, the purification process in body takes place due to practice of any Meditation technique. Secondly the practice of any Meditation process develops the conscious level, insight and perception that lead a person to take right decision and act properly. The practice of deep breathing (Svas Preksha) slows down the functions of Central Nervous System (CNS) and Auto Nervous System (ANS), this also gives deep rest to body, stops complexity of thoughts and increases the concentration of mind.

Therefore, it may be inferred that by the practice of *Kayotsarga* and *Svas Preksha* the adolescents developed their insight, perception and concentration of mind and they became more relaxed and able to perceive their problem with better way. They also became more mature to deal with their problems easily and hence they reduced their academic stress.

Educational Implications of the Findings

The concept of human development is fundamental to education. Educational philosophers as diverse as Plato and John Dewey have stated that education is most fundamentally about promoting full human development. Robinson (2004) stated that in the moment-to-moment awareness of Meditation practice is revealed the constructed nature of the egoic self and the ways in which belief structures are solidified, defended, and let go. The implications of the contemplative journey for transformative and integrative learning are investigated in the light of insight gleaned from this experience.

As the compulsion of competitive examination has effected major changes in today's educational system, students are stressed with long study hours and hectic schedule to succeed in competitions. This in turn exerts tremendous stress on them causing terrible damage to the health of the students and makes them emotionally unstable. The findings of this research indicate that *Preksha* Meditation is the right solution for today's stress filled education. A little time devoted to practice of *Preksha* Meditation would bring radical changes in the performance of the students.

Preksha Meditation can be initiated by practice of the right kind breathing, which brings many positive changes in the body and mind. Proper regulation of respiration by the conscious mind results in the development of the controlled activity of the mind. *Svasa Preksha* i.e. Perception of Breathing is an efficient and easy way to control mental activity and restlessness of mind. One can easily pacify the passions by regulating the breath. Stress of mind and body can be eliminated with the practice of *Kayotsarga* i.e total relaxation with self-awareness. It is a conscious suspension of of all gross movements of the body resulting in relaxation of the skeletal muscles and reduction of metabolic activities. Calmness and stability of mind can be restored with the practice of *Jyoti Kendra Preksha* i.e. Perception of centre of Enlightenment. Perception of bright white colour on this centre is an excellent tool for subduing all sorts of urges, impulses and excitements. These practices also create an optimistic temperament, which is the most valuable asset of an individual. Such a temperament helps the individual in handling own and others problems. Thus it creates and improves co-operation in educational atmosphere.

The outcome of this research indicates clearly that various kinds of problems related to stress among the students can be managed through integration of *Preksha* Meditation with education. Various kinds of modules of *Preksha* Meditation can be introduced in educational curriculum. Introduction of *Preksha* Meditation would increase the general discipline in the educational system by providing peaceful atmosphere for study. It will also improve the results.

Conclusion

Finally, it can be said that implications of relaxation and long breathing practices of *Preksha* Meditation like *Kayotsarga, Jyoti Kendra Preksha* and *Svasa Preksha* is an effective therapeutic tool for academic stress and it can efficiently remove academic pressure and anxiety; eliminates conflicts and vitalizes an individual for satisfactory performance in the area of student's work and relationship.

References :

1. Abha Rani Bishta (1987). *Manual for Bisht battery of stress scales*. Agra: National Psychological Corporation.
2. Atkinson, J. M. (1988). *Coping with stress at work*. London: Thorsons.
3. Benson, H., Wilcher, M., Greenberg, B., Huggins, E., Ennis, M., Zuttermeister, P. C., Myers, P. and Friedman, R. (2000). Academic performance among middle school students after exposure to a relaxation response curriculum. *Journal of Research and Development in Education, 33(3)*; pp. 110-115.
4. Dewey, J. (1980). The School and Social Progress. In *The School and Society* edited by J.A. Boydston (Carbondale and Edwardsville, Illinois, USA: Southern Illinois University Press), 5. Retrieved March 5, 2011 from, *www.mum.edu/tm_research/education_grant.html.*
5. Gaur, B.P., Saini, S.K. (2001). Influence of *Preksha* Meditation on anxiety and hassles of prisoners. *Prachi Journal of Psycho-Cultural Dimensions.* 18(2); pp. 125-129.
6. Gorev, A. S. (2004). Influence of short-term relaxation on the organization of the brain: Electrical activity of young school children in the state of quiet wakefulness. *Human Physiology, 30 (5); pp.* 526-531.
7. Jain, S., Shauna, L., Shapiro, S. L., Swanick, S., Roesch, S. C., Mills, P. J., Bell, I. Gary E. R. and Schwartz, G. E. R.(2007). A randomized controlled trial of

mindfulness Meditation versus relaxation training: Effects on distress, positive states of mind, rumination and distraction. *Annals of Behavioral Medicine,* 33(1); pp. 11-21.

8. Kauts, A. and Sharma, N. (2009). Effect of yoga on academic performance in relation to stress. *International Journal of Yoga, 12 (2)*, 39-43. Retrieved March 4, 2011, from *http://www.ijoy.org.in/text.asp?2009/2/1/39/53860* .
9. Mahaprajna A. (1999). *Preksha Dhyan: Theory and Practice*. 3rd ed., Ladnun: Jain Vishva Bharati.
10. Malliprajna (2007). Effect of *Preksha* Meditation on personality development and eight emotional stages of under graduate girls. Unpublished thesis, Department of Science of Living, *Preksha* Meditation & Yoga; Jain Vishva Bharati Institute, Ladnun.
11. Mishra, J. P. N. (2005). Stress Management and Meditation. *Indian Journal of Physiology and Pharmacology, 46(3); pp.* 172-176.
12. Paul, G., Elam, B. and Verhulst, S. J. (2007). A longitudinal study of students' perceptions of using deep breathing Meditation to reduce testing stresses. *Teaching and Learning in Medicine, 19 (3)*; pp. 287-292.
13. Robinson, P. (2004). Meditation: Its role in transformative learning and in the fostering of an integrative view for higher education. *Journal of Transformative Education, 2; pp.* 107-119.
14. Shah, R.B., Jain, M., Ashar, H.K. (2004). Effect of *Preksha* Meditation on management of stress in teen ager children. *The paper presented at National Conference of Indian Psychology, Yoga & Consciousness held at Pondicherry, India* from 10 to 13, November, 2004.
15. Stueck, M. and Gloeckner, N. (2005). Yoga for children in the mirror of the science: Working spectrum and practice fields of the training of relaxation with elements of yoga for children. *Early Child Development and Care,* 175 (4); pp. 371-377.
16. Walters, N. (2009). Handling stress in adolescents is no problem. *Retrieved 01, 2010, from http: www.aboutstressmanagement.com/stressrelief.*

***Research Scholar**
Dept. of Yoga and Science of Living
Jain Vishva Bharati Institute
Ladnun-341306 (Rajasthan)

****Assistant Professor**
Dept. of Yoga and Science of Living
Jain Vishva Bharati Institute
Ladnun-341306 (Rajasthan)

Adoption And Usage of Sanskrit Language in Inclusive Education

Dr. Dhananjaya Bhanja

Inclusion is classified into two sub-types. One is called as REGULAR or PARTIAL inclusion and second is FULL inclusion. Where as National Curriculum Framework -2005 strongly proclaims that inclusion is not confined to the differently abled (students), it also means NON-EXCLUSION: It means there should be no partial inclusion at all. These above mentioned two sub-types of inclusion, to some extent, seems not valid for Language inclusion. Inclusion of language requires some other introspections before the real-study. Our present paper aims at inclusion of SANSKRIT language at every level of learning. Before entering into the discussion on the given theme, we must introspect the qualitative as well as quantitative importance of the language.

Sanskrit is not only a language of Gods, Sages or Indologists but a source of understanding of our lives and basic systems. Sanskrit is the inner movement of every Indian and of those who understand it's rich cultural values also. Where morning prayers begin with hymns and chantings of mantras, where every ritual activities are based on Sanskrit language, how then can we ignore its learning and understanding?

When we are considering major and minor languages of India, we face a challange of nonexistance of endangered ones. Indian languages' diversity is a major problem where unlike China, Japan etc., we go through the multi-language formula in each corner of the country.

Teaching and learning with the help of multi-lingustic approaches seems a vital force in India. We have some official languages, many other languages, lots of dialects and there is a division of Classical & Contemporary languages also. The basic problem arises here is only when a child gets a chance to interact with more than one or two languages. Hence a bridging language is essentially the need of the hour. Sanskrit language is the answer for this need. Today community schooling system is playing a major role to minimize this gap.

Unlike English or some of the Indian languages, Sanskrit is not absurd or complex at all, where the learner is free to the vast ocean of knowledge with a simple and single step. i.e. desire to dream and expecting for exploration. Once the learner is engaged with learning habits, time and again, he will nurture himself with less or no difficulty. The basic step to be taken by the educators or facilitators is that the learner must understand the vastness and utility of Sanskrit language. With proper conviction and strong desire to learn, both combined, will create curiosity among the children to learn and grow. End number of adjectives, synonyms, antonyms; all will enrich the empty minds with a sense of pleasure of innovation and exploration of new ways and means for learning Sanskrit.

Inclusion is basically associated with primary and secondary education. According to UNESCO, inclusion is increasingly understood more broadly as a reform that supports and welcomes diversity amongst all the learners. Under this common statement or given definition of inclusion, steps should also be taken to eliminate discrimination and provide accommodations for all the students who are at a disadvantage of learning Sanskrit language due to some reasons. Contrary to this universal defining view, the education of Sanskrit language is not given due status in Indian schools and higher educational centres. When we are planning to incorporate or include any language in general and Sanskrit language in particular, we must keep some corresponding as well as potential outcomings of the process. Further, at the time of inclusion of Sanskrit language in Multi-lingustic education system, we must keep an eye on its consquences also.

Sanskrit language is normally taught with a mindset of dependance on ancient and medieval literatures and with the help of end number of commentaries. But time has come to jump over to modern day practices from age old traditional thought process and teach this language in an intersting way so that our students must not be neglected or sidelined from the basic purpose of language learning. Further, to realise the mental status of language learners, we have to study the past in a critical and comprehensive fashion. Today, we have to uphold the grass-root grammatical concepts with a condusive atmosphere so that the term 'monotonous' to be erased from the learners minds.

It is necessary, however, that the text of classical language i.e. SANSKRIT is included in any curriculum as that is the part and parcel of what consitutes the Indian cultural complex.

To the teachers of Sanskrit language, it is a sincere appeal to understand the concept of Seven Rs. These are Receive - Read - Remember - Research - Review - Reflect and Respect. In brief, we can say that a teacher must collect the relevant datas & documents along with prescribed textual lesson plans and teaching aids as well as text book before the real teaching in side the class room begins. A teacher must re-view and do utmost research in his theoritical practices with due respect to teaching profession. Then only his teaching will flourish and yield maximum result. Inclusive teaching needs some sort of soft skills, critical thinking, emotional, literary and social intelligences also. Social skill is the base for a sound understanding of the mentality and the environment of the students.

Broadly speaking, the support for Sanskrit language is varying in India where the eastern, northen and some of the central parts of our country are engaged in high level, where as in western part, the present scenario is in a pathetic condition. Opening of various higher institutes like traditional Universities [Vishvavidyalayas] does not fulfill the basic learning problem. The respective

state governments must initiate bold steps to introduce this language at the primary school level till the learners reach at university level.

Further, there is no uniformity for preparation and adoption of syllabi among any schools. Private publishers are doing some frisky business and outplay the standard of prescribed language and literature. The NCERT, the sole governing body to plan, prepare, supply of the text books and establish the uniformity in education never takes any bold steps to curb this problem. MHRD and various state governments are also ignoring this pathetic situation.

Different locations, different types of schooling, different syllabi, different local managements (governing bodies) and different environments, all together creates havoc among the parents and learners. To eradicate this, the high end lingustic centres have to be modified and newly established at the grass root level to enhance the quality education of Sanskrit language with main stream languages.

Interestingly, two major states, Tamilnadu and West Bengal, both are large in size and high in cultural and literary aspects, directly opposing to run JNV and the NVS systems. Lakhs of the poorest tribal learners are deprived of free and holistic education in these two states. Further, there are more than 500 JNV, DPS and many corporate schools, where Sanskrit (subject) is not considered under inclusive education. Lingustic diversity is the main barrier in these tribal dominated JNV schools, where mother language or regional medium of teaching and learning is the sole way.

Culturally Responsive Pedagogy

Any language is a source of binding thread for any nation's cultural approaches. To carry on the tag of "Unity in Diversity", the language also needs overall support from its national cultural background. Hence, to move forward with various cultures on a single path, major languages, religious, racial, ethinic, girls, poors, HIV patients, remote area learners, immigrants, all to be brought under one educational policy umbrella. Community schooling system and availability of equal facilities to all the learners must be observed carefully. While inclusion of Sanskrit is a demanding issue, the inner feeling of oneness for each language learners are to be understood as the lingustic integration.

While MHRD advocates for the introduction of Sanskrit in the place of foreign languages, obviously, it is a matter of great pride for Sanskrit language teaching fraternity. Now it is now our prime duty to fulfill the aspiration of not only the ministry or government, but also that of the vast learners, opt for learning this rich language with practical adaptability.

Some may argue that inclusion of Sanskrit may not reach to all the schools due to lack of proper co-ordination. It may hamper the basic expectation of the planner/initiator/governing body. They may advocate to the first type of inclusion i.e., 'partial', based on the availability of the competent teachers, potential students, easy communication facility, geographical locations and so on, To them, full inclusion may not see the light very soon.

Beauty of teaching lies in variety and diversity, not in boring uniformity. Inclusivism should be the watch word, not a monolothic exclusion of 'unwanted' or 'worse' un-Indian traditions. Language of Sanakrit, so to say, will never fall in this un-holy category of un-Indian tradition.

To refute this view, the basic answer is :-

(a) Revise the textual materials.
(b) Establish high level search panel for recruiting efficient Sanskrit teachers.
(c) Public awareness
(d) Tough directives from CBSE and various stateboards for locally manipulated school authorities.
(e) Frequent orientations by CBSE & NGOs.
(f) Up-dated teacher's manuals by NCERT, SCERTs, RIEs etc.
(g) Student exchange programmes from Urban to Rural and vice versa.
(h) Improving the creativity among Sanskrit teachers.
(i) Value based recognisation facilities for senior-cum-good teachers in the form of honours, prizes, trophies, etc.
(j) MOUs between various state level Sanskrit organisations, Boards and traditional Universities.
(k) Mandatory usage of Sanskrit Shabdakoshas (dictionaries) in school level education.
(I) Short-documentaries on Sanskrit themes, poets, writers, books, etc.
(m) Maximum utilisation of ICT.
(n) Usage of commonly, accepted words in place of complexity etc.
(o) Special (monthly basis) awards to the learners and so on...

Those who are trying to de-value the learning of Sanskrit literature and opposing the case of inclusion, for them this is only a two phased subject: Values and complex grammar. Fine, to some level we agree. But if they look deeper, they will realise that the Sanskrit language opens the floodgate to other branches of learning. Archery, Ayurveda, from General Medicine to Test tube concepts, Atoms, Aeronautics, Engineering, Astronomy Astrophysics, Mathematics, Army, Tree science, etc.; all can be understood with the help of this language. Various traditional Universities must start some exceptional learning centres for these "existing-yet-not realised and fully recognised" branches oflearning Sanskrit. Unless the inclusion of Sanskrit in education at each level of educational institutes, no body can discover the hidden beauty of its originality and wisdom. Very recently, one state introduced Gita learning in schools. Uttarakhand State Government has declared and implemented Sanskrit language as the state official language. There are five to seven villages in some of our states where every member of the village speaks in Sanskrit language.

What we assume as the educational skill is abilities for adoptive and positive behaviour that enable students to deal effectivily with the demands and upcoming challenges of everyday life. Hence, social skills and life skills are major factors for learning. Other language classes may be exempted from the above given definition, yet a teacher must carry forward his vast experience in the form of transforming his own ideas, knowledge and productivity. Sanskrit language must lead to values for life skills and knowledge for social skills.

For us inclusion of Sanskrit language will lead to knowledge-feeling as well as value-feeling. Its grammar is precise, scientific and flaw-less. For any literature, its grammar is to be learned. So to say, inclusion of Sanskrit Language in the main-stream language studies is the need of the hour.

M.A., Ph.D.
SURAT - 395007

Jain Inscriptions of the Western Ganga Dynasty

Pinal Jain

The Western Ganga dynasty can be considered as the first Jain dynasty of the Deccan. Digambara ascetic Simhanandi is said to have helped king Konganivarmman to ascend to the throne in the middle of the 3rd century CE. According to this tradition, two princes of Ikshvaku family, Dadiga and Madhava, migrated from the north to south India. They came to the town of Perur where they met a Jaina teacher Simhanandi, who trained them in the science of ruling and made them rulers of a kingdom with a warning – "If you fail in what you promise, if you dissent from the *Jina-Shasana,* if you are addicted to spirits or flesh, if you associate with the base, if you give not to the needy, if you flee in battle – your race will go to ruin." Thus Ganga dynasty was founded by these princes with such high Jain ideals–"With Nandagiri their kingdom, victory as their companion in the battle-field, Jinendra as their God, the Jain *mata* as their faith, Dadiga and Madhava ruled over the earth.[1]

The Kudlur plates of Marasimha also throw ample light on the religion of the Ganga rulers. It states about the first ruler of this dynasty Kongunivarma I that "he obtained great power by favour of the doctrine of Arhadbhattaraka" and adds that "by favour of Simhanandyacharya he (obtained) strength of arm and valour."[2] Rice thinks that there must have been a considerable Jaina element in the population of Mysore at the time over whom Simhanandi exerted his influence to gain their acceptance of the Ganga rule.[3] Konganivarmman is described in the inscriptions of his successors as *'sva-khadg-aika-prahara-khandita-mahasila-sthambha-labaha-bala-prakrama-yasah'*. It is considered as a sign of his abdication from Buddhism and conversion to Jainism because the above line means that the king had destroyed with his sword a pillar (possibly one of the Ashoka pillars). However, K.V. Ramesh who has compiled the inscriptions of the Western Ganga dynasty interprets the word *Mahasila* in a different way. He considers *Mahasila* to be the same as *Sataghni*, an ancient deadly weapon used as a missile. Hence he draws the conclusion from this line that Konganivarmman had successfully broken the devastating effect of this weapon in some battle, which had uplifted him to the status of a king. However the historicity of the tradition is not so much questioned and it is generally assumed that the events described in the inscriptions of later times, refer to a period of 2nd-3rd centuries CE. Hence it can be assumed that a dynasty which owed its origin to the help of a Jaina Acharya should be staunch to the Jaina religion. And to support this supposition we have records of grants to Jaina establishments from the time of Madhava II and it was this patronage given by the Western Ganga kings which set the stage for Jainism to prepare itself for a significant role in the history of the Deccan.

The first grant to be discussed here is the Nonmangala plates of Madhavavarman II[4] which registers the donation of a village called Kumarapuragrama along with a piece of field and garden land to the temple of Arhat situated in village Perbolal, in Mudukottura *Visaya,* and belonging to the Mula-*Sangha*. The gift was made on the advice of Acharya Viradeva who was an expert in disproving rival schools of thought. Mention of such a phrase for this Acharya in the epigraph conveys the acceptance of the considerable status of Jainism at the time of king Madhava II, and the present donation is a proof of it.

The Nonmangala plates of Konganivarmman[5] records grants made by the illustrious *Dharma-Mahadhiraja* Konganivarmman (i.e. Avinita). He, on the advice of his teacher, the most reverend Vijayakirtti made two grants. First was a grant of the village Cennelkarani in the Korikunda-*Visaya* to the temple of Arhat built by Uranura. Second was a grant of one-fourth of the *Karsapanas* (levied from) outside to the temple of Arhat built by Caniadigal. These endowments made on the basis of the advice of Jain teacher Vijaykirtti show clear evidence of the influence of Jainism on the king.

The Hosakote plates of Konganyadhiraja[6] also registers a grant made by king Avinita to a temple of Arhat which was built by the mother of Pallav-adhiraja Simhavishnu, the rightful ruler, who was well versed in all counsel and statecraft and who possessed intellect purified by the knowledge of various *agamas*. Ramesh opines that 'though it is not explicitly stated so in the record, we may not be wrong in assuming that this mother of Simhavishnu was a Western Ganga princess'.[7] To this above mentioned temple of Arhat king Avinita granted some land, including wet-field, forest land and a house situated in the vicinity of the temple.

The Mercara Plates of Avinita[8] registers endowment of the village of Badaneguppe for the benefit of Vijaya-*Jinalaya* to Chandanandibhatara of Desiga *gana* and Kondakund *anvaya*. Avinita's successor Durvinita was the disciple of the famous Jaina teacher and writer Pujyapada. Under his son Muskara or Mukhara, Jainism is said to have become the 'state religion'.[9] The Kulgana plates of Sivamara[10] record five grants to a Jain temple. Four of them are made with the consent of king Sivamara and the fifth is made by the king himself. The donees of first four grants are the Pallava crown prince (two pieces of paddu fields, a garden and a house site), Maragotterar (a garden) and Kannaman of Ganje-nadu (he made two grants – once of a garden and six paddy fields and another of village Tulvilkal). The fifth grant consisted of the villages of Vasadikalu, Jatikalu, Melapalu and Koligankerekkalu along with the fields called Karguuladapola and Teduvallu, seven pieces of paddy fields, four gardens and a house site. All these grants were made to Chandrasen-Acharya for the sake of the *Jinalaya* of Kellipusugur village. Repeated grants to the same temple by the Pallava crown prince, subordinates of the king and the king himself attest to some kind of significant status of that temple and of Chandrasen-Acharya, who was the administrator of that temple.

The Devarahalli plates of Sripurusha[11] states that king Sripurusha made grant of the village Pounalli in Nirgunda-*Visaya* at the request of Prithvi-Nirgundaraja of Bana family to a Jain temple, which was built by his wife on the northern side of Sripura and was called Lokatilaka. Another inscription which records grant to a Jain temple during reign of this king is the Narasimharajapura plates of Sripurusha.[12] The Western Ganga charters usually commence with a reference to the God Padmanabha but here is a rare departure and this epigraph starts with the line – "Svasti. Jayati

Jagadekabhanuh Syad-vadgabhastidipitam yen. Parasamayatimirapatal-saksatkratsakalbhuvanen." It means 'victorious is the sole sun of the world who, by emitting the rays of the *Syadvada* doctrine and dispelling the darkness of the heretical faiths has brought realization to the entire world.

Further, in this epigraph foundation of the Western Ganga dynasty by king Konganiraja is compared to the observation of *nirgrantha* vow. The difficulties in founding this dynasty are compared to the difficulties which a Jain ascetic faces in the observation of *nirgrantha* vow to attain salvation. It records the grant of a village named Malavalli by Nagavarma of the Pasindi-Ganga family and by Tuluga-adi (who was of Kadamba lineage and was Nagavarma's sister's husband) jointly to the *Chaityalaya* of the Tolla village. It also mentions another grant probably to the same *Chaityalaya* of a field called *Dharma-ksetra* as a rent free plot by Manalimane-odeyon of Kosika lineage.

These two inscriptions of king Sripurusha shows that if the king himself did not make grants to Jain temples, at least he allowed his *samantas* to do it. And in the second inscription the unusual beginning in favour of Jainism attests to the crucial position of these *samantas* in his rule.

The Manne plates of Marasimha[13] mention that during the reign of Sivamara and *Yuvaraja* Marasimha, there was the commander of all the feudatories, Srivijaya, who was devoted to the *Arhat.* The inscription states about him that he "who, though farsighted like the son of Vinata (i.e. Garuda), was unlike Garuda, a non-consumer of flesh; who, though, like Indra who, was surrounded by *budha, guru* and *mitra* was surrounded by the learned (*budha*), the preceptor (*guru*) and the friends (*mitra*) was not cursed for desiring others' wives; who, though like cupid who had attracted all people, had himself attracted all his subjects, did not, like cupid who was a source of distress to young women."

Here Srivijaya is compared to various characters but he had only the virtues not the vices which these characters possessed. The inscription further depicts that – 'this Srivijaya was like nectar to his servants, a source of comfort to his friends, a source of welfare to young damsels, a source of gladness to his people, full of modesty towards his elders (or preceptors), prudent towards the wicked, foremost among connoisseurs, a creator of poetic works, a teacher of polity, an anticipator of his masters' need, a hater of bad deeds perpetrated, a disliker of sinful acts, an inquirer into the cause of creation, a chastiser of sinners, he was like the ocean in profundity, like the sun in luster, like the moon in loveliness, like the wind (i.e. Vayu) in strength, like Cupid in beauty, like Indra in wealth, he was like Brihaspati in learning and like Usana in polity; this lord built many Jaina temples in villages, towns, on river sides, on mountains, in islands and near tanks."

The Biliyuru Inscription of Satyavakya-Permanadi[14] records that Satyavakya-Permanadi (Rajamalla II) granted the villages of Biliyur and Pannirppalli in Beddoregare to the Satyavakya *Jinalaya* of Pennegadanga. The gift was entrusted to Sarvanandideva, the disciple of Sivanandi-Siddhanta deva. The name of the temple Satyavakya *Jinalaya* resembling the king's name Satyavakya Permanadi is noteworthy.

The Kerehalli Plates of Nitimarga Ereganga[15] gives the genealogy of the Ganga kings from its founder Kongunivarma onwards. It describes Nitimarga-Kongunivarma Rajamalla I as *Bhagvad-Arhad-bhattaraka-Carano-arvindayugala-madhupayamana-manasah.* It means that he was a great devotee of Jina. In the next line he is credited with having defeated the army of the Vallabha (the Rashtrakuta emperor Amoghavarsha I) with the help of Pallava, Kuru, Magadha, Malava, Chola, Lal, Samvalla and Chalukya rulers. This battle is worthy of our attention because both kings are said to have been followers of non-violent Jainism, yet the above fight for the expansion of their state proves that Jainism never hindered the path of kings for a battle in order to increase their territories.

The epigraph further mentions that this Nitimarga Ereganga had two sons– Satyavakya Racamalla II, who sat on the throne after his father and Butugendra, his younger brother who was like his father *Parama-Jainah* i.e. a great devotee of Jainism. He married the daughter of a Rashtrakuta emperor Amoghavarsha, Candrobbalabba, and through her begot a son named Ereyappa who was enthroned after Racamalla II. We can assume about king Ereyappa whose father was himself a follower of Jainism and mother was a daughter of a king who was devotee of Arhat and patron of Jinasenacharya, that he might have inherited some elements of Jainism. Moreover, depiction of these kings as devout Jainas is a clear testimony of the influence of Jainism.

The Kudlur Plates of Marasimha[16] also provides the genealogy of the Western Ganga kings. It says about king Marula, son of Butuga II, that he was a meditator at the holy feet of the lord Jina. His younger brother Satyavakya Marasimha is also said to be a Jaina king. King Marasimha was enthroned by Rashtrakuta king Krshna III. It mentions some Vadighanghala-bhatta, who was like a sun of *Syadvada* doctrine. The preachings of Jaina doctrine by this Vadighanghala-bhatta had not only influenced king Marasimha but also the Rashtrakuta king Krshna III – 'his eloquence in the exposition of literature made king Ganga-Gangeya, his pupil; his instruction in politics induced the learned men of Vallabha-Raja's capital to show him great honour which showed to the world his greatness and remarkable scholarship and his counsel to Krshna-Raja, which enabled him to enjoy the embraces of the ladies of the points of compass (i.e. to conquer all regions).'

It further writes that by the influence of this Vadighanghala-bhatta, Krshna-Raja became a worshipper of Jina. King Marasimha hence donated to him, as *Sruta-guru's* (religious teacher) fee, the village named Bagiyur. It also states that king Marasimha is "a bee in the lotus feet of Jina, who washed out all taints with the water of the daily bath of Jina, who was devoted to the *gurus*, who was an expert in grammar, logic, philosophy and literature, who was skilful in the management of horses and elephants and whose good government was the theme of praise of the four castes and regulated by his remarkable intellect matured by the investigation of all the Itihasas and Puranas." His devotion towards Jainism can be seen by observing the rite of *sallekhana* or slow starvation. It can be said that this step was not taken in mere sentiments in the light of the fact that he performed the anointing ceremony of the Rashtrakuta king Indra IV which shows his political power.

The same thing is stated in an inscription also which says that the Chola and Pandya kings were afraid because king Marasimha had adopted the vow of *sallekhana*:

"Having promoted works of merit, for one year more he carried on the kingdom, and then, in the presence of the feet of (his preceptor) Ajitasena *bhattaraka* of Bankapura, in the manner of a faithful worshipper entered the tomb. Chola king your master has gone without conquering your treasure or yourself - keep quiet; Pandya, grin and run not away in haste for your kingdom through fear, the Ganga chief has departed to the dwellings of the Gods."[17]

An another grant of king Marasimha depicts him as a devout Jaina and as sympathetic to his servants, as a protector of subdued foes and munificient towards scholars. This inscription registers the grant of the village of Kadalur by king Marasimha to a Jain ascetic Elacharya, so that worship could be conducted in the Jaina temple built by his mother Kallabba.

The successor of Marasimha, Rajamalla or Racamalla IV, is depicted as the promoter of Jaina faith in the *Bahubali-charita* –

Sridesiyaganabhipurnamrgbhrat srisimhanandiyati
Sripadambujayugmamattam adhupah samyaktvacudamanih
Srimajjainamatabhdhivardhansudha sutimahimandale
Reje Srigunabhusano budhanutah Srirajamallo nrpah.[18]

This passage besides stating Rajamalla as a Jain, also confirms Simhanandi's connection with the Ganga dynasty.

The last grant to Jainas by any Western Ganga ruler is the Ichavadi fragmentary inscription.[19] If it can be assigned to the reign of the last Western Ganga king Nitimarga Permmanadi, we may conclude that he was also a great devotee of Jina. Among the ministers of the Western Ganga kings Chamundaraya is famous in the history of Jainism. He was minister and commander of the forces of both king Satyavakya Marasimha and his son Satyavakya Racamalla IV. He alongwith Gangaraja, the minister of Chalukya Vishnuvardhana and Hulla, the minister of Narasimha Hoysala is mentioned as part of the triumvirate of pre-eminent promoters of the Jaina faith.[20] He erected the colossal statue of Gomateswara, which in its gigantic dimensions stands unrivalled in India.

Though Jainism played a role in the foundation of this dynasty, the early three Western Ganga kings did not issue any grant to Jainas. This trend started with king Madhava II. However his three grants are recorded in favour of Vaidik-Brahmanas, whereas only one in favour of the Jainas. The next king who issued grants to Jainas was Avinita. There appears to have been considerable competition between the Jaina and Brahmanical faiths during his reign. His six known charters are equally shared by the Jainas and Brahamanas. Sivamara I also patronized with equal fervour the Brahmanical and Jaina religions. Whereas Sripurusa clearly made known his preference for the Brahmanas, he allowed his *samantas* to patronize Jainism. Though *yuvaraja* Marasimha, could never become a king, he was a *de facto* ruler when his father king Sivamara was a prisoner of the Rashtrakutas. The Manne plates of this *yuvaraja* record the building of a Jaina temple by his commander

Srivijaya. Later rulers Nitimarga Ereganga, his son Butuga and Satyavakya Marasimha were devout Jainas and the last one even ended his life by observing the rite of *sallekhana.* Thus we see that the early rulers patronized Jainism only by accepting its powerful position in the social and political spheres (as some *samantas* were patrons of Jainism). But the later rulers of this dynasty clearly claimed to be *parama-Jainah* in their inscriptions.

GENEOLOGY OF WESTERN GANGAS

- Konganivarmman
  - Madhava I
    - Harivarmman/Aryavarmman/Krishnavarmman
      - Madhava II /Simhavarmman
      - Vishnugopa
        - Madhava III
          - Avinita Konganivarmman
            - Durvinita Konganimaharaja
              - Muskara
                - Srivikrama
                  - Bhuvikarma /Srivallabha
                    - Sripurusa
                      - Duggamara – Ereyappa
                      - Sivamara II
                        - Satyavakya Rajamalla I (Son of his younger brother Vijayaditya)
                          - Nitimarga Ereganga
                            - Butuga
                              - Ereyappa /Ereganga Nitimarga /Komaravedenga
                                - Satyavakya Narasimha (Biravedenga)
                                - Nitimarga Rajamalla (III) (Kacceya-Ganga)
                                - Butuga (II) (Ganga-Gangeya/Ganga-Narayana/ Jayaduttaranga/Nanniya-Ganga/ Satyavakya)
                                  - Satyavakya Marasimha (Guttiya Ganga/ Ganga cudamani/ Chaladuttranga/Ganga/Kandarpa)
                                    - Satyavakya Rajamalla (IV) (Jasaduttaranga/ Rakkasa –Ganga)
                                      - Nitimarga Permmanadi
                                  - Nitimarga Marula (Ganga Martanda/Ganga Cakrayudha / Puruseya Ganga/Kaliyuga Bhima)
                            - Satyavakya Rajamalla (II)
                  - Sivamara / Navakama / Sistapriya
              - Polavira

References :

1. *Jain Shilalekha Sangraha (hereafter JSLS)*, II, 277.
2. *Mysore Archaeological Reports*, 1921, p. 19, 26.
3. Ramesh, K.V., *Inscriptions of Western Gangas,* ICHR, 1984, p. 5-6
4. Ibid., pp. 34-6.
5. Ibid., pp. 40-3
6. Ramesh, op.cit., pp. 48-51
7. Ibid., Introduction, p. VII.
8. Ibid., pp. 61-5
9. Ayyangar, M.S. Ramaswami, *Studies in South Indian Jainism*, p. 110.
10. Ramesh, op. cit., pp. 135-9, 140-41
11. Ramesh, op. cit., pp. 182-9.
12. Ibid., pp. 253-56.
13. Ramesh, op. cit., pp. 190-205.
14. Ramesh, op. cit., pp. 325-6.
15. Ibid., pp. 369-79.
16. Ramesh, op. cit., pp. 411-32.
17. *Epigraphia Carnatica* (hereafter *EC*), II, No. 38, translation, pp. 119-21.
18. Sharma, S.R., *Jainism and Karnataka Culture*, Dharwar, 1940, p. 19.
19. Ramesh, op. cit., pp. 468-70.
20. *EC,* II, p. 345.

M.Phil., University of Delhi

जैन ज्ञान मीमांसा

डॉ. प्रद्युम्नशाह सिंह

दर्शन, ज्ञान और चरित्र ये तीन शब्द जैन धर्म की अवगति के प्रमुख सोपान हैं। जब इन्हीं शब्दों में सम्यक् विशेषण का प्रयोग कर दिया जाता है तब यही शब्द रत्नाधिक मूल्यवान बनकर त्रिरत्न की संज्ञा प्राप्त कर लेते हैं। सम्यक् दर्शन, ज्ञान और चारित्र के आराधक की यात्रा संसार की दिशा से अध्यात्म की दिशा की ओर मुड़ जाती है। दर्शन और ज्ञान में अभिन्न सम्बन्ध है। जड़ पदार्थों से आत्मा को भिन्न करने वाला आत्मा का गुण और स्वरूप चैतन्य है, यह बात सिद्ध है। यही चैतन्य अवस्था विशेष में निराकार रहकर 'दर्शन' कहलाता है और साकार होकर ज्ञान।[1] यथार्थ रूप से पदार्थों की निश्चय करने की रुचि सम्यक् दर्शन है।[2] यह जान लेना आवश्यक है कि पदार्थों का निश्चय करने में सम्यक् ज्ञान एक सहायक की भूमिका का निर्वाह करता है। वाचक मुख्य उमास्वाति ने ज्ञान के पाँच भेद माने हैं यथा - मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यव और केवल।[3] ज्ञान का सम्बन्ध प्रमाण से हैं। ज्ञान मीमांसा की चर्चा में प्रमाण मीमांसा की चर्चा अपरिहार्य है। वैदिक साहित्य में भी ज्ञान को मुक्ति का प्रधान कारण माना गया है। कहा गया है **ऋते ज्ञानान्न मुक्तिः** अर्थात् ज्ञान के बिना मुक्ति नहीं है। ज्ञान को पवित्रतम साधन माना गया है और कहा गया है **नहि ज्ञानं सदृशम् पवित्रमिह विद्यते।** इस लोक में ज्ञान के समान कोई पवित्र वस्तु नहीं है। ज्ञान अज्ञान का विरोधी है। ज्ञान प्रकाश का द्योतक है और अज्ञान अंधकार का। जब एक उपस्थित होता है तो दूसरा अनुपस्थित। आधार वही रहता है आधेय बदल जाता है। दिन होने पर वही परमाणु प्रकाश में बदल जाते हैं और रात आने पर अंधकार में।

ज्ञान का अर्थ है सच्चाई का बोध होना। जहाँ सच्चाई का बोध नहीं वह अंधकार ही है। कई महत्त्वपूर्ण विद्वत्संगोष्ठियों का आखिरी निष्कर्ष यही निकला कि

ज्ञान का होना आवश्यक है किन्तु मात्र ज्ञान का होना ही आवश्यक नहीं है अपितु ज्ञान युक्त क्रिया का होना आवश्यक है। आचार्य तुलसी ने जैन विश्व भारती परिसर में इस तथ्य को प्रकाशित करने वाला एक वाक्य लिखवाया है कि ज्ञान रहित क्रिया और क्रिया रहित ज्ञान दोनों निष्फल हैं अर्थ यह हुआ कि ज्ञान युक्त क्रिया ही सफल है। जो जीव लोक में सफल है अर्थात् ज्ञानयुक्त क्रिया करता है वही परलोक में भी सफलता प्राप्त करता है अर्थात् सम्यक् ज्ञान युक्त क्रिया करने के योग्य बन जाता है।

ज्ञान का प्रथम प्रस्थान

जैन दर्शन यथार्थवादी दर्शन है। दर्शन की विधा में दो दृष्टियाँ महत्त्वपूर्ण हैं– (1) यथार्थवादी (2) आदर्शवादी। यथार्थवादी (Realistic) दृष्टिकोण के अन्तर्गत संसार जैसा दिखाई दे रहा है उसको भ्रम न मानना अपितु उसकी सच्चाई को प्रकाशित करना है। तथा आदर्शवादी (Idealistic) दृष्टिकोण के अन्तर्गत यथार्थ दृश्यमान जगत के परदे के पीछे छिपा रहता है। जैन दर्शन सांसारिक सम्बन्धों को यथार्थ मानता है। उन सम्बन्धों में अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह का व्यवहार करने से शान्ति, सहअस्तित्व तथा समन्वय जैसे सुख के होने की कामना पर बल देता है। यही ज्ञान युक्त क्रिया है।

ज्ञान का द्वितीय प्रस्थान

जैन दर्शन आशावादी और सुधारवादी है। उसका मूल कारण यह है कि आत्मा अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त चरित्र और अनन्त वीर्य का धारक है। इसका अर्थ यह हुआ कि आत्मा में ज्ञान गुण है, दर्शन गुण है और चरित्र गुण है। उसमें पुरुषार्थ रूपी वीर्य का गुण है। ऐसा ज्ञान हमें मति ज्ञान या श्रुत ज्ञान से होता है। अष्टकर्म आवरण के कारण हमें आत्मा में निहित अनन्त सामर्थ्य का सुख प्राप्त नहीं हो पाता है। ज्ञानावरण ने ज्ञान की क्षमता को छिपा दिया है, दर्शनावरण ने दर्शन की क्षमता को तिरोहित कर दिया। मोहनीय कर्म से हमारी आत्मा का अनन्त आनन्द आवरित होता है तथा अन्तराय कर्म हमारे अनन्त वीर्य को ढ़क देता है। केवलियों का यह उपदेश हमें श्रुत ज्ञान से प्राप्त होता है। मति और श्रुत दोनों ज्ञान परोक्ष ज्ञान के अन्तर्गत आते हैं। अवधि मनःपर्यव और केवल ज्ञान पारमार्थिक प्रत्यक्ष ज्ञान की कोटि में गिने जाते हैं।

आत्मा का ज्ञान निर्बाध रूप से प्राप्त हो इसके लिए हमें कर्मों का मल हटाना ही होगा। आत्मा के निर्मलीकरण के बिना निर्ग्रन्थ नहीं बना जा सकता है। हम आत्मिक धरातल पर अपना बहुत विकास कर सकते हैं हमें ऐसा ज्ञान होना चाहिए। इस आशा के साथ कर्मों की निर्जरा करनी चाहिए कि लोक व्यवहार में भी हमें सुख प्राप्त होगा।

ज्ञान मीमांसा के चार पाद है यथा- ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय और ज्ञप्ति। ज्ञाता के बिना न ही ज्ञान का कोई अर्थ है न ही ज्ञेय का और न ही ज्ञप्ति का। ज्ञाता ज्ञान का आदान-प्रदान करता

है वह ज्ञान का आधार है। जिस पदार्थ को ज्ञाता नहीं जान रहा होता है वह उसके लिए ज्ञेय है तथा जिन को जान रहा होता है वह ज्ञप्ति है। यही चारों पाद प्रमाण के संदर्भ में भी प्रासंगिक हैं यथा - प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय और प्रमिति। ज्ञान के क्षेत्र में प्रमाण की व्यापक भूमिका है। प्रामाणिक ज्ञान सार्थक ज्ञान होता है। अप्रामाणिक ज्ञान अज्ञान की कोटि में चला जाता है और वह ज्ञान निरर्थक हो जाता है। ज्ञान को प्रामाणिक ज्ञान बनाने के लिए प्रमाण मीमांसा का बोध होना आवश्यक है।

आचार्य महाप्रज्ञ ने ज्ञानमीमांसा की विस्तार से चर्चा की है। मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यव और केवल ये ज्ञान की पाँच कोटियाँ हैं। ज्ञान के इन पाँच प्रकारों में अवधि ज्ञान मध्यस्थ की भूमिका निर्वाह करता है क्योंकि वह दोनों रूपों में पाया जाता है यथा हीयमान और वर्धमान। वर्धमान अवधि ज्ञान पारमार्थिक ज्ञान के विकास की अवस्था है। इस अवस्था में ज्ञाता मनःपर्यव और केवल ज्ञानोन्मुखी हो जाता है। हीयमान ज्ञान की स्थिति रहने पर ज्ञाता मति, श्रुत जैसे परोक्ष ज्ञानों से परे अज्ञान के संसार में उतर जाता है। यदि उस हीयमान स्थिति का संवर न हो तो उस ज्ञाता की आत्मा निर्मल नहीं रह पाती कर्म कल्मष से आवृत्त होने लगती है तथा ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, वेदनीय और मोहनीय कर्मों का बन्धन बँधता ही जाता है। ज्ञान की वर्धमान स्थिति की सभी धर्मों में सराहना की गयी है। सिक्ख धर्म में कहा गया है चढ़ती कला में रहो। भगवान महावीर को वर्धमान कहा गया है। जैन धर्म आज उन्हीं के धर्म शासन में प्रवहमान है।

ज्ञान और प्रमाण का सम्बन्ध

प्रत्येक मनुष्य को पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ उपलब्ध हैं। यह एक यथार्थ है। इन ज्ञानेन्द्रियों से विषय सम्पर्कजन्य जो ज्ञान होता है वह प्रमात्मक और भ्रमात्मक दोनों प्रकार का हो सकता है। उनमें प्रमात्मक ज्ञान का करण ही प्रमाण है। भ्रमात्मक ज्ञान करण इन्द्रिय प्रमाण नहीं हो सकती। यहाँ इन्द्रिय का तात्पर्य इन्द्रिय सन्निकर्ष से है। इसीलिए **''इन्द्रिय सन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्''** ऐसा प्रत्यक्ष का लक्षण किया गया है।

कुछ लोग इन्द्रिय या इन्द्रियसन्निकर्ष की प्रमाणता का निराकरण यह कहकर करते हैं कि ये दोनों जड़ हैं। जड़ वस्तु प्रमाण नहीं हो सकती। इसलिए ज्ञान ही प्रमाण है। ज्ञान में स्वप्रकाशकता का गुण है। एक ज्ञान को दूसरा ज्ञान प्रकाशित नहीं कर सकता जैसे एक प्रकाशमान दीपक को देखने के लिए दूसरे प्रकाशमान दीपक की आवश्यकता नहीं होती है।

यहाँ प्रश्न यह उठता है कि जिस ज्ञान को प्रमाण माना जाता है वह ज्ञान होता कैसे है? वह या तो चक्षुरिन्द्रिय से या श्रोत्र इन्द्रिय से या घ्राण इन्द्रिय से या रसनेन्द्रिय से या त्वगिन्द्रिय से या मन से। पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ मन से वेसे ही सम्बन्धित हैं जैसे उँगलियाँ पंजे से जुड़ी हुई हैं। मन सर्व अर्थग्राही है।[4] आचार्य हेमचन्द्र इन्द्रियों को दो भागों में प्रस्तुत करते हैं–

(1) भावेन्द्रिय और (2) द्रव्येन्द्रिय। लब्धि और उपयोग भावेन्द्रिय है।[5] ज्ञानावरण कर्म के क्षयोपशम विशेष को लब्धि कहते हैं। नियत आकार वाले पुद्गल द्रव्येन्द्रिय कहलाते हैं।[6] द्रव्येन्द्रिय नियताकार होने के कारण सीमित दायरे में काम करती हैं किन्तु भावेन्द्रिय का दायरा असीमत है। भावेन्द्रिय नियताकार नहीं है और मन भी नियताकार नहीं है। भावों का जुड़ाव मन से है। मनन करना मन है अथवा जिसके द्वारा मनन किया जाता है, वह मन है।[7] मन भी इन्द्रिय की भांति पौद्गलिक-शक्ति-सापेक्ष होता है, इसलिए इसके दो भेद बनते हैं द्रव्यमन और भाव मन।[8] मनन के आलम्बनभूत या प्रवर्तक पुद्गल-द्रव्य (मनोवर्गणा द्रव्य) जब मन रूप में परिणत होते हैं, तब वे द्रव्य मन कहलाते हैं। यह मन अजीव है आत्मा से भिन्न है।[9]

विचारात्मक मन का नाम भाव-मन है। मन मात्र ही जीव नहीं,[10] किन्तु मन जीव भी है- जीव का गुण है, जीव से सर्वथा भिन्न नहीं है, इसलिए इसे आत्मिक-मन कहते हैं। इसके दो भेद हैं लब्धि और उपयोग। पहला मानस ज्ञान का विकास है और दूसरा उसका व्यापार। मन को नो-इन्द्रिय, अनिन्द्रिय और दीर्घकालिक संज्ञा कहा जाता है। इन्द्रिय के द्वारा वह गृहीत विषयों को जानता है इसलिए उसे नो इन्द्रिय कहा जाता है। इन्द्रिय की भाँति वह नियताकार वाला नहीं है इसलिए उसे अनिन्द्रिय कहा जाता है। मन अतीत की स्मृति, वर्तमान का ज्ञान या चिंतन और भविष्य की कल्पना करता है, इसलिए वह दीर्घकालिक संज्ञा है।

जैन आगम शास्त्रों में मन की अपेक्षा 'संज्ञा' शब्द का व्यवहार अधिक हुआ है। मन वाले प्राणी को संज्ञी जीव कहते हैं। संज्ञी जीव ईहा करता है, अपोह करता है, मार्गणा करता है, गवेषणा करता है, चिन्ता करता है तथा विमर्श करता है। सत् तत्त्व की जिज्ञासा ईहा है। सत् का निश्चय अपोह है। विधि या अन्वय धर्म से तत्त्व की जिज्ञासा मार्गणा है। निषेध या व्यतिरेक धर्म से तत्त्व की जिज्ञासा गवेषणा है। यह कैसे हुआ ? कैसे करना चाहिए ? कैसे होगा ऐसी ऊहापोह भरी जिज्ञासा चिन्ता है। इसी प्रकार हो सकता है। इसी प्रकार होगा ऐसा निर्णय विमर्श है।

सब अर्थों को जानने वाला ज्ञान मन है। इन्द्रिय की गति सिर्फ पदार्थ तक है। मन की गति पदार्थ और इन्द्रिय दोनों तक है। मन शरीर व्यापी है। जहाँ-जहाँ चैतन्य की अवस्थिति है वहाँ-वहाँ मन व्याप्त है।

ईहा, अवाय, धारणा, स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, तर्क, अनुमान, आगम आदि मानसिक चिंतन के विविध पहलू है।[11] सम्यक् ज्ञान को हासिल करने के लिए सम्यक् अर्थ का निर्णय करना आवश्यक है। यही वह स्थल है जहाँ ज्ञान मीमांसा को प्रमाण मीमांसा की आवश्यकता पड़ जाती है।

प्रमाण शब्द 'प्र' उपसर्ग और 'माङ्' धातु से बना हैं यहाँ 'प्र' उपसर्ग का अर्थ है - प्रकर्ष और प्रकर्ष का तात्पर्य है संशय, विपर्यय और अनध्यवसाय का अभाव। अभिप्राय यह है कि

जिसके द्वारा संशय, विपर्यय और अनध्यवसाय का व्यवच्छेद करके वस्तु तत्त्व को जाना जाय वह 'प्रमाण' है।[12]

जिस प्रकार ज्ञान, ज्ञप्ति का साधकतम है उसी प्रकार प्रमाण का साधकतम है। यहाँ मीमांसा का अर्थ है सम्यक् ज्ञान हेतु तत्त्वों का प्रमाण और नयों द्वारा विश्लेषण। मीमांसा पूजित विचार वाला है। ज्ञान प्रामाणिक है अथवा अप्रामाणिक अर्थात् उसके प्रामाण्य का निश्चय कभी स्वतः और कभी परतः होता है।[13] अभ्यास दशा में ज्ञान स्वतः होता है और अनभ्यास दशा में ज्ञान परतः होता है। सम्यक् अर्थ का निर्णय प्रमाण है।[14] प्रमाण के दो भेद हैं।[15] हजारों वर्ष का अन्तराल है तत्वार्थसूत्रकार उमास्वाति तथा प्रमाणमीमांसाकार हेमचन्द्राचार्य के मध्य। आचार्य हेमचन्द्र ने भी पाँच प्रकार के ज्ञानों का विभाजन दो प्रमाणों के अन्तर्गत ही किया यथा प्रत्यक्ष प्रमाण और परोक्ष प्रमाण। प्रमाण मीमांसा में जिस प्रकार की प्रमाण व्यवस्था का विकास हुआ है वैसी प्रमाण व्यवस्था का विकसित रूप नंदीसूत्र[16] में देखा जा सकता है।

प्रत्यक्ष प्रमाण के दो भेद हैं - 1. इन्द्रिय प्रत्यक्ष या सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष 2. नो इन्द्रिय प्रत्यक्ष या पारमार्थिक प्रत्यक्ष।

इन्द्रिय प्रत्यक्ष में श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, स्पर्शन, चक्षु के माध्यम से अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा का ज्ञान ग्रहण करते हैं। हमें प्रत्यक्ष पाँच ज्ञान इन्द्रियों के माध्यम से होता है। इन्द्रिय और पदार्थ का सम्बन्ध होने पर, दर्शन के पश्चात् होने वाला पदार्थ का ग्रहण **अवग्रह** कहलाता है।[17] अवग्रह द्वारा गृहीत पदार्थ में विशेष जानने की इच्छा होना **ईहा** है।[18] ईहा के द्वारा जो वस्तु जानी गयी थी, उसमें यह शब्द शंख का ही है, शृंग का नहीं इस प्रकार का निश्चय हो जाना **अवाय**[19] कहलाता है। जो ज्ञान स्मृति का कारण हो वह **धारणा** है।[20] यही इन्द्रिय, सांव्यवहारिक या लौकिक प्रत्यक्ष है।

नो-इन्द्रिय प्रत्यक्ष में आवरण क्षय का तारतम्य होने पर अवधि और मनःपर्याय ज्ञान होते हैं ये भी मुख्य प्रत्यक्ष हैं।[21] आवरणों का सर्वथा क्षय हो जाने पर चेतन-आत्मा का स्वरूप प्रकट हो जाना मुख्य प्रत्यक्ष है।[22] नो-इन्द्रिय प्रत्यक्ष पारमार्थिक प्रत्यक्ष है।

परोक्ष प्रमाण के मूल रूप में दो भेद किये गये हैं यथा मति ज्ञान और श्रुत ज्ञान। आचार्य हेमचन्द्र ने पुनः मति ज्ञान के चार भेद किये हैं। स्मृति, प्रत्यभिज्ञा, ऊहा, अनुमान ये चारों मति ज्ञान के ही उपविभेद हैं। आगम श्रुत ज्ञान का ही पर्यायवाची नाम है। परोक्ष प्रमाण कहीं न कहीं प्रत्यक्ष के आधार पर ही होता है इसलिए प्रत्यक्ष विशद एवं परोक्ष अविशद प्रमाण है।

स्मृति मति (बुद्धि) में रहती है वह स्मृति बुद्धि में कभी हुए प्रत्यक्ष के माध्यम से ही आती है और घर कर जाती है। आचार्य हेमचन्द्र कहते हैं - वासना की जागृति जिसमें कारण हो और 'वह' ऐसा जिसका आकार हो, वह ज्ञान स्मृति है।[23] प्रत्यक्ष और स्मरण से उत्पन्न होना

यह वही है यह उसके सदृश है, यह उसमें विलक्षण है यह उससे थोड़ा, बहुत, निकट या दूर है, इत्यादि जोड़ रूप ज्ञान प्रत्यभिज्ञान कहलाता है।[24] प्रमाण और अप्रमाण का निश्चय करने के लिए जो व्याप्ति ज्ञान है वह ऊह है[25] तथा साधन से साध्य के विशेषज्ञान (विज्ञान) को अनुमान कहते हैं। बौद्ध धर्म में प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाण के दो ही भेद माने हैं।

अनुमान प्रमाण के दो भेद हैं— स्वार्थानुमान और परार्थानुमान। अनुमान जब अपने द्वारा निश्चित किए हुए अविनाभाव रूप एक लक्षण वाले साधन से साध्य का ज्ञान करता है तब वह स्वार्थानुमान है।[26] स्वार्थानुमान हेतु के अविनाभावी लक्षण के ज्ञान के आधार पर होता है। सहभाव या क्रमभाव के नियम का ज्ञान जैसे फल के साथ रूप, रस की उत्पत्ति और सोमवार के बाद मंगलवार का होना क्रमशः सहभाव और क्रमभाव है। तर्क नामक प्रमाण से इसका निश्चय होता है।[27]

परार्थानुमान में अनुमाता अनुमिति को दूसरे को समझाता है। समझाने की प्रक्रिया में वचन का सहारा लेना पड़ता है। पूर्वोक्त हेतु (साधन) के बोलने पर होने वाला (सम्यगर्थनिर्णय) परार्थानुमान कहलाता है।

जिज्ञासु के अनुरोध से प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन इन पाँचों अवयवों का प्रयोग करके उसे अनुमान ज्ञान करा देना चाहिए। सर्वप्रथम उसे साध्य का ज्ञान करना चाहिए फिर साध्य और साधन के अविनाभाव सम्बन्ध का, फिर उसकी समझ के लिए उदाहरण भी देना चाहिए, फिर पक्ष में हेतु को दिखाना चाहिए और फिर साध्य को पक्ष में सिद्ध करना चाहिए। साध्य को पक्ष में सिद्ध कर देना ही निगमन है।[28]

उपसंहार

ज्ञान मीमांसा की अवगति के बिना दर्शन में गति नहीं बन पाती और दर्शन तथा ज्ञान की अवगति के बिना चरित्र की शुरुआत नहीं होती। सम्यक् चरित्र में ज्ञान और दर्शन दोनों अनुस्यूत होते हैं। अतः जैन दर्शन में ज्ञान-मीमांसा की अत्यन्त उपयोगिता है।

सन्दर्भ सूची -

1. जैन दर्शन, डा. महेन्द्र कुमार जैन, श्री गणेशवर्णी दिगम्बर जैन संस्थान नसि, वाराणसी- 221005, पृ. 188
2. तत्वार्थश्रद्धानं सम्यग्दर्शनम्/तत्वार्थसूत्र, 1.-2
3. मतिश्रुतावधिमनःपर्याय केवलानि ज्ञानम। 1-9
4. सर्वार्थ ग्रहणं मनः। प्रमाणमीमांसा ।।24।।
5. भावेन्द्रियं लब्ध्युपयोगौ। वही, 23
6. द्रव्येन्द्रियं नियताकाराः पुद्गलाः। प्रमाणमीमांसा, 22

7. मननं, मन्यते अनेन वा मनः जैन दर्शन : मनन और मीमांसा ; आचार्य महाप्रज्ञ, पृ. 513
8. वही
9. भगवती 13/126 : आया भंते! मणे ? अन्ने मणे ? गोयमा णो आया मणे। अण्णे मणे। मणिज्जमाणेमणे ।
10. प्रश्नव्याकरण (आश्रव द्वार) मणं च मण जीविया वयंति त्ति।
11. जैन दर्शन मनन और मीमांसा, पृ. 515
12. प्रमाणमीमांसा स्वोपज्ञ वृत्ति, सूत्र-1
13. प्रामाण्य निश्चयः स्वतः परतो वा, वही, सूत्र-8
14. सम्यगर्थनिर्णयः प्रमाणम्। वही, 1
15. प्रमाणं द्विधा। वही, 9
16. देखें, जैन दर्शन मनन और मीमांसा, पृ. 577
17. अक्षार्थ योगे दर्शनानन्तरमर्थग्रहणमवग्रहः। प्रमाणमीमांसा, 26
18. अवगश्हीतविशेषाकाङ्क्षणमीहा। वही, 27
19. ईहितविशेषनिर्णयोऽवायः। प्रमाणमीमांसा, 28
20. स्मशतिहेतुर्द्धारणा। वही, 29
21. तत्तारतम्येऽवधिमनःपर्यायौ च। वही, 18
22. तत्सर्वथावरण विलये चेतनस्य स्वरूपाविर्भावो मुख्यं केवलम्। वही, 15
23. वसनोद्बोध हेतुका तदित्याकारा स्मशतिः। वही, 2. 43
24. दर्शनस्मरणसम्भवं तदेवेदं तत्सदश्शं तद्विलक्षणं तत्प्रतियोगीत्यादि संकलनं प्रत्यभिज्ञानम्। वही, 2.4
25. उपलम्भ (प्रमाण) और अनुपलम्भ (अप्रमाण) निमित्त व्याप्ति ज्ञानम् ऊहः। वही, 2. 5
26. स्वार्थं स्वनिश्चित साध्याविनाभावैकलक्षणात् साधनात साध्यज्ञानम्। वही
27. ऊहात् तन्निश्चयः। प्रमाणमीमांसा, 2. 11
28. साध्यस्य निगमनम्। वही, 3.15

गुरू गोबिन्द सिंह धर्म अध्ययन विभाग
पंजाबी विश्वविद्यालय, पटियाला

जैन दर्शन में सृष्टि-तत्त्व विमर्श : एक अवलोकन तथा मूल्यांकन

डॉ. सुरेश्वर मेहेर (जे.एन.यू)

भारतीय दर्शन के अन्तर्गत एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण आचारपक्षधर्मी दर्शन के रूप में जैन दर्शन की जितनी महत्ता है, शायद ही अन्य किसी दर्शन इसके समकक्ष हैं। जैन दर्शन ने अपने उदारवादी विचारधारा के कारण अपनी प्रतिष्ठा को दर्शन जगत् में स्थापित किया हुआ है। प्रामाणिकता की दृष्टि से महावीर तथा पार्श्वनाथ से जैन धर्म-दर्शन का प्रवर्तन प्रायः स्वीकार किया जाता है। इस जैन दर्शन के प्रसिद्ध विद्वानों में कुन्दकुन्दाचार्य ने नियमसार, पञ्चास्तिकायसार, समयसार एवं प्रवचनसार की विरचना की जो जैनागमों के प्रमुख ग्रन्थ हैं। आचार्य उमास्वामी ने तत्त्वार्थसूत्र अथवा तत्त्वार्थाधिगमसूत्र ग्रन्थ का प्रणयन किया जो जैन दर्शन का सर्वप्रसिद्ध ग्रन्थ के रूप में स्वीकृत हैं। इसके व्यतिरिक्त सिद्धसेन दिवाकर कृत न्यायावतार, हरिभद्र सूरिकृत षड्दर्शनसमुच्चय, मल्लिषेण सूरि रचित स्याद्वादमञ्जरी जैन दर्शन के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ हैं जिनमें जैन दर्शन के विभिन्न दार्शनिक पक्षों के ऊपर गंभीर विचार प्रस्तुत किये गये हैं। प्रस्तुत शोध लेख में जैन दर्शन के सृष्टि-तत्त्व सम्बन्धित चिन्तन पर विश्लेषण प्रस्तुत किया गया है।

1. जगत् के तत्त्व-विवेचन

जैन दार्शनिकों ने इस जगत् के मूल में अनेक तत्त्वों की सत्ता को स्वीकार किया है। इसलिए यह दर्शन बहुतत्त्ववाद अथवा बहु-कारणतावाद के समर्थक के रूप में प्रसिद्ध है। जैन दर्शन में विश्व के प्राकृतिक तथा अप्राकृतिक स्वरूपों का विश्लेषण करते हुए सात प्रकार के मूल तत्त्वों का अन्वेषण किया गया है, जिनके माध्यम से जगत् की समस्त वस्तुओं का आविर्भाव होता है। वे सप्त तत्त्व या पदार्थ हैं- (1) जीव, (2) अजीव, (3) आस्रव, (4) बन्ध, (5) संवर, (6) निर्जरा तथा (7) मोक्ष।[1]

तत्त्व को परिभाषित करते हुए जैन दर्शन में कहा गया है कि जिसमें अनेक धर्म या गुण हों, वही पदार्थ है।[2] इसी अनेक गुण-धर्मयुक्त तत्त्व के आधार पर जैन दर्शन 'अनेकान्तवाद' सिद्धान्त की प्रस्थापना करता है। तत्त्व एक गतिशील यथार्थ है, एक ऐसी सत्ता है जो सर्वदा परिवर्तित होती रहती है।

• द्रव्य विमर्श

जैन दर्शन के मत में 'द्रव्य' वस्तुओं के अन्तः में विद्यमान सारतत्त्व है। यही द्रव्य अपने को भिन्न-भिन्न आकृतियों में प्रकट करता है, जिसकी तीन विशेषतायें हैं- उत्पत्ति, स्थिति और विनष्टि।[3] जैन दर्शन के अनुसार जिस तत्त्व के गुण और पर्याय एक साथ होते हैं, वह द्रव्य होता है।[4] गुण द्रव्य का स्वरूप है एवं पर्याय द्रव्य का आगन्तुक धर्म। स्वरूप धर्म नित्य होता है, किन्तु आगन्तुक धर्म अनित्य। पुनश्च जैन मत में द्रव्य दो भागों में विभक्त है- (1) अस्तिकाय (2) अनस्तिकाय। विस्तार धारण करने वाले द्रव्य को 'अस्तिकाय' कहे जाते हैं। सत्ता धारण करने के कारण वे 'अस्ति' तथा शरीर की भाँति विस्तार से समन्वित होने से वे 'काय' कहलाते हैं।[5] अस्तिकाय में पाँच द्रव्यों की सत्ता स्वीकृत की गई है- जीवास्तिकाय, पुद्गलास्तिकाय, आकाशास्तिकाय, धर्मास्तिकाय तथा अधर्मास्तिकाय। काल ही एकमात्र अनस्तिकाय द्रव्य है क्योंकि यह एकप्रदेशव्यापी के रूप में स्वीकृत है।

देशव्यापी अस्तिकाय द्रव्यों के दो प्रधान भेद हैं- जीव और अजीव। जीव आत्मा का वाचक है। जीव पुनः दो प्रकार के होते हैं - बद्ध जीव और मुक्त जीव। इनमें बद्ध जीव के अनेक भेद स्वीकार किये गये हैं। वे जीव जो उद्देश्यपूर्वक किसी स्थान से दूसरे स्थान पर जाने की शक्ति रखते हैं 'त्रस' कहलाते हैं और जो जीव ऐसी शक्ति से विहीन रहते हैं उन्हें 'स्थावर' कहा जाता है। संसारी जीव के अन्य चार प्रकारों का वर्णन तत्त्वार्थाधिगम सूत्र में प्राप्त होता है जो निम्न प्रकार से हैं-[6]

(क) नारक - विविध नरकों में निवास करने वाले जीव

(ख) मनुष्य

(ग) तिर्यञ्च - पशुपक्षी आदि

(घ) देव - ऊर्धवलोक में निवास करने वाले जीव।

स्थावर जीव सबसे निकृष्ट माने जाते हैं क्योंकि उनमें केवल स्पर्शेन्द्रिय की सत्ता रहती है। स्थावर जीव का शरीर अपूर्ण होता है एवं वे क्षिति, जल, वायु, अग्नि या वनस्पति रूप शरीरों में रहते हैं।[7] जंगम जीवों में कुछ दो इन्द्रियसंपन्न, कुछ तीन इन्द्रिय से युक्त और कुछ चतुरिन्द्रिय से युक्त होते हैं। परन्तु मनुष्य, पशु-पक्षी आदि उन्नत जीवों में पाँचों इन्द्रियाँ प्राप्त होती हैं। ये जीव का सामान्य निरूपण है। अस्तिकाय अजीव द्रव्य चार प्रकार के होते हैं - पुद्गल, आकाश, धर्म तथा अधर्म।

(1) जीव

चेतन द्रव्य को 'जीव' या 'आत्मा' कहते हैं।[8] संसार के समस्त जीवों में प्रत्येक क्षण चैतन्य विद्यमान रहता है। किन्तु भिन्न-भिन्न जीवों में इसका स्वरूप तथा इसकी मात्रा भिन्न-भिन्न होती है। मात्रा-भेद के अनुसार जीवों में एक तारतम्य है जिसमें सिद्ध आत्माओं का स्थान सर्वोच्च है। प्रत्येक जीव नैसर्गिक रूप से अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्त सामर्थ्य आदि गुणों से संपन्न होता है, परन्तु जीवों में आवरणीय कर्मों के कारण इन स्वाभाविक गुणों का उदय नहीं हो पाता। अपने ही शुभाशुभ कर्मों के प्रभाव से इन आवरण के तिरोधान होने से इन गुणों का साक्षात्कार हो जाता है। दर्शन, ज्ञानादि गुणों के विपुल तारतम्य के कारण जीवों के अनन्त भेद हैं। जीव ही शुभाशुभ कर्मों का कर्ता है तथा सुख-दुःखात्मक कर्मफलों का भोक्ता भी वह स्वयं है। जीव स्वयं प्रकाशशील है और दूसरों को भी प्रकाशित करता है। जैन दर्शन के अनुसार जीव नित्य है, किन्तु साथ-साथ परिणामशील भी है। यह शरीर से पूर्णतया भिन्न है एवं उसकी सत्ता का प्रबल प्रमाण चैतन्य की उपलब्धि है। जैन दर्शन जीव को मध्यम-परिमाणविशिष्ट स्वीकार करता है। अर्थात् जीव जब शरीरावच्छिन्न होता है तो वह अपने निवासभूत शरीर के परिमाण को धारण करता है। हस्ती जैसे विशालकाय प्राणी में रहने वाला जीव विपुल परिमाणविशिष्ट होता है, किन्तु चींटी जैसे अल्पकाय में रहने वाला जीव परिमाण में नितान्त स्वल्प होता है। प्रदीप की तरह जीव भी संकोच एवं विकासशील होता है।[9]

(2) अजीव

जैन दर्शन के अनुसार अजीव तत्त्व वे हैं जिनमें चेतना नहीं होती। अजीव तत्त्व के पाँच भेद हैं– पुद्गल, आकाश, काल, धर्म व अधर्म।

जैन दर्शन में 'पुद्गल' शब्द का अर्थ भूतसामान्य के लिए व्यवहृत किया गया है। सर्वदर्शन-संग्रह के अनुसार पुद्गल शब्द की निरुक्ति है - पूरयन्ति गलन्ति चेति पुद्गलः। अर्थात् पुद्गल उन द्रव्यों की संज्ञा है जो प्रचय रूप से शरीर का निष्पादन करने वाले होते हैं तथा प्रचय के विनाश होने पर जो छिन्न-भिन्न हो जाते हैं। पुद्गल के दो रूप उपलब्ध होते हैं - अणु तथा संघात। पुद्गल के सूक्ष्मतम निरवयव अंश जिनका और सूक्ष्म विभाजन नहीं किया जा सकता 'अणु' कहलाते हैं। दो या दो से अधिक इन सूक्ष्म अंशों के परस्पर एकत्र होने से 'संघात' या 'स्कन्ध' बनता है। इन्हीं संघातों के द्वारा ही शरीर तथा उसके भिन्न-भिन्न अंग, मन, प्राण आदि की सृष्टि होती है। अणु-संघातरूप पौद्गलिक भौतिक पदार्थों में चार गुण प्राप्त होते हैं - स्पर्श, रस, गन्ध तथा वर्ण। जैन दर्शन 'शब्द' को भूत का गुणविशेष के रूप में स्वीकार नहीं करता, बल्कि सूक्ष्मत्व, स्थूलत्व, अन्धकार, छाया आदि के समान होने वाला अवान्तर परिणाम मानता है।[10]

'आकाश' जीवादि अस्तिकाय द्रव्यों को अवकाश देने वाला पदार्थ है। यह नित्य तथा सर्वव्यापी है। आकाश एक निष्क्रिय द्रव्य है तथा रूप-रस-शब्द-स्पर्श-गन्ध से रहित होने के

कारण अमूर्त्तिक द्रव्य भी है। आकाश के दो भेद हैं - (प) लोकाकाश - जिसमें जीव, पुद्गल आदि द्रव्यों की स्थिति रहती है, (पप) अलोकाकाश- जो लोक से ऊर्ध्ववर्ती व्याप्त आकाश है। आकाश की सत्ता प्रत्यक्ष ज्ञान के ऊपर अवलम्बित न होकर अनुमान के आधार पर अङ्गीकृत की जाती है।

जगत् के समस्त पदार्थ परिणामशील हैं। इस परिणाम के साधारण कारण के रूप में 'काल' की सत्ता स्वीकृत है। वर्तना, परिणाम, क्रिया, परत्व तथा अपरत्व - ये पाँचों काल के 'उपकार' हैं। काल के बिना पदार्थों की स्थिति की कल्पना नहीं की जा सकती है। किसी वस्तु का परिणाम काल की सत्ता पर अवलम्बित है। जैन दर्शन के अनुसार काल का विस्तार नहीं हो सकता, अतः यह अस्तिकाय द्रव्यों से भिन्न है। लोकाकाश में काल अणुरूप से पृथक-पृथक् स्थित रहता है, जिस प्रकार रत्नों की राशि में प्रत्येक रत्न पृथक् विद्यमान रहता है।[11] द्रव्यसंग्रह (गाथा-22) में काल के दो भेद किये गये हैं- व्यावहारिक काल तथा पारमार्थिक काल। व्यावहारिक काल सावयव, सादि तथा सान्त होता है, किन्तु पारमार्थिक काल एक अनवच्छिन्न रूप से सतत विद्यमान रहता है।

जैन दर्शन में गतिशील जीव तथा पुद्गल के सहकारी कारण द्रव्यविशेष को 'धर्म' की संज्ञा दी गई है। जिस प्रकार जल में चलने वाली मछली के लिए जल सहकारी कारण है, उसी प्रकार जीव तथा पुद्गलों की गति के लिए धर्मास्तिकाय द्रव्य स्वीकृत है। धर्म स्वयं जीव की गति की प्रेरणा में असमर्थ है, किन्तु उसकी गति के लिए सहायतामात्र करता है। स्थितिशील जीव तथा पुद्गल की स्थिति के सहकारी कारण द्रव्यविशेष को 'अधर्म' की संज्ञा जैन दर्शन में दी गई है। जिस प्रकार श्रान्त पथिक के विश्राम के लिए वृक्ष की छाया सहायक होती है, उसी प्रकार जीव की स्थिति के लिए अधर्मास्तिकाय द्रव्य स्वीकृत है। यह अधर्म केवलमात्र स्थिति के लिए सामान्य रूपेण सहायक बनती है।

(3) आस्रव

जैन दर्शन के सप्त तत्त्वों में 'आस्रव' तृतीय तत्त्व है। आस्रव ही जीव के बन्धन का कारण है।[12] आस्रव के संपर्क के कारण जीव का वास्तविक स्वरूप आवृत हो जाता है एवं बद्धावस्था को प्राप्त होता है। जीव और पुद्गल अनादि काल से लोकाकाश में वर्तमान हैं, जीवों के साथ उनके कर्म भी हैं तथा साथ ही साथ जीव अनादिस्वरूप अविद्या के कारण क्रोध, मान, माया तथा लोभ चार कषायों से युक्त है। अतः जीव द्वारा कृत कर्म का फल संस्कार रूप से पुद्गलों के साथ विद्यमान रहता है। इसी कर्म-पुद्गलों का मानसिक, वाचिक एवं कायिक रूप 'योग'[13] से जीव में प्रवेश को ही 'आस्रव' संज्ञा प्रदान की गई है। आस्रव के दो भेद हैं - भावास्रव व द्रव्यास्रव। 'भावास्रव' की स्थिति वह परिवर्तन है, जो कर्मपुद्गलों के जीव में प्रवेश होने से पूर्व, जीव के भावों में उत्पन्न होता है। इसके अनन्तर जीव में कर्मपुद्गलों के प्रवेश को 'द्रव्यास्रव' कहा जाता है।

(4) बन्ध

जीव के बन्धन का कारण कर्म है। जीव में कर्म-पुद्गलों के प्रवेश के पूर्व जो 'भावास्रव' उत्पन्न होता है, उसके फलस्वरूप जीव में 'भावबन्ध' का भाव उत्पन्न होता है। इसके पश्चात् उपर्युक्त प्रक्रिया से कर्म-पुद्गलों के जीव में प्रवेश करने पर 'द्रव्यास्रव' की उत्पत्ति के फलस्वरूप जीव में जो बन्धन का भाव उत्पन्न होता है, उसे 'द्रव्यबन्ध' कहते हैं। इस प्रकार आस्रव ही बन्धन का कारण है, क्योंकि इसके द्वारा जीव का वास्तविक चैतन्य एवं ज्ञानस्वरूप तिरोहित हो जाता है। इसके व्यतिरिक्त अविरति, मिथ्यात्व, कषाय एवं प्रमाद भी बन्धन के कारण हैं।[14]

(5) संवर

मोक्ष प्राप्ति के लिए जीव में कार्मिक पुद्गलों के प्रवेश को अवरोध करना अत्यावश्यक है। पूर्वकृत कर्मों को निःशेष करके भावी कर्मों के मार्ग को अवरुद्ध करना 'संवर' कहलाता है।[15] अतः संवर मोक्ष का हेतु है। संवर के भी दो भेद हैं - भावसंवर तथा द्रव्यसंवर। संवर के द्वारा जब जीव के राग, द्वेष एवं मोह विकारों का निरोध होता है, उसे 'भावसंवर' कहते हैं। इसके अनन्तर, जब कर्म-पुद्गलों के जीव में प्रवेश निरोध हो जाता है तो उसे 'द्रव्यसंवर' कहा जाता है।

(6) निर्जरा

जीव में स्थित अतीत के कर्म-पुद्गलों का विनाश जिस क्रिया द्वारा संपन्न होता है, उसे 'निर्जरा' कहा जाता है।[16] निर्जरा प्राप्ति के लिए कठोर तपश्चर्या की अपेक्षा है। इस तपस्या में निदिध्यासन परमापेक्षित है। निर्जरा प्राप्ति के लिए राग-द्वेष आदि का विनाश अत्यावश्यक है। यही आत्म-साक्षात्कार की प्रक्रिया है। निर्जरा के द्विविध रूप हैं- भावनिर्जरा एवं द्रव्यनिर्जरा। भावावस्था में कर्मों के नाश को 'भावनिर्जरा' तथा जीव में प्रविष्ट कर्मपुद्गलों के विनाश को 'द्रव्यनिर्जरा' कहा जाता है।

(7) मोक्ष

संवर तथा निर्जरा के माध्यम से जब आस्रव का पूर्णतया विनाश हो जाता है अर्थात् कर्म-पुद्गलों का लेशमात्र भी जीव में अवस्थान नहीं रहता, तब उसको 'मोक्ष' कहा जाता है।[17] मुक्तावस्था में जीव कर्म-पुद्गलों से मुक्त होने के कारण सर्वज्ञ व सर्वद्रष्टा होकर मुक्ति का अनुभव करता है। यह अवस्था जीव की 'भावमुक्ति' अथवा 'जीवन्मुक्ति' की अवस्था है। इस अवस्था में जीव के ज्ञानावरणीय, दर्शनावरणीय, मोहनीय एवं अन्तराय- इन चार घातक कर्मों का नाश हो जाता है। जैन दर्शन के अनुसार उक्त अवस्था वास्तविक मोक्ष से पूर्व की अवस्था है। इसके पश्चात् जब आयु, नाम, गोत्र तथा वेदनीय- इन चार अघातीय कर्मों का भी उच्छेद हो जाता है, जिससे जीव को 'द्रव्यमोक्ष' की प्राप्ति होती है। यही जैन दर्शनानुसार 'विदेहमुक्ति' की स्थिति है। इस दशा में जीव औपशमिक, क्षयोपशमिक, औदयिक एवं भवत्व - इन चार भावों से भी मुक्त हो जाता है। मुक्त जीव 'अलोकाकाश' के अन्तर्गत 'सिद्ध शिला' में अनन्त

काल तक निवास करता है। वह धर्मास्तिकाय के न रहने के कारण ऊर्ध्वलोक के बहिर्भूत नहीं जा सकता।[18]

2. सृष्टि

जैनदर्शन के अनुसार चैतन्य जीव और अचैतन्य अजीव तत्त्व का समन्वय ही जगत् या सृष्टि है। जैन दर्शन जगत्सृष्ट के कारण रूप में किसी ईश्वर रूपी सर्वोच्च सत्ता को स्वीकार नहीं करता। उसके अनुसार सृष्टि, विभिन्न प्रकार के द्रव्यों के संयोग से उत्पन्न हुई है। मुख्य रूप से पुद्गल भौतिक जगत् के निर्माण का आधारस्रोत है। जगत् के समस्त भौतिक पदार्थों की उत्पत्ति अणुओं के परस्पर सहयोग से होती है क्योंकि अणुओं में परस्पर आकर्षण करने की शक्ति होती है। पुनश्च इस दर्शन के मतानुसार पदार्थों में नियतिवाद है एवं संसार की विविधता का हेतु जीव और पुद्गल का संयोग है। इस विविधरूपता को ही सृष्टि कहा जाता है।[19]

जैन दर्शन जड़ व चेतन के संयोग को अनादि स्वीकार करता है। पुद्गल और आत्मा दोनों परस्पर सम्बद्ध हैं क्योंकि सृष्टि के लिए जीव को पुद्गल की तथा पुद्गल को जीव की आवश्यकता रहती है। दोनों में से कोई भी एक तत्त्व संपूर्ण जड़-चेतनात्मक जगत् उत्पत्ति नहीं कर सकता। अज्ञान से उत्पन्न वासना, वासना से उत्पन्न कर्म के कारण चेतन जीव व जड़ अजीव परस्पर संयुक्त होते हैं जिसके फलस्वरूप दृश्य जगत् का अभ्युदय तथा विकास होता है। किन्तु, वास्तवतः जगत् का विकास नहीं हो सकता, वह परिपूर्ण है क्योंकि द्रव्य कम या अधिक नहीं हो सकते हैं।

जैन दर्शन के अनुसार सत् द्रव्य का नाश नहीं होता और न ही असत् द्रव्य से सृष्टि हो सकती है। उत्पत्ति और विनष्टि तो पदार्थों के गुणों और प्रकारों के कारण ही होती है।[20] अन्य शब्दों में, पदार्थों या द्रव्यों के परिवर्तन का नाम ही सृष्टि है। अतः अनादि चैतन्य द्रव्य जीव तथा अचैतन्य द्रव्य पुद्गल में होने वाला परिवर्तन ही सृष्टि का मूल कारण है। वास्तवतः जगत् स्वाभाविक है, सृष्टि कृत्रिम है। जगत् या लोक की शाश्वतता द्रव्य पर आधारित है। जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल, इस विश्व के उद्भव-विकास के केवल निमित्तभूत हैं। जैन दार्शनिकों के एक दृष्टिकोण में संसार नित्य है क्योंकि द्रव्यों के गुण परिवर्तनशील नहीं होते, तो दूसरे दृष्टिकोण में यह जगत् या सृष्टि परिवर्तनशील भी क्योंकि द्रव्यों के पर्याय सर्वदा परिवर्तित होते रहते हैं।

जैन दर्शनानुसार मनुष्य का विकास वनस्पति (निगोद) से होता है जो संपूर्ण जीवों के विकास का आधारभूत है। काल लब्धि का परिपाक होने पर जीव अव्यवहार राशि से व्यवहार राशि में पहुँचता है जिससे द्वीन्द्रिय, त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय, पंचेन्द्रिय, समनस्क, अमनस्क आदि प्राणियों बनता है। इस दर्शन के मतानुसार विकास का कारण कोई एक तत्त्व नहीं है परन्तु अनेक कारणों के समवाय से कार्य घटित होता है। काल, स्वभाव आदि समस्त कारण सम्मिलित होकर ही विकास को घटित करते हैं।

मूल्यांकन

1) बहुतत्त्ववादी जैन दर्शन चैतन्य जीव और अचैतन्य अजीव तत्त्व के संयोग से जगत् या सृष्टि के आविर्भाव को मानता है, किन्तु ईश्वर रूपी किसी मूलकारण को यह दर्शन स्वीकार नहीं करता। जैनदर्शनानुसार जगत् के समस्त भौतिक पदार्थों का निर्माण पुद्गल-अणुओं के परस्पर सहयोग से होती है क्योंकि अणुओं में परस्पर आकर्षण करने की शक्ति होती है। पदार्थों में नियतिवाद को स्वीकार कर यह दर्शन विविधतापूर्ण संसार के लिए जीव और पुद्गल का संयोग को ही मानता है। इस दर्शन ने जो अणुओं के बीच आकर्षण शक्ति के बारे में कहा है उसको आधुनिक विज्ञान भी स्वीकार करता है। अतः जैन दर्शन इस विषयक मत में प्रशंसनीय है।

2) पुनश्च जैन दर्शन जड़ पुद्गल एवं चेतन आत्मा के संयोग को अनादि मानता है। क्योंकि सृष्टि के लिए जीव को पुद्गल की तथा पुद्गल को जीव की आवश्यकता रहती है एवं दोनों में से कोई भी एक तत्त्व संपूर्ण जड़-चेतनात्मक जगत् उत्पत्ति नहीं कर सकता। किन्तु इस दर्शन के अनुसार अज्ञान से उत्पन्न वासना, वासना से उत्पन्न कर्म के कारण चेतन जीव व जड़ अजीव परस्पर संयुक्त होते हैं जिसके फलस्वरूप दृश्य जगत् का अभ्युदय तथा विकास होता है। यहाँ पर यह स्पष्टीकरण नहीं प्राप्त हो रहा है कि अज्ञान क्या है? यदि जीव व अजीव का सम्बन्ध अनादि है जो अज्ञान के कारण संघटित हुआ है तो अज्ञान भी अनादि ही है। फिर जैन दर्शन में वर्णित बद्ध और मुक्त जीव की स्थिति कब और कैसे हुई? जीव कैसे बन्धन में आता है ? और कैसे मुक्ति की अवस्था को प्राप्त करता है? - इस प्रश्न का समुचित उत्तर जैन दर्शन ने प्रस्तुत नहीं किया है।

3) जैन दर्शन की मान्यता है कि जगत् का विकास नहीं हो सकता, वह परिपूर्ण है क्योंकि द्रव्य कम या अधिक नहीं हो सकते हैं। यह बात भी विज्ञान के आधार पर समीचीन है क्योंकि तापगतिकी नियम के अनुसार विश्व की कुल ऊर्जा सदा समान ही रहती है।

4) पुनश्च जैन दर्शन के अनुसार सत् द्रव्य का नाश नहीं होता और न ही असत् द्रव्य से सृष्टि हो सकती है। उत्पत्ति और विनष्टि तो पदार्थों के गुणों और प्रकारों के कारण ही होती है। अन्य शब्दों में, पदार्थों या द्रव्यों के परिवर्तन का नाम ही सृष्टि है। वास्तवतः यह कथन पूर्णतया आधुनिक विज्ञान के समान मत रखता है, इसलिए अनेकान्तवादी जैन दर्शन अधिकांशतः विज्ञानसम्मत तथ्य प्रदान करने में सफल प्रमाणित हो रहा है।

सन्दर्भ सूची

1. जीवाजीवास्रवबन्धसम्वरनिर्जरमोक्षास्तत्त्वानि। तत्त्व.सू. 1.4
2. अनेकधर्मात्मकमेव तत्त्वम्। तत्त्व.सू. 5.38

3. उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत्। वही. 5.29
4. गुणपर्यायवद् द्रव्यम्। वही. 5.39
5. द्र.सं. 24-25
6. तत्त्व.सू. 2.32-36
7. स्याद्. 29
8. चैतन्यलक्षणो जीवः। षड्.स. का. 49
9. प्रदेशसंहारविसर्गाभ्यां प्रदीपवत्। तत्त्व.सू. 5.16
10. तत्त्व.सू. 5.24
11. द्र.सं. का. 23
12. वही. गाथा. 30
13. तत्त्व.सू. 6.1-2
14. तत्त्व.सू. 8.1
15. आस्रवनिरोधः संवरः। स.द.सं. पृष्ठ. 164
16. अर्जितस्य कर्मणस्तपःप्रभृतिभिर्निर्जरणं निर्जराख्यं तत्त्वम्। वही, पृष्ठ. 166
17. बन्धहेत्वभावनिर्जरायाम् ।
    त्स्नकर्मक्षयो मोक्षः । तत्त्व.सू. 10.5.3
18. तथागति परिणामात् । वही. 10.8
19. जीव-पुद्गलयोर्विविधसंयोगैः स विविधरूपः। इयं विविधरूपता एव सृष्टिरिति कथ्यते, जै.सि.दी. 1.9
20. द्रव्यं नोत्पद्यते किंचित् न विनश्यति किंचन । केवलं परिवर्तोऽस्ति, सृष्टिरेषा तवोदिता, वही. 1.10

ब्रह्माकुमारीज़, अफ्रीका एवेन्यू रोड,
मोहम्मदपुर, नई दिल्ली- 110066

गीता का ज्ञानयोग

प्रो. आनन्द प्रकाश त्रिपाठी 'रत्नेश'

गीता एक ऐसा आध्यात्मिक ग्रन्थ है, जिसमें संसार सागर से पार होने के लिए तीन मार्ग बतलाये गये हैं- कर्म मार्ग, भक्ति मार्ग एवं ज्ञान मार्ग। आचार्य शंकर तो गीता को ज्ञान मार्ग प्रधान ग्रन्थ बताते हैं। उनके अनुसार मोह रूपी अज्ञानता के पाश में जकड़े हुए अर्जुन को भगवान कृष्ण ने ज्ञानरूपी प्रकाश से अवगति प्रदान की। अर्जुन जब कुरुक्षेत्र के मैदान में शत्रु सेना में पितामह, गुरुप्रवर, मामा, ताऊ, बन्धु-बन्धवों को देखता है तो अपना गाण्डीव धनुष रख देता है तथा कर्त्तव्यविमुख हो जाता है। युद्ध भूमि में युद्ध का नायक यदि स्वेच्छा से शस्त्रविहीन हो जाये तो जो विषमस्थिति उत्पन्न हो जाती है, उसी स्थिति से पाण्डवों की सेना को सरोकार होना पड़ा। यह तो अच्छी बात थी कि सारथी के रूप में उनके साथ साक्षात् भगवान कृष्ण थे जिन्होंने तरह-तरह के ज्ञान से न केवल उनकी अज्ञानता को दूर किया अपितु एक क्षत्रीय को युद्ध रूपी कर्म करने के लिए प्रेरित किया। आचार्य शंकर के अनुसार यदि अर्जुन की अज्ञानता की निवृत्ति न होती तो वह कर्त्तव्य पथ पर कभी अग्रसर नहीं हो सकता था। कृष्ण के ज्ञान रूपी उपदेश ही अर्जुन की अज्ञानता को दूर कर सके थे, अतः गीता में ज्ञान मार्ग श्रेष्ठ है। अतः गीता में ज्ञान मार्ग के वैशिष्ट्य को उकेरा गया है ताकि अज्ञानरूपी अन्धकार से जनमानस को निवृत्ति मिले और ज्ञान मार्ग से वह शाश्वत लक्ष्य को पार कर सके।

ज्ञानमार्ग की प्राचीनता

प्रश्न यह उठता है कि गीता में जिस ज्ञान मार्ग की महिमा को उकेरा गया है, वह शाश्वत है या अशाश्वत? क्या अर्जुन को दिये गये कृष्ण के उपदेश सनातन हैं? भगवान कृष्ण के अनुसार सृष्टि के प्रारम्भ में ही इस ज्ञान के उपदेश को मैंने सर्वप्रथम सूर्य को दिया था। सूर्य के बिना हम अपनी सृष्टि की कल्पना नहीं

कर सकते। सूर्य ने वही उपदेश मनु को दिया और मनु ने राजा इक्ष्वाकु को दिया। कहा भी गया है-

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम्।
विवस्वान्मनवे प्राह मनुरिक्ष्वाकवेऽब्रवीत।।[1]

शास्त्रों में सूर्य को बुद्धि का अधिष्ठाता माना गया है। इस कारण से वह ज्ञान का स्रोत है। इसलिए श्रीकृष्ण सूर्य को ही ज्ञान ग्रहण करने वाला प्रथम तत्त्व बताते हैं। श्रुति का प्रतीक सूर्य है, जो निरासक्त होकर लोक कल्याण के लिए कार्य करता है। मनु ने भी अपनी मनुस्मृति में वर्णाश्रम व्यवस्था के अनुरूप कर्त्तव्य पालन की शिक्षा दी तथा इक्ष्वाकुवंशीय राजा राम भी धरा पर गीता के ज्ञान के उपदेश को सार्थक किया। अतः गीता का ज्ञान कोई नयी घटना नहीं है। भारतीय परम्परा किसी भी ज्ञान का कोई आदि नहीं मानती, वेद भी अनादि है। गीता का ज्ञान भी अनादि है। यह प्राचीन ज्ञान काल क्रम से मन्द होता गया। महाभारत के युद्ध में अर्जुन ने एक ऐसा अवसर उपस्थित कर दिया कि श्रीकृष्ण के मुखारविन्द से पुनः वह ज्ञान प्रस्फुटित हुआ।

योग्य शिष्य को ज्ञान

गीता का ज्ञान किसी कुपात्र के लिए नहीं है। अर्जुन जैसे सुपात्र के लिए है। वही कृष्ण युद्ध रोकने के लिए कौरव नरेश धृतराष्ट्र और युवराज दुर्योधन के पास जाते हैं। उन्हें भी सन्मार्ग पर लाने के लिए प्रेरित करते हैं किन्तु अहंकार के दावानल में जल रहे दुर्योधन पर इसका कोई असर नहीं पड़ता। अहंकारजनित अज्ञानता के वशीभूत होकर वह यहाँ तक कहता है कि - 'सूच्याग्रं नैव दास्यामि विना युद्धेन केशवः, अर्थात् हे केशव! आप पांच गांव की बात कर रहे हैं, मैं तो पाण्डवों को सूई की नोक के बराबर जमीन नहीं दूंगा। यहीं नहीं उसने ज्ञान के प्रतीक श्रीकृष्ण को बांधने का दुस्साहस भी किया। जहाँ भक्ति भाव नहीं, जहाँ जिज्ञासु भाव नहीं, जहां शिष्यत्व भाव नहीं वहां ज्ञान अवतरित कैसे हो सकता है? अर्जुन मोहासक्त हुआ, अज्ञान के पाश में जकड़ गया किन्तु अपने भक्तिभाव, जिज्ञासुभाव और शिष्यत्व भाव के कारण वह ज्ञान को तब तक ग्रहण करता गया जब तक उसका मोह दूर नहीं हुआ। बीच-बीच में प्रति प्रश्न भी पूछता गया और गुरू के द्वारा प्रश्न-प्रतिप्रश्न पूछने की प्रेरणा भी मिलती रही। श्रीकृष्ण तो अर्जुन को प्रश्न करने के लिए प्रेरित करते रहे-

'तद् विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया'

ज्ञान के रहस्य को उद्घाटित करने के लिए शिष्य को विनम्रता पूर्वक गुरू से प्रश्न-प्रतिप्रश्न करते रहना चाहिए। श्रीकृष्ण ने गीता के ज्ञान को रहस्य कहा है। प्रश्न होता है कि इस ज्ञान में रहस्य क्या है? रहस्य यह है कि कृष्ण के उपदेश में तीन बातें कहीं गयी- प्रथम कर्म करते हुए बन्धन को प्राप्त करना, द्वितीय कर्म त्याग करना और तृतीय महत्त्वपूर्ण

बात यह है कि कर्म करते हुए भी बन्धन को प्राप्त न करना अर्थात् निष्काम कर्म करना। रहस्य यही है कि कर्म भी करो और बन्धन मुक्त बनो।

ज्ञानयज्ञ की श्रेष्ठता

गीता में अनेक प्रकार के यज्ञों का उल्लेख करते हुए ज्ञान यज्ञ को सर्वश्रेष्ठ माना गया है। अन्य यज्ञों में द्रव्य अर्थात् अर्थ की अपेक्षा रहती है। प्रायः यज्ञों में दक्षिणा दिया जाता है, गरीबों को दान दिया जाता है और अपनी प्रिय वस्तु दान में दी जाती है। कठोपनिषद में ऐसे ही गाय दान का उल्लेख है। गायों में कुछ गायें बन्ध्या तथा दूध न देने वाली थी जिसका प्रतिकार नाचिकेता ने किया था।[2] अन्य यज्ञों में गरीबों एवं असहायों को धन दिया जाता है किन्तु ज्ञान यज्ञ में किसी अर्थ की अपेक्षा नहीं होती है तथा द्रव्य विहीन ज्ञान यज्ञ श्रेष्ठ है। कहा गया है-

"श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परन्तप।
सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते।।"[3]

अर्थात् हे परन्तप अर्जुन! द्रव्य द्वारा किये जाने वाले यज्ञ की अपेक्षा ज्ञान यज्ञ श्रेष्ठ है। सारे कर्म पूर्ण रूप से ज्ञान में समाहित हो जाते हैं।

इस प्रकार के ज्ञान का परिणाम है मोह की निवृत्ति। अर्जुन को भी ऐसे ही ज्ञान की अपेक्षा थी। परिजनों के मोह में जकड़े अर्जुन को ज्ञान के द्वारा मोह से मुक्ति दिलाना था। इसलिए कृष्ण कहते हैं-

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यसि पाण्डव।
येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि।।[4]

अर्जुन! तुम उस ज्ञान को प्राप्त करके फिर कभी भी मोह में नहीं फँसोगे। उस ज्ञान के द्वारा तुम पूर्ण रूप से सभी प्राणियों को अपने में और मुझ में देख सकोगे। इशोपनिषद में भी स्पष्ट कहा गया है कि जिस साधक के लिए समस्त विश्व आत्मस्वरूप हो जाता है, कोई अपना पराया नहीं रहता है तथा उसके लिए न कोई मोह रह जाता है और न हीं कोई शोक। वह सर्वदा एकरूप, एकरस, एक बोध वाला हो जाता है। उसकी भेददृष्टि समाहित हो जाती है-

**"यस्य सर्वाणि भूतान्यात्मेवाभूद विजानतः।
तत्र को मोहः क शोक : एकत्वमनुपश्यतः।।"[5]**

ज्ञान का वैशिष्ट्य इस रूप में भी है कि इसके प्राप्त होने से समस्त कर्ममल नष्ट हो जाते हैं। यह ज्ञान उसी तरह से सारे कर्मों को नष्ट कर देता है जिस प्रकार आग सभी प्रकार के ईन्धन को समाप्त कर देता हैं-

यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन।
ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरूते तथा।।[6]

अर्थात् ज्ञान से सभी कर्म समाप्त हो जाते हैं। भारतीय चिन्तन परम्परा में प्रायः तीन प्रकार के कर्म माने गये हैं - प्रारब्ध कर्म, संचित कर्म, संचीयमान कर्म। प्रारब्ध कर्म वह कर्म है जिसके परिणाम मिलने शुरू हो गये। इस कर्म को अवरूद्ध नहीं किया जा सकता। संचित कर्म वे कर्म है जिनका संचय हो चुका है किन्तु परिणाम मिलना शेष है और संचीयमान कर्म वे कर्म है जिनका वर्तमान में संचय किया जा रहा है। ये तीनों प्रकार के कर्म अज्ञान जनित है। अज्ञानता से तात्पर्य कर्तृत्व के अभिमान की अज्ञानता। मैं कर्म करता हूँ - यह अज्ञानता है जबकि कर्म वस्तुतः प्रकृति में हो रहे हैं। इस प्रकार के ज्ञान से कर्तृत्व भाव का बन्धन नहीं होता और सब कुछ करते हुए भी समस्त कर्मों एवं विपाकों से वह मुक्त रहता है। अतः अज्ञानता की निवृत्ति आवश्यक है क्योंकि अज्ञानी, श्रद्धारहित और संशययुक्त व्यक्ति नष्ट हो जाता है। संशय युक्त व्यक्ति के लिए न यह लोक, न परलोक तथा न कोई सुख मिलता है। गीता कहती है-

''अज्ञश्चाश्रद्धानश्च संशयात्मा विनश्यति।
नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः।।[7]

'ज्ञान सच्छिन्न संशयम्' अर्थात् ज्ञान से ही समस्त प्रकार के संशय नष्ट होते हैं।

ज्ञान इसलिए भी श्रेष्ठ है कि सभी प्रकार की इन्द्रियों को वश में रखने वाला श्रद्धावान व्यक्ति ही ज्ञान को प्राप्त कर सकता है। ज्ञान का परिणाम बहुत ही सुखद है। गीता कहती है कि ज्ञान प्राप्त करने के पश्चात् तत्काल ही परमशान्ति (मोक्ष) की प्राप्ति होती है-

''श्रद्धावॉल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतोन्द्रियः।
ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगछति।।''[8]

अतः यह कहना उपयुक्त होगा कि ज्ञान से पवित्र इस संसार में कुछ भी नहीं है और उस ज्ञान को प्राप्त कर लेने के बाद योगसिद्ध व्यक्ति अपने आपको प्राप्त कर लेता है अर्थात् उसे आत्मावबोध हो जाता है फिर उसे कुछ जानने, सुनने, समझने की जरूरत नहीं पड़ती है।

''न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते।
तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति।।''[9]

इस आत्मज्ञान से समस्त प्रकार के अज्ञान नष्ट हो जाते हैं ओर यह ज्ञान सूर्य के समान परमात्मा को प्रकाशित करता है-

''ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः।
तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम।।[10]

ज्ञान और समदर्शिता

ज्ञान सम्पन्न व्यक्ति समदर्शी होता है। वह भेदभाव से ऊपर उठ जाता है। अद्वैत दृष्टि का विकास होने से उसे यत्र-तत्र-सर्वत्र परमात्मा ही दृष्टि गोचर होता है। गीता कहती है कि विद्या और विनय अर्थात् चारित्र से सम्पन्न ब्रह्म ही, गाय हो, हाथी हो, कुत्ता या चाण्डाल ही क्यों न हो, ऐसे ब्रह्मनिष्ठ ज्ञानी को सर्वत्र बह्म हीं दिखाई देता है। इसलिए उसकी दृष्टि में कहीं भी भेदभाव दृष्टिगोचर नहीं होता है। वह सर्वत्र समदर्शी होता है-

"विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि
शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः।।[11]

विवेकी मनुष्य भोगों में नहीं रहता। जिसका आत्मज्ञान प्रबल होता है उसे किसी प्रकार के भोग (इहलोक एवं परलोक) आकृष्ट नहीं कर पाते। ऐसे ज्ञानी व्यक्ति अनुकूलता एवं प्रतिकूलता से ऊपर उठ जाते हैं। अनुकूल स्थिति उन्हें आनन्दित नहीं करती और न ही प्रतिकूल स्थिति में वे उद्विग्न होते हैं। ऐसा ज्ञानी समदर्शी ही नहीं समभावी भी होता है। कैसी भी स्थिति हो वह विचलित नहीं होता। हर स्थिति में सम रहने का वह अभ्यासी हो जाता है-

न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम्।
स्थिरवुद्धिरसंमूढो ब्रह्मविद् ब्रह्मणि स्थितिः।।[12]

द्वैत जब छूटता है तो अहं, त्वं का भेद भी नहीं रह जाता है। इस स्थिति में न पाप रहता है और न पुण्य ही। सारे कल्मष क्षीण हो जाते हैं। उस स्थिति में शरीर, मन और बुद्धि स्वतः संयमित हो जाते हैं और परम सत्य का साक्षात्कार हो जाता है। इसी स्थिति में पहुँचा व्यक्ति ऋषि कहलाता है। उसका अहम मिट गया, यही निर्वाण है और वह ब्रह्म को प्राप्त हो गया, यही ब्रह्म निर्वाण है-

"लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषाः।
छिन्नद्वैधा यतात्मानः सर्वभूतहिते रताः।।"[13]

अस्तु यह समभाव, समदर्शिता आत्मज्ञान से ही संभव है।

ज्ञानी के गुण

गीता के तेरहवें अध्याय में ज्ञानी के गुणों का वर्णन किया गया है। ज्ञानी निरभिमानी, निरंहकारी, विरक्त और अनुकूल-प्रतिकूल परिस्थिति में सम रहने वाला है। ज्ञानी का प्रथम गुण निरभिमानिता है। ज्ञानी के लिए सबकी आत्मा समान है तो कौन किस पर अभिमान करेगा। अभिमान तो प्रायः उच्च का निम्न लोगों के प्रति होता है। किन्तु जब सबकी आत्मा समान है, एक जैसी है तो अभिमान के लिए कोई अवकाश नहीं है। निरभिमानी में दम्भ के अभाव के साथ अहिंसा, क्षमा, आर्जव, शुद्धि, स्थिरता तथा आत्मसंयम का स्वतः विकास होता है-

"अमानित्व मदम्भित्वमहिंसा क्षान्तिरार्जवम्।
आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्माविनिग्रहः।।[14]

ज्ञानी कभी हिंसक नहीं हो सकता क्योंकि वह जानता है जो कि आत्मा मेरे में है वहीं दूसरों में है। यदि वह दूसरों का घात करेगा तो यह अपना ही घात होगा, दूसरों को कष्ट देगा तो यह अपने पर ही होगा, वह दूसरों पर गुस्सा करेगा तो वह अपने ऊपर ही होगा, वह दूसरों के प्रति कुटिलता करेगा तो वह अपने ऊपर ही होगा। अतः ज्ञानी अद्वैत का पोषक होता है। यही कारण है कि वह क्षमावान होता है। वह सरल होता है। उसका जीवन खुली किताब होता है। कहीं से भी कोई पन्ने पलटे जा सकते हैं। उसके जीवन में कहीं कोई दुराव या छुपाव नहीं होता है। वह आचार्य अर्थात् गुरू की उपासना करता है। ज्ञानी के लिए गुरू सर्वोपरि है। 'गुरु बिन ज्ञान कहाँ' को वह चरितार्थ करता है। वह इसलिए भी निरभिमानी है कि वह गुरू को सर्वोपरि समझता है। कोई अंहकारी अपने से श्रेष्ठ किसी दूसरे को नहीं समझ सकता। चूंकि ज्ञानी गुरू को महत्त्व देता है। अतः वह निरहकारी भी है। ज्ञान की आराधना में कभी-कभी निराशा भी मिलती है। अतः गुरु भक्त को इस निराशा से बाहर निकलने में कोई समस्या नहीं आती है। ज्ञानी में शुद्धि का गुण है। ज्ञानी अपने व्यवहार में शुद्धि या पवित्रता रखता है अर्थात् कोई भी अनुचित साधन नहीं अपनाता तथा कभी भी उसके आचरण एवं व्यवहार से किसी को कोई कष्ट नहीं होता। वह विषम से विषम परिस्थिति में अडिग एवं अविचल रहता है। परिस्थितियाँ कैसी भी हो ज्ञानी के व्यक्तित्व को डिगा नहीं सकती। वह अनासक्त भाव से सम-विषम परिस्थितियों का मुकाबला करता है। कभी परिस्थितियों को अपने व्यक्तित्व पर प्रभावी नहीं होने देता। प्रायः देखा जाता है कि व्यक्ति प्रतिकूल स्थिति में अपने आप को नियंत्रित नहीं कर पाता और उसका गुस्सा दूसरों पर फूट पड़ता है जिसके कारण उसे नुकसान उठाना पड़ता है किन्तु ज्ञानी धीर, गम्भीर होकर अपने आप पर नियन्त्रण रखता है। वह आत्म संयमी है। ज्ञानी इन्द्रियों के विषयों में संयम रखता है। जन्म, मृत्यु, जरा और व्याधि में दुःख के दोष का ज्ञान करता है। पुत्र, स्त्री, गृह आदि में अनासक्ति रखता है। इष्ट और अनिष्ट में चित्त को सम रखता है। उसकी भक्ति अनन्य होती है। वह एकान्तप्रिय होता है। भीड़भाड़ में उसकी कोई रूचि नहीं होती है। भीड़ में हम अपने को भुला सकते हैं किन्तु ज्ञान तो निरन्तर आत्मस्मृति की अपेक्षा रखता है। सत्य की यात्रा तो अकेले ही करनी पड़ती हैं। वस्तुतः परमार्थतः हम अकेले ही हैं। भीड़ तो व्यवहार से जुड़ी हुई है। ज्ञान का सम्बन्ध परमार्थ से है। ज्ञानी परमार्थी होता है-

''मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणि।
विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जन संसदि।।''[15]

अन्त में गीता इन सारे गुणों को ज्ञान ही कह देती है। ज्ञान से ये गुण उत्पन्न होते हैं। अतः कारण से कार्य का उपचार करके गुणों को ज्ञान ही कह दिया गया है। यही दृष्टि गीता को व्यावहारिक बना देती है। चाहे भक्ति हो, चाहे ज्ञान, आचरण का महत्व सर्वत्र है। गीता में ज्ञान की कसौटी आचरण है। यदि ज्ञान सच्चा है तो यह नहीं हो सकता कि वह व्यक्ति के आचरण में न उतरे।[16]

ज्ञान का चरम लक्ष्य

ज्ञान का लक्ष्य अमृततत्त्व की प्राप्ति है। उपनिषदों में उल्लेख है कि मैत्रेयी ने याज्ञवल्क्य से प्रश्न किया कि क्या वह धन के द्वारा अमृतत्व की प्राप्ति कर लेगी? याज्ञवल्क्य ने उत्तर दिया कि धन के द्वारा किसी अमृतत्व की प्राप्ति नहीं होती। अमृतत्व की प्राप्ति के लिए ज्ञान आवश्यक है। गीता के अनुसार -

"ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते।
अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तान्नासदुच्यते।।"[17]

इसलिए श्रीकृष्ण ने ज्ञान का परम लक्ष्य अमृतत्व को माना है। ज्ञान से तात्पर्य ब्रह्मज्ञान से है। शंकराचार्य ने ब्रह्म को एकमात्र परमार्थ सत्, अद्वय स्वरूप माना है।[18] ब्रह्म को गीता सत्, असत् से परे मानती है। सामान्यतः हम किसी को सत् या असत् मानते हैं किन्तु ब्रह्म न कभी उत्पन्न होता है और न कभी नष्ट होता है। जब वह सदा से है, सदा रहता है तो उसे सत्, असत् से परे कहना सार्थक है। ज्ञान का अन्तिम लक्ष्य अमृतत्व इसलिए भी है कि उसके प्राप्त कर लेने के बाद कुछ भी प्राप्त करना शेष नहीं होता है। ब्रह्म को जानने वाला सब कुछ जान लेता है। 'ब्रह्मविद् सर्वं विद्।' जो सब कुछ जान लेता है वह ब्रह्ममय हो जाता है।[19] गीता के अनुसार ज्ञानी जब परमात्मारूप हो जाए तो यही स्थिति उसे अमृतत्व भी प्रदान कर देती है। अतः ज्ञान का सर्वोच्च लक्ष्य अमृतत्व की प्राप्ति है।

ज्ञान के प्रकार

गीता में गुणों के आधार पर तीन प्रकार के ज्ञान का उल्लेख है- सात्विक ज्ञान, राजसिक ज्ञान एवं तामसिक ज्ञान।

सात्विक ज्ञान के संदर्भ में गीता कहती हैं-

"सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते।
अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्विकम्।।"[20]

अर्थात् जिस ज्ञान में अलग-अलग प्राणियों में एक अविनाशी भाव को अविभक्त रूप में देखता हैं, उस ज्ञान को सात्विक ज्ञान समझना चाहिए।

राजस ज्ञान वह ज्ञान है जिसके द्वारा व्यक्ति जब प्राणियों में भिन्न-भिन्न प्रकार के नाना भावों को देखता हैं। गीता कहती है-

पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं नानाभावान्पृथग्विधान्।
वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम्।।"[21]

तामसज्ञान वह ज्ञान है जो एक शरीर को ही सब कुछ समझकर उसमें आसक्त रहता है। वह तर्क विरूद्ध, अतात्विक और तुच्छ ज्ञान है। कहा गया है-

"यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहैतुकम्।
अतत्वार्थवदल्पं च तत्तामासमुदाहृतम्।।[22]

संक्षेप में सात्विक, राजसिक एवं तामसिक तीन कर्म हैं। सात्विक कर्म पारमार्थिक ज्ञानपूर्वक होते हैं। राजसिक कर्म लौकिक ज्ञानपूर्वक होते हैं तथा तामस कर्म अज्ञानपूर्वक होते हैं। सात्विक ज्ञान में 'मैं' और 'तू' का भेद नहीं रहता, राजसीज्ञान में 'मैं' और 'तू' दोनो रहते हैं किन्तु तामसी ज्ञान में केवल 'मैं' ही रह जाता है। सात्विक ज्ञान विविधता में एकत्व की अनुभूति है। इस ज्ञान से सम्पन्न साधक किसी कर्म के प्रति आसक्ति नहीं रखता, न किसी कर्म फल की इच्छा रखता है। वह तो निष्काम कर्म करता है। अतः सात्विक ज्ञान सर्वश्रेष्ठ ज्ञान है, पूर्व ज्ञान है, ब्रह्मज्ञान है, परमसत्ता का ज्ञान है।

उपर्युक्त विवरण से यह स्पष्ट होता हैं कि गीता का ज्ञान अनादिकाल से है। इस ज्ञान की प्राचीनता स्वतः सिद्ध है। यहां ज्ञान के लिए पात्रता का भी निर्धारण है। कुपात्र को ज्ञान नहीं हो सकता। तीन ज्ञान की चर्चा के साथ श्रेष्ठ ज्ञान ब्रह्म ज्ञान को माना गया है। परमसत्ता के ज्ञान के पश्चात् कुछ भी शेष नहीं रह जाता है। सकामकर्म छूट जाता है, बन्धन तिरोहित हो जाता है और अमृतत्व की प्राप्ति हो जाती है। यही गीता के ज्ञान का रहस्य है।

संदर्भ सूची

1. भगवद् गीता, 4/1
2. कठोपनिषद कथा
3. भगवद्गीता, 4/33
4. वहीं, 4/35
5. ईशोपनिषद, 1/2/13
6. भगवद्गीता, 4/37
7. वहीं, 4/40
8. वहीं, 4/39
9. वहीं, 4/38
10. वहीं, 5/16
11. वहीं, 5/18
12. वहीं, 5/20
13. वहीं, 5/25
14. वहीं, 13/7
15. वहीं, 13/10
16. श्रीमद्भगवद्गीता विपुल भाष्य, दयानन्द भार्गव, पृ. 348
17. भगवद्गीता, 13/12
18. ब्रह्मसूत्र शा.भा., एकमेवपरमार्थसत अद्वयं ब्रह्म
19. ब्रह्मसूत्र शा.भा., 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति
20. भगवद्गीता, 18/20
21. वहीं, 18/21
22. वहीं, 18/22

निदेशक

दूरस्थ शिक्षा निदेशालय

जैन विश्व भारती संस्थान, लाडनूं (राज.)

सूत्र स्वाध्याय का अधिकारी कौन?

मुनि मदन कुमार

स्वाध्याय श्रेष्ठ तप है और वह निर्जरा का अमोध साधन है। सूत्र की स्वाध्याय का सर्वोपरि मूल्य है। उससे श्रुत की प्राप्ति होती है, चित्त की एकाग्रता बढ़ती है, धर्म में स्थिरीकरण होता है तथा दूसरों को धर्म में स्थिर करने की अर्हता प्राप्त होती है। तीर्थंकर के प्रवचन को गणधर द्वारा ग्रंथ रूप में गूंथा जाता है उसे सूत्र या आगम कहा जाता है। आगम के तीन प्रकार हैं- सूत्रागम, अर्थागम और तदुभयागम। संक्षिप्त और व्याख्येय ग्रंथ का नाम सूत्र है। विस्तृत और व्याख्या ग्रंथ का नाम अर्थ है। पाठ और अर्थ मिश्रित रचना का नाम तदुभय ग्रंथ है। वर्तमान में बत्तीस आगम उपलब्ध हैं जिनमें ग्यारह अंग, बारह उपांग, चार मूल, चार छेद और आवश्यक सूत्र का समावेश है। आचारांग, सूत्रकृतांग, स्थानांग, समवायांग, भगवती, ज्ञाताधर्म कथा, उपासक दशा, अंतकृत दशा, अनुत्तरोपपातिक दशा, प्रश्न व्याकरण, विपाकश्रुत और दृष्टिवाद – ये अंगप्रविष्ट तथा द्वादशांगी कहलाते हैं। दृष्टिवाद का विच्छेद होने से वर्तमान में ग्यारह अंग ही उपलब्ध हैं। इसी तरह औपपातिक, राजप्रश्नीय, जीवाजीवाभिगम, प्रज्ञापन जंबूद्वीप प्रज्ञप्ति, चंद्र प्रज्ञप्ति, सूर्य प्रज्ञप्ति, कल्पिका कल्पवतंसिका, पुष्पिका, पुष्पचूलिका और वृष्णदशा - ये बारह अंग बाह्य तथा उपांग कहलाते हैं। मूल चार हैं– दशवैकालिक, उत्तराध्ययन, नंदी और अनुयोगद्वार। छेद चार हैं– निशीथ, व्यवहार, वृहत्कल्प और दशाश्रुतस्कंध तथा आवश्यक सूत्र स्वाध्याय काल की दृष्टि से आगमों को वर्गीकृत किया गया है। दिन और रात के प्रथम एवं अंतिम प्रहर में पढ़े जाने वाले आगम कालिक तथा दिन और रात के चारों प्रहरों में पढ़े जाने वाले आगम उत्कालिक कहलाते हैं। जैसे उत्तराध्ययन, निशीथ, जंबूद्वीप प्रज्ञप्ति, चन्द्र प्रज्ञप्ति, व्यवहार कल्प, निरयावलिका, दशाश्रुतस्कंध आदि कालिक आगम हैं तथा दशवैकालिक, औपपातिक, प्रज्ञापना, नन्दी, अनुयोगद्वार, सूर्य प्रज्ञप्ति आदि उत्कालिक आगम हैं।

कुछ लोगों की यह मान्यता है कि गृहस्थ सूत्र की स्वाध्याय करता है वह जिन आज्ञा में हैं। पर यह सही नहीं है। वस्तुतः वे आगम-वाणी के अनभिज्ञ हैं। सूत्र-स्वाध्याय की आज्ञा केवल साधु को ही भगवान ने दी है। प्रश्न व्याकरण अध्ययन सात में कहा है— महरिसीण य समयप्पदिण्णं देविंद-नरिंद-भासियत्थं।[1] यहां उत्तम महर्षि साधु को ही सूत्र अध्ययन की आज्ञा दी है। साधु सिद्धान्त की स्वाध्याय कर सत्य वाणी को जानता है और उसका विवेचन करता है। देवेन्द्र, नरेन्द्र आदि विवेचित अर्थ को सुनकर सत्य वचन को जानते हैं। इस तरह स्पष्टतः साधु को ही सूत्र-स्वाध्याय की आज्ञा प्रदान की गयी है। गृहस्थ को सूत्र पढ़ने की आज्ञा नहीं है। अतः श्रावक यदि सूत्र की स्वाध्याय करता है तो यह उसकी स्वेच्छा है किन्तु यह उसका कार्य जिनाज्ञा के अंतर्गत नहीं है। साधु को सूत्र-स्वाध्याय की आज्ञा होने पर भी उसमें काल मर्यादा का विधान है। व्यवहार सूत्र[2] उद्देशक दस में कहा गया है कि साधु को दीक्षा के तीन वर्ष पश्चात् आचार कल्प-निशीथ सूत्र पढ़ना कल्पता है। इसी तरह दीक्षा के चार वर्ष पश्चात् सूत्रकृतांग, पांच वर्ष पश्चात् दशाश्रुतस्कंध, वृहत्कल्प और व्यवहार सूत्र, आठ वर्ष पश्चात् स्थानांग और समवायांग तथा दस वर्ष पश्चात् भगवती सूत्र पढ़ना कल्पता है। साधु के लिये यह काल मर्यादा है। साधु को दीक्षा के तीन वर्ष पश्चात् निशोथ सूत्र पढ़ना कल्पता है तथा तीन वर्ष पूर्व साधु को भी निशीथ सूत्र पढ़ना नहीं कल्पता है। यदि साधु दीक्षा से तीन वर्ष पूर्व निशोथ सूत्र पढ़ता है तो वह जिन आज्ञा के अन्तर्गत नहीं है। तब फिर गृहस्थ सूत्र पढ़ता है उसे जिनेश्वर देव कैसे आज्ञा दे सकते हैं? यदि साधु दीक्षा से तीन वर्ष पूर्व निशीथ सूत्र पढ़ता है तो वह भी आज्ञा बाहर है तब गृहस्थ द्वारा सूत्र की स्वाध्याय करना स्पष्टतः ही आज्ञा बाहर है। यदि श्रावक का निशीथ आदि सूत्र पढ़ना जिन आज्ञा में है तो साधु को तीन वर्ष पूर्व निशीथ सूत्र पढ़ने की आज्ञा क्यों नहीं दी गयी? जब साधु को भी दीक्षा से तीन वर्ष पूर्व जिनेश्वर देव आज्ञा नहीं देते हैं तब श्रावक को सूत्र पठन की आज्ञा कैसे दे सकते हैं? अतः श्रावक द्वार कालिक और उत्कालिक सूत्र पढ़ना प्रत्यक्षतः आज्ञा बाहर है। कोई श्रावक स्वेच्छा से सूत्र की स्वाध्याय करता है वह जिनाज्ञा के अन्तर्गत नहीं होने से धर्म नहीं है।

निशीथ उद्देशक उन्नीस[3] में कहा गया है— जे भिक्खू अण्णउत्थियं वा गारत्थियं वा वाएइ वाएंतं वा साइज्जइ ।। 27।। यहां कहा गया है कि अन्यतीर्थों और गृहस्थ को साधु वाचना दे तथा वाचना देते हुये का अनुमोदन करे तो वह प्रायश्चित का भागी बनता है। अतः साधु गृहस्थ को वाचना न दे और वाचना देते हुये का अनुमोदन न करे तब गृहस्थ के सूत्र-पठन में उसे धर्म कैसे होगा? यदि श्रावक को साधु सूत्र की स्वाध्याय करते हुये का अनुमोदन करले तो भी चातुर्मासिक दण्ड आता है तब फिर गृहस्थ स्वेच्छा से परस्पर सूत्र की वाचना दे उसमें धर्म कैसे होगा। निशीथ के इसी उद्देशक में कहा गया है- जे भिक्खू आयरिय उवज्झाएहिं अविदिण्णं गिरं आइयइ आइयंतं वा साइज्जइ ।। 24।। यहां कहा गया है कि जो कोई साधु-साध्वी आचार्य और उपाध्याय के वाचना न देने पर सूत्र की स्वाध्याय करता है तथा

उसकी अनुमोदना करता है तो उसे चातुर्मासिक प्रायश्चित्त आता है। जो गृहस्थ स्वेच्छा से सूत्र की स्वाध्याय करता है वह तो आचार्यादिक की न दी हुई वाचना ही है। उसकी अनुमोदना मात्र से जब चातुर्मासिक दण्ड आता है तब गृहस्थ द्वारा बिना दी हुई वाचना के सूत्र-स्वाध्याय करने पर धर्म कैसे कहें? जब श्रावक द्वारा की जाने वाली सूत्र-स्वाध्याय की अनुमोदना करने वाले को भी धर्म नहीं होता है तब श्रावक द्वारा दी जाने वाली सूत्र-साध्याय को धर्म कैसे कहा जाये?

जैनागम में पात्र-अपात्र पर भी विचार किया गया है। सूत्र-स्वाध्याय के लिये किसे पात्र माना जाये? स्थानांग के तृतीय स्थान[4] में तीन को वाचना देने के अयोग्य माना गया है– (i) अविनीत, (ii) विकृति में प्रतिबद्ध–रसलोलुप तथा (iii) अव्यवशमित प्राभृत–कलह को उपशान्त न करने वाला। इसी तरह तीन को वाचना के योग्य माना गया है– (i) विनीत (ii) विकृति में अप्रतिबद्ध तथा (iii) व्यवशमित प्राभृत। जब ये तीन प्रकार के साधु वाचना के अयोग्य और निषिद्ध हैं तब गृहस्थ तो क्रोधी-मानी भी होते हैं और अविनीत भी होते हैं। विकृति से लेकर स्त्री आदि का गृद्ध होता है। अतः श्रावक को सूत्र की वाचना नहीं देनी चाहिये। कोई गृहस्थ साधु की बिना आज्ञा सूत्र की स्वाध्याय करता है तो यह उसकी स्वेच्छा है। साधु को उसका अनुमोदन भी नहीं करना चाहिये। तब गृहस्थ के सूत्र-स्वाध्याय से धर्म कैसे होगा?

औपपातिक सूत्र[5] में श्रावक के गुण वर्द्धन अधिकार में कहा गया है कि वे अर्थलब्ध होते हैं। उन्होंने अर्थ को प्राप्त किया है, अर्थ को ग्रहण किया है, अर्थ की पृच्छा की है, अर्थ को जाना है और अर्थ का विनिश्चय किया है। इस तरह श्रावक अर्थ के जानकार होते हैं। उन्हें अर्थ का जानकार कहा है। उन्हें लद्धट्ठा कहा है– अर्थलब्ध कहा है किन्तु लद्धासुत्ता – सूत्र लब्ध नहीं कहा है। उन्हें सूत्र का अध्येता नहीं कहा है। अतः सूत्र के स्वाध्याय की आज्ञा मात्र साधु को ही है। श्रावक को सूत्र-स्वाध्याय की आज्ञा नहीं है। बार-बार सुनने से उन्हें अर्थ की प्राप्ति होती है। अतः उन्हें अर्थ का जानकार कहा गया है। सूत्रकृतांग में भी श्रावक गुण वर्णन अधिकार में ऐसा ही पाठ दिया है। सूत्र निर्ग्रन्थ का प्रवचन है, सग्रन्थ का प्रवचन नहीं है। अतः सूत्र के स्वाध्याय की आज्ञा केवल साधु मुनिराज को ही है।

सूत्रकृतांग में कहा गया है कि साधु ही शुद्ध धर्म आत्म धर्म के प्ररूपक होते हैं। साधु अनेक विशेषताओं के धनी होते हैं यथा - आत्म गुप्त, दान्त, छिन्नस्रोत और निराश्रव। वे इन्हीं गुणों के कारण लोकोत्तर धर्म के व्याख्याकार होते हैं। सूत्रकृतांग की यह गाथा माननीय है–

आयगुत्ते सया दंते, छिण्णसोए णिरासवे।
जे धम्मं सुद्धमक्खांति, पडिपुण्णमणेलिसं।

सदा मन को संवृत करने वाला, जितेन्द्रिय, हिंसा आदि के स्रोतों को छिन्न करने वाला अनाश्रव होकर शुद्ध, प्रतिपूर्ण और अनुपम धर्म का आख्यान करता है। साधु ही सूत्र-स्वाध्याय के अधिकारी होते हैं, उन्हें ही भाजन-पात्र माना जा सकता है। पात्रता का विचार

करते हुये सूर्य प्रज्ञप्ति सूत्र[6] में कहा गया है कि अभाजन को सूत्र सिखाने वाला कुल, गुण, संघ और तीर्थ से बाहर है तथा ज्ञान और विनय से रहित है। वह अरिहन्त देव, गणधर और स्थविर की मर्यादा का लोप करने वाला है। यदि कोई साधु अभाजन है तो उसे भी सूत्र की वाचना नहीं देना है तब गृहस्थ तो प्रत्यक्ष ही पंचाश्रव का सेवन करने वाला होने से अभाजन ही होता है। उसे सिखाने से धर्म कैसे होगा। इस तरह सूत्र के अनेक स्थलों में सूत्र-स्वाध्याय की आज्ञा साधु को ही प्राप्त है। यह एक प्रश्न है कि यदि श्रावक को सूत्र-स्वाध्याय की आज्ञा नहीं है तो नन्दी और समवायांग में साधु को सुयपरिग्गहिया कहा है वैसे ही श्रावकों को भी सुयपरिग्गहिया कहा है। इस न्याय से साधु की तरह श्रावक को भी सूत्र-स्वाध्याय का कल्प होना चाहिये। जब दोनों के लिये सूत्र में समान पाठ प्रयुक्त हुआ है तब साधु को सूत्र स्वाध्याय कल्पनीय है और श्रावक को सूत्र स्वाध्याय कल्पनीय नहीं है ऐसा क्यों? श्रुतानुरागी श्री जयाचार्य ने कहा है कि कुछ लोग ऐसी कुयुक्ति लगाकर श्रावकों के सूत्र-स्वाध्याय की स्थापना करते हैं। इसका समाधान पुनीतात्मा जयाचार्य ने दिया है। उन्होंने कहा- "नंदी और समवायांग सूत्र में साधु को सुयपरिग्गहिया (सूत्रपरिग्रहिता) कहा है वह सूत्र श्रुत और अर्थ श्रुत दोनों को ग्रहण करने की अपेक्षा से कहा है तथा श्रावकों को सुयपरिग्गहिया कहा है वह केवल अर्थ श्रुत के ग्रहण करने की अपेक्षा से ही जानना चाहिये। औपपातिक, सूत्रकृतांग आदि अनेक सूत्रों में श्रावकों को अर्थ का जानकार कहा है किन्तु सूत्र का जानकार कहीं नहीं कहा है। कोई अज्ञ सुयपरिग्गहिचा पाठ को आधार बनाकर श्रावकों के सूत्र-स्वाध्याय की स्थापना करता है उसे जिनागम का अनभिज्ञ जानना चाहिये। यहां सुय शब्द का अर्थ श्रुत है किन्तु सूत्र नहीं है। यह प्रश्न हो सकता है कि सुय शब्द का अर्थ श्रुत है किन्तु सूत्र नहीं है तो श्रुत नाम ज्ञान का है तथा सूत्र श्रुत और अर्थ श्रुत इस द्विधात्मक भेद का आधार क्या है? स्थानांग सूत्र[7] में भगवान ने कहा है— सुमधम्मे दुविहे पण्णत्ते, तं जहा— सुत्तसुयधम्मे चेव, अत्थसुयधम्मे चेव। श्रुत धर्म दो प्रकार का है— सूत्रश्रुत धर्म और अर्थश्रुत धर्म। श्रावक अर्थ श्रुत धर्म के जानकार होते हैं, इस अपेक्षा से उन्हें सुयपरिग्गहिया कहा गया है। उन्हें सूत्रश्रुत धर्म की अपेक्षा से सुयपरिग्गहिया नहीं कहा गया है।

भगवती शतक[8] के आठवें शतक में भी अर्थ को श्रुत कहा है। प्रत्यनीक पद में भगवान ने कहा है— सुयण्णं भंते! पडुच्च कति पडिणीया पण्णत्ता? गोयमा! तओ पडिणीया पण्णत्ता, तं जहा- सुत्त पडिणीए, अत्थ पडिणीए, तदुभयपडिणीए। भंते! श्रुत की अपेक्षा कितने प्रत्यनीक प्रज्ञप्त हैं? गौतम! श्रुत की अपेक्षा तीन प्रत्यनीक प्रज्ञप्त हैं, जैसे सूत्र प्रत्यनीक, अर्थ प्रत्यनीक, तुदुभय प्रत्यनीक। यहां भी श्रुत की अपेक्षा तीन प्रत्यनीक बतलाये गये हैं। अर्थ के प्रत्यनीक को श्रुत प्रत्यनीक कहा है। ऐसा ही स्थानांग सूत्र[9] में कहा गया है। इस तरह अनेक आगमों में अर्थ को श्रुत कहा है। इस कारण से अर्थ के जानकार होने से श्रावक को श्रुतपरिग्रहिता कहा है किन्तु सूत्र परिग्रहिता कहीं नहीं कहा है।

सूत्र-स्वाध्याय के संबंध में अनेक जिज्ञासाएं उभरती रही है। कुछ लोगों का कहना है कि जब श्रावक को सूत्र-स्वाध्याय नहीं करना है तब आवश्यक करते हुये श्रावक त्रिविध आगम के चौदह अतिचार की ओलाचना करता है। जब वह सूत्र की स्वाध्याय नहीं करता है तब फिर अतिचार की आलोचना किसकी की जाये और क्यों की जाये? श्रावक आवश्यक सूत्र की स्वाध्याय करता है। वह इसी सूत्र के विषय में आलोचना करता है। प्रश्न यह भी हो सकता है कि जब श्रावक को सूत्र पढ़ना ही नहीं है तब वह आवश्यक (प्रतिक्रमण) क्यों करें? इसका समाधान अनुयोग द्वार[10] में उपलब्ध है। वहां कहा है कि साधु और श्रावक को दोनों समय अवश्य करणीय होने से इसका नाम आवश्यक है। इस कारण से श्रावक आवश्यक सूत्र की अपेक्षा से सूत्रागम के अतिचार की आलोचना करता है। श्रावक के लिये आवश्यक सूत्र जिनाज्ञा में है। इसके अलावा श्रावक अन्य सूत्रों के पाठों को- रसाकर्ष वैराग्य रूप कुछ गाथाओं का स्वाध्याय करे तो आज्ञा बाहर प्रतीत नहीं होता है। सूक्ष्मदर्शी जयाचार्य ने इसका भी न्याय बताया है। उनके अनुसार— "साधु को अकाल में सूत्र की स्वाध्याय नहीं करता है किन्तु रसाकर्ष रूप एक-दो-तीन गाथाओं के स्वाध्याय की आज्ञा निशीथ सूत्र के उन्नीसवें उद्देशक में प्रदान की गयी है। वैसे ही श्रावक भी रसाकर्ष रूप सूत्र की गाथाओं और बोलों की स्वाध्याय करता है तो वह आज्ञा बाहर प्रतीत नहीं होता है। ज्ञान के चौदह अतिचारों में 'अकाले कओ सज्झाओ काले न कओ सज्झाओ' जो कहा गया है वह आवश्यक सूत्र की अपेक्षा से कहा गया ही प्रतीत होता है।"

यह भी एक प्रश्न हो सकता है कि जब श्रावक को सूत्र की स्वाध्याय नहीं करना है तो उत्तराध्ययन सूत्र[11] में राजीमती को बहुश्रुत और पालित श्रावक को कोविद (पंडित) क्यों कहा गया है? इनके समाधान में पूज्य जयाचार्य ने कहा- "इन्हें अर्थागम-अर्थ रूप श्रुत की अपेक्षा से बहुतश्रुत और कोविद कहा गया प्रतीत होता है किन्तु सूत्रागम - सूत्र रूप श्रुत की अपेक्षा से कहा गया प्रतीत नहीं होता है। वैसे कालिक और उत्कालिक सूत्र अनुक्रम से पढ़ने की आज्ञा को ही है, श्रावक को नहीं है। सूत्र में यह उल्लेख तो मिलता है कि गौतम आदि साधुओं में कोई चौदह पूर्व का ज्ञाता था और कोई ग्यारह अंग का। ऐसी जानकारी सूत्र में बहुलता से मिलती है किन्तु अमुक श्रावक इतने सूत्रों का अध्येता ज्ञाता था, ऐसा पाठ कहीं नहीं मिलता है। इनसे यह सिद्ध होता है कि सूत्र-सिद्धान्त के स्वाध्याय की आज्ञा साधु को ही है। यह मानना चाहिये कि गृहस्थ, पार्श्वस्थ आदि को सूत्र-सिद्धान्त के स्वाध्याय की आज्ञा श्री वीतराग देव द्वारा नहीं दी गयी है।

सूत्र स्वाध्याय[12] के संबंध में आगम में अनेक निर्देश है। स्थानांग सूत्र में कहा गया है कि चार महाप्रतिपदाओं को साधु-साध्वियों को आगम का स्वाध्याय नहीं करना चाहिये। आषाढी पूनम और सावन का प्रथम दिन, अश्विन पूनम और कार्तिक का प्रथम दिन, कार्तिक पूनम और मृगसर का प्रथम दिन तथा चैत्र पूनम और वैशाख का प्रथम दिन सूत्र स्वाध्याय

की दृष्टि से निषिद्ध है। इनके अतिरिक्त परंपरा से भाद्रव पूनम और आश्विन का प्रथम दिन भी सूत्र स्वाध्याय की दृष्टि से निषिद्ध है। इसी तरह चार संध्याओं में भी साधु-साध्वी को आगम के स्वाध्याय का निषेध है। प्रथम संध्या, पश्चिम संध्या, मध्यान्ह् संध्या और अर्द्ध रात्रि संध्या में स्वाध्याय नहीं करना चाहिये। स्थानांग सूत्र[13] में अन्तरिक्ष और औदारिक संबंधी अस्वाध्याय भी बतायी गयी है। अन्तरिक्ष संबंधी अस्वाध्याय भी बतायी गयी है। अन्तरिक्ष संबंधी अस्वाध्याय के दस प्रकार हैं- (i) उल्कापात, (ii) दिग्दाह, (iii) गर्जन, (iv) विद्युत, (v) निर्धात-कौंधना, (vi) यूपक, (vii) यक्षादीप, (viii) धूमिका, (ix) महिका-कुहासा एवं (x) रज उद्घात। औदारिक संबंधी अस्वाध्याय के दस प्रकार हैं- (i) अस्थि, (ii) मांस, (iii) रक्त, (iv) अशुचि के पास,(v) श्मशान के पास, (vi) चन्द्र ग्रहण, (vii) सूर्य ग्रहण, (viii) पतन-प्रमुख व्यक्ति का मरण, (ix) राज्य विप्लव एवं (x) उपाश्रय के भीतर सौ हाथ तक कोई औदारिक कलेवर के होने पर।

सन्दर्भ सूची -

1. अंगसुत्ताणि भाग-3, प्रकाशक जैन विश्व भारती लाडनूं, पृ.सं. 690, सच्चस्स थुइ पदं।
2. नव सुत्ताणि, प्रकाशक जैन विश्व भारती लाडनूं
3. नव सुत्ताणि, प्रकाशक, जैन विश्व भारती लाडनूं
4. स्थानांग सूत्र, प्रकाशक, जैन विश्व भारती लाडनूं, पृ.सं. 247, अवाचनीय पद - 476
5. उवंगसुत्ताणि खण्ड-1, प्रकाशक, जैन विश्व भारती लाडनूं
6. उवंगसुत्ताणि खण्ड-2, प्रकाशक, जैन विश्व भारती लाडनूं
7. स्थानांग सूत्र, प्रकाशक, जैन विश्व भारती लाडनूं, पृ.सं. 51, धर्म पद - 108
8. भगवती खण्ड-3, प्रकाशक, जैन विश्व भारती लाडनूं, पृ.सं. 112, प्रत्यनीक पद- 299
9. स्थानांग सूत्र, प्रकाशक, जैन विश्व भारती लाडनूं, पृ.सं. 249, प्रत्यनीक पद - 493
10. अनुयोग द्वार, प्रकाशक, जैन विश्व भारती लाडनूं
11. उत्तराध्ययन सूत्र, प्रकाशक, जैन विश्व भारती लाडनूं, पृ.सं. 347 एवं 360 (तृतीय संस्करण)
    निग्गंथे पावयणे, सावए से विकोविए।
    पोएण ववहरंते, पिहुंडं नगरमागए।।2।।
    सा पव्वइया संती, पव्वावेसी तहिं बहुं
    सयणं परियणं चेव, सीलवंता बहुस्सुया।।32।।
12. स्थानांग सूत्र, प्रकाशक, जैन विश्व भारती लाडनूं, पृ.सं. 354, स्वाध्याय पद - 256
13. उपरोक्त पृ.सं. 906, अस्वाध्यायिक पद - 20 एवं 21

गाँधी दर्शन में अहिंसा एवं शिक्षा के आयाम

डॉ. जुगल किशोर दाधीच

हजारों वर्षों से अहिंसा विश्वभर के लोगों में उनके जीवन, उनकी अभिवृत्तियों और उनकी आन्तरिक अच्छाईयों में स्वाभाविक रूप से विद्यमान रही है। अहिंसा की असीम शक्ति को हमारे पूर्वजों, दार्शनिक धर्माचायों ने बड़ी गंभीरता से पहचाना। महावीर, बुद्ध नागसेन में अहिंसा का सैद्धान्तिक और नैतिक आधार उपलब्ध है। जैन दर्शन में अहिंसा का आधार मानते हुए कहा गया है कि जो व्यक्ति सूक्ष्मातिसूक्ष्म प्राणियों (वनस्पति) का हनन करता है। वह स्वयं अपनी आत्मा का हनन करता है। जैन दर्शन में अहिंसा अणुव्रत के पाँच अतिचारों बंध, वध, छेद, अतिभारारोपण, अत्रपान का उल्लेख भी हैं। इन अतिचारों पर विचार करने से प्रतीत होता है कि जीवों के प्रति कष्ट या हिंसा ही नहीं अतिभारारोपण आदि के द्वारा शोषण भी हिंसा में शामिल है।

अहिंसा के सिद्धान्त का प्रतिरोध की रणनीति और तकनीक के रूप में विकास महात्मा गाँधी का विशिष्ट योगदान था। वे अहिंसा को अमोघ अस्त्र मानते थे जो किसी भी हथियार से शक्तिशाली था। सामाजिक संघर्षों से निपटने के लिए वे व्यक्तिगत उदाहरण प्रस्तुत करते और अनुनय का प्रयोग करते थे तथा किसी भी प्रकार के सहायक कार्य या अहिंसक प्रतिरोध के लिए खोज, समझौता, वार्त्ता, पंचाट, प्रदर्शन एवं अल्टीमेटम, आत्मशुद्धिकरण, हड़ताल, धरना, आर्थिक बहिष्कार, लगानबंदी, हिजरत, असहयोग, सामाजिक बहिष्कार, सविनय अवज्ञा, दृढ निश्चयी सत्याग्रह, समानान्तर सरकार तथा उपवास आदि उनकी कार्यवाही के तरीके थे।[1]

अहिंसा : प्रेम, दया और सहिष्णुता

प्रेम अहिंसा का विशिष्ट गुण है। जिस पर अहिंसक पद्धति का अस्तित्व निर्भर है। इसका उद्देश्य विश्व के समस्त जीवों और वस्तुओं में गहरी आत्मीयता,

बन्धुत्व और एकता का अनुभव करना है। प्रेम ऐसी भावना है जिससे सबके कल्याण और उन्नति के भावों का प्रादुर्भाव होता है। इसी के कारण मनुष्य निर्भीक, स्पष्टवादी, स्वतन्त्र विचारों वाला और सत्य की तरफ अग्रसर होता है। प्रेम से ही अपनी अनन्त और असीम शक्ति का बोध होता है।

अहिंसा का सामाजिक, आर्थिक एवं राजनीतिक स्वरूप

अहिंसा गत्यात्मक शक्ति और समाज परिवर्तन का प्रभावशाली उपकरण है। जीवन अपने आप में समग्र हैं और उसमें सामाजिक, आर्थिक और राजनैतिक जैसे विभाग अपने आप में समग्र हैं और उसमें सामाजिक, आर्थिक और राजनैतिक जैसे विभाग नहीं है। अहिंसा सिद्धान्त जीवन को समग्रता की ओर ले जाता है तथा वैयक्तिक और सामाजिक जीवन के विभिन्न पहलुओं तक व्यापक है।[2]

सामाजिक क्षेत्र में अहिंसा सामाजिक विषमता अर्थात् रंग, नस्ल, जाति आदि पर आधारित भेदभाव के स्थान पर सर्व प्राणी समानता के सिद्धान्त को प्रस्तुत करती है। विभिन्न रंग, नस्ल, जाति के लोगों का सहअस्तित्व संभव है। क्योंकि उनका अस्तित्व परस्पर सापेक्ष है। वे सहिष्णु होकर अपने बीच व्याप्त समन्वय के सूत्रों की खोज करते हैं तथा उनका शान्तिपूर्ण अस्तित्व संभव हो सकता हैं।

अहिंसा के आर्थिक स्वरूप के अंतर्गत मुख्यतः आर्थिक शोषण एवं विषमता को खत्म करने पर प्रमुख रूप से विचार किया जाता है। अहिंसा का आर्थिक स्वरूप मूलभूत आवश्यकताओं की पूर्ति हेतु उत्पादन को स्वीकार करता है। किन्तु उत्पादन की प्राथमिकताओं में ऐसे उत्पादन को स्वीकार नहीं करता जो हिंसा का निमित्त बनता है। इसलिये अहिंसा को केन्द्र में रखकर उत्पादन की प्राथमिकताओं के संदर्भ में जैन दर्शन तीन प्रमुख बिन्दु प्रस्तुत करता है[3]-

1. अपरिग्रह और व्यक्तिगत उपभोग के सीमांकन द्वारा उत्पादन के संसाधनों को आवश्यक वस्तुओं के लिए मुक्त करना।

2. किन वस्तुओं का उत्पादन न किया जाये इसका दिशा-निर्देश प्रदान करना। जैसे हिंसक शस्त्रों का निर्माण न किया जाये।

3. उत्पादन साधन शुद्धि के निर्देश यथा शोषण न करना, आजीविका का विच्छेद न करना आदि।

अहिंसा व चरखे की व्यापक परिधि

महात्मा गाँधी उत्पादन के समस्त साधनों को विकेन्द्रित करके उन्हें प्रत्यक्ष रूप से प्रजा के हाथों में दे देना चाहते थे। ताकि समाज के केन्द्रीय व्यवस्थापक प्रजा के हाथ से सत्ता छीनने की चेष्टा करे त्यों ही प्रजा उसे असहयोग करे उसे विफल कर दे। यही कारण है कि

महात्मा गाँधी चरखे को केन्द्र मानकर मनुष्य को जिन्दा रहने के लिए आवश्यक प्राथमिक तथा अनिवार्य वस्तुओं के उत्पादन प्रजा को खुद प्रत्यक्ष रूप से कर लेने की सलाह देते थे। ताकि वह अपनी सत्ता की रक्षा करने की शक्ति हमेशा अपने ही हाथों में रख सके।[4]

महात्मा गाँधी के अनुसार जिस राजनैतिक व्यवस्था में व्यक्ति की स्वतन्त्रता का हनन नहीं होता, जहां व्यक्ति और राष्ट्र का संबंध महज यांत्रिक न होकर व्यक्ति की स्वतंत्रता का मूल्यांकन किया जाता है। वह राजनैतिक व्यवस्था अहिंसा से अनुप्राणित होती है। हिसां की रोकथाम, सुरक्षा और कानून व्यवस्था को बनाये रखना ही अहिंसा का राजनैतिक स्वरूप नहीं है अपितु व्यक्ति का हित अथवा मानव कल्याण भी उसके अभिन्न अंग बनते हैं। ऐसी राजनैतिक व्यवस्था अभय पर आधारित, समानता से परिपूर्ण, शाश्वत मूल्यों की संरक्षक और नागरिकों द्वारा समर्थित होगी। ऐसी शासन व्यवस्था में ही मानव विश्व शान्ति के लक्ष्य को प्राप्त कर सकेंगे।

अहिंसा आधारित राजनीति में हिंसा की कोई संभावना नहीं हैं महात्मा गाँधी ने कहा— प्रजातंत्र और हिंसा कभी साथ नहीं रह सकते। अहिंसा की अनुपस्थिति में प्रजातन्त्र केवल कहने मात्र को ही है। इससे अच्छा होगा कि हम तानाशाही के समर्थक हो जाए।[5]

महात्मा गाँधी एवं शिक्षा

महात्मा गाँधी के शिक्षा-दर्शन में दो दृष्टिकोण महत्वपूर्ण रूप से दृष्टिगोचर होते हैं-

1. राष्ट्रीय दृष्किोण
2. मानववादी दृष्टिकोण

महात्मा गाँधी के राष्ट्रीय दृष्टिकोण का स्वरूप ज्यों-जयों महात्मा गाँधी ने अंग्रेजी हुकूमत से संघर्ष को तीव्र किया त्यों-त्यों अधिक पुष्ट व सशक्त होकर सामने आया। वर्ष 1920-21 के असहयोग आन्दोलन में महात्मा गाँधी ने अध्यापकों तथा विद्यार्थियों के ऊपर विशेष दायित्व डाला और उनसे स्कूल और कॉलेज छोड़ने को कहा। महात्मा गाँधी केवल विघटनकारी, विध्वंसक दृष्टिकोण नहीं रखते थे, उनका दृष्टिकोण रचनात्मक रहता था, इसलिए उन्होंने अंग्रेजी हुकुमत द्वारा चलाई गई अनुपयोगी शिक्षा के विकल्प रूप राष्ट्रीय विद्यालयों की स्थापना का आन्दोलन चलाया और देश में कई ऐसे राष्ट्रीय विद्यालय स्थापित हुए।[6]

महात्मा गाँधी मनुष्य से शरीर, आत्मा और भावना के सम्पूर्ण विकास के लिए शिक्षा को आवश्यक मानते थे। साक्षरता शिक्षा का न तो अंत है और न ही शुरूआत यह एक साधन है जिसके द्वारा पुरूष और स्त्रियों को शिक्षित किया जा सकता है। आदर्श शिक्षा जीवन के सभी क्षेत्रों पर व्यापक प्रभाव डालती है और शारीरिक, मानसिक, नैतिक तथा भावनात्मक विकास को पूर्णता प्रदान करती है। वर्तमान शिक्षा पद्धति को वे उचित नहीं

मानते थे। ऐसी शिक्षा जिसमें बच्चे अपने माता-पिता से दूर होते चले जाये तथा अपना पैतृक व्यवसाय जिसमें उनका जन्म हुआ है, को भूल जाय, को महात्मा गाँधी शिक्षा नहीं अपितु अशिक्षा की संज्ञा देते थे। शिक्षा की इस दोष पूर्ण प्रणाली के प्रतिकार के लिए उन्होंने जिस शिक्षा प्रणाली की रूप रेखा रखी वह बुनियादी शिक्षा कहलाई। इसके पीछे महात्मा गाँधी का मूल उद्देश्य 'शोषण विहीन समाज की स्थापना करना क्योंकि शिक्षा के बिना स्वस्थ समाज का निर्माण असंभव है। अतः महात्मा गाँधी ने जो शिक्षा के उद्देश्यों एवम् सिद्धांतों की व्याख्या की तथा प्रारंभिक शिक्षा योजना उनके शिक्षा-दर्शन का मूर्त रूप है। अतः उनका शिक्षा दर्शन उनको एक शिक्षा शास्त्री के रूप में भी समाज के सामने प्रस्तुत करता है। उनका मानना था कि मेरे प्रिय भारत में बच्चों को 3H की अर्थात् head, hand, heart की शिक्षा दी जावे। शिक्षा उन्हें स्वावलम्बी बनाए और वे देश को मजबूत बनाने में महत्वपूर्ण योगदान दे सके।[7]

महात्मा गाँधी भारतीय शिक्षा को 'द ब्यूटीफुल ट्री' कहा करते थे। इसके पीछे कारण यह था कि महात्मा गाँधी ने भारत की शिक्षा के बारे में जो कुछ पढ़ा था, उससे पाया था कि भारत में शिक्षा सरकारों के बजाय समाज के अधीन थी। महात्मा गाँधी यह बात अच्छी तरह से जानते थे कि अंग्रेजों ने न केवल हमारे अर्थतंत्र और कुटीर उद्योगों को समाप्त कर हमारी पूरी अर्थव्यवस्था को पूरी तरह से डस लिया है, बल्कि भारत का सांस्कृतिक, साहित्यिक, नैतिक और आध्यात्मिक विखण्डन भी किया, जिससे भारत अपने ज्ञान-गौरव को ही भूल गया। अंग्रेजी - शिक्षा से आच्छन्न यहां के कुछ बड़े घरानों के लोग भारत भाग्य विधाता बन गए। 15 नवम्बर, 1920 को अहमदाबाद के विद्यार्थियों को सम्बोधित करते हुए महात्मा गाँधी ने कहा ''जिस विद्या से धर्म की रक्षा हो सके वही विद्या है। सा विद्या या विमुक्तये' जिससे मुक्ति मिले, वही विद्या हैं मुक्ति दो प्रकार की है एक मुक्ति वह है जो देश को पराधीनता से छुड़ाये। वह थोड़े समय के लिए या क्षणिक होती है। दूसरी मुक्ति व्यापक अर्थ में सदा के लिए मुक्ति। मोक्ष, जिसे परमधर्म कहते है, प्राप्त करना हो तो सांसारिक मुक्ति भी अवश्य होनी चाहिए। अनेक भयों में रहने वाला मनुष्य स्थायी मोक्ष प्राप्त नहीं कर सकता। स्थायी मोक्ष प्राप्त करना हो तो निकट वाला मोक्ष प्राप्त करना ही पड़ेगा। जिस विद्या से हमारी मुक्ति दूर जाती है वह विद्या त्याज्य है, वह विद्या राक्षसी है, वह विद्या धर्म विरूद्ध है। सरकारी विद्यालय में मिलने वाली विद्या धर्म विरूद्ध है। सरकारी विद्यालय में मिलने वाली विद्या कैसी भी हो त्याज्य है एवं राक्षसी सरकार द्वारा मिलने के कारण तो सर्वथा त्याज्य है।[8]

यंग इण्डिया में महात्मा गाँधी ने अपने सुचिन्तित विचार राष्ट्रीय शिक्षा पर व्यक्त करते है। उन्होने उसमें तत्कालीन शिक्षा के तीन दोष बताये है-

1. यह विदेशी संस्कृति पर आधारित है।

2. यह हृदय और हाथ के विकास की अपेक्षा करती है और केवल मस्तिष्क के विकास का ध्यान रखती है।

3. विदेशी भाषा के माध्यम से सच्ची शिक्षा देना असंभव है।[9]

शिक्षा को इस अंग्रेजी दोषपूर्ण प्रणाली के प्रतिकार के लिए उन्होंने जिस शिक्षा प्रणाली की रूप रेखा रखी थी वह बुनियादी शिक्षा कहलाई। इस शिक्षा प्रणाली को कार्य रूप देने के लिए अक्टूबर 1937 में शिक्षा से जुड़े वरिष्ठ लोगों तथा शिक्षा शास्त्रियों का एक सम्मेलन वर्धा (महाराष्ट्र) में आयोजित किया गया था। इस सम्मेलन में बुनियादी शिक्षा के संबंध में निम्न प्रस्ताव रखे गये- 1. 7 से 14 वर्ष आयु वर्ग के लिए अनिवार्य और निःशुल्क शिक्षा, 2. शिक्षा का माध्यम मातृभाषा हो, 3. शिक्षा किसी हस्तकला को केन्द्र बना कर दी जाये, 4. शिक्षा द्वारा मानवीय एवम् राष्ट्रीय गुणों का विकास किया जाय।[10]

महात्मा गाँधी शिक्षा का केन्द्र हस्तकला को बनाने के पक्षधर थे। वास्तव में हस्तकला एक ऐसा माध्यम है जिससे व्यक्ति अपनी न्यूनतम दैहिक आवश्यकताओं की पूर्ति कर सकता हैं चुकि बुनियादी शिक्षा राष्ट्रीय सभ्यता, संस्कृति के नजदीक थी, साथ ही साथ ही साथ सामुदायिक जीवन के आधारभूत व्यवसायों से जुड़ी हुई थी तथा सीखे हुए आधारभूत शिल्प के द्वारा व्यक्ति अपने जीवन का निर्वाह कर सकता था। अतः यह शिक्षा हमारे जीवन की बुनियाद या आधार से जुड़ी हुई थी इसलिए इसका नाम बुनियादी या आधारभूत शिक्षा रखा गया।

उनकी शिक्षा का उद्देश्य लोगों को सर्वोदय की ओर ले जाना था। उनका कहना था कि बुनियादी शिक्षा शहर और गांव के संबंधों को स्वस्थ और नैतिकपूर्ण आधार देगी तथा इस प्रकार वर्तमान सामाजिक सुरक्षाएवम् वर्गों के विषाक्त संबंधों की अनेक बुराईयां को दूर करेगी। यह ग्रामों में शनेः शनैः हो रहे विनाश को भी रोकेगी तथा अधिक साधन और सुविध ााओं के मामले में सम्पन्न और विपन्न व्यक्तियों का कृत्रिम भेद मिट सकेगा। प्रत्येक व्यक्ति को रोजी-रोटी और स्वतंत्रता का अधिकार मिल सकेगा।[11]

सर्वप्रथम महात्मा गाँधी द्वारा भारतीय जीवन को दृष्टिगत रखते हुए वातावरण के अनुसार ऐसी शिक्षा योजना प्रस्तुत की गई जिसको कार्य रूप में परिणत करने पर भारतीय समाज में एक नया जीवन आने की संभावना है। महात्मा गाँधी हृदय से आदर्शवादी थे क्योंकि वे जीवन के अंतिम लक्ष्य सत्य को प्राप्त करने की प्रेरणा प्रदान करते हैं। महात्मा गाँधी को प्रयोजनवादी भी कह सकते है क्योंकि वे बालक की रूचि के अनुसार क्रिया करके सीखने पर बल देते हैं, उनको प्रकृतिवादी इसलिए कह सकते है क्योंकि वे बालक को उसकी शिक्षा दर्शन का विकास उनके प्रयोग द्वारा हुआ। 1948 में महात्मा गाँधी की मृत्यु के बाद देश में बुनियादी शिक्षा का कार्यक्रम चलता रहा। विभिन्न प्रदेशों ने विभिन्न प्रकार से उनका

क्रियान्वयन होता रहा। भारत सरकार ने श्री रामंचदन की अध्यक्षता में बुनियादी शिक्षा की स्थिति के मूल्यांकन हेतु एक समिति बनायी। तत्पश्चात कोठारी कमीशन (1964-66) का भी गठन किया गया।[12] उसके बाद भी अनेकानेक कमीशन शिक्षा क्षेत्र में गठित किये गये है। इन सभी के सुझावों ने बुनियादी शिक्षा की बढती प्रासंगिकता के महत्व को दृढ़ किया हैं। आज जो शिक्षा न केवल अपने देश में प्रत्युत पूरे विश्व में चल रही है उसका लक्ष्य समाज को दो वर्गों में बांटना है एक समृद्ध और दूसरा शोषित और गरीब। यह स्थिति चल नही सकती इसलिए ऐसी शिक्षा आवश्यक है जिससे मनुष्य की श्रम के प्रति निष्ठा हो, सबसे समानता का भाव हो।

सन्दर्भ सूची -

1. द कलेक्टेंड वर्क्स ऑफ महात्मा गांधी, खण्ड-18, पृ. 297-300
2. योजना (मासिक पत्रिका), अगस्त 1998, पृ. 27-34
3. सम्पूर्ण गांधी वाड्मय, खण्ड-18, पृ. 491-92
4. वही, खण्ड-21, पृ. 37
5. वही, खण्ड-66, पृ. 293-305
6. योजना, वही
7. (अ) रिपोर्ट ऑफ दी असेस्मेंट कमेटी आन बेसिक एजूकेशन, मिनिस्ट्री एजूकेशन, मिनिस्ट्री ऑफ एजुकेशन एण्ड सोशल वेल फेयर, 1957

   (ब) रिपोर्ट ऑफ दि एजुकेशन कमीशन (1964-66) पैरा 1.25
8. जैन, अलका, अहिंसा- एक अभिनव प्रशिक्षण तकनीक, रीगल पब्लिकेशन, नई दिल्ली, 2009
9. कौशिक, आशा, (सं.) गाँधी नयी सदी के लिए, रावत पब्लिकेशन, जयपुर, 2000
10. कौशिक, आशा, गाँधी चिंतन (तुलनात्मक परिप्रेक्ष्य) भाग-1, रूपा बुक्स, जयपुर, 1995
11. कमल के.एल. गाँधी चिंतन, जयपुर पब्लिशिंग हाउस, जयपुर, 2009
12. सिंह, रामजी गाँधीजी और मानवता का भविष्य, कॉमन वेल्थ पेब्लिकेशन नई दिल्ली, 2009

सहआचार्य
अहिंसा एवं शांति विभाग
जैन विश्व भारती संस्थान
लाडनूं - 341306 (नागौर) राज.

शांति स्थापना में वर्तमान शांति शिक्षा का योगदान

डॉ. रवीन्द्र सिंह राठौड़

शांति स्थापना के सहायक तथा बाधक तत्त्व समाज में हमेशा विद्यमान रहते हैं। जहां बाधक तत्व समाज को दूषित करने का प्रयत्न करते हैं वही कुछ ऐसे तत्व भी है जो शक्तिशाली रूप में रहकर अशांति का साम्राज्य आने ही नहीं देते। यही तत्व शांति शिक्षा की नींव है। केवल बौद्धिक गुणों के विकास से ही शांति व युद्धरहित संसार की स्थापना नहीं की जा सकती। इसके लिए शांति व अहिंसा के महत्व को शिक्षा के हर पहलू व हर स्तर पर बढ़ावा देना होगा। चाहे इंजीनियरिंग का विद्यार्थी हो, मेडिकल का, प्रबन्धन का अथवा किसी अन्य शाखा का, सर्वप्रथम उसे एक नैतिक मानव बनाना होगा जिससे कि वह वर्तमान में प्रचलित अमानवीय यातनाओं को याद रखे परन्तु इसलिए नहीं कि उनका बदला आगामी पीढ़ी से लिया जाए, बल्कि इसलिए कि इन घटनाओं की पुनरावृत्ति न होने पाये। साथ ही अपने क्षेत्र के जनमानस के विकास के लिए समाज में अपनी श्रेष्ठतम भूमिका निभाने में सक्षम हो सके। यह शिक्षा वास्तविक शिक्षा कहलाएगी। जिसका मूल शांति शिक्षा में निहित होगा।

समाज के निर्माण तथा विकास में शिक्षा की भूमिका अहम होती है। समाज का निर्माण व व्यक्ति का निर्माण शिक्षा ही करती है। अतीत में हमारे राष्ट्रीय गौरव का कारण हमारी शिक्षा व संस्कृति का अत्यधिक समृद्ध होना था उसके ही बल पर हमारी पहचान सम्पूर्ण विश्व तक थी। आज हमारी संस्कृति की पहचान लुप्त प्राय हो गई है। यदि शिक्षा में संस्कृति को नहीं समेटा गया तो भावी समाज का स्वरूप अत्यन्त विकृत होगा। इसलिए समस्त सांस्कृतिक व नैतिक मूल्यों को सहजकर शांति शिक्षा से संदर्भित प्रयास करना सामाजिक विकास के संदर्भ में लाभकर होगा।

'शांति' शब्द आकारिक दृष्टि से सूक्ष्म होने पर भी महत्व की दृष्टि से इतना विस्तृत है कि सम्पूर्ण विश्व का अस्तित्व ही इस पर निर्भर है। किसी भी कार्य, चाहे वह छोटा हो या बड़ा के संपादन हेतु शांति की भूमिका सर्वप्रमुख मानी जाती है। सर्वशक्ति सम्पन्न होने के बावजूद भी व्यक्ति सुखी नहीं रह पाता तो इसके मूल में शांति का अभाव ही दिखाई पड़ता है। यदि व्यक्ति का मन शांत होता है तो वह बाहरी वातावरण के अशांतिकारक तत्वों को जीत लेता है परन्तु यदि मन ही अशांत हो तो व्यक्ति कर्त्तव्य विमूढ़ता की स्थिति में आकर कई व्यक्तियों को मानसिक रूप से अशांत करते हुए समाज को विकृत कर देता है। अतः शिक्षा के द्वारा आंतरिक शांति के प्रयास करने होंगे। क्योंकि आंतरिक शांति होने पर ही विश्व शांति के प्रयास किये जा सकते हैं।[1]

यद्यपि विश्व विभिन्न भाषाओं व संस्कृतियों का संगम है, तथापि इनकी अभिव्यक्ति का माध्यम बौद्धिक प्राणी ही है। जो अपने विवेक से इन विविधताओं से एकता का सृजन करने की शक्ति रखता है। विविधता के कारण मतभेद उभरना सामान्य बात है। जहां तक ये मतभेद एक स्वस्थ प्रक्रिया के अन्तर्गत वाद-विवादों को जन्म देते हैं, वहां ये समाज के विकास में सहायक होते हैं, परन्तु जहां पर ये मतभेद प्रतिष्ठा का प्रश्न बन जाते हैं, वहां से समाज में हिंसा व अशांति को जीवनदान मिल जाता है।

वर्तमान समाज वैचारिक रूप से सर्वत्र प्रदूषित होता जा रहा है। क्योंकि हमारी शिक्षा भौतिकता पर आधारित हो गई है। शिक्षा के सभी उद्देश्यों को पीछे छोड़ते हुए एकमात्र धनोपार्जन का उद्देश्य शिक्षा पर हावी है, जिस कारण नैतिक मूल्यों का अस्तित्व समाप्ति के कगार पर है समस्या का समाधान हिंसा से खोजने के प्रयास किये जाते हैं। धनबल व बाहुबल-बुद्धिबल पर हावी हो गये हैं तथा सर्वत्र अशांति का साम्राज्य बढ़ा रहे हैं।

प्राचीन शिक्षा का बल नैतिकता पर होने के कारण सामाजिक वातावरण में अशांति लगभग नगण्य हुआ करती थी, क्योंकि अपराधों की संख्या नगण्य थी। आज भौतिकता इतनी हावी है कि अपराधों की शिक्षा दी जाती है और इन्हें रोकने के लिए इतने विभागों को सृजित करने के बाद भी अपराध बढ़ते जा रहे हैं। जिसका कारण यह है कि शांति स्थापना का जटिल कार्य कुछ संस्थाओं द्वारा नहीं किया जा सकता। शांति तभी संभव है जब प्रत्येक व्यक्ति को इस संदर्भ में जागरूक किया जाए। इसी उद्देश्य को लेकर यह अध्ययन किया गया है।

शांति का तात्पर्य सामंजस्य से है। अशांति वही उत्पन्न होती है जहां सामंजस्य नहीं बन पाता, यह बात दो व्यक्तियों से लेकर विश्व स्तर तक लागू होती है। वर्तमान भौतिकवादी समाज एक कृत्रिम समाज है। जहां छोटी-छोटी बातें विकट समस्या बनकर पनप रही हैं। समस्या का समाधान करने के दो ही मार्ग होते हैं- संघर्ष अथवा सहयोग। धैर्यवान तथा नैतिक दृष्टि से समृद्ध व्यक्ति ही सहयोग का मार्ग अपना सकता है। परन्तु वर्तमान सामाजिक परिवेश में नैतिक मूल्यों के लुप्त होने के कारण ही समाज की मानसिकता इतनी विकृत हो चुकी है कि प्रत्येक व्यक्ति संघर्ष को ही उपर्युक्त समझता है। आतंकवाद, नक्सलवाद, जातिवाद, सम्प्रदायवाद इसी के उदाहरण हैं।[2]

यद्यपि शांति की समस्या गंभीर है परन्तु ऐसा नहीं है कि इसका समाधान संभव न हो। शांति जीवन की अनिवार्यता है, शांतिपूर्ण वातावरण विकास के सहज अवसर प्रदान करता है। इसलिए इस समस्या को हल करने के प्रयासस्वरूप शांति शिक्षा दी जा सकती है। अशांति के कारण विकृत चिंतन होता है। यह राग-द्वेष, अहंकार, आलस्य जैसे दुर्गुणों के साथ व्यक्ति को पनपने ही नहीं देता।

शांति शिक्षा की आवश्यकता को देखते हुए माना गया है कि युद्ध विरोधी साधनों का विकास व खोज आवश्यक है। इन साधनों का उद्देश्य केवल युद्ध और हिंसा को समाप्त करना ही नहीं है अपितु सभी प्रकार की हिंसा और समाज में सभी स्तरों में शोषण को समाप्त करना है। अहिंसा हिंसा का विरोध मात्र नहीं, बल्कि सामाजिक परिवर्तन की सम्पूर्ण शक्ति है।

शांति शिक्षा का विचार सर्वप्रथम कोमेनियस ने 1667 में अपनी पुस्तक एंजेल ऑफ पीस में रखा था। उसके बाद सभी पाश्चात्य विचारकों ने शांति शिक्षा के प्रति अपने विचारों को प्रतिपादित किया। इसके बाद व्यावहारिक रूप में 20वीं शताब्दी में अमेरिका, रूस व नीदरलैण्ड ने इस शिक्षा को आम जन तक पहुंचाया। शांति शिक्षा का अर्थ शांति बनाये रखने के लिए लोगों को प्रशिक्षण देना। जिसमें मुख्यतः अशांति के खतरों को समझाया और उनको दूर करने के उपाय बताये।

शांति शिक्षा का जो स्वरूप वर्तमान में है उसका विकास द्वितीय विश्वयुद्ध के बाद हुआ है। द्वितीय विश्व युद्ध के बाद शांति के प्रति आदर्शों को व्यवहार में लाने हेतु नये संगठनों का उदय हुआ। यूनेस्को ने अन्तर्राष्ट्रीय समझ, सहयोग और शांति के लिए हमेशा प्रयासरत रहा है। अन्तर्राष्ट्रीय समझ के प्रति घटती आशा के बावजूद परमाणु शस्त्रों के खतरे एवं शांति आंदोलनों के अनुभव इन दो तत्वों ने शांति के इस नये स्वरूप को उजागर किया।

शांति शिक्षा का कार्यक्रम केवल कुछ उच्च वर्ग तक सीमित रहा है तथा यह मानव समूहों तक पहुंचने में असफल रहा है। सम्पूर्ण शांति आंदोलन बौद्धिक व संगठनात्मक दोनों ही स्तरों पर यूरोप केन्द्रित रहा है। तीसरी दुनिया के व्यक्ति, संस्थाएं तथा संगठन परिधि में ही रहे हैं। परमाणु अस्त्र-शस्त्रों का खतरा तथा तीसरी दुनिया में भूख, कुपोषण, अविकास, सामाजिक अन्याय, आतंकवाद आदि मुद्दे अधिक महत्त्वपूर्ण रहे हैं। फलस्वरूप शांति शिक्षा की तरफ लोगों व राष्ट्रों का ध्यान कम गया है।[3]

वर्तमान शिक्षा इन दुर्बुद्धि व दुर्गुणों को दूर करने में असमर्थ है। यही कारण है कि शिक्षित व्यक्ति भी अशांत रहता है। परन्तु यदि शांति के उद्देश्य से ही शिक्षा प्रदान की जाए तो वह शांति स्थापना का एक महत्वपूर्ण उपकरण भी बन सकती है। इसी उद्देश्य से दी गई शिक्षा 'शांति शिक्षा' कहलाती है। जिसके सहारे घरेलू स्तर से लेकर अंतर्राष्ट्रीय स्तर तक शांति स्थापित की जा सकती है। शांति शिक्षा का उद्देश्य युद्ध के प्रति घृणा तथा शांतिपूर्ण जीवन के प्रति लगाव उत्पन्न करना होना चाहिए। शांति शिक्षा एक बहुआयामी प्रत्यय है। केवल बौद्धिक गुणों के विकास से ही एक शांत युद्धरहित संसार की स्थापना नहीं की जा सकती। वर्तमान भौतिकवादी युग में हमें विवेकानन्द की विचारधारा को लेकर शांति हेतु प्रयास करना

है। जिन्होंने कर्मयोग में कहा है कि सच्चा साधक वही है जो कोलाहल में शांति व शांति से कोलाहल का अनुभव करे।

शांति के लिए शिक्षा नैतिक विकास के साथ उन मूल्यों, दृष्टिकोण और कौशलों के पोषण पर बल देती है जो प्रकृति और मानव जगत के बीच सामंजस्य बिठाने के लिए आवश्यक है। इसमें जीने का हर्ष, प्रेम, उम्मीद और साहस के आंतरिक संसाधनों के साथ व्यक्तित्व का सम्मान शामिल है। सामाजिक न्याय शांति शिक्षा का महत्वपूर्ण घटक है। समानता और सामाजिक न्याय जिसमें गरीबों, वंचितों, शोषितों के उत्पीड़न न किए जाने सम्बन्धी दृष्टिकोण पर जोर हो और जिसमें अहिंसा मूलक समाज व्यवस्था के विकास पर जोर हो, उसे शांति शिक्षा का आधार होना चाहिए। इसी तरह, मानव अधिकार शांति की अवधारणा का केन्द्रीय आधार है। अगर लोगों के अधिकारों का हनन हो तो शांति का वातावरण नहीं बना रह सकता। मानव अधिकार की बुनियाद गैर-भेदभावपूर्ण आचरण और समता है जो समाज में शांति की व्यवस्था कायम करने की दिशा में काम करती है। ये मुद्दे आपस में जुड़े हुए हैं, इस प्रकार शांति के लिए शिक्षा, कई मिले-जुले मूल्यों का योग है।

शांति शिक्षा का अर्थ

शांति शिक्षा का तात्पर्य ऐसी शिक्षा से है जो लोगों में दया, प्रेम, सहयोग तथा अहिंसा की भावना का सृजन कर एक शांतिपूर्ण एवं विवेकपूर्ण समाज का निर्माण कर सकें। जो व्यक्ति में अर्न्तदृष्टि, ज्ञान व कौशल का विकास करके एक शांत समाज के निर्माण में उसे उसकी भूमिका बताकर सक्रिय योगदान हेतु तत्पर कर सकें, जो विश्वबन्धुत्व का भाव स्थापित कर सके।

गुणा शेखर एवं पाठक (1999) द्वारा उद्धरित बेट्टी रीडन की परिभाषा के अनुसार शांति शिक्षा एक ऐसी व्यवस्था है जिसका प्रयोग वर्तमान समय के विनाश अथवा वर्तमान समाज के सुधार हेतु किया जा सकता है। जिससे कि मानव समाज को अधिक न्यायपूर्ण व अहिंसात्मक बनाया जा सके।[4]

वाटसन (1992) ने शांति की परिभाषा देते हुए लिखा कि सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड में नियम व व्यवस्थाओं का अस्तित्व ही शांति का सूचक है। दो विश्व युद्धों की विभिषिका को ध्यान में रखते हुए शांति शिक्षा का उद्देश्य युद्ध विरोधी आंदोलन के रूप में युद्धविहीन समाज की स्थापना करना है। इसके साथ-साथ मानवाधिकारों की सुरक्षा व उन्नति मानवीय आवश्यकताओं की संतुष्टि एवं राष्ट्रीय सत्ता को शक्तिशाली बनाने का उत्तरदायित्व भी शांति शिक्षा पर हो सकता है। पूंजीवादी देशों में इसका उद्देश्य मधुर अन्तर्राष्ट्रीय सम्बन्धों की स्थापना करना होगा। जबकि समाजवादी देशों में शांति स्थापना का उद्देश्य आर्थिक, राष्ट्रीय व क्षेत्रीय विकास करना होगा।

हम शांति को युद्ध एवं अणु शस्त्रों के संदर्भ में ही न देखें। शांति जो सभी राष्ट्रों के नागरिकों के लिए सुरक्षा व खुशहाली लाती है। युद्ध के अभाव से कही अधिक।[5]

यद्यपि शांति की समस्या गंभीर है, परन्तु ऐसी नहीं कि उसे सुलझाया न जा सके। महावीर और बुद्ध का अहिंसा दर्शन व गांधी की अहिंसा की अवधारणा इसके मुख्य स्रोत बन सकते हैं। सविनय अवज्ञा व असहयोग के रूप में विरोध प्रदर्शन की संकल्पना शांति शिक्षा के फलस्वरूप ही की जा सकती है। एक पक्ष के हिंसक होने पर यदि दूसरा पक्ष भी हिंसक हो जाए तो शांति की संभावनाएं शून्य हो जाती है। परन्तु यदि दूसरा पक्ष शांति बनाए रखे तो अशांति का अंत हो जाता है। शांति स्थापना के सहायता तथा बाधक तत्व समाज में हमेशा विद्यमान रहते हैं। जहां बाधक तत्व समाज को दूषित करने का प्रयत्न करते हैं वहीं कुछ तत्व ऐसे भी हैं जो शक्तिशाली रूप में रहकर अशांति का साम्राज्य आने ही नहीं देते। यही तत्व शांति शिक्षा की नींव है। केवल बौद्धिक गुणों के विकास से ही शांति व युद्धरहित संसार की स्थापना नहीं की जा सकती। इसके लिए शांति व अहिंसा के महत्व को शिक्षा के हर पहलू व हर स्तर पर बढ़ावा देना होगा। चाहे इंजीनियरिंग का विद्यार्थी हो अथवा मेडिकल का, प्रबन्ध का अथवा किसी अन्य शाखा का।

वर्तमान में शांति शिक्षा की आवश्यकता अत्यन्त है क्योंकि आज मानव अत्याधुनिक साधनोंका भेाग कर रहा है। वही उसकी अशांति का कारण बन रहे हैं। कुछ समाज सुधारकों ने लिखा है कि "युद्ध और शांति मनुष्य के मस्तिष्क में पैदा होती है।" इस वाक्य से ऐसा लगता है कि ये दोनों मनुष्य स्वयं पैदा करता है। इसलिए मनुष्य को अपनी सुख समृद्धि व अस्तित्व को बचाये रखने के लिए शांति का मार्ग चुनना होगा। क्योंकि इस आधुनिक युग में यदि मनुष्य अशांति का शिकार हो गया तो उसके लिए पुनः शांति प्राप्त करना संभव नहीं है।

सन्दर्भ सूची

1. राय, वी.के. सिंह, कृष्णा (1992) पीस एजुकेशन वाट वाई एण्ड हाउ? द एज्यूकेशन रिव्यू, वाल्यूम XLVII No. 7, Page 101-104
2. रायनो, एच. और बेबी एच.ए. (1984) 'पीस एजुकेशन एज ए ट्रेक फॉर टीचर ट्रेनिंग एट द यूनिवर्सिटी, गांधीमार्ग, वाल्यूम 6 नं. 4, 5 पेज 380
3. डॉ. बच्छराज दूगड़, विश्व शांति व अहिंसा प्रशिक्षण, पृ. 69
4. गुना सेखरा, एस. और पाठक, डी.एन. (1992), पीस एजुकेशन : ए कन्टेम्प्रेरी परसप्रेक्टिस : द प्रोग्रेस ऑफ एजुकेशन, पेज 14-19
5. Encyclopedia Americana, New York (1976), p. 439.
6. रीडन, बैटी (1978) 'डिसआर्ममेंट एण्ड पीस एजुकेशन' प्रोसपेक्टस् वाल्यूम 8 नं. 4 पेज 380

सहायक आचार्य
अहिंसा व शांति विभाग
जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूं

उत्तराध्ययन सूत्र की कथाओं में निहित मानवीय संवेदना का प्रतिपादन

डॉ. वंदना मेहता

मानव सृष्टि के प्रारम्भ से ही कथा प्रेमी रहा है। भारतीय साहित्य का अधिकांश भाग कथा साहित्य में गुंफित है। जिसमें एक से एक सुन्दर जीवन को बोध कराने वाली कथाएँ वर्णित हैं। इस साहित्य में जहां लोक-संस्कृति, लोक-जीवन, मानवीय मूल्य, मानव के कर्तव्य-अकर्तव्य के संबंध में स्पष्ट दिशाबोध प्राप्त होता है, वही ये कथाएं वर्तमान के समस्या-संकुल-मानव के लिए पथ-प्रदर्शक सिद्ध हो सकती हैं। कथा साहित्य में जैन कथा साहित्य का भी महत्त्वपूर्ण स्थान है। जैन कथा-साहित्य बहु-आयामी और व्यापक है। रूपक, आख्यान, संवाद, लघुकथाएं, एकांकी, नाटक, खण्डकाव्य, चरितकाव्य और महाकाव्य से लेकर वर्तमान कालीन उपन्यास शैली तक की सभी कथा-साहित्य की विधाएँ उसके अंतर्गत आ जाती हैं। जैन आगम ग्रंथों में मूलसूत्रों के अन्तर्गत कथा साहित्य की दृष्टि से अवलोकन किया जाये तो उसमें उत्तराध्ययनसूत्र का विशिष्ट स्थान है। इसमें शिक्षाप्रद, भावनात्मक एवं मानवीय संवेदनाओं से ओतप्रोत अनेक कथाओं का समावेश है। उत्तराध्ययनसूत्र में मुख्य रूप से कपिल-मुनि कथानक, नमि राजर्षि कथानक, हरिकेशबल कथानक, चित्र-संभूत कथानक, इषुकारीय कथानक, संजय-राजर्षि कथानक, मृगापुत्र कथानक, समुद्रपालीय कथानक, रथनेमी कथानक, केशी-गौतम संवाद, जयघोष-विजयघोष कथानक प्राप्त होते हैं। इसके अतिरिक्त भी कई दृष्टान्त कथाओं का समावेश भी इस आगम ग्रन्थ में उपलब्ध होता है।

इन उपरोक्त कथाओं का सूक्ष्मता से अध्ययन करने पर कपिल कथानक में संसार की असारता से संबंधित, नमिराजर्षि कथानक में अनासक्ति से संबंधित,

हरिकेशीय में जाति की अतात्त्विकता या समानता से संबंधित मानवीय संवेदना, चित्र संभूतीय में त्याग-वृत्ति से संबंधित, इषुकारीय में काम भोगों से विरक्ति या अनासक्ति के विकास, संजयीय में क्षमा, मृगापुत्रीय में संयम इत्यादि अनेक प्रकार की मानवीय संवेदनाओं का दर्शन होता है। जिनका विस्तार से विवेचन करना ही प्रस्तुत शोध प्रपत्र का मुख्य उद्देश्य है। साथ ही इन कथाओं में उद्धृत मानवीय संवेदनाओं की व्यावहारिक एवं सामाजिक जीवन में क्या उपयोगिता है? तथा आज की उभरती हुई अनेक समस्याओं के समाधान में किस प्रकार सहायक है, उसको भी प्रस्तुत करने का प्रयास किया गया है।

सातवें उरभ्रीय अध्ययन में अनासक्ति जैसे मानवीय मूल्य को उजागर किया गया है– जहां आसक्ति है, वहां दुःख है, जहां अनासक्ति है वहां सुख है। इन्द्रियां क्षणिक सुख की ओर प्रेरित करती है, पर वह सच्चा सुख नहीं होता। प्रस्तुत अध्ययन में पांच उदाहरणों के माध्यम से विषय को स्पष्ट किया गया है।

प्रथम उरभ्रीय नामक दृष्टान्त में जो विषय भोगों के कटु विपाक का दर्शन है, वह वैराग्य जैसे अनुपम मानवीय मूल्य की और निर्देश है। इसी प्रकार दूसरे-तीसरे काकिणी और आम्रफल के दृष्टान्तों के द्वारा अनासक्ति जैसे उच्चतम मानवीय मूल्य को प्रतिष्ठित करने का प्रयास हुआ है। अनासक्ति के संबंध में काकिणी का दृष्टान्त द्रष्ट्व्य है–

जहा कागिणिए हेउं सहस्सं हारए नरो।
अपत्थं अंबगं भोच्चा राया रज्जं तु हारए।।
एवं माणुस्सगा कामा देवकामाण अंतिए।
सहस्सगुणिया भुज्जो आउं कामा य दिव्विया।।[1]

अर्थात् जैसे कोई मनुष्य काकिणी के लिए हजार (कार्षापण) गंवा देता है, जैसे कोई राजा अपथ्य आम को खाकर राज्य से हाथ धो बैठता है, वैसे ही जो व्यक्ति मानवीय भोगों में आसक्त होता है, वह दैवी भोगों को हार जाता है।

दैवी भोगों की तुलना में मनुष्य के कामभोग उतने ही नगण्य हैं जितने कि हजार कार्षापणों की तुलना में एक काकिणी और राज्य की तुलना में एक आम। दिव्य-आयु और दिव्य काम-भोग मनुष्य की आयु और काम-भोगों से हजार गुना अधिक हैं।

उत्तराध्ययन सूत्र के आठवें अध्ययन कापिलीय में काश्यप पुत्र कपिल के कथानक में अनेक प्रकार के उत्कृष्टतम मानवीय मूल्यों का वर्णन हुआ है– ग्रन्थित्याग, संसार की असारता, अहिंसा विवेक, स्त्री संगम का त्याग आदि-आदि मानवीय मूल्यों पर चर्चा है, जैसे कापिलीय अध्ययन के प्रथम सूत्र में संसार की असारता एवं वैराग्य को उत्प्रेरित करने वाला सूत्र है–

अधुवे असासयम्मि संसारम्मि दुक्खपउराए
किं नाम होज्ज तं कम्मयं, जेणाहं दोग्गइं न गच्छेज्जा।[2]

अर्थात् अध्रुव, अशाश्वत और दुःख बहुल संसार में ऐसा कौन सा कर्म अनुष्ठान है, जिससे मैं दुर्गति में न जाऊं। इसी प्रकार वासना त्याग के संबंध में वर्णन इस अध्याय में मिलता है-

"सव्वं गंथं कलहं च, विप्पजहे तहाविहं भिक्खू
सव्वेसु कामजाएसु, पासमाणो न लिप्पई ताई।।[3]

भिक्षु कर्मबंध की हेतुभूत सभी ग्रंथियों का त्याग करे। कामभोगों के सब प्रकारों में दोष देखता हुआ वीतराग तुल्य मुनि उनमें लिप्त न बने। इसी ग्रन्थ के अगले सूत्रों में अहिंसा के महत्त्व को दर्शाया गया कि व्यक्ति को जीवों की हिंसा, प्राणवध आदि से बचना चाहिए। यहां अहिंसा को अतिसूक्ष्मता से उल्लिखित किया गया है– कि जगत् में जितने भी त्रस स्थावर जीव है उनके प्रति मन वचन काया से भी किसी भी प्रकार का दण्ड का प्रयोग न करे।[1] इस अध्याय में अहिंसा को अतिसूक्ष्म रूप से विवेचित किया गया है। आज की समस्याओं के सन्दर्भ में 'जीवों को न मारना' मांस न खाना आदि परिभाषाओं से अहिंसा का बहुत स्थूल रूप सामने आता है। अपितु सूक्ष्म दृष्टि से तो मन वचन काया से किसी का बुरा न सोचना ही अहिंसा का सम्यक् विवेचन है।

इससे स्पष्ट है कि कापिलीय अध्ययन में ब्रह्मचर्य, अहिंसा, वैराग्य आदि उच्च स्तर के मानवीय मूल्यों को प्रतिष्ठित किया गया है।

इस अध्ययन में उस सत्य के शोध की प्रेरणा है जिससे दुर्गति का अन्त हो जाए। सत्य-शोध में जो बाधाएं हैं उन पर भी बहुत सुन्दर प्रकाश डाला गया है। लोभ कैसे बढ़ता है, इसका स्वयं अनुभूत चित्र प्रस्तुत किया गया है। जहां लाभ है वहां लोभ है। ज्यों-ज्यों लाभ बढ़ता है त्यों-त्यों लोभ भी बढ़ता जाता है। द्रौपदी के चीर की भाँति वृद्धि पाने वाला यह लोभ सद्गुणों का नाशक सिद्ध हुआ है, कपिल केवली का कथानक इसी भूमिका पर खरा उतरता है लोभ से लिप्त कपिल का अन्तर्मानस कुछ इस प्रकार परिवर्तित हुआ कि उसका मन विरक्त हो गया। विरक्त-मन गृहस्थ से निर्ग्रंथ बन गया। दो माशा सोने की प्राप्ति के लिए कपिल घर से निकला था किन्तु उसकी तृप्ति करोड़ में भी नहीं हुई। तृष्णा अनन्त है। इसकी पूर्ति वस्तुओं की उपलब्धियों से नहीं होती, वह त्याग से, अनाकांक्षा से होती है। इसी कथानक में कपिल केवली के द्वारा साधुओं के लिए एक विशिष्ट उद्बोधन है। पूर्वजन्म के वृत्तान्त के साथ सूक्ष्म अहिंसा का भी सम्यक् प्रतिपादन हुआ है। प्रस्तुत कथानक आज के भौतिकता संकुल वातावरण में बहुत प्रेरणादायक है क्योंकि जहाँ हर व्यक्ति वर्तमान समय में अपने ही लाभ की बात करता है। परहित जहाँ गौण है। वह लोभ के वशीभूत किसी को भी धोखा दे सकता है। व्यक्ति इस कथानक के माध्यम से त्याग की चेतना को जगा सकता है।

जब साधक साधना की उच्चतर भूमिका पर पहुंच जाता है तो फिर उसे संसार के पदार्थ अपनी ओर आकर्षित नहीं कर सकते। नमि राजर्षि का कथानक इसी भूमिका पर प्रतिष्ठित

है। मानव जीवन क्षणभंगुर है। हवा का तीक्ष्ण झौंका वृक्ष के पीले पत्ते को नीचे गिरा देता है। वही स्थिति मानव जीवन की है। वैराग्य को भी उत्कृष्टतम मानवीय मूल्य के रूप में स्वीकार किया गया है। नमि राजर्षि की प्रबल वैराग्य भावना का सजीव चित्रण इस कथानक में हुआ है। जब नमि राजर्षि गृहस्थ आश्रम का त्याग कर मुनिधर्म के लिए उद्यत होते हैं तो इन्द्र उन्हें कहते हैं कि राजर्षि तुम इस महान् आश्रम को छोड़ अन्य आश्रम में जाना चाहते हो यह उचित नहीं है तब नमि राजर्षि ने कहा इसका सार है कि चाहे गृहस्थ में कितना ही तप किया जाये लेकिन श्रमण जीवन के आगे वह बहुत कम ही है। राजर्षि के अनुसार यदि महिने-महिने का तप कर पारणे में कुशाग्र मात्र आहार ग्रहण करने वाला गृहस्थ मुनिधर्म की सोलहवीं कला भी प्राप्त नहीं कर सकता। जहां अनेक है, वहां संघर्ष, दुःख, पीड़ा और रागादि दोष है, जहां एक है, वही सच्ची सुख-शांति है। जहां केवल एकत्वभाव है, आत्मभाव है, वहां दुःख नहीं है। इस प्रकार राजा के मन में विवेकमूलक वैराग्यभाव जागा। इस तरह उत्कृष्ट वैराग्य जैसे मानवीय मूल्य का प्रतिपादन प्रस्तुत कथा में प्राप्त होता है।

संयम जैसे उत्कृष्ट मानवीय मूल्य का विशद् विवेचन इस कथानक में हुआ। इस कथानक में नमि-राजर्षि द्वारा अकस्मात् प्रव्रज्या ग्रहण करने का समाचार जब स्वर्ग के देवों द्वारा सुना जाता है तब वे स्वयं देवेन्द्र ब्राह्मण का वेश बनाकर नमि राजर्षि की परीक्षा हेतु उपस्थित होते हैं तब 10 प्रश्न लोकजीवन से सम्बन्धित उनसे पूछते हैं। उन दस प्रश्नों में से उनका नवम प्रश्न हिरण्य तथा भण्डार वृद्धि करने के सम्बन्ध में यह था—

हिरण्णं सुवण्णं मणिमुत्तं कंसं दूसं च वाहणं।
कोसं वड्ढावइत्ताणं तओ गच्छसि खत्तिया।।[4]

अर्थात् हे! क्षत्रियप्रवर पहले आप चांदी, सोना, मणि, मुक्ता, कांसे के पात्र वस्त्र वाहन और कोश भण्डार की वृद्धि करके तत्पश्चात् प्रव्रजित होना। तब नमि राजर्षि देवेन्द्र से इस प्रकार कहते हैं—

सुवण्ण रुप्पस्स उ पव्वया भवे सिया हु केलाससमा असंखया।
नरस्स लुद्धस्स न तेहिं किंचि इच्छा उ आगाससमा अणंतिया।।[5]

कदाचित् सोने और चांदी के कैलाशपर्वत के तुल्य असंख्य पर्वत हो जाएं (मिल जाए) फिर भी लोभी मनुष्यों की उनमें किंचित भी तृप्ति नहीं होती, क्योंकि (मनुष्य की) इच्छा आकाश के समान अनन्त होती है। इससे भी आगे कहते हैं—

पुढवी साली जवा चेव हिरण्णं पसुभिस्सह।
पडिपुण्णं नालमेगस्स इइ विज्जा तवं चरे।।[6]

अर्थात् सम्पूर्ण पृथ्वी, शाली धान्य, जौ तथा दूसरे धान्य एवं समस्त पशुओं सहित (समग्र) स्वर्ण, ये सब वस्तुएं एक की भी इच्छा को परिपूर्ण करने में समर्थ नहीं है-यह जानकर

विद्वान साधक तपश्चरण करे। इस प्रकार आत्म संयम एवं संतोष जैसे मानवीय मूल्यों की इस कथानक में उच्च भूमिका में प्रस्तुति हुई है।

अग्रिम बारहवें अध्याय में हरिकेशी मुनि के कथानक के द्वारा समानता जैसे महत्त्वपूर्ण मानवीय मूल्य को उजागर किया है। हरिकेशी मुनि एक मास तप कर जब राजा कौशिक के यहां भिक्षा के लिए आते हैं तो प्रथमतः तो ब्राह्मण कुमार मुनि की अवहेलना करते हैं क्योंकि वे जाति से चाण्डाल थे। बाद में उनसे प्रभावित हो उन्हीं से मार्गदर्शन लेते हैं। इससे जाति की अतात्त्विकता या दूसरे शब्दों में कहा जाए तो समानता जैसे श्रेष्ठ मानवीय मूल्य को प्रतिष्ठापित करने का प्रयास हुआ है इस कथा में यह पूर्ण रूप से स्पष्ट हो जाता है कि व्यक्ति जाति से नहीं अपितु अपने कृत्यों से महान् होता है। इसके अतिरिक्त इस अध्याय में जो हरिकेश मुनि और वरिष्ठ ब्राह्मणों के मध्य वार्तालाप हुआ उनमें भी मूल्यों को प्रतिस्थापित किया गया। इस अध्याय के 40वें सूत्र में ब्राह्मण कुमारों द्वारा यह पूछे जाने पर कि कुशल पुरुषों ने श्रेष्ठ यज्ञ का विधान किस प्रकार किया है तो मुनि हरिकेशी द्वारा जो समाधान दिया है वह अनेक मानवीय मूल्यों को एक साथ प्रकाश में लाने वाला है। मुनि कहते हैं कि मन और इन्द्रियों का दमन, छः जीव की हिंसा नहीं करना, असत्य और अचौर्य का सेवन नहीं करना, परिग्रह, स्त्री, मान और माया का परित्याग कर विचरण करना ही श्रेष्ठ यज्ञ है। इसमें संयम, अहिंसा, सत्य, अचौर्य एवं ब्रह्मचर्य जैसे मानवीय मूल्य उद्धृत हुए हैं।

चौदहवें अध्ययन में भृगु पुत्रों का अपने पिता से जो संवाद हुआ उसमें अनेक प्रकार के मानवीय मूल्यों की स्थापना हुई है। पिता ब्राह्मण-संस्कृति का प्रतिनिधित्व कर बातें करता है और दोनों पुत्र श्रमण-संस्कृति की भित्ति पर चर्चा करते हैं। अन्त में पुरोहित को संसार की असारता और क्षणभंगुरता पर विश्वास पैदा हो जाता है और उसका मन संवेग से भर जाता है। इस अध्याय में मनुष्य जीवन की अनित्यता, संयम का महत्त्व, कामभोगों को चिरकाल तक दुःख का कारण मानते हुए ब्रह्मचर्य के महत्त्व को उजागर किया गया है। संयम और ब्रह्मचर्य के महत्त्व को उजागर करने वाले ये श्लोक हृदयस्पर्शी है—

वेया अहीया न भवंति ताणं भुत्ता दिया निंति तमं तमेणं।
जाया य पुत्ता न हवंति ताणं को णाम ते अणुमन्नेज्ज एयं।।
खणमेत्तसोक्खा बहुकालदुक्खा पगाम दुक्खा अणिगामसोक्खा
संसारमोक्खस्स विपक्खभूया खाणी अणत्थाण उ कामभोगा।।[7]

अर्थात् वेद पढ़ने पर भी वे त्राण नहीं होते। ब्राह्मणों को भोजन कराने पर वे अन्धकारमय नरक में ले जाते हैं। और पुत्र भी त्राण नहीं होते। इसलिए आपने कहा उसका अनुमोदन कौन कर सकता है ?

ये कामभोग क्षण भर सुख और चिरकाल दुःख देने वाले हैं, बहुत दुःख और थोड़ा सुख देने वाले हैं, संसार-मुक्ति के विरोधी हैं और अनर्थों की खान हैं। इस प्रकार हम कह सकते

है कि इषुकारीय नामक अध्ययन में भी मानवीय मूल्यों को सुन्दर रूप से प्रतिपादित किया गया है।

अठारहवें अध्ययन संजयीय में राजा संजय द्वारा मृगों को मारने, भयग्रस्त होने, मुनि द्वारा अभयदान दिये जाने एवं तत्पश्चात् अहिंसा जैसे मानवीय मूल्य को प्रतिष्ठित किया गया। कहानी को यहां विस्तार से प्रतिपादित नहीं किया जा रहा है। साथ ही अभयदान के महत्त्व को विशेष रूप से प्रतिपादित किया गया है। इस अध्याय में राजा संजय को मुनि द्वारा दिये गये उपदेश में अहिंसा के भी अनेक मानवीय मूल्य प्रकाश में आए हैं जैसे संसार की असारता के संबंध में मुनि कहते हैं–

जीवियं चेव रूवं च विज्जुसंपायचंचलं
जत्थं तं मुज्झसी रायं पेच्चत्थं नावबुज्झसे।।[8]

अर्थात् राजन्! तूं जहां मोह कर रहा है वह जीवन और सौन्दर्य बिजली की चमक के समान चंचल है। तू परलोक के हित को क्यों नहीं समझ रहा?

दाराणि य सुया चेव मित्ता य तह बंधवा।
जीवंतमणजीवंति मयं नाणुव्वयंति य।।[9]

स्त्रियां, पुत्र, मित्र और बान्धव जीवित व्यक्ति के साथ जीते है किन्तु वे मृत के पीछे नहीं जाते। इस प्रकार इस अध्याय में अहिंसा, अभयदान, संसार की असारता जीवन की क्षणभंगुरता को प्रकट करते हुए वैराग्य को पुष्ट करने का उपदेश दिया गया है।

मृगापुत्र नामक उन्नीसवें अध्याय में बलभद्र एवं रानी मृगावती का पुत्र जो मृगापुत्र के नाम से प्रसिद्ध हुआ की कथा का विवेचन है। इस कथा में मुनि को देख मृगापुत्र को जातिस्मृति ज्ञान एवं वैराग्य हो जाता है। वह अपने माता-पिता से प्रव्रज्या ग्रहण करने की अनुमति मांगता है तो उसे माता-पिता अनेक प्रकार के प्रलोभन एवं बातों द्वारा समझाने का प्रयास करते हैं परन्तु मृगापुत्र अपने प्रत्युत्तरों के द्वारा अपने दृढ़ वैराग्य को प्रकट करने में सफल होते हैं। मृगापुत्र अपने माता पिता को संतुष्ट कर संयम जीवन की अनुमति लेने हेतु जो संवाद करते हैं वह पूरा ही संयम, वैराग्य, असार संसार, अनासक्ति, तप जैसे मानवीय मूल्यों को प्रतिष्ठित करता है। इनमें से किंचित्/कुछ अंश को यहां उद्धृत करना समीचीन प्रतीत होता है। जैसे–

इमं सरीरं अणिच्चं असुइं असुइसंभवं।
असासयावासमिणं दुक्खकेसाण भायणं।। 19.12
जम्मं दुक्खं जरा दुक्खं रोगा य मरणाणि य।
अहो दुक्खो हु संसारो जत्थ कीसंति जंतवो।। 19.15

खेत्तं वत्थुं हिरण्णं च पुत्तदारं च बंधवा।
चइत्ताणं इमं देहं गंतव्वमवसस्स मे।। 19.16
जहा किंपागफलाणं परिणामो न सुंदरो।
एवं भुत्ताण भोगाणं परिणामो न सुंदरो।।19.17[10]

अर्थात् यह शरीर अनित्य है, अशुचि है, अशुचि से उत्पन्न है, आत्मा का यह अशाश्वत आवास है तथा दुःख और क्लेशों का भाजन है।

जन्म दुःख है, बुढ़ापा दुःख है, रोग दुःख है और मृत्यु दुःख है। अहो! संसार दुःख ही है, जिसमें जीव क्लेश पा रहे हैं।

भूमि, घर, सोना, पुत्र, स्त्री, बान्धव और इस शरीर को छोड़कर मुझे अवश हो चले जाना है।

जिस प्रकार किम्पाक-फल खाने का परिणाम सुन्दर नहीं होता उसी प्रकार भोगे हुए भोगों का परिणाम भी सुन्दर नहीं होता।

माता-पिता एवं पुत्र के इस संवाद से भी संयम, तप एवं साधना के महत्त्व को दर्शाया गया है। इस प्रकार इस अध्याय में भी मानवीय मूल्यों की गहन चर्चा हुई है।

इक्कीसवें अध्याय समुद्रपालीय में पालित नामक सार्थवाह के पुत्र समुद्रपाल का कथानक है। समुद्रपाल वध के लिए ले जाते हुए एक व्यक्ति को देख विरक्त हो जाता है। इस अध्याय में संयम के साथ-साथ आत्मानुशासन जैसे मानवीय मूल्य का विवेचन हुआ।

बाइसवें अध्ययन में रथनेमी कथानक में अनासक्ति के विकास, एवं नारी सम्मान जैसे मानवीय मूल्यों का अद्‌भुत चित्रण हुआ है। इस कथा में राजीमती ने रथनेमि को वमन के उदाहरण से प्रतिबोधित किया। जो पुरुष स्त्री के रूप पर अनुरक्त होता है उसे तर्कबुद्धि से प्रतिबोध दिया जाता है।[11] इस कथानक में नारी के तेजस्वी रूप का प्रतिपादन हुआ है कि उस युग में भी नारी पुरुष की कामना, वासना के प्रवाह को अपने सौन्दर्य का बलिदान करके भी मोड़ दे सकती थी और उत्सर्ग करने में पीछे नहीं रहती थी। इस तरह प्रतिबोध देने की परम्परा प्राचीन साहित्य में व्यापक रूप से प्रचलित थी। जैसे—णायाधम्मकहाओ में मल्ली कथानक इसी भूमिका पर आधारित है। नारी वासना की दासी नहीं, किन्तु उपासना की ओर बढ़ने वाली प्रेरणा की स्रोत भी है। इस कथा में नारी की प्रतिष्ठा को उजागर किया गया। तथा राजीमती द्वारा नारी की श्रेष्ठता को बतलाया गया है कि जिस प्रकार पुरुष का चैतन्य अपने भविष्य निर्माण की शक्ति रखता है उसी प्रकार नारी की आत्मा भी।

प्रस्तुत कथानक में न केवल अनासक्ति के विकास अपितु नारी सम्मान जैसे मानवीय मूल्यों की स्थापना हुई हैं तथा जीव संरक्षण, अहिंसा, त्यागवृत्ति, करुणा जैसे मानवीय मूल्यों की स्थापना भी अरिष्टनेमि द्वारा की जाती है। जब अरिष्टनेमि राजीमती से विवाह करने के लिए प्रस्थित होते हैं। उसी समय वध के लिए ले जाते हुए दीन पशुओं की चीत्कार सुनाई

देती है। पूछने पर पता चलता है कि वे उनके विवाह में सम्मिलित होने वाले व्यक्तियों के लिए भोज्य बनेंगे। सारथी का बहुत जीवों के वध का प्रतिपादक वचन सुनकर जीवों के प्रति सकरुण अरिष्टनेमि ने सोचा 'यदि मेरे निमित्त से इन बहुत से जीवों का वध होने वाला है तो यह परलोक में मेरे लिए श्रेयस्कर नहीं होगा[12] और तुरन्त प्रव्रज्या के लिए तत्पर हो जाते हैं। निश्चित ही एक करुणा का पुजारी अहिंसक चेतना का धनी जिसमें त्याग की चेतना जैसे मानवीय मूल्य हो वही व्यक्ति इस प्रकार भोग मार्ग को छोडकर संयम मार्ग में प्रविष्ट हो सकता है।

पचीसवां अध्ययन यज्ञीय में अनासक्ति का विकास, समानता, समता आदि मानवीय मूल्यों पर आधारित है। इस कथानक में जयघोष मुनि द्वारा विजयघोष ब्राह्मण को उद्बोधित किया जाता है। एक बार जब मुनि जयघोष 'एक रात्रिकी' प्रतिमा को स्वीकार कर महीने की तपस्या के बाद पारणे के दिन विजयघोष के यज्ञवाट में भिक्षा लेने के लिए पहुंचते हैं तब विजयघोष उन्हें भिक्षा देने के लिए मना कर देते हैं तब मुनि जयघोष समभाव का आचरण करते हुए स्थिर चित्त हो, भोजन पाने के लिए नहीं किन्तु याचकों को सही ज्ञान कराने लिए कई तथ्य प्रकट करते हैं–मुनि को भोजन के लिए, पान के लिए, वस्त्र के लिए, वसती के लिए आदि-आदि कारणों से धर्मोपदेश नहीं देना चाहिए, किन्तु केवल आत्मोद्धार के लिए ही उपदेश देना चाहिए। इसी तथ्य को स्पष्टता से व्यक्त करते हुए जयघोष मुनि ब्राह्मण विजयघोष से कहते हैं–

''मुनि न अन्न के लिए, न जल के लिए, न किसी अन्य जीवन निर्वाह के साधन के लिए, लेकिन मुक्ति के लिए धर्मोपदेश देते हैं। मुझे भिक्षा से कोई प्रयोजन नहीं। तुम निष्क्रमण होकर मुनि जीवन को स्वीकार करो। भोग आसक्ति है और अभोग अनासक्ति है। आसक्ति संसार है और अनासक्ति मोक्ष। मिट्टी के दो गोले हैं। एक गीला और दूसरा सूखा। जो गीला होता है वह भित्ति से चिपक जाता है और जो सूखा होता है वह नहीं चिपकता। इसी प्रकार जो व्यक्ति आसक्ति से भरा है, कर्म, पुद्गल उसके चिपकते हैं और जो अनासक्त है, कर्म उसके नहीं चिपकते। बाह्य चिह्न, वेष आदि आन्तरिक पवित्रता के द्योतक नहीं हैं। बाह्य-लिंग सम्प्रदायानुगत अस्तित्व के द्योतक मात्र हैं। मुंडित होने मात्र से कोई श्रमण नहीं होता। ओंकार का जाप करने मात्र से कोई ब्राह्मण नहीं होता, अरण्य में रहने मात्र से कोई मुनि नहीं होता, दर्भ-वल्कल आदि धारण करने मात्र से कोई तापस नहीं होता।''

''समभाव से समण होता है, ब्रह्मचर्य का पालन करने से ब्राह्मण, ज्ञान से मुनि और तपस्या से तापस होता है। जातिवाद अतात्त्विक है। अपने अपने कार्य से व्यक्ति ब्राह्मण आदि होता है। जाति कार्य के आधार पर विभाजित है, जन्म के आधार पर नहीं। मनुष्य कर्म से ब्राह्मण होता है, कर्म से क्षत्रिय, कर्म से वैश्य, कर्म से शुद्र।

आज विश्व का स्वरूप बदल गया है। समाज के मानदण्डों में परिवर्तन हो रहा, अपनी संस्कृति के प्रति अनास्था का भाव जागृत हो रहा है, मूल्यों का ह्रास हो रहा है, संस्कारों का

अभाव हो रहा है। प्रस्तुत प्रपत्र में जैन धर्म के एक महत्त्वपूर्ण आगम ग्रन्थ उत्तराध्ययन की कथाओं में मानवीय मूल्य पर जो चिंतन किया गया है वह वर्तमान की समस्याओं के निराकरण में महत्त्वपूर्ण भूमिका निभा सकता है। उत्तराध्ययन का जैन वाङ्मय में महत्त्व तो सर्वविदित है। लेकिन व्यापक दृष्टि से कहा जाए तो उत्तराध्ययन की कथाओं का महत्त्व सभी क्षेत्रों में है चाहे वह लोकनीति, सामाजिक शिष्टाचार, अनुशासन, अध्यात्म, वैराग्य, इतिहास, पुराण, कथा, दृष्टान्त और तत्त्वज्ञान है। उत्तराध्ययनसूत्र की कथाओं में वर्णित मानवीय मूल्यों का सामाजिक एवं व्यावहारिक जीवन में भी महत्त्वपूर्ण भूमिका है। सामाजिक दृष्टि से देखा जाए तो उत्तराध्ययनसूत्र में समानता के सिद्धान्त का प्रतिपादन एवं जातिवाद के सिद्धान्तों का खण्डन किया गया हैं जिसका ज्वलंत उदाहरण है हरिकेशी मुनि की कथा। व्यावहारिक जीवन से संबंधित—विनम्रता, शिष्टाचार, कैसे बोलना, कैसे बैठना, कैसे खड़े होना, कैसे सीखना, समझना इत्यादि बातों की उत्तराध्ययन की कथाओं में काफी गंभीरता से चर्चा हुई है। वर्तमान की ज्वलंत समस्याओं में हिंसा, आतंक, भय, बलात्कार इत्यादि का समाधान भी उत्तराध्ययन की कथाओं में वर्णित मानवीय मूल्यों जैसे—अहिंसा, अभय, विषय वासनाओं का त्याग, समानता के सिद्धान्त, वैराग्य आदि के माध्यम से किया गया है।

सन्दर्भ सूची -

1. उत्तराध्ययन, 7.11-12
2. उत्तराध्ययन, 8.1
3. उत्तराध्ययन, 8.4
4. उत्तराध्ययन, 9.46
5. उत्तराध्ययन, 9.48
6. उत्तराध्ययन, 9.49
7. उत्तराध्ययन, 14.12-13
8. उत्तराध्ययन, 18.13
9. उत्तराध्ययन, 18.14
10. उत्तराध्ययन, 19. 12, 15-17
11. उत्तराध्ययन, 22.41-52
12. उत्तराध्ययन, 22. 17-19

सहायक आचार्य

प्राच्य विद्या एवं भाषा विभाग

जैन विश्व भारती संस्थान, लाडनूं

वनस्पतिकाय का शारीरिक उपकार

समणी ज्योतिप्रज्ञा

उपकार की दृष्टि से ठाणं सूत्र में तीन प्रकार के वृक्षों का उल्लेख है-

1. पत्रों वाले
2. पुष्पों वाले
3. फलों वाले।[1]

इसी के आधार पर पत्रों सम पुरुष को अल्प उपकारी, पुष्पों सम पुरुष को विशिष्ट उपकारी और फलों सम पुरुष को विशिष्टतर उपकारी कहा गया है। वनस्पति तीनों प्रकार से प्राणी की उपकारी है। जीवन के तीन महत्त्वपूर्ण स्तंभ हैं, जिनमें धरती को खनिज-प्रदात्री, सूर्य को ऊर्जाप्रदाता तथा वनस्पति को सर्वप्रदात्री कहा गया है। प्रकृति का महान संदेश है-परोपकार। वनस्पतियां मनुष्य के उपकार में लीन हैं। चाणक्य ने कहा-**परोपकार ही जीवन है**। परोपकार ईश्वरप्राप्ति का मार्ग है। परोपकार से ही जीवन की शोभा व महिमा बढ़ती है। कबीर ने कहा है-**वृक्ष अपने फल नहीं खाते**। उनके फलों का अपार वैभव दूसरों के लिए ही है। वनस्पति अनेक प्रकार से उपयोगी है। वनस्पति के उपकार को शारीरिक स्वास्थ्य, भौतिक सुविधा व आध्यात्मिक उत्थान-इन तीन दृष्टियों से वर्णित किया जा सकता है। प्रस्तुत निबंध में मुख्यतः वनस्पति का शारीरिक दृष्टि से उपकार प्रस्तुत किया जा रहा है।

1. शारीरिक स्वास्थ्य

शरीर की परिभाषा में लिखा गया है-**सुखदुःखानुभवसाधनं शरीरं**[2] अर्थात् सुख-दुःख के अनुभव का साधन शरीर है। जो प्रतिक्षण जीर्ण शीर्ण होता रहता है, उसे शरीर कहते हैं।[3] औदारिक, वैक्रिय, आहारक, तैजस और कार्मण[4]-इन पांच प्रकार के शरीरों में मुख्यतः औदारिक शरीर ही वनस्पति से लाभान्वित होता है। स्वस्थ को पारिभाषित करते हुए कहा गया-

समदोषः समाग्निश्च, समधातुमलक्रियः।
प्रसन्नात्मेन्द्रियमना स्वस्थ इत्यभिधीयते।।[5]

जिसके त्रिदोष समान हों, अग्नि व धातुएं सम हों, मलक्रिया सही हो, जिसकी आत्मा, इंद्रिय और मन प्रसन्न हों, वह स्वस्थ है। इसके विपरीत दोषों, अग्नि व धातुओं की विषमता को रोग कहा है।[6] सुश्रुतसंहिता के अनुसार पुरुष को जिनके संयोग से दुःख होता है, उनको व्याधियां कहते हैं।[7] वे चार प्रकार की हैं[8]-

1. **आगंतुक रोग**-प्रेतबाधा व शस्त्र आदि के अभिघातरूप कारणों से उत्पन्न रोग।

2. **शारीरिक रोग**-अन्नपान के कारण एवं वात, पित्त, कफ और रक्त इनसे एवं इनके सन्निपातरूप में विषमता से उत्पन्न रोग।

3. **मानसिक रोग**-क्रोध, शोक, भय, ईर्ष्या, काम, लोभ, इच्छा, द्वेष आदि से उत्पन्न रोग। चरक- संहिता के सूत्रस्थान में रज व तम को मानस दोष कहा है।[9]

4. **स्वाभाविक रोग**-भूख, प्यास, वृद्धावस्था, मृत्यु, निद्रा आदि रोग।

औषधि का स्वरूप एवं महत्त्व

औषधि की सामान्य व्याख्या है-**ओषधयः फलपाकान्ताः**[10] अर्थात् जिनके फल पकते हैं। सायण के अनुसार **ओषः पाकः फलपाकः यासु धीयते इति ओषधयः** अर्थात् जिनके फल पकते हैं, उन्हें औषधि कहते हैं। महर्षि चरक ने साधारण औषधियों को चूर्ण, अर्क, अवलेह, घृत, भस्म आदि 45 भागों में विभक्त किया है। आयुर्वेद में प्रभावशाली और रसायन औषधियों में हरीतकी व आंवला-इन दो को सर्वोत्कृष्ट माना गया है। हरीतकी उष्णवीर्य व आंवला शीतवीर्य है। चरक के अनुसार रोग निवारक द्रव्यों में हरीतकी सबसे प्रधान है। **हरीतकी मनुष्याणां मातेव हितकारिणी, कदाचित् कुप्यत माता, नोदरस्था हरीतकी** अर्थात् हरड़ माता की तरह हितकारिणी है, कदाचित् माता कुपित हो सकती है, किन्तु उदरस्थ हरड़ नहीं। आंवले को अमृतफल, पुण्यफल व सर्वगुणसंपन्न कहा है। आंवले में सर्वाधिक रोगप्रतिरोधक क्षमता है। यह विटामिन सी का भंडार है। वनस्पति चिकित्सा में फल चिकित्सा, पुष्प चिकित्सा, मेवा चिकित्सा, अनाज चिकित्सा, मसाला चिकित्सा आदि के सम्यग् प्रयोगों से अतीत में आशातीत सफलता प्राप्त हुई है और भविष्य में भी प्राप्त होती रहेगी।

फल चिकित्सा

मौसम के अनुसार प्राप्त होने वाले फलों का स्वास्थ्य की दृष्टि से अत्यधिक महत्त्व है। अनार, अमरुद, अंगूर, बेर, लकुच, नारंगी आदि हजारों फलों में आम को फलों का राजा कहा गया है। आम की कलमी, देशी, हाफुस, लंगड़ा आदि सैंकड़ों जातियां होती हैं। आम के मीठे रस में विटामिन **ए** और **सी** दोनों प्रचुर मात्रा में मिलते हैं। विटामिन **ए** बाहरी कीटाणुओं के प्रभाव से रक्षा करता है तथा विटामिन **सी** चर्म रोगों को नष्ट करता है।[11] फलों में अंगूर

को उत्तम व निर्दोष कहा गया है। यह रोगी-निरोगी, बाल-वृद्ध, सबल-निर्बल सबके लिए उपयोगी है।[12] ब्रिग्रेडियर सर जयन्सी-जाइन्ट एम. डी. का कथन है कि अनार की जड़ की छाल के समान कृमियों को नष्ट करने वाली दूसरी दवा नहीं है।[13]

पुष्प चिकित्सा

पुष्पों की सुगंधी से की गई चिकित्सा **एरोमा थेरापी** कहलाती है। पुष्प चिकित्सा का कोई भी दुष्प्रभाव नहीं है। **पुष्पायुर्वेद** तथा आचार्य उग्रादित्य रचित **कल्याणकारक** के अनुसार अठारह हजार जाति के फूलों का उपयोग चिकित्सा क्षेत्र में होता है। जैसे-कमल, केवड़ा, गुलाब, चंपा, सौंफ, गेंदा, चमेली, केसर, अशोक आदि। गुड़हल का फूल रक्तशोधक तथा गुलाब से निर्मित गुलकंद शीतल पित्तनाशक होता है।

मेवा चिकित्सा

भोजन में सूखे मेवों का काफी महत्त्व है। इनमें चिकनाई की मात्रा अधिक होती है। ये खनिज लवण, प्रोटीन विटामिन के पर्याप्त भंडार हैं। शारीरिक व मानसिक शक्ति को विकसित करते हैं। काजू, बादाम, छुहारा, पिस्ता, अखरोट, मुनक्का आदि अनेक रोगों को नियंत्रित करते हैं। मुनक्का को ड्राईफ्रूट का राजा कहा जाता है। यह रक्तवर्धक तथा त्रिदोषनाशक है। इटली में मेसिना (Messina) के रिसर्च इंस्टीट्यूट, पोलिक्लीनिक यूनिवर्सिटी में कार्यरत एक वैज्ञानिक ने लिखा है कि बादाम के छिलके में ऐसे केमिकल्स होते हैं, जो W. B. C. को बढ़ाते हैं। वजन व कोलेस्टोरल को कम करते हैं। छिलके सहित बादाम खाने से शरीर की इम्यूनिटी बढ़ती है। दिनभर ताजगी बनी रहती है। बादाम प्रोटीन का पावर हाउस है। अमेरिका के एग्रीकल्चर डिपार्टमेंट में फूड वैज्ञानिक ने नई खोज की है कि बादाम में 20 प्रतिशत केलोरी कम पाई गई है।[14] बादाम तेल से कब्ज दूर होती है। हाल ही में अमेरिका में 14 वर्षों के शोध से ज्ञात हुआ है कि नट्स हृदय रोग को कम करता है। उन्होंने 34 से 59 वर्षीय तथा 80,000 महिलाओं पर यह प्रयोग किया, जो महिलाएं प्रति सप्ताह 150 ग्राम नट्स का सेवन करती थी, उनमें कोरोनरी हृदय रोग की 35 प्रतिशत संभावना कम हो गई।[15]

अनाज चिकित्सा

गेहूं, चावल, ज्वार, उड़द, अरहर, मूंग, मक्का, चना, मटर आदि भूख को तो शांत करते ही हैं, किंतु अनेक रोगों की भी चिकित्सा करते हैं। एक अमेरिकन महिला Wheat Grass Juice से असाध्य रोग ठीक करती है। गेहूं का चौकर कब्जनिवारक, मधुमेह निवारक तथा मोटापा दूर करने में उपयोगी है।

मसाला चिकित्सा

एक समय ऐसा था जब मसाले केवल भारत में ही सुलभ थे। भारत मसालों का निर्यातक देश है। मसाले न केवल भोजन को स्वादिष्ट बनाते हैं किन्तु अनेक रोगों के निवारण में भी उपयोगी हैं। दालचीनी, अजवायन, जीरा, लोंग, सौंफ, मेथीदाना, सोंठ, हल्दी, राई, हींग आदि

मसाले रसोईघर की शोभा हैं। हल्दी एन्टीसेप्टिक, जीरा रक्तवर्धक, मेथी, अजवायन, हींग आदि वायुनिरोधक हैं। इलायची को मसालों की रानी कहा गया है।

आगंतुक रोग व वनस्पति

तेषामागन्तवोऽभिघातनिमित्ताः[16] शस्त्र आदि के अभिघात आदि से उत्पन्न तथा भूत लगने, विषभक्षण, अग्नि में जलने आदि से आगंतुक रोग उत्पन्न होते हैं। अशुभकर्मोदय से कभी भी, कोई भी आगंतुक रोग का शिकार हो सकता है। त्रिलोक में उत्तम, विशिष्ट अतिशयधारी तीर्थंकर की आत्माएं, जो धातुक्षोभ से उत्पन्न रोगों से स्पृष्ट नहीं होती, किन्तु आगंतुक रोगों से वे भी कदाचित् स्पृष्ट हो जाती हैं। भगवान महावीर का साधना काल आगंतुक रोगों की एक लंबी कहानी है। उनके जीवन में उत्कृष्ट कष्ट ग्वाले द्वारा कानों में कीले ठोकना था। उस वेदना से भगवान का शरीर नीला पड़ना शुरू हो गया। जब सिद्धार्थ ने यह देखा तो खरक वैद्य से परामर्श कर दोनों ने भगवान के शरीर पर तैल मर्दन कर खरक ने संडासी से कीलों को निकाल दिया। संरोहणी औषधि लगाकर दोनों छिद्रों को बंद कर दिया।[17] शत्रु के साथ युद्ध करते हुए उत्पन्न व्रणों को **पाठा** नामक औषधि व **कल्क** का लेप शीघ्र ठीक कर देता है।[18] संग्राम में पुनः लड़ने का साहस भी प्रदान करता है। अस्थिभंग चिकित्सा में **रोहिणी, लाक्षा** आदि औषधियां सफल सिद्ध हुई हैं।[19]

शारीरिक रोग व वनस्पति

शारीरास्त्वन्नपानमूला वातपित्तकफशोणितसन्निपातवैषम्यनिमित्ताः[20] अन्नपान के कारण, वात- पित्त-कफ-रक्त तथा इनके सन्निपात रूप विषमता से उत्पन्न शारीरिक रोग होते हैं। शरीर की प्रकृति के प्रतिकूल, मौसम व क्षेत्र के प्रतिकूल, मात्रा से अधिक भोजन, बासी, विरूद्ध भोजन आदि अनेक कारणों से शारीरिक रोग प्रत्यक्ष दृष्टिगोचर होते हैं। ठाणं सूत्र में रोगोत्पत्ति के नौ हेतु कहे हैं, जिनमें कई हेतु भोजन से संबंधित हैं।[21]

आयुर्वेद में मुख्यतः वात, पित्त और कफ-ये तीन शारीरिक दोष हैं। इन तीनों में भी वायु का स्थान प्रथम है। उसका कारण पित्त व कफ पंगु है अर्थात् इनमें स्वतः गमन की शक्ति नहीं है, केवल वात की सहायता से ही वे यत्र-तत्र गमन करते हैं।[22] वात से अस्सी, पित्त से चालीस और कफ से बीस प्रकार के नाना रोग होते हैं। पंडित शार्गधर का चिंतन है कि बाल्यावस्था में कफ, मध्यम अवस्था में पित्त और वृद्धावस्था में वायु बढ़ता है।[23] सभी रोगों में ज्वर को प्रधान माना गया है। आचार्यों ने कहा है-**ज्वरः प्रधानो रोगाणमुक्तो भगवता पुरा**।[24] मनुष्य शरीर में आठ कारणों से ज्वर होता है,, जिनमें ये तीन दोष प्रमुखता से रहते हैं।[25] पंडित शार्गधर का कथन है कि जैसे भगवान सुदर्शन चक्र से सभी दानवों का विनाश करते हैं, वैसे ही सुदर्शन चूर्ण सभी ज्वरों का नाश करता है। यह आयुर्वेद का एक उत्तम रत्न है।[26] वनस्पति के उपभोग से पित्त ज्वर व दाहज्वर जैसी भयंकर कष्टदायक व्याधियां अतीत में शांत हुई, इसके कुछेक आगमिक प्रमाण इस प्रकार हैं-मंखलिपुत्र गौशालक जब कुपित

होकर भगवान महावीर पर तैजस समुद्घात का प्रक्षेपण कर उन्हें मारने का प्रयत्न करता है, उस समय उस तेजोलेश्या का दुष्प्रभाव भगवान पर तीव्र पीड़ाकारक रहा, उस पित्त-ज्वर को शांत करने हेतु भगवान महावीर ने सिंहमुनि को रेवती के घर मार्जारकृत अर्थात् चित्रक वनस्पति से भावित चौपतिया शाक लाने हेतु भेजा और उस शाक के आहार से वह विपुल रोग आतंक शीघ्र ही शांत हो गया। शरीर हृष्ट, अरोग और बलिष्ठ हो गया।[27]

मिथिलानरेश नमि ने दाहज्वर से आक्रान्त होकर छः माह तक घोर वेदना सही। राजा के दाहज्वर को शांत करने के लिए रानियां स्वयं चंदन घिसती हैं। इससे प्रमाणित है कि चंदन की लकड़ी दाहज्वर में उपयोगी होती है।[28] प्रथम तीर्थंकर भगवान ऋषभ जो पिछले भव में वज्रनाभ थे, उनका प्रथम पुत्र जीवानंद नामक वैद्य हुआ। आयुर्वेद में निष्णात जीवानंद वैद्य ने गुणाकर नामक राजर्षि तपस्वी मुनि की परिचर्या की। मुनि कुष्ठ रोग से पीड़ित थे, उनके शरीर में कृमि भयंकर वेदना पैदा कर रहे थे। वैद्य ने लक्षपाक तैल, गोशीर्षचंदन व रत्नकंबल-इन तीन वस्तुओं की सहायता से अस्थिगत कृमियों को भी शरीर से बाहर निकाल दिया।[29] सच है कि जड़ी-बूटियों से निर्मित तैल असाध्य व्याधियों को भी निर्मूल कर देता है। कुष्ठ रोग में केला काफी लाभदायक होता है।[30]

मानसिक रोग व वनस्पति

एक प्राचीन किन्तु महत्त्वपूर्ण मुहावरा है, **जैसा खावे अन्न, वैसा होवे मन** भोजन मन को प्रभावित करता है। भोजन जितना सात्त्विक होगा, मानव विचार भी उतने ही पवित्र व विधेयात्मक होंगे। जो पदार्थ जिस रूप में हैं, उसके विषय में सम्यक् ज्ञान न होना ही मानस रोग है।[31] इसके अन्तर्गत क्रोध, मोह, ईर्ष्या, दुस्वप्न, उन्माद प्रभृति रोग समाहित हैं। क्रोध से पित्त का प्रकोप होता है, जिससे शरीर में दाहोत्पत्ति होती है। इसके शमनार्थ **दर्भ** औषधि का सेवन उपयोगी है, दर्भ शांत वीर्य होता है।[32] **सोम** औषधि का सेवन मोह व शोक की चिकित्सा करता है। 'सिन्धुफल' पित्तशामक होने के कारण ईर्ष्या जनित रोगों का विनाश करता है। वरणमणि और आज्जनमणि से दुःस्वप्न नष्ट होते हैं।[33] अजश्रृंगी, गुग्गुल, पिप्पली, मांसी आदि औषधियां उन्माद रोगनाशक कही गई है।[34] ब्राह्मी से अटेन्शन बढ़ता है। ब्रेन प्रोससिंग इम्प्रूव होती है। शंखपुष्पी, ब्राह्मी और वच-मस्तिष्क को मजबूत करती है। स्वर्णभस्म स्मरणशक्ति बढ़ाती है। आंखों से हरा रंग देखने से दिमाग फ्रेश और फिट रहता है।

स्वाभाविक रोग व वनस्पति

स्वाभाविकास्तु क्षुत्पिपासाजरामृत्युनिद्राप्रकृतयः[35] क्षुधा, प्यास, जरा, मृत्यु, निद्रा आदि स्वाभाविक रोग हैं। जो सामान्यतः सभी जीवों पर स्वभाव से ही लागू होते हैं। कर्मवाद की दृष्टि से भूख-प्यास का वेदनीय कर्म, निद्रा का दर्शनावरणीय कर्म, मृत्यु का आयुष्य कर्म से संबंध है। इन स्वाभाविक रोगों का चिकित्सा विज्ञान ने अपने-अपने ढंग से उपाय खोजा है। आयुर्वेद में रसायन तंत्र को दूसरे शब्दों में जरा चिकित्सा कहा जाता है। **लाभोपायो हि**

शस्तानां रसादीनां रसायनम्[36] अर्थात् प्रशस्त रस आदि धातुओं के लाभ का उपाय ही रसायन है। रसायन तंत्र के अन्तर्गत बल्य एवं दीर्घजीवनप्रद औषधियों का उल्लेख किया गया है। शार्गंधर लिखते हैं-**रसायनं च तज्ज्ञेयं यज्जराव्याधिनाशनम्** जरा और व्याधि को दूर करने वाला भेषज रसायन है। यह महाफलदायी है। रसायनों में च्यवनप्राश परम रसायन है। इसी रसायन के सेवन से अत्यंत वृद्ध च्यवन ऋषि **च्यवनोऽभूतपुनर्युवा पुनः** युवक हो गए।[37] ब्राह्मी[38] व रूद्राक्ष को आयुवर्धक कहा गया है। रशिया में एक कृषि संस्था का अध्ययन बताता है कि Bee pollan (मधुमक्खीपराग) चयापचय क्रिया को बढ़ाकर भूख को कम करता है। बी पालेन में Phenylalanine नामक एसिड भूख को दबाने में उत्तरदायी है।[39] सोमवल्ली, हत्थाजोड़ी तेलियाकंद, श्वेत अपराजित, पलाश, बांदा आदि को भूख-प्यास रोकने वाली जड़ी-बूटियां कहा गया है।[40] अपामार्ग (चिरचिटा) नामक वनस्पति के बीजों के काढ़े की कुछ घूंटों से व्यक्ति बिना किसी दुर्बलता के एक माह तक भूखा रह सकता है। रामकंद के दो पत्ते एक छोटी सी प्रक्रिया के साथ सेवन करने से इंसान को एक माह तक भूख का अहसास नहीं होता। बिदारीकंद, वज्रदंती, रतालू, हजारदानी, गोंदतीरा आदि भी क्षुधा को संयमित करने वाली हैं।[41] पानी में डूबा हुआ मनुष्य यदि मृत्यु मुख में भी पहुंच गया हो तो **गोला** नामक औषधि पुनर्जीवन दे देती है।[42] तिल के द्वारा हवन करने पर मानव मृत्यु पर विजय प्राप्त कर सकता है।[43] भर्तृहरि को वैराग्य प्रदान करने वाले अमरफल का संबंध भी मृत्यु विजय का सूचक है। अंकोल तेल की विशेषता बताते हुए विज्ञ जन कहते हैं-

शववक्त्रे बिन्दुमात्रं, तत्तैलं निक्षिपेद्यदि।
एकयामं सजीवः स्यान्नान्यथा शंकरोदितम्।।

अर्थात् मुर्दे के मुख में अगर एक बूंद अंकोल का तेल डाल दिया जाए तो एक प्रहर के लिए वह जीवित हो जाता है।[44] किंबहुना, औषधियों से शारीरिक रोगों के उपचार इतने अधिक हैं कि कई ग्रंथ तैयार किए जा सकते हैं।

सन्दर्भ सूची -

1. ठाणं 3/28
2. जैनसिद्धांतदीपिका 7/24
3. निरुक्त कोश पृ. 301
4. ठाणं 5/25
5. शार्ङ्गधरसंहिता 5/96
6. चरकसंहिता 1/9/4-सुखसंज्ञकमारोग्यं विकारो दुःखमेव च
7. सुश्रुतसंहिता 1/23
8. सुश्रुतसंहिता 1/24
9. चरकसंहिता 1/57
10. वेदों में विज्ञान, पृ. 61
11. वनौषधि चंद्रोदय I, पृ. 116, 117
12. वनौषधि चंद्रोदय I, पृ. 12
13. वनौषधि चंद्रोदय I, पृ. 38
14. hinglishpedia.blogspot.in/2015/05
15. www.onlymyhealth. Com
16. सुश्रुतसंहिता 1/24/1

17. तीर्थंकर चरित्र भाग-3, पृ. 187
18. अथर्व चिकित्सा विज्ञान, पृ. 543
19. अथर्व चिकित्सा विज्ञान, पृ. 545
20. सुश्रुतसंहिता 1/24/2
21. ठाणं 9/13
22. चरकसंहिता 1/1/57
23. शार्गंधरसंहिता, पृ. 84
24. चरकसंहिता I, पृ. 599
25. चरकसंहिता I, पृ. 610
26. शार्गंधरसंहिता, पृ. 178
27. भगवती 15/163
28. उत्तराध्ययन 9वां अध्ययन
29. तीर्थंकर चारित्र I, पृ. 20, 21
30. वनौषधि चंद्रोदय, II, पृ. 150
31. अथर्व चिकित्सा विज्ञान, पृ. 560
32. अथर्व चिकित्सा विज्ञान, पृ. 560
33. अथर्व चिकित्सा विज्ञान, पृ. 561
34. अथर्व चिकित्सा विज्ञान, पृ. 563
35. सुश्रुतसंहिता 1/25
36. अथर्व चिकित्सा विज्ञान, पृ. 15
37. वनौषधि चंद्रोदय, पृ. 1/130
38. अथर्व चिकित्सा विज्ञान, पृ. 314
39. www.healernativedaily.com/3-hurbs-curb-appetite
40. arunprakashdubey.blogspot.in
41. aakcrosh-sanwad.blogspot.com
42. वनौषधि चंद्रोदय विषय प्रवेश, पृ. 6
43. अथर्व चिकित्सा विज्ञान, पृ. 498
44. वनौषधि चंद्रोदय भाग I, पृ. 11

शोधार्थी
प्राच्यविद्या एवं भाषा विभाग
जैन विश्व भारती संस्थान, लाडनूं

गाँधीवादी चिन्तन में नारी विकास

भारती कंवर

''सृष्टिस्थिति विनाशानां शक्ति भूटे सनातनि।
गृणाश्रये गुणमये नारायणी नमोस्तु ते।।''

दुर्गास्थपतशती के इस कथन के अनुसार मानव के उत्पादन, सवंर्धन एवं दुष्टों के विनाश के लिये शक्ति रूप में देवी उपासना सदा से होती रही है। इसका मुख्य कारण मानव जीवन में स्त्री का महत्व रहा होगा। भारत में पूर्व वैदिक काल में मातृ सत्तात्मक परिवार थे परन्तु धीरे-धीरे मध्यकाल और आधुनिक काल में भारत में महिलाओं की स्थिति बिगड़ती गई। भारत के स्वाधीनता आन्दोलन में महात्मा गांधी की विशेष प्रेरणा एवं प्रोत्साहन से महिलाएं देश के राजनीतिक क्षेत्र में आगे आई। प्राचीन भारत में महिलाओं की स्थिति परिवार, समाज और राजनीति तीनों में अधीनस्थ की रही है। विवाह को त्याग आधारित माना गया और पुरूष को स्त्री के पालन पोषण का अधिकार सौंपा गया। निर्णय लेना पुरूषों का अधिकार माना गया। स्त्री की भूमिका परिवार और सामाजिक दायित्व निभाने तक सीमित रखी गई। गांधी के सामाजिक चिन्तन में व्यवस्था के रूपान्तरण की अपेक्षा सामाजिक परिवर्तन की दृष्टि से श्रेष्ठता और हीनता की भावना, लैंगिक असमानता और सामाजिक दासता की प्रवृत्ति को बदलने पर विशेष आग्रह है। गांधी के शब्दों में ''मैं पुत्र एवं पुत्री में कोई भेद नहीं करता। मेरी दृष्टि में इस प्रकार का भेद करना द्वेष बुद्धि का परिचायक है और गलत है। पुत्र और कन्या के जन्म का समान रूपेण स्वागत करना चाहिए।[1] गांधी के मन में शास्त्रों के प्रति गहरा सम्मान था किन्तु जब भी उन्हें किसी शास्त्र व प्राचीन प्रसंग में महिलाओं के प्रति हीनता का प्रदर्शन मिला उन्होंने ऐसे कथनों को स्वीकार नहीं किया। गांधी के अनुसार ''जब-जब शास्त्रों में विरोधी कथन पाये जाये उन्हें तर्क और नैतिकता की कसौटी पर खरा उतरने पर

ही स्वीकार करना चाहिए।[2] ''मनुस्मृति से संबंधित इस कथन को भी गांधी स्वीकार नहीं करते है कि स्त्रियां कमी भी स्वतंत्र नहीं है।'' वरन् गांधी ने स्त्री और पुरूष दोनों की समान रूप से स्वतंत्रता और अधिकारों का समर्थन किया है। वे कहते है कि हमारे प्राचीन साहित्य में अनेक स्थानों पर पत्नी को सहधर्मिणी और अर्धांगिनी कहा गया है जिसमें न केवल सम्मान का भाव झलकता है किन्तु समानता और समकक्षता का भी बोध होता है। असूर्यपश्मा स्त्री को सर्यपश्या बनाने का श्रेय महात्मा गांधी को जाता है। महात्मा गांधी ने बिहार चम्पारण में एक स्त्री को एक चिथड़ी हुई धोती में देखा जो उसके तन को ढ़क भी नहीं पा रही थी, उसी दिन बापू ने अपनी पगड़ी और कुर्ता उतार दिया। अन्य की दृष्टि में यह प्रतीक हो सकता है किन्तु महात्मा गांधी सदैव महिला उत्थान के पक्षधर रहें है।

गांधीजी सदैव महिला उत्थान के पक्षधर रहे। इन्होंने कभी भी स्त्रियों को पुरूषों की दासी एवं भोग-विलास की वस्तु नहीं समझा अपितु ये स्त्रियों को पुरूषों के सदृश अधिकार एवं आजादी देने के समर्थक थे। प्राचीन काल में लोगों में धारणा थी कि प्रकृति ने सभी बातों में स्त्रियों को पुरूषोचित गुणों से कम रखा है। अतः प्रकृति के अनुकूल उस न्यूनता को दूर करने का प्रयास नहीं करना चाहिए। शारीरिक, मानसिक एवं बौद्धिक बातों में ये पुरूषों से पीछे है और इनको पीछे रहना चाहिये। इस धारणा का गांधीजी ने दृढ़तापूर्वक विरोध किया। इन्होंने स्त्री शिक्षा, विधवा विवाह, बाल विवाह, पर्दा प्रथा, वृद्ध विवाह, अनमेल विवाह एवं वेश्यावृत्ति पर अपने विचार समाज के समक्ष रखे। इसके लिये इन्होंने जीवनपर्यन्त संघर्ष किया। इनके अनुसार ''भारत की स्त्रियों की मुट्ठी में ही इस देश का भाग्य है। जब तक भारतीय स्त्रियां पुरूषों के साथ कन्धे से कन्धा मिलाकर पूरी शक्ति साथे काम नहीं करती, तब तक स्वराज्य स्थापित नहीं किया जा सकता, जिसका मैं स्वप्न देखता हूँ।''[3]

धर्म के संबंध में गांधी का मानना था कि स्त्रियां सहनशीलता, परोपकार, प्रेम, न्याय एवं दया की मूर्ति होती है। अतः वे ही सच्ची धर्म की रक्षा कर सकती है। इनके अनुसार ''धर्म की रक्षा तो केवल स्त्रियां ही कर सकती है क्योंकि लोगो की नैतिक शुचिता की रक्षक वे ही है। यह खासकर स्त्रियों का कार्य है क्योंकि धर्म की शुद्धि अन्ततः तो अपने-अपने हृदय की शुद्धि है।[4]

धर्म की सच्ची रक्षा स्त्री जाति के हाथों होती है, कारण यह है कि स्त्रियों के स्वभाव में ही संग्रह भावना होती है। स्त्री जिस प्रकार मिथ्या विश्वासों का संग्रह करती है, वैसे ही व्रतों का भी करती है। सहनशक्ति और धैर्य के बिना धर्म की रक्षा नहीं हो सकती। स्त्री की कोई तुलना नहीं हो सकती। संस्कृत तथा संस्कृत से उत्पन्न देशी भाषाओं में बहुत से गुणवाचक नाम 'स्त्रीलिंग' के ही दिखाई देते हैं। श्री, स्मृति, मेघा, धृति, क्षमा, अहिंसा, पवित्रता, शान्ति, दया, नम्रता इत्यादि नाम स्त्रीलिंग है। इसमें अधिकांश गुण सर्वत्र स्त्रियों

में पाये जाते हैं।'' गांधीजी की मान्यता थी कि धर्म की सच्ची रक्षा स्त्रियां ही कर सकती है। गांधीवादी चिन्तन में बाल विवाह, दहेज प्रथा, वेश्यावृत्ति, पर्दाप्रथा आदि बुराईयों को दूर करने के साथ-साथ विधवा विवाह स्त्री-पुरूष समानता पर भी चिन्तन किया है।

बाल विवाह के संबंध में गांधीजी के विचार

गांधी बाल विवाह की हानिकार प्रथा के विरूद्ध थे। इस प्रथा को इन्होंने पूर्णतः अनैतिक कार्य मानते हुए कहा ''बाल विवाह की प्रथा नैतिक और शारीरिक दोनों दृष्टि से हानिकारक है। इससे हमारी नैतिकता की जड़े खोखली होती है और हम में शारीरिक निर्बलता आती है। ऐसी प्रथाओं को रहने देकर हम स्वराज्य ईश्वर दोनों से दूर हटते है। जिस आदमी को अपनी लड़की की नाजुक उम्र का ख्याल नहीं हैं, उसे ईश्वर का भी कोई ख्याल न होगा। गांधी के अनुसार विधवाओं की समस्या मूलतः बाल विवाह की परम्परा से जुड़ी है।

बाल विवाह से होने वाले शारीरिक एवं मानसिक समस्याओं की तरफ समाज का ध्यान आकृष्ट करते हुए इन्होंने कहा- ''इसमें हमारे उन हजार होनहार बाल को तथा बालिकाओं की जीवन शक्ति धीरे-धीरे नष्ट होती जा रही है, जिन पर हमारे समाज का सम्पूर्ण भविष्य निर्भर है। इससे प्रतिवर्ष हजारों कमजोर बच्चे, लड़के, लड़कियां पैदा होते हैं। ये बच्चे अपरिपक्व माता-पिताओं की सन्तान होती हैं। यह हमारे समाज में व्याप्त भयानक बाल-मृत्युसंख्या का तथा मृत प्रस्रव का एक सबल कारण है। इसके फलस्वरूप समाज में प्रतिवर्ष हजारों बालिकाएं विधवा होती है। ये बाल विधवायें स्वयं समाज के लिये भ्रष्टाचार तथा खतरनाक छूत की बीमारी का साधन बनती है। यह (1) संख्या (2) शारीरिक बल और उत्साह तथा (3) नैतिकता की दृष्टि से हिन्दू समाज के क्रमिक तथा सतत ह्रास का एक प्रमुखतम कारण है।[5]

बाल विवाह शारीरिक रूप से कितना हानिकारक हो सकता है इसकी सही स्थिति बताते हुये गांधी जी ने कहा ''हिन्दू युवकों में बहुतेरे निःसत्व, अपंग और भयग्रस्त है। इसका एक सबल कारण बाल विवाह है, इस तथ्य को कदापि अस्वीकार नहीं किया जा सकता है। हमें यह बात नहीं भूलनी चाहिए कि अपरिपक्व माता-पिताओं से उत्पन्न सन्तान का शारीरिक गठन, चाहे जितने भी उपाय क्यों न किये जायें, मजबूत नहीं हो सकता।[6]

विधवा विवाह

गांधी विधवा विवाह के प्रारम्भ से ही पक्षधर रहे और जीवन पर्यन्त इसके पक्ष में अपनी आवाज उठाते रहे। समाज में व्याप्त अंधविश्वासों एवं रूढ़िवादिता को दूर करने का प्रयत्न करते रहे। इन्होंने विधवा विवाह के सकारात्मक पहलुओं पर विचार करते हुए कहा कि- ''यह कहना कि विधवा विवाह से सतीत्व का नाश होता है, भ्रममूलक ओर भ्रमजन्य है जो विधवा पुर्नविवाह करना चाहती है उसको बलात् अविवाहित रखने से धर्म सतीत्व का लोप हो जाता है। बाल विधवा का विवाह ही धर्म की और सतीत्व की रक्षा कर करता है।

विधवाओं का आदर करने से उनके लिये ज्ञान प्राप्ति के साधन मुहैय्या कर देने से और उन्हें पुनर्विवाह की सम्पूर्ण स्वतन्त्रता देने से ही ब्रह्मचर्य की रक्षा हो सकती है।[7]

गांधीजी का मानना था कि विधवा के विरोध का मूल कारण हमारा पुरूष प्रधान समाज एवं पुरानी मान्यतायें है। साथ ही इनका कहना था कि यदि शारीरिक जरूरतों को जबरदस्ती दबाया जाये तो यह विस्फोटक हो सकती है और इसके भयंकर दुष्परिणाम हो सकते है। पापाचार व यौनाचार में वृद्धि तथा समाज में प्रदूषण फैल सकता है। अतः वास्तविकता के धरातल पर रखकर विधवा विवाह को मान्यता प्रदान करना श्रेयस्कर एवं समाज के हित में होता है।[8]

इस सम्बन्ध में गांधी ने एक साहसिक कदम उठाते हुए विधवा स्त्रियों से ये आह्वान किया कि वे स्वयं आगे आये और स्वीकार एवं अनुरोध करें कि वे पुनर्विवाह की इच्छुक है। यद्यपि इस पर समाज में काफी हंगामा हुआ। लोगों ने इसका विरोध प्रदर्शित करते हुए गांधीजी को बुरा भला कहा, परन्तु गांधी अपनी बात पर अडिग रहे। इन्होंने दृढ़तापूर्वक यह कहा कि ''हमें अपने यहां की युवती विधवाओं से यह कह देने की जरूरत है कि वे छुपकर पाप न करें, बल्कि साहस के साथ बाहर आये और खुल्लम खुल्ला कहें, हमारा विवाह कर दो। उनको इस तरह की मांग करने का उतना ही हक है जितना युवा विधुरों को। ऐसा लोकमत बनाने की जरूरत है जिसमें बाल विवाह असंभव हो जाये।'' 1856 में विधवा पुनर्विवाह कानून भी पारित हो गये।[9]

वेश्यावृत्ति

गांधी जी ने वेश्यावृत्ति को समाज का घोर अभिशाप मानते हुये इसको समाज का कोढ़ बताया है। वेश्यावृत्ति को इन्होंने पुरूष प्रधान समाज एवं रूढ़िवादिता का दुष्परिणाम बताते हुए कहा कि ''यह अत्यन्त लज्जा, परिताप और ग्लानि की बात है कि पुरूषों की विषय तृप्ति के लिये कितनी ही बहनों को अपना सतीत्व बेच देना पड़ता है। पुरूष ने, विधि विधान के इस विधाता ने, अबला कही जाने वाली जाति को बरबस जो पतन की राह पर चलाया है, उसके लिये उसे भीषण दण्ड का भागी होना पड़ेगा। जब स्त्री जाति हम पुरूषों के जाल से मुक्त होकर अपनी आवाज बुलन्द करेगी और जब वह अपने लिये बनाये पुरूष कृत विधि विधानों के खिलाफ बगावत का झण्डा खड़ा करेगी तब उसका वह बलवा शान्तिमय होने पर भी किसी तरह कम कारगर न होगा।[10]

गांधी जी का मानना था कि यदि स्त्रियां दृढ़ प्रतिज्ञा कर लें तो किसी भी बुराई पर विजय प्राप्त कर सकती है। इस पुरूष प्रधान समाज में भी यदि स्त्रियां चाहें तो विषम से विषम परिस्थितियों को अपने अनुकूल कर सकती है। इन्होंने अपने अर्न्तमन के भावों को इस प्रकार प्रकट किया है, ''पुरूषों ने स्त्रियों के साथ अन्याय किया है और अब भी करते हैं, किन्तु इसका उपाय अन्ततः स्त्रियों के हाथ में ही है। स्त्री स्वयं अपने को अबला मानना छोड़ दे तो आज

ही स्वतंत्र बन सकती है, जिस स्त्री में अडिग पवित्रता है उसे सीता जैसा वरदान है उस पर कुदृष्टि डालने वाला भस्म हो जायेगा।[11]

गांधीजी ने स्त्रियों की सामाजिक, आर्थिक एवं राजनैतिक स्वतंत्रता का सदैव पक्ष लिया। इनके अनुसार स्त्री और पुरूष दोनों एक दूसरे के पूरक है। इन दोनों के सम्मिलित सहयोग से ही हमारा सामाजिक जीवन संचालित होता हैं। किसी भी व्यक्ति की सफलता एवं असफलता का श्रेय स्त्री की विवेकशीलता को ही जाता है। यह पुरूष के सुख और दुःख में समान हिस्सेदारी निभाती है। अतः समाज एवं सृष्टि के विकास हेतु दोनों को समान अधिकार प्राप्त होने चाहिए। इसी संदर्भ में इन्होंने कहा- "जब तक सार्वजनिक जीवन में भारत की स्त्रियां भाग नहीं लेतीं, तब तक हिन्दुस्तान का उद्धान नहीं हो सकता। सार्वजनिक जीवन में वे ही भाग ले सकेंगी जो तन और मन से पवित्र है। जिनके तन और मन एक ही दिशा में (पवित्र दिशा) चलते जा रहे हो। जब तक ऐसी स्त्रियां हिन्दुस्तान के सार्वजनिक जीवन को पवित्र न करें, तब तक रामराज्य अथवा स्वराज्य असंभव है अथवा स्वराज्य संभव हो तो, ऐसा स्वराज्य होगा जिसमें स्त्रियों का पूरा-पूरा भाग नहीं होगा और जिस स्वराज्य में स्त्रियों को पूरा-पूरा भाग न हो, वह मेरे लिए निकम्मा स्वराज्य है।"[12]

गांधीजी का मानना था कि स्वदेशी आन्दोलन में भी जितनी सहायता स्त्रियां कर सकती है, उतनी पुरूष नहीं कर सकते क्योंकि जिस समय भारतीय स्त्रियां सूत कातकर अपने तथा दूसरों के शरीर ढ़का करती थी, उस समय भारत चाहे निर्धन रहा हो, किन्तु वह आज कि तरह बिल्कुल कंगाल नहीं था। इसी संदर्भ में एक वक्तव्य में गांधी ने कहा हैं- "स्त्रियों की सहायता के बिना स्वदेशी आन्दोलन नहीं चल सकता, इसलिये उनकी सहायता के बिना स्वराज्य नहीं मिल सकता।

दहेज प्रथा

दहेज प्रथा जो समाज में एक अभिशाप के रूप में प्राचीन काल से व्याप्त है। इसके गांधी प्रबल विरोधी थे। दहेज प्रथा की उन्होंने कड़ी निन्दा की और कहा कि यह लड़कियों को बेचने के अतिरिक्त कुछ नहीं है।[13] इन्होंने न केवल दहेज विरोधी अभियान चलाया अपितु स्वयं के परिवार में इसका अमल भी किया। इनका कहना था "यह प्रथा नष्ट होनी चाहिए। विवाह लड़के-लड़की के माता-पिताओं द्वारा पैसे ले देकर किया गया सौदा नहीं होना चाहिए।"[14] दहेज प्रथा को समाज का कलंक मानते हुऐ इन्होंने आजीवन इसका विरोध किया। इनका मानना था कि दहेज लेने वाला उतना ही दोषी है जितना दहेज देने वाला, दोनों ही पाप के भागीदार हैं एवं दोनों ही दण्ड के अधिकारी है।

इनके अनुसार दहेज प्रथा के विरोध में एक लोकमत तैयार करना चाहिए और जो युवक इसमें सम्मिलित है उनका पूर्णतः बहिष्कार करना चाहिए। साथ ही उन्होंने लड़कियों के

माता-पिताओं से भी आह्वान किया कि वे अपनी कन्याओं हेतु सच्चे और स्त्री जाति के प्रति श्रद्धा एवं सम्मान रखने वाले युवकों को तलाश करें इसके लिए यदि उन्हें जाति बन्धन के दायरे से निकलना पड़े तो भी संकोच न करे।

पर्दा प्रथा

गांधी जी पर्दा प्रथा के विरोधी थे। पर्दा प्रथा को इन्होंने स्त्रियों पर थोपा गया बन्धन माना। स्त्री की रक्षा पर्दे की दीवार से नहीं की जा सकती। उसका विकास तो भीतर से ही होना चाहिए और अवश्य ही उसका मूल्य तभी कुछ माना जायेगा जब तक सभी प्रकार के अवाञ्छित आकर्षणों का सामना करने योग्य बन जाये। जो पवित्रता पुरूषों की ताक-झांक का सामना न कर सके वह अवश्य ही कोई बहुत निकम्मी सी चीज होगी। अगर मर्दों को मर्द होना है तो उन्हें इस लायक बनना होगा कि वे स्त्रियों का वैसा ही विश्वास कर सकें जैसा स्त्रियों को मजबूरन उनका करना पड़ता है।''[15] इससे स्पष्ट है कि गांधीजी पर्दे को व्यक्ति की आन्तरिक स्थिति मानते थे। इनकी दृष्टि में बाह्य एवं दिखावटी पर्दा मात्र एक ढोंग है। बाह्य पर्दा मनुष्य की कलुषित मनोवृत्ति का ही परिचायक एवं विकृत मानसिकता का द्योतक है।

बहु विवाह

महात्मा गांधी स्त्री-पुरूष की समानता का समर्थन करते हुए कहते हैं कि ''मैं औरतों और मर्दों में कोई फर्क नहीं करता।''[16] पुरूषों के पास ये अधिकार नहीं है कि वे एक से अधिक विवाह करें। गांधी ने बहु विवाह को समाज की एक अन्य बुराई के रूप में माना है। समाज की एक अन्य बुराई के रूप में माना है। आज के समाज में एक साधारण बालिका का जीवन शैशव से ही कठिनाईपूर्ण हो जाता है। बचपन से ही उसके मन के अन्तर्मन में हीन भावना, लज्जा, अपराध बोध भर दिया जाता है। अपने जीवन की दिशा स्वयं निर्धारित करने का उसे कोई अधिकार नहीं है और यदि कोई यह धृष्टता करने का साहस रखती है तो उसे अनेक प्रकार की भावनाओं का सामना करना पड़ता है।[17] ऐसी परिस्थिति में गांधी का दृष्टिकोण उनके निजी जीवन दर्शन में स्पष्ट झलकता है जहां किसी भी प्रकार की हिंसा के लिए कोई स्थान नहीं था। वे हर क्षेत्र में महिलाओं के योगदान को अमूल्य मानते थे।

आर्थिक स्वावलंबन

भारतीय अर्थव्यवस्था को मजबूत बनाने में गांवों की महत्वपूर्ण भूमिका रही है। भारतीय ग्रामों के संबंध में सर चार्ल्स मेटकाफ ने 1930 में लिखा था- ''ग्राम समुदाय लघु गणराज्यों के समान है जिनके पास उनकी आवश्यकताओं की सम्पूर्ण वस्तु है और जो कि विदेशी संबंध से लगभग स्वतंत्र है। ग्राम समुदाय का यह संगठन, प्रत्येक स्वयं में एक पृथक् लघु राज्य के समान है।[18] गांधी जी महिलाओं के आर्थिक स्वावलंबन के अन्तर्गत खादी ग्रामोद्योग, कुटिर उद्योग आदि के द्वारा महिलाओं को सक्षम व शारीरिक श्रम के महत्व को स्वीकारा है। महात्मा गांधी

ने स्त्रियों की मुक्ति के लिये एक बड़ी जबर्दस्त क्रांति मचाई। उन्होंने कहा ''स्त्री को अबला कहना उसका अपमान है, यह मनुष्यों में स्त्रियों की जो उपेक्षा की है, उनके प्रति जो दुर्व्यवहार किया है, उसके लिये निश्चय ही दोषी है और उन्हें यथोचित प्रायश्चित करना होगा।[19] गांधीजी जिस आर्थिक व्यवस्था के निर्माण में महिलाओं की भागीदारी चाह रहे हैं। उस सम्पूर्ण अर्थव्यवस्था का ध्येय भारत को पुनः आत्म निर्भर बनाना था।

खादी

गांधी के आर्थिक स्वावलंबन की धारणा में स्वदेशी, खादी और कुटीर उद्योगों का चलन भारतीय अर्थव्यवस्था को गांधी की मौलिक देन है। स्वदेशी को गांधी ने आत्मनिर्भरता एवं स्वाभिमान का आधार माना। उनका मानना था कि कोई भी देश दूसरों के लिए अपनी शान्ति एवं साधनों का उपयोग तभी कर सकता है, जब वह अपना पालन पोषण स्वयं करने लगे अर्थात् अपनी आवश्यकताओं की पूर्ति करने में सक्षम हो जाये। स्वदेशी के माध्यम से अपने अन्दर आत्मनिर्भरता की भावना को जागृत किया जा सकता है।[20] गांधी का मत है कि यदि मनुष्य अपनी आवश्यकताओं का उत्पादन स्वयं करने लगे तो प्रतिस्पर्धात्मकता समाप्त हो जायेगी और इसी के साथ आपसी झगड़े, ईर्ष्या, लड़ाई एवं बुराइयों का अन्त हो जायेगा लेकिन यह तभी संभव है, जब व्यक्ति अपने विवेक को जागृत करे। स्वदेशी के लिये सर्वप्रथम गांधी ने वस्त्रों को चुना, जो प्रत्येक मनुष्य की आवश्यकता है। गांधी का विचार था कि महिलाएं हर क्षेत्र में आगे आयें। परिवार के साथ-साथ सामाजिक कार्यों में भी भाग लें। महिलाएं चरखा चलाकर खादी के वस्त्रों को बनाये व अन्य सभी के लिये भी खादी का उत्पादन करें। गांधी का मानना था कि खादी से ही हिन्द की भूखमरी का नाश होगा, खादी से ही हिन्द की गरीब स्त्रियों की पवित्रता की रक्षा हो सकेगी, खादी से ही अकाल का निवारण होगा।[21] गांधी महिलाओं से यह आह्वान कर रहें है कि वे, घर के कामों में उलझकर न रहे, अपितु कुछ समय चरखा चलाने के लिये निकाले। मेरे ख्याल में स्त्रियों को अपने स्वाभिमान को जगाना चाहिए और अपने और हिन्द के लोगों के लिए स्वदेशी वस्तुओं का निर्माण करने में अपनी भागीदारी निभाएं। कपड़ा एक मूलभूत आवश्यकता है और इसे हिन्दुस्तान में सहज ही तैयार किया जा सकता है। कपड़े का धन्धा हिन्दुस्तान के करोड़ों लोगों को रोजी देता है। सो खादी उनकी रोजी के ख्याल से अपनाने योग्य है।[22] गांधी ने कहा कि चरखा भारतीय महिलाओं के लिए एक भेंट है, जिसे वह अपनी सुविधा के अनुसार काम में लेगी।

कुटीर उद्योग धन्धों के पक्षधर

गांधी के द्वारा औद्योगिकरण का विरोध करते हुए कुटीर उद्योग धन्धों पर आधारित एक ऐसी विकेन्द्रित अर्थ व्यवस्था का प्रतिपादन कियागया, जिसके अन्तर्गत प्रत्येक गांव एक आर्थिक ईकाई के रूप में कार्य करेगा।[23] वे खादी को भारत की राजनीतिक एवं आर्थिक

समस्याओं का अमोघ हल मानते थे और उनके द्वारा आर्थिक क्षेत्र में स्वदेशी के लिए विचार था कि प्रत्येक देश की अर्थव्यवस्था वहां की जलवायु, भूमि तथा वहां के निवासियों के स्वभाव को ध्यान में रखते हुए निश्चित की जानी चाहिए। भारत गांवों का देश है तो भारत के कुटीर उद्योग धन्धों की व्यवस्था ही सर्वोत्तम है। इस प्रकार गांधी ने खादी को आधार बनाकर विभिन्न कुटीर उद्योगों को प्रोत्साहन देने का प्रयत्न किया जो मूलतः गांवों से जुड़े होते हैं। खादी वह माध्यम बन सकती है, जिससे करोड़ों लोगों की आजीविका चलती है एवं उनका पालन पोषण होता है। यह आत्मनिर्भरता एवं स्वावलंबन की सीढ़ी है। यही कारण है कि गांधी ने खादी को आधार बनाकर स्वदेशी की कल्पना को एवं स्वदेशी से स्वराज्य तक का मार्ग प्रशस्त किया।

राष्ट्र को योगदान

गांधीजी ने यह स्वीकार किया कि जब भी भारत को किसी भी प्रकार की विपत्ति का सामना करना पड़ा भारतीय महिलाओं की भूमिका उसमें बहुत अहम् थी। जब सम्पूर्ण भारत गुलामी की जंजीरों में जकड़ा हुआ था, तब भी भारतीय महिलाएं भारत के स्वतंत्रता संग्राम में सबसे आगे थी। गांधीजी के शब्दों में "हिन्दुस्तान की औरतों ने देश के लिए गजब का कार्य किया है। तुमने चुपचाप दया की देवियों का कार्य किया है। तुमने अपना नकद रूपया और बढ़ीया जेवर दिया है। तुमने घर-घर घुमकर चंदा किया है। तुममें से कुछ ने धरना देने में मदद की है। यह सब कुछ तुमने हिन्दुस्तान की खातिर, खिलाफत की खातिर पंजाब की खातिर किया है। तुम्हारा त्याग सर्वथा शुद्ध है। उसमें क्रोध, घृणा की छाया भी नहीं होती।"[24] गांधीजी राष्ट्र निर्माण में स्त्रियों के सहयोग की अपेक्षा करते थे। भारत के स्वतंत्रता आंदोलन में महिलाओं ने अहम् भूमिका निभाई। सन 1857 के स्वाधीनता संग्राम से लेकर 1942 की जनक्रांति और फिर आजादी मिलने तक महिलाओं का स्वाधीनता आंदोलन में अमूल्य व सक्रिय योगदान रहा है। अंग्रेजों से आजादी की लड़ाई कई मोर्चो पर लड़ी गयी थी। एक ओर जहां सशस्त्र संघर्ष का सहारा लिया गया था, दूसरी ओर लड़ाई का मैदान 'राजनीति' थी। गुलामी के उस दौर में भी महिलाएं राजनीति में सक्रिय थी। अरूणा आसफ अली, सरोजनी नायडू, एनी बेसेंट, मैडम भी काजी कामा, कमला नेहरू, विजय लक्ष्मी पंडित सिस्टर निवेदिता, कस्तुरबा गांधी, सुचेता कृपलानी और कमला देवी चोपाध्याय आदि ऐसे नाम है, जिन्होंने स्वतंत्रता पूर्व की राजनीति में 'सक्रियता' के साथ भाग लिया।[25] भारतीय महिलाओं ने सभी क्षेत्रों में चाहे वह राष्ट्र की स्वतंत्रता हेतु आंदोलन हो, या राजनीतिक क्षेत्र हो, बढ़-चढ़कर हिस्सा लिया और भारत को स्वतंत्रता दिलाकर एक अन्तर्राष्ट्रीय पहचान दिलाई।

उपसंहार

गांधी जी ने नारी उत्थान से सम्बन्धित सभी पहलुओं पर गंभीरतापूर्वक मनन एवं चिन्तन किया। गंभीर विचार-विमर्श के पश्चात् इन्होंने न केवल अपनी भावनाएँ समाज के

समक्ष रखीं, अपितु उसके समाधान हेतु जीवन पर्यन्त लगे रहे। गांधीजी ने जिस प्रकार व्यावहारिक और रचनात्मक अभिव्यक्ति समाज को प्रदान की वह उनके सम्पूर्ण जीवनवृत्त में परिलक्षित होती है। इन्होंने स्त्रियों की पिछड़ी स्थिति से द्रवित होकर उनके उत्थान की दिशा में चिन्तन व कार्य किये। महिलाओं के सामाजिक पिछड़ेपन का कारण बाल विवाह, अशिक्षा, पर्दा प्रथा, अनमेल विवाह, वृद्ध विवाह, कन्या विक्रय, दहेज प्रथा इत्यादि को मानते हुए गांध ीजी ने इन सामाजिक बुराइयों के विरूद्ध बौद्धिक चेतना को बढ़ावा देकर एक स्वस्थ समाज की रचना का वातावरण उत्पन्न किया। समाज में स्थापित पुरूष प्रधानता को समाप्त कर स्त्री-पुरूष के मध्य सामाजिक संतुलन स्थापित करने का विचार गांधीजी ने दिया। सारांशतः यह कहा जा सकता है कि गांधी जी महिलाओं के सामाजिक पिछड़ेपन से भली-भांति परिचित थे। उन्होंने उन कारणों का व्यापक विश्लेषण किया जो महिलाओं को समाज में दोयम दर्जा प्रदान करते थे। स्त्री की समानता का पक्ष लेते हुए उन्होंने स्त्रियों को स्वराज्य के संघर्ष में सम्मिलित कर मुख्य राष्ट्रीय धारा से जोड़ा। इस प्रकार विभिन्न माध्यमों से गांधी जी ने महिला उत्थान का मार्ग प्रशस्त किया।

सन्दर्भ सूची -

1. हरिजन, दिनांक 5.6.1937
2. हरिजन, दिनांक 28.11.1936, यंग इण्डिया, दिनांक 24.3.1927
3. सम्पूर्ण गांधी वाङ्मय, खण्ड-64, पृ. 213-15, भाषाण 19 जनवरी, 1937 को कोट्यम् में एपिक ऑफ ऋवणकोर, नवजीवन ट्रस्ट अहमदाबाद, 1976, पृ. 319
4. सम्पूर्ण गांधी वाङ्मय, खण्ड-26, पृ. 362-15, भाषा 22 मार्च, 1925 को की महिला सभा में दिया गया, नवजीवन ट्रस्ट अहमदाबाद, 1976
5. बाल विवाह व वैधव्य पर विचार, सम्पूर्ण गांधी वाङ्मय, खण्ड-21, जुन-नवम्बर, 1926, पृ. 345, यंग इण्डिया 26.8.1926
6. बाल विवाह और शास्त्र, सम्पूर्ण गांधी वाङ्मय, खण्ड 24, मई-अगस्त, 1924, नवम्बर, 1995, पृ. 75, नवजीवन 18.5.1924
7. सम्पूर्ण गांधी वाङ्मय, खण्ड 41 अगस्त, 1971 पृ. 70, हिन्दी नवजीवन 20.6.1929
8. शर्मा, डॉ. शैलबाला, गांधी चिन्तन, शीलसत्स, जयपुर, 2007, पृ. 141
9. जैन प्रतिभा, शर्मा संगीता, भारतीय स्त्री, पृ. 239, रावत पब्लिकेशन
10. सम्पूर्ण गांधी वाङ्मय, खण्ड 26, जुलाई, 1996, पृ. 501, यंग इण्डिया 16.4.1925
11. पत्र : गंगा बहन वैध को, 14 नवम्बर, 1930, सम्पूर्ण गांधी वाङ्मय, खण्ड 44 नवम्बर, 1971, पृ. 304

12. भाषण : 16 जनवरी, 1925 को सोजित्रा में महिला परिषद में दिया गया, सम्पूर्ण गांधी वाङ्मय, खण्ड-26, पृ. 2
13. यंग इण्डिया, दिनांक 27.12.1938, हरिजन, दिनांक 23.5.1936
14. हरिजन 23.3.1936
15. पर्दे को समाप्त कीजिये, सम्पूर्ण गांधी वांङ्मय, खण्ड 33, जनवरी-जून 1927, पृ. 50 यंग इण्डिया 3.2.1927
16. गांधी, हरिजन सेवक 21.1.1947
17. एन. राधाकृष्णन, नई सहस्त्राब्दी में गांधी, पृ. 43, गांधी स्मृति एवं दर्शन समिति दिल्ली, 2000
18. अग्रवाल अलका, 2003, गांधी ज्योति, पृ. 60 अंक-54
19. रामपुरिया श्रीचंद, महात्मा गांधी और गांधीवाद जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूं, 1998, पृ. 99
20. शर्मा, डॉ. शैलबाला, गांधी चिन्तन, शोध सन्स जयपुर, 2007, पृ. 49
21. वही, पृ. 49
22. वही, पृ. 50
23. मुखर्जी आशुतोष, गांधी और आज का भारत, रावत प्रकाशन, नई दिल्ली, 2012, पृ. 95
24. श्रीवास्तव, श्रीमति सुधारानी, महिला उत्पीड़न और वैधानिक विचार, अर्जुन पब्लिशिंग हाऊस, दिल्ली, 2009, पृ. 28
25. सारस्वत एचजिस, सिंह, डॉ. निशांत, समाज, राजनीति और महिलाएं, राधा पब्लिकेशन्स, नई दिल्ली, 2007, पृ. 18

शोध छात्रा
अहिंसा एवं शांति विभाग
जैन विश्वभारती संस्थान, लाडनूँ

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

- Prof. 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 - प्रो. अनिल धर द्वारा जैन विश्व भारती संस्थान
लाडनूं के लिए प्रकाशित एवं गिरधर ऑफसेट प्रिन्टर्स, लाडनूं द्वारा मुद्रित