

THE TOPOGRAPHY OF BHAKTI

THE TOPOGRAPHY OF BHAKTI
Social Reform Watersheds in Indian
Intellectual History

PROF. RAVINDER SINGH



INDIAN INSTITUTE OF ADVANCED STUDY
Rashtrapati Nivas, Shimla

First published 2023

© Indian Institute of Advanced Study, Shimla

All rights reserved.

No part of this book may be reproduced
or transmitted, in any form or by any means,
without the written permission of the publisher.

ISBN: 978-93-82396-94-9

Published by

The Secretary

Indian Institute of Advanced Study
Rashtrapati Nivas, Shimla-171005

Typeset at:

Sai Graphic Design, New Delhi

Printed at Dipi Fine Prints, New Delhi

Contents

<i>Preface</i>	vii
1. From Peace to Pieces: The Topography of Bhakti <i>Prof. Ravinder Singh and Dr. Anju Jagpal</i>	1
2. लोक जागरण और हिन्दी निर्गुण भक्तिकाव्य: कबीर देशना के विशेष संदर्भ में <i>डॉ० मनोज पण्ड्या</i>	10
3. भक्ति की सामाजिक चेतना और आलवार-नयनार संत <i>धनंजय सिंह</i>	27
4. Karma, Bhakti and Jnana-Breaking Bounds: Ruminations of an English Student <i>Chitra Sreedharan</i>	36
5. योगियों से सूफियों तक: भक्ति संस्कृति का सूफी साहित्य पर प्रभाव <i>मुहम्मद शहीर सिद्दीकी</i>	49
6. मीरा का भक्ति-दर्शन <i>डॉ० बीर पाल सिंह यादव</i>	70
7. भक्ति-आन्दोलन और हिन्दी प्रदेश <i>डॉ० अम्बुज कुमार पाण्डेय</i>	79
8. Sri Ramakrishna's Bhakti and Swami Vivekananda's Vedanta: Unification through Personification <i>Kanchan Gogate</i>	90
9. Bhakti as New Religiosity and Awakening of the Other: A Reading of Sree Narayana Guru's Views on Bhakti <i>K.J. Gasper</i>	108

- | | |
|--|-----|
| 10. Bhakti and its Echoes in 21st Century India
<i>Vaibhav Sharma</i> | 126 |
| 11. अखिल भारतीय भक्ति आंदोलन और स्त्री भक्त
<i>प्रीति सागर</i> | 143 |

Preface

“Bhakti” is one of the most crucial untranslatable, interconnecting and dynamic cultural-spiritual coordinates of the Indic worldview that characterises Bharat/India as a living civilization, as our “punyabhoomi” (sacred place) as well as “matri-pitra-bhoomi” (father/mother-land). Its ubiquitous presence in the very heart of Bharatiya samaj and sanskriti (Indian society and culture), in perhaps every aspect of our national life—material, intellectual and spiritual—gives a distinct “rasa” or flavour to the meaning of Bharat/India.

Bhakti provides one of the most important clues to the amazing unity (ekata or ekatmakata) of Indian civilization. Amidst all its equally amazing, and perhaps only seemingly so, religious, linguistic and ethnic diversity, “Bhakti” lies at the centre of the meaning of Bharat/India. The people of Bharat relished “Bhakti” so much that they envisioned and popularised what is known as “Bhakti-Yoga” in the Indian Spiritual Tradition, and as “Bhakti-Rasa/Aesthetic Emotion of Devotion” in the realm of Aesthetics! In Indian tradition, “Bhakti” has always been a multivalent term and experience that signifies, inter alia, the process of “becoming integrated” with the whole, “being a part of or a division, devotion, fondness, trust, homage, worship, piety, love as a means of salvation, together with karman (works) and jnana (knowledge) a row, a series, that which belongs to, or contained in anything else”. Contrary to the semitic faiths, it is only in Hindu and other Indian faiths—Buddhism, Jainism and Sikhism—that the advaitik or non-dualistic identification between the Bhakta and Bhagawan (the devotee and the Lord) is considered a salient feature of the process of attaining mukti or true freedom. The term “Watershed” has been used in conjunction with the term “Social Reform” in the title of the Conference to refer to bhakti.

It is employed as a geographical metaphor that implies a crucially important or decisive factor, time or event that has always had a massive impact on the Indian people and their collective socio-cultural consciousness — empowering them to protest against injustice of all sorts, whether caused by internal socio-cultural evils or by waves of invasions. Needless to say, whenever the people of India were subjugated or subjected to exploitation and injustice, it is through the intervention of Bhakti that some important socio-cultural-political movement emerged and infused the Indian people with much-needed courage and hope.

In a remarkable sense, the continuous journey and undeniable significance of “Bhakti” in Bharat/India, from the ancient times— from the days of Rigveda, the Upanishadas, The Ramayana, the Mahabharata, the Buddhist Therigathas, the Bhagavata, the Sangam Age, the Nayanars and the Alvars, Adi Shankaracharya, such Saint-Acharya-Bhaktas as Ramanuja, Ramanand, Nimbarka, Basava, Andal, Akka Mahadevi, Lal Ded, (as well as many other women-bhaktas), Vallabhacharya, the Lingayats, the Veershaivas, Tukaram, Eknath, Shankara Dev, Chaitanya Mahaprabhu, Kabir, Tulsi, Sur Das, Sufis like Shah Hussain, Mirabai, Guru Nanak, Guru Tegh Bahadur, Guru Arjun Dev, Guru Gobind Singh, Ramkrishna Paramahansa, Swami Vivekananda, Swami Dayananda, Rabindranath Tagore, Balganadhar Tilak, and Mahatma Gandhi—to this very day, clearly and emphatically suggests that the topography or spatiality of “Bhakti” has always been pan-Indian, and its capacity to give rise to social reform watersheds (‘watershed’-a geographical metaphor and concept-implying a crucially important or decisive factor, time or event, turning point or historic moment) has remained one of the most important factors of our national life or culture. It is in this sense that this Conference is an attempt to map the contours and flows of “Bhakti” in India’s intellectual history. Hence the term “topography” has been used. To this very day throughout the mazes of known or unknown, recorded or unrecorded history, continues the journey of Bharat as a civilization. It is to suggest this sense of “movement” of Bhakti from one place to another in the context of Indian history, from the Rigveda to the present day that the compound term Bhakti-Movement was constructed. But the crucial

point about “Bhakti”, which has generally been ignored in the cultural historiography of India, is that “Bhakti” per se, in consonance with Indian epistemological tradition, is always in movement ! It is time to discuss “Bhakti-in-movement” now, as Bhakti Movement is a natural extension of Bhakti-in-Movement! It is through “Bhakti” that the people of India have tried to correct themselves socially as well as politically and follow the path of righteousness or dharma and swaraj! That is why, “Bhakti” and its different forms have given rise to so many “social reform watersheds” or to the crucially important factors—social, political, cultural or spiritual—that not only saved but also enabled Indians to offer a brave resistance against the repeated and continuous military and cultural invasions and genocides for almost a thousand years in history. The Sikh Gurus, to prove the point, were great “Bhaktas” and “Saints” who had tremendous “Shaastrabal” (power of knowledge), and more over, also understood and emphasised the value of “Shaastrabal (the military power)”. It was their unalloyed, selfless “Bhakti or devotion” to the Timeless Absolute that enabled them to create an important “social reform watershed” in Indian history.

However, what pains a modern Indian is the almost uncritically accepted cultural historiography of India, and its validation through an ideologically loaded pedagogy at school as well as university levels that more or less has restricted or confined “Bhakti” to metaphysical/transcendental/religious spaces in order to represent it as a typical “orientalist” trait that shows the allegedly irrational, unscientific, unintellectual and backward-looking or unprogressive nature of the Indian people and their collective cultural consciousness in order to validate a perception of India that Marx best defined as a territorial space sans history, culture and progress, and therefore, only fit to be colonised by the scientifically, rationally superior West/Europe!

Relevance/Significance of “Bhakti” in Indian Civilisational Context:-

It is obvious from the above that the continuing relevance of “Bhakti” in Indian historical and civilisational context cannot be undermined. The justly famous moksha-oriented triad-Jnana-Karma-Bhakti-

conjointly forms a “mukti-path” or path of true freedom. But is one’s devotion or “bhakti” to “Jnana” or “ karma” (selfless ethical action) or “ahaituk or desire-less “Bhakti” itself that serves as the most important clue to the attainment to mukti or liberation from ignorance as well as sorrow. Though the space of Bhakti has been marked by the seeming differences like “Saguna” as well as “Nirguna” or sectarian differences like Vaishnavas, Shaivas, Shaktas, Veershaivas, Lingayatas, Nathapanthis and others, its essence of “integral oneness of all or ekatmak chetana”, through which “one” gets divided into “others and all”—creating an advaitik position, can never be doubted. Even in contemporary contexts of internet and techno-cultural modernity, the discourses of “Bhakti”, constructed in people’s own languages, are disseminated and liked by most of the people of India. In India, the Hindus, the Sikhs, The Jainas, the Buddhists and even people belonging to other faiths follow the path of “Bhakti or devotion” to their world-views that shows them the path of salvation or mukti or nirvana. On the other hand “Bhakti” also leads the people of India, as it has always led them, to “Desh-bhakti” (patriotism) or “Rashtra-bhakti” (nationalism)—a spiritual-cultural position that characterises Bharat as a “Rashtra”. Hence, the importance of “ Bhakti” in India’s intellectual history cannot be underestimated.

This seminar was organised with the objectives to discuss the epistemology and philosophy of “Bhakti” and its innately dynamic nature and how the spiritual or the sacred and the secular are inseparable in the domain of Bhakti. Further to understand how “Bhakti” functions as a “social-cultural reform watershed” in the course of Indian Intellectual history and to consider how “Bhakti” helped the Indian people disseminate and strengthen political consciousness in Indian history. For these very objectives various themes were suggested for discussion such as—

- a. Philosophy of/in Bhakti : Continuity and Change
- b. Location of Bhakti in Indian Intellectual Tradition: Then and Now
- c. Bhakti: Diversity in Unity in Indic Contexts
- d. Bhakti and National Integration

- e. Bhakti as the cause of social reforms watershed
- f. Bhakti and the Social Consciousness: The Epics, and The Bhagavata Purana
- g. Bhakti as a dynamic principle of dharma-centric life
- h. The Cross-Currents of Bhakti: The Sufi Poetry of Shah Hussain
- i. Women-Bhaktas and their contribution to the meaning of India
- j. New Readings of Advaita, Dvaita, Vishishtadvaita, Dvaitadvaita, and Premabhakti

Professor Gurpal Singh in his opening remarks said that the seminar is designed to interpret the bhakti movement from a different perspective. The Bhakti movement is a classical tradition of interpretation spreading over hundreds of years, and it is still effective as a continuous and consistent movement. Indian tradition re-contextualises and re-appropriates its earlier traditions. *Rigveda* is one of the earliest examples of this intellectual practice. This is the quality of our Gyan-Bhakti movement. We cannot analyse this tradition in the same manner as we study the Greek tradition, as in our tradition we cannot separate epistemology, theology and sociology. There are three fundamental constituents of Bhakti, Gyan and Karma. Bhakti manifests itself in terms of epistemology and sociology as well.

Professor Sudhir Kumar, while delivering the keynote address, commented on the usage of topography and topology and the term watershed in its spatiotemporal terms. Topography is the description of the place and its mapping and watershed relates to climatology, geography, etc. He elaborated on these two terms which featured in the title of the seminar. In Indian tradition, topo refers to “Sthala”, “Sthana”, “Sthiti”, whereas western concepts will not take us that far. In Indian tradition, sanskrit is about “Samstithi”, which depicts time, space and place (समय-काल-देश) and in this way, topography is the place and positionality of Bhakti. These cannot be whipped off from the coordinates of time. “Kaal” Bhakti is “Kaal Chetna” and “Rashtra” is an inseparable part of “Rashtra Chetna”. Rashtra is “Desh”—“Desh” is territory and territory is culture, culture refers to people and people inhabit places. So, topography is a very important term in this context, but it has to be redefined through Indian epistemology

and not through western epistemology alone. The watershed creates, in the flow of history, some kinds of very important changes. The watershed is important when a society needs some transformational changes. So the metaphor of a watershed has been used here. The Bhakti movement was a turning point in Indian history. Another important point that comes out is how Bhakti becomes the template where Gyan and Karma both collate. The spiritual and moral glue of bhakti binds Gyan-Karma. Bhakti in Vedic tradition indicates that Swaraj is possible through bhakti only. Bhakti contextualises this view that whenever there is loss of freedom, whenever there is bondage and injustice, Bhakti reconstructs the social order. Whenever there is loss of Dharma, Bhagwat Dharma comes into light. Bhakti has been personified in the *Bhagwat Puran*. Bhakti in its personified form tells you about its own topography.

Palani Ramaswamy in his plenary lecture said that when we speak about Bhakti generally, the question of the existence of God arises and ideas of paradise and hell come into debate. At an early stage, Bhakti came into existence due to fear of the natural forces. From the 3rd to 11th century is usually referred to as the Bhakti movement period in Tamil literature, when Vaishnavism and Shaivism were both opposing Buddhism and Jainism. He said Lord Krishna is an important figure in the Bhakti and Andal praised Krishna. He cited some examples of Geet-Govindam of Jaidev and Krishna Bhakti of Mira Bai. Commenting on the contemporary situation, he said that South and North is not a political divide but a geographical one and Hinduism is the most tolerant religion in the world.

Prof. Kailash Baral in his plenary lecture states that Bhakti is not only an aesthetic experience, a bhakti rasa. It is also a kind of linguistic revolution that happened in the common man's language and presented very intense kinds of metaphorical ideas in a very simple language. Bhakti is primarily a language/rhetorical commitment to the creator through bhajan and songs. The tonality of commitment is amazing in bhakti. He focused his presentation on the Utakaliya Bhakti tradition which flourished during the 16th century. He talked about the five sakha or friends of Utakaliya Vaishnavism. He said the Bhakti is a South Asian phenomenon and has its origin in an Indian spiritual tradition related to Gyan/Knowledge, having pedagogical

implications in Guru-Shishya parampara. Prof. Baral said that Jagannath-Puri is a “Poonya Bhoomi,” a major center of pilgrimage. Most of the Bhakti exponents including saint Kabir and Guru Nanak also visited this place. He also discussed the impact of Chaitanya on Bhakti. He also referred to the *Shunya Sambita* of Achyutananda Das to explain the idea of the divine as Shunya Purusha, and Brahma Gyan as the source of Bhakti. He differentiated between the meanings of Brahm Gyan and Gyan. The Pancha Sakha were against rituals and caste system. There are differences among human beings but such differences cannot be categorised as caste. In Bhakti-Marg there is no discrimination. A Guru can only give you knowledge. The bond between devotee and divine is so intimate that the devotee has every right to complain before his God. He cited examples where Bhaktas lodge their complaints to Jagannath. Along with that, the devotee must have the quality of humility. As Chaitanya said, he must be as humble as a mere blade of grass.

Prof. Ashok Modak delivered his lecture on the topic “Lokmanya Tilak’s Geeta Rahasya and articulation of Desh Bhakti”. He said that Shankaracharya never meant Sanyas and Bhakti to be a state of sitting idle or only taking the name of Hari-Hari. It is a misinterpretation. Janak attains Moksha with his Karma, wandering in the forests. Likewise, every person engaged in public service should find time for some studies, and should initiate action keeping universal welfare in the mind. Indian philosophy is still relevant, and it has the capacity to guide us even in the present era. Tilak and Vivekananda asked Indians to start worshipping Bharat Mata. In particular, they shaped minds. Tilak said that we Indians should rely on our own ethos, should not depend on Euro-centric knowledge.

Chairman of the Institute, Prof. Kapil Kapoor in his plenary lecture said that we have the habit of thinking in western categories, and we think that every Bhakt poet was a social reformer. Actually, this was not the main motivation. Great devotional poets promote some form of justice through wisdom. Therefore, textual study is more important in this regard. He said our civilization is the most tolerant one. Interfaith dialogue is not possible between the powerful and the weak. He elaborated his ideas with the example of the Hebraic tradition, which is a monistic one, and believes in

totalitarian systems. It believes in a formless God, and monotheism. But, this formless God is not “Nirguna”. According to Spinoza, Hebraic God is an angry God. All the three systems that emerged out of this tradition are fighting with each other. In comparison to this system, our reality is like an ocean. So there is no need to understand ourselves in their terms. Prof. Vijay Bahadur Singh said that we must keep our values and heritage in mind. Dharma has nothing to do with worshiping rituals. To counter injustice and establish justice is the goal of our religion. Dr. Rajkumar Hans spoke about the plural character of our civilization, and said that this land is the cradle of one of the most ancient civilisations where multilingualism and multiculturalism coexisted. Bhakti is a way of working towards unity among differences. There was a general acceptance of Bhagats irrespective of their caste and class. They also coined a utopian idea of Beghampura, where humanity lives freely without bondages of caste and class.

Prof. Jagbir Singh, highlighting the role of Guru Granth Sahib, said, “Guru Arjan Dev, the compiler and editor of this Granth, was a man of prophetic vision and humanitarian concerns. He imbibed the spirit of the renaissance heralded by the Bhakti and the Sufi movements during the middle ages in India. In fact, the emergence of these two movements (the Bhakti and the Sufi movements) symbolises a moment of great cultural awakening and the resurgence of humanitarian spirit during the medieval times in India. In the then prevalent atmosphere of religious intolerance and oppression, these Saints and Sufis sought to generate an environment of dialogue and understanding. Guru Arjan Dev was inwardly aware of the ideological importance of these two movements. Therefore, he collected the poetic compositions, *Bani*, of those prominent Saint-poets and Sufis of India, whose mystico-ethical vision reflected humanitarian and radical social ideology. As a result, a voluminous scripture, in the form of an anthology, came into existence.” Prof. Shrawan Kumar in his valedictory address said that there was a dialogue between Sufism and Bhakti. Ramananda brought the bhakti of Ramanujan from south to north. It tried to remove the social inequalities prevalent in the name of caste and class. The Bhakti movement took inspiration from *Mahabharata* and advocated keeping Shastra along with

Shaastra. He also explained the process of moving from Abhaav to Bhaav and then to Mahabhaav, which is basically a journey towards Brahm with Bhakti. He said the realisation of Sehej-Anand is the situation of Bhakti.

This three-day National Seminar successfully created an immensely enriching dialogue among eminent scholars and academicians from various parts of the country. This book is an anthology of articles consisting of all the presentations made during the seminar. I wish to thank all the contributors for their articles, Prof. Sudhir Kumar for his invaluable Keynote address, eminent resource persons, my fellow convenor of the seminar, Prof. Gurpal Sandhu and special thanks to the Indian Institute of Advanced Study, Shimla, for providing a prestigious platform for holding this seminar. This seminar, and the spirit of academic endeavour behind it, would not have been possible without the Grace of Gurudev, torch bearer of the Indian Knowledge Tradition, Prof. Kapil Kapoor Ji and Prof. Jagbir Singh Ji. Both of these modern Rishis graced the occasion with their energetic and illuminating presence.

सभी ऋषि-मुनीयों-गुरुओं-भक्तों को नमन!

Delhi

PROF. RAVINDER SINGH

CHAPTER 1

From Peace to Pieces: The Topography of Bhakti

PROF. RAVINDER SINGH* AND DR. ANJU JAGPAL**

Bhakti movement is the longest surviving social and cultural reform movement and along with that it has an impressive literary tradition creating deep impact on the intellectual history of India. The various manifestations of socio-cultural reforms based on dharma tradition can still be felt through the unconscious of the present human generation. It has given us strong ideas of cultural compositeness built on liberal, humanitarian and spiritual ideals of religion. Two main religions were face to face during the medieval period and Bhakti Movement was emerging as a reformist endeavour to remove the superficial and empty ritualistic practices undermining the essence of dharma. Both the Bhakti and Sufi Movements emerged, and merged to create a social renaissance. Its influence was so strong that it had a great impact on the psyche of common man. But, with major incidences of violence and killings happening at the time of Partition appeared as Independence and then in 1984, the composite culture appeared fragmented. The pressure of dividing communities led to some of the worst incidents of violence in the century.

Bhakti movement has been responding to all kinds of social, cultural, economic and political challenges, the same way it has also

* Professor of Punjabi, Dyal Singh College, New Delhi-03,
ravinder707@gmail.com

** Associate Prof of English, Govt. PG College, Ambala Cantt Haryana,
g.anjajagpal@gmail.com

recorded several reasons confronting the idea of compositeness of social order. This research paper is an attempt to articulate some representative piece of literary works of Bhakti Movement that are addressing masses to be aware of divisive political tactics.

Punjab in the Medieval period has seen great disturbances and turmoil on the geo-political front which further affected socio-cultural environment of this region. Situated at the entry point of India, Punjab has gone through several ups and downs through the history. It was the time when invaders from the West began to attack India, attempting to conquer and rule it. Very soon they successfully invaded Punjab and other western parts of India and established their administration alongside the spread of their socio-cultural practices, religion, language and other ways of life. Punjab initially resisted the socio-cultural front but later they accepted the change. During this turbulent period of invasions on political, social and cultural fronts, Bhakti movement was also coming to the north from the south. The Bhakti movement spread throughout the country disapproving religious prejudices, superstitions and practise of formal rituals. The Bhakti saints and Gurus condemned caste inequalities and laid stress on fraternity. At the same time Sufi saints also preached the message of love and human brotherhood. These two movements played a leading role in bringing the people of all communities together.

Ramananda was one of the earliest saints and a pioneering figure of the Bhakti movement and Bhakti movement rapidly grew in north India, sometime between the 14th century and mid-15th century. It is believed that Ramananda developed his philosophy and devotional themes inspired by the south Indian Vedanta philosopher Ramanuja along with the influence of Nathpanthi ascetics of the Yoga school of Hindu philosophy¹ An early social reformer, Ramananda accepted disciples without discriminating anyone by gender, class, caste or religion.² Traditional scholarship holds that his disciples included later Bhakti movement poet-saints such as Kabir, Ravidas, Bhagat Pipa and others,³ His ideas also influenced the founding of Sikhism in the 15th century, and his verse and he are mentioned in the Sikh scripture *Adi Granth*.⁴

In a way, Sikhism emerged as a new religion based on the teachings of Guru Nanak and other saints. Guru Nanak spread

the message of universal brotherhood and religious tolerance. He exhorted the Hindus and the Muslims to forget their differences, because he believed in the common qualities of humanity among all the religions and faiths.

When Babur was all set to invade India after conquering Khorasan, Guru Nanak was the first to alert and caution Hindostan about the inevitable reign of violence and terror. For Guru Nanak, an avid traveller, Hindostan was a geo-spatial unity with certain civilizational identity. He wrote few couplets in *Gurbani* depicting the critical situation in the aftermath of Babur's attack. It says:

Aasaa, First Mehl:

Having conquered Khorasan, (Babur) terrified Hindustan.

The Creator takes not the blame on Himself, but has sent the Mughal as the messenger of death.

There was so much slaughter that the people screamed. Didn't You feel compassion, Lord? ||1||

You are the creator and You are the caretaker of all.

If some powerful person strikes another powerful person, then the mind doesn't feel anger. ||1||Pause||

But if a powerful lion (like person) falling over herd (like weak people), kill them, then its master must answer for it.

The (Jihadist invaders) dogs destroyed and ruined the jewel (like society/country), and no one pays any attention to the dead.

You Yourself unite, and You Yourself separate; look at Your Greatness. ||2||

One who gives himself a great name, and revel in whatever pleases the mind,

In the eyes of the Lord, he is just a worm, for all the corn that he pecks.

One who lives with dead ego, then he gets something, by chanting the Name, O Nanak. ||3||5||39||

Gurbani has its own unique poetic style and idiom of expression like Bhakti poetry addressing the reality with the Ultimate reality
Another Shabad of Guru Nanak:

Tilang, First Mehla:

As the speech of the Lord comes to me, so do I express it, O Lalo.

Bringing the marriage party of sin, Babar has invaded from Kabul, demanding our land as his wedding gift, O Lalo.

Modesty and Dharma both have vanished, and falsehood moves about like a leader, O Lalo.

Qazis and the Brahmins roles are over, and Satan now conducts the marriage rites, O Lalo.

The Muslim women read the Koran, and in their misery, they call upon God, O Lalo.

Women of high caste and other Hindu women, are also put into the same misery, O Lalo.

The wedding songs of murder are sung, O Nanak, and blood is sprinkled instead of saffron, O Lalo. ||1||

Nanak sings the Glorious Praises of the Lord, and voices this account in the city of corpses.

The One who created, and attached the mortals to pleasures, sits alone indifferently and watches.

He, the Lord is true, and true is His justice and He will do the true justice according to His judgment.

When body-fabric will be torn apart into shreds, then Hindustan will remember my word.

Coming in seventy-eight [vikram samvat] (-20-21 A.D) , departing in ninety-seven [vikram samvat] (-39-40 A.D), and then another disciple of man will rise up.

Nanak speaks the speech of Truth; and he proclaims the Truth at this, the right time. ||2||3||5||

Guru Nanak in these *shabads* very meticulously depicted the situation and the reasons, responses of folks. It was the golden period of renaissance under Bhakti movement and Guru Nanak tries to resolve this conflicting situation through ancient intellectual traditions of knowledge and wisdom. He prepared the ground for dialogue amongst the religious practices of different faiths. Since Bhakti movement at that time was endeavouring to address social ills like caste and empty ritualistic practices, Guru Nanak created Sikh Panth to relinquish all the empty ritualistic practices and identities based on castes. It was acceptable to all the Hindus and Muslims, so Guru Nanak was equally respected both by Hindus and Muslims as their Guru and Pir respectively. Such was the contribution of Great Gurus and this sense of compositeness matured further in intellectual tradition. Maharaja Ranjit Singh ruled over greater Punjab on these lines. The kind of socio-cultural environment existed during Bhakti

period and flourished till the end of Maharaja Ranjit Singh's era. With the onset of British rule in Punjab, and the policies adopted by them to rule India resulted in the defragmentation of socio-cultural compositeness. As it is very well known to world that for pursuing divide and rule policy, British administration followed the impressions and judgements of Macaulay about Indian people. This is very much evident from the literary writings available of that time which gives close account of socio-political atmosphere of post *Khalsa Raj*.

Shah Muhammad wrote *Jungnama*, an account of the first battle between Sikhs and British army, therein he vouched for the idea of co-existence and communal unity evolved during Bhakti period and existed till that time. Shah Muhammad while giving references of this compositeness, also warned the Indians against the nefarious designs of the British, a 'teesri zaat'. Shah Muhammad's couplets in *Jungnama*, state:

*Razi babut rehnde musalman hindu
Sir dohan de utte afaat aahi
Shaah mohammada vich panjab de ji
Koi nahi si doosri zaat aahi*

Prof. Amrik Singh, while commenting on P.K. Nijhawan's book, *The First Punjab War: Shah Mohammed's Jangnamah*, also supports the existence of such compositeness in Punjab, as he says:

Perhaps nothing illustrates the character of Ranjit Singh's regime more tellingly than the fact that his decision to outlaw the killing of cows which was offensive to the non-Muslim population was accepted without any resistance. Even the ruler of Afghanistan sent him his word to the effect that the killing of cows had been discontinued in his own country. This was done presumably to court favour with him. It was this atmosphere of tolerance and mutual respect which he was able to generate and which earned him the undying loyalty of people like Shah Mohammed and others. Nijhawan has called attention to this fact pointedly in his introduction and no more needs to be said about it. (15)

It was the same time when British was formulating the New Education Policy for India on the lines of Macaulay's suggestions. Lord Macaulay played a major role in the introduction of English and Western concepts into the education in India, and published his argument on the subject in the "Macaulay Minute" in 1835. He supported the replacement of Persian by English as the official language, the use of English as the medium of instruction in all schools, and the training of English-speaking Indians as teachers.⁵ On the flip side, this led to Macaulayism in India, and the systematic wiping out of traditional and ancient Indian education and vocational systems and sciences.⁶ Macaulay divided the world into civilized nations and barbarism, with Britain representing the high point of civilization. In his Minute on Indian Education of February 1835, he asserted, "It is, I believe, no exaggeration to say that all the historical information which has been collected from all the books written in the Sanskrit language is less valuable than what may be found in the most paltry abridgement used at preparatory schools in England". He was wedded to the idea of progress, especially in terms of the liberal freedoms. He opposed radicalism while idealizing historic British culture and traditions.⁷

With such attitude towards the native Indian society and culture, British empire formulated a new education policy to make them unlearn their own history and tradition and to adopt the so-called superior English way of life based on scientific outlook. In this process they tend to crush the social thread of commonness amongst the diverse religions, faiths, races, caste etc., It's a historical fact that under the impact of the British rule, prevailing co-existence amongst the various communities in small towns and countryside began to erode. At the same time, it was a matter of high policy for the British to create divisions amongst the various communities. The introduction of the separate electoral system in the beginning of the 20th century further poisoned the cordial atmosphere. What the British did was to promote a sense of separate identity in each community. Hindus and Muslims were encouraged to look upon themselves in their exclusive way. The Sikhs also got unavoidably involved in this. Meanwhile the Sikhs had been energized by the

Singh Sabha Movement and the confrontation between the Sikhs and the Arya Samajis became a prominent feature of the political reality. Till the end of the 19th century, it was a different situation. As Prof. Amrik Singh acknowledge it by saying:

What is of real relevance however is how there was absolute peace amongst the various communities under Ranjit Singh and before the British appeared on the scene. Once the British set about the task of consolidating their empire, and many things flowed from the manner in which the British went about this job, the situation began to change. (Nijhawan Page 16)

Its repercussions could be felt at the time of India's Independence and Partition. When India got Independence, Punjab was divided into two parts leaving lakhs of people dead and more than 1.5 crore homeless. A renowned Punjabi poetess, Amrita Pritam, very well depicted the critical situation threatening this very essence of compositeness, arises during the time of Partition of Punjab. Amrita Pritam wrote:

अज्ज आखाँ वारिस शाह नूँ कित्थो कबरं विच्चो बोल
 ते अज्ज किताब-ए-इश्क दा कोई अगला वरका फोल
 इक रोई सी धी पंजाब दी तू लिख-लिख मारे वैन
 अज्ज लक्खां धीयाँ रोदियाँ तैनु वारिस शाह नु कैन
 उठ दर्दमंदां देआ दर्देया उठ तक्क अपना पंजाब
 अज्ज बेले लाशां बिछियाँ ते लहू दी भरी चनाव

Further during the separatist movement in Punjab, Punjabi writers raised voice in favour of this age old idea of compositeness and coexistence, as it is evident from Surjit Patar's poem:

*Kal Waris Shah nu wandea si, Ajj Shiv Kumar di waari hai
 Oh zakhm tuhanu bhull vi gaye, Je navean di hore tiari hai'*

'Yesterday we divided Waris Shah, today it is the turn of Shiv Kumar Batalavi,
 have you forgotten the old wounds that you are looking for more anew?'

P. K. Nijhawan himself tries to resolve this situation with the similar sentiments that of Shah Mohammed with his remarks:

A better Hindu and a better Muslim is any day a more secular person than one who is atheistic or irreligious. Similarly, a better Punjabi and a better Bengali makes for a better Indian than one who calls himself an Indian first and last.” Shah Mohammed can, therefore, be seen as a symbol of the true integration of all Punjabis into one society, all over again. (Nijhawan Page 21)

It was in the era of Bhakti movement where intellectual tradition of creating harmony amongst the diverse faiths, religions, sections and castes evolved through the message of Oneness of supreme existence. Prominent proponents of Bhakti movement resolved the tensions and divides of society with dialogue and created a structure of socio-cultural compositeness by cornering religious and sectional differences. It is high time to review those fundamental approaches that succeeded to bring culture of compositeness in society. In today's world we are facing more severe attacks of sectional divisive forces that are blindly following the Western theories and ideologies to undermine the Indian intellectual caliber of resolving crisis. In the name of post-modernism and other post theories, sociologists and polity are interrogating and studying society only to further find the divide and sectionalize it. They do not have the answer or mechanism to create any kind of compositeness in society. Bhakti period saw the creation of bonding between Hindus and Muslims as well as sincere efforts for eradication and upliftment of lower classes and castes. Most of the Bhakti poets or saints themselves were from the deprived sections of society and they were vocal enough to make their message pass through the masses. These Saints and Gurus enjoyed acceptability across the religions, classes and castes. Since the colonization to Independence, British power willfully attacked this very essence of compositeness to rule the country and further after the Independence, this process continued with the support of new intellectual class having allegiance to Western masters and minds. Post-independence polity followed the same modus operandi of divide and rule which resulted into the severe sectional divisions of Indian mind. Colonially trained intellectual class willfully ignored to create national self-respect and contrary to that they even go to the level of deploring the glorious historical past of India in the garb of so called 'secularism'. Branding the tradition as evil and Western

modernity as the only option to survive the present, they created a class of mother (land) haters and distorted the long ancient history of Indian civilization by citing it as mere stories, myths and epics. This is exactly the same policy and polity that was initiated by British colonizers to rule. Such intellectual endeavour can never address the core issues of socio-cultural order except further dividing it. We have some time-tested efforts of medieval Bhakti era that can be adopted and used without any big predicament as our society has never gone far away from the sentiments of Bhakti intellectual tradition.

NOTES

1. James G Lochtefeld (2002), *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism: N-Z*, Rosen Publishing, ISBN 978-0823931804, pp. 553-554.
2. Gerald James Larson (1995), *India's Agony Over Religion*, State University of New York Press, ISBN 978-0791424124, p. 116.
3. *Ibid.*, pp. 553-554.
4. *Ibid.*, pp. 553-554.
5. John MacKenzie, "A family empire," *BBC History Magazine* (January 2013).
6. Macaulay by Zareer Masani - A Review". *Guardian*. Retrieved 20 September 2018.
7. https://en.wikipedia.org/wiki/Thomas_Babington_Macaulay.

CHAPTER 2

लोक जागरण और हिन्दी निर्गुण भक्तिकाव्यः कबीर देशना के विशेष संदर्भ में

डॉ. मनोज पण्ड्या*

नारद भक्ति सूत्र प्रणीत यह मत सर्व सम्मत है कि भक्ति भगवद् विषयक प्रेम को ही कहते हैं। 'भक्ति रसामृत सिंधु' में भी इसी भाव को पुष्ट किया गया है कि अनुकूल भाव से भगवान के विषय में अनुशीलन करना ही भक्ति है। यह अनुशीलन ज्ञान और कर्म से ढका हुआ नहीं होना चाहिए और न अनुशीलन करने वाले के हृदय में भगवान की भक्ति के सिवाए और कोई अभिलाषा होनी चाहिए।¹

'नारद-पांचरात्र' में भी स्पष्ट किया है कि भगवान के सर्वोपाधि विनिर्मुक्त स्वरूप को अनन्य भाव से समस्त इन्द्रियों और मन के द्वारा सेवन करना ही भक्ति है।²

वस्तुतः भक्ति का अर्थ 'सेवा करना' ही अभिधेय रहा। कालांतर में विभिन्न परिभाषाओं के सार रूप में माना गया कि ईश्वर के महात्म्य का ज्ञान रखते हुए श्रद्धा और प्रेम के साथ उसके प्रति अपने को समर्पित करना ही भक्ति है।

भारतीय भक्ति आन्दोलन की मनो-सामाजिक, सांस्कृतिक व्यापकता एवं गहनता को परखे बिना भारतीय सन्दर्भों, प्रभावोत्पादकता को समझना दुःसाध्य होगा। भक्ति काल से तात्पर्य उस काल से है जिसमें मुख्यतः भागवद् धर्म का प्रचार एवं प्रसार, परिणामस्वरूप भारतीय संस्कृति, जन जीवन को नई दिशा मिली। एम. जार्ज लिखते हैं,

* एसोसिएट प्रोफेसर 'हिन्दी', श्री गोविन्द गुरु राज. महाविद्यालय, बाँसवाड़ा (राज.)
पिन - 327001 (पूर्व सहअध्येता, भारतीय उच्च अध्ययन संस्थान, शिमला)

“नैतिक, सामाजिक, साहित्यिक एवं राजनीतिक जीवन को भक्तों की जो देन है, उसके ठीक ठीक मूल्यांकन किए बिना हम भारतीय संस्कृति के मर्म को नहीं पहचान सकते।”³

भक्ति आन्दोलन की पीठिका रूप में एक वृहद परंपरा है, दार्शनिक—सांस्कृतिक विचारधारात्मक संघर्ष की एक बड़ी यात्रा है। भक्ति की अखण्ड परंपरा ने अखिल भारतीय रूप धारण कर दक्षिण तथा उत्तर को एकता के सूत्र में बाँध दिया। हिन्दी क्षेत्र में तो नवजागरण का पहला प्रबल दौर ही भक्ति एवं भक्ति आन्दोलन की चेतना से शुरू होता है। भक्ति आन्दोलन की अनेक परिणितियाँ लोकचित्त में लोकधर्म बनकर घुलमिल गईं।⁴

भक्ति आन्दोलन : उद्भव : एक विमर्श

उत्तर भारत में भक्ति आन्दोलन के उदय को लेकर हिन्दी साहित्य—इतिहास इतिहास में एक व्यापक विमर्श स्थापित हुआ है। इस सम्बन्ध में सर्वप्रथम जार्ज ग्रियर्सन ने व्यक्त करते हुए लिखा, “हम अपने को एक ऐसे धार्मिक आन्दोलन के सामने पाते हैं जो उन सब आंदोलनों से कहीं अधिक व्यापक और विशाल है।” ग्रियर्सन ने अपने आधारों, विश्लेषण से उत्तर भारत के भक्ति आंदोलन को ईसाइयत की देन सिद्ध किया। जो कालांतर में विरोध को प्राप्त हुआ लेकिन सर्वाधिक महत्वपूर्ण तथ्य यह रहा कि उन्होंने भक्ति आन्दोलन की पहचान सबसे पहले की।

ग्रियर्सन के बाद आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने अपने इतिहास में माना कि भक्ति साहित्य हतोत्साहित और पराजित हिन्दू जनता की प्रतिक्रिया है।

“ऐसी दशा में अपनी वीरता के गीत तो व न गा सकते थे और न ही बिना लज्जित हुए सुन ही सकते थे। आगे चलकर जब मुस्लिम साम्राज्य दूर तक स्थापित हो गया तब परस्पर लड़ने वाले स्वतंत्र राज्य भी न रहे। इतने भारी राजनीतिक उलटफेर के पीछे हिन्दू जन समुदाय पर बहुत दिनों तक उदासी छाई रही। अपने पौरुष से हताश जाति के लिए भगवान की भावित और करुणा की ओर जाने के अतिरिक्त दूसरा मार्ग ही क्या था?”⁵

आचार्य शुक्ल की इतिहास दृष्टि से आचार्य हज़ारी प्रसाद द्विवेदी की इतिहास दृष्टि भिन्न रही। उन्होंने ‘हिन्दी साहित्य की भूमिका’ में माना,

“मैं जोर देकर कहना चाहता हूँ कि अगर इस्लाम नहीं आया होता तो भी इस साहित्य का बाहर आना वैसा ही होता जैसा आज है।”⁶

द्विवेदीजी का मानना है कि भारतीय साहित्य ईसा के एक हज़ार साल बाद आचार—विचार और भाषा क्षेत्रों में स्वाभाविक रूप से लोक की ओर झुक रहा था। ऐसे में आगे की शताब्दियों में इस्लाम का विस्तार न भी हुआ होता तब भी

भक्ति आन्दोलन का रूप लेती। इसका कारण उनके अनुसार 'भीतर की भाक्ति है'। यही भीतर की भाक्ति, लोक की भक्ति शास्त्र को लोक की ओर झुकने के लिए बाध्य कर रही है। आचार्य द्विवेदी भक्ति आंदोलन को लोक आंदोलन या जन आंदोलन के रूप में पहचानते हैं।

नामवरसिंह अपनी 'दूसरी परंपरा की खोज' में द्विवेदी की मध्ययुग विषयक दृष्टि को रेखांकित करते हुए मानते हैं,

“इस प्रकार मध्ययुग के भारतीय इतिहास का मुख्य अन्तःविरोध शास्त्र और लोक के बीच का द्वन्द्व है, न कि इसलाम और हिन्दू धर्म का संघर्ष।”

भक्ति आंदोलन का यह सोता मूलतः तीन धारणाओं में चला : कर्म, ज्ञान और भक्ति। अपेक्षित समन्वय के बिना यह एकांगी माना गया। कर्म के बिना यह लूला लंगड़ा, ज्ञान के बिना अंधा और भक्ति के बिना हृदय विहीन माना गया। यह सोना दक्षिण से उत्स पाता है और उत्तर में रामानंद के माध्यम से प्रसारित हुआ। भक्ति आंदोलन, भक्ति की प्राचीनता को प्रकट करता ख्यात दोहा लोक में बहुत चर्चित रहा,

“भक्ति द्राविड उपजी, लाए रामानंद”

परगट किया कबीर ने सात द्वीप नौ खण्ड।”

निर्गुण पंथ : पीठिका

भक्ति आंदोलन की अभिव्यक्ति मुख्यतः चार मार्गों से हुई : ज्ञानमार्गी, प्रेममार्गी, कृष्णमार्गी और राममार्गी। इस युग में प्रवाहमान चारों धाराओं ने भारतीय सनातन पृष्ठभूमि से आधार ग्रहण किए।

आचार्य शुक्ल ने धर्म की भावात्मक अनुभूति को भक्ति माना। वेदकाल में देवी देवता प्रकृति की विभिन्न भाक्तियों के प्रतीक हैं। वहाँ इन्द्र, वरुण, सूर्य आदि अनेक दिव्य भाक्ति के प्रति मानव की भावात्मक अनुभूति प्रकट हुई। उपनिषद् काल में प्रकृति भाक्ति की अपेक्षा परम भाक्ति ब्रह्म की ओर ध्यान गया। विभिन्न देवी देवताओं के स्थान पर त्रिदेव : ब्रह्मा, विश्णु, महेश की उपासना बल पाने लगी। महाभारत में ज्ञान और कर्म के साथ-साथ भक्ति को मोक्ष का माध्यम माना जाने लगा। ब्राह्मण काल में कर्मकाण्ड का विस्तार, यज्ञ में हिंसा, पाखण्ड की प्रबलता बढ़ी। प्रतिक्रिया में जैन एवं बौद्ध धर्म का प्रादुर्भाव हुआ।

दक्षिण भारत में आलवार-नयनार भक्त कवियों का प्रेम दर्शन और शिव चिंतन से प्रकट हुआं भक्ति उन्मुक्तता, समानता, बंधुत्व, समन्वित प्रेम अपरंपरा महिमा युक्त भक्ति का जन्म एवं विकास द्रविड देश में हुआ। इन्होंने ईश्वर के प्रति व्यक्तिगत भक्ति को मुक्ति का मार्ग बनाया। जाति आग्रह, दुराग्रह से परे

इन भक्तों ने आम जनता को, आम लोगों की भाषा में सहज धर्म का प्रचार किया।

आठवीं-नवीं शताब्दी में 'ब्रह्मसत्य, जगत मिथ्या' स्थापक अद्वैत की पुष्टि भांकराचार्य ने की। निर्गुण ब्रह्म की उपासना, ज्ञानमार्ग एवं एकेश्वरवाद का मार्ग प्रशस्त होने से भक्ति आन्दोलन की पीठिका प्राप्त हुई। वहीं दसवीं भाती उपरांत दक्षिण का भक्ति आन्दोलन अपना समतामूलक चरित्र खोने लगा। इस स्थिति को सुधारने का प्रयास रामानुजाचार्य में दिखाई देता है। आलवारों की भक्ति को दार्शनिक आधार प्रदान करने, भक्ति को परंपरा से जोड़ने का प्रयास उनकी विशेष प्रदाय रही। उनके प्रयासों से भक्ति का मार्ग सबके लिए खुला। रामानुजाचार्य की शिष्य परंपरा में आने वाले रामानंद ने प्रखर प्रयासों से भक्ति को लोकोन्मुखी बनाया। प्रस्थान त्रयी (गीता, उपनिषद, ब्रह्मसूत्र) की व्याख्या से परे शास्त्र निरपेक्ष अवतारविरोधी निर्गुण पंथ की प्रतिष्ठा उल्लेखनीय रही।

रामानुजाचार्य की शिष्य परंपरा में दीक्षित होने के बावजूद रामानंद ने दक्षिण में **तेन कलई** जिसमें सभी लोगों को अपनी जाति के अनुसार बैठकर भोजन करना होता था, की परंपरा, मर्यादा को अस्वीकार किया, गुरु राघवानंदन की अतिशय मर्यादावाद से असंतुष्ट होकर अपने उत्तराधिकार का परित्याग किया। उनमें बारह शिष्यों में कबीर मुसलमान जुलाहा, रैदास हरिजन, धर्मदास अछूत, धना जाट किसान और सेना नाई जाति के थे। रामानंद ने भक्ति क्षेत्र में जातीय समानता की बात की। आचार्य क्षितिमोहन सेन के हवाले से आचार्य हजारी प्रसाद लिखते हैं,

“रामानंद ने देखा कि भगवान के शरणागत होकर जो भक्ति के पथ में आ गया, उसके लिए वर्णाश्रम का बंधन व्यर्थ है। इसीलिए भगवद भक्त को खान-पान की झंझट में नहीं पड़ना चाहिए। यदि ऋषियों के नाम पर गौत्र और परिवार बन जाते हैं तो ऋषियों के भी पूजित परमेश्वर के नाम पर सबका परिचय क्यों नहीं दिया जा सकता। इस प्रकार सभी भाई-भाई हैं। सभी एक जाति के हैं। श्रेष्ठता भक्ति से होती है, जाति से नहीं।”

यही वह परंपरा है जहां परंपरा पोषित प्रस्थानत्रयी का अस्वीकार है, शास्त्र सम्मत मान्यताओं का निषेध है, अवतारवाद का खण्डन है, पुनर्जन्म मान्यता का नकार है, कर्मकाण्ड बहुल पुरोहितवादी ब्राह्मण वर्चस्व का अस्वीकार है।

क्या है निर्गुण : निर्गुण का शाब्दिक अर्थ गुण रहित होता है। किंतु संतकाव्य में यह गुणातीत का द्योतक है। यह किसी निषेधात्मक सत्ता का द्योतक न होकर परमब्रह्म का वाचक है। जो सत्, रज, तम तीनों गुणों से अतीत है, वाणी जिसके गुण का वर्णन करने में असमर्थ है, जो गूंगे का गुड़ है, अनुभूति मात्र का विषय है, जो रूप-रंग, रेखा से परे है। परंपरा में भारतीय चिंतक भी

जिसके स्वरूप का वर्णन करने में असमर्थ हैं, नेति-नेति का आश्रय लेते हैं। वह निर्गुण ब्रह्म घट-घट वासी है फिर भी इन्द्रियों से परे है। वह अवर्ण होकर भी सभी वर्णों में है। वह अरूप होकर भी सभी रूपों में विद्यमान है। वह देशकाल से परे है, आदि अन्त से रहित है, फिर भी पिंड और ब्राह्मण में व्यापत है।¹⁰

भक्ति आंदोलन का अखिल भारतीय स्वरूप :

रामानंद प्रणीत, प्रसूत परंपरा ने भक्ति, समाज और धर्म क्षेत्र में कर्मकाण्ड, पाखण्ड और जाति प्रथा उत्पन्न, छुआछूत की भावना का जोरदार खण्डन किया। उत्तर भारत की इस निर्गुण भक्ति करने वाले अधिकांश भक्तों का संबंध समाज की तथाकथित निम्न जातियों से था। सूधना (कसाई), धना (जाट), दादू (धूनिया), मराठी नामदेव (दर्जी), तुकाराम (नीची जाति व्यापारी), नानक (सामान्य व्यापारी) सभी भक्त इन्हीं श्रेणियों से ही आए थे। बंगाल में वैष्णव भक्त चण्डीदास ने भक्ति के मंच से मनुष्य की सर्वोच्चता की घोषणा की।

“शूनह मानुष भाई
भाबार उपरे मानुष भात्तो
ताहार उपरे नाई।”

सच्चे अर्थों में यह एक सामाजिक सांस्कृतिक आंदोलन रहा जिसने सामंती शोषण और सामाजिक-धार्मिक कट्टरता प्रति विद्रोह किया। इस संघर्ष को शोषित-उत्पीड़ित निम्न जातीय वर्गीय प्रतिरोध का स्वरूप भी माना गया।

“यह आंदोलन जनसाधारण से शुरू हुआ और जिसमें सामाजिक कट्टरपन के विरुद्ध जनसाधारण की सांस्कृतिक आशा-आकांक्षाएँ बोलती थीं, उनका मनुष्य सत्य बोलता था।”¹⁰

ख्यात निरगुणिए :

निरगुण को अखिल भारतीय स्वरूप प्राप्त हुआ। सर्वप्रमुख समकालीन एवं परवर्ती संत निम्न रहे :-

1. नामदेव : सतारा जिले के नरसी बामनी गांव में दामा भाट दर्जी के वहां जन्मे नामदेव के अभंग ख्यात हैं। अपने कृत्य से उपजे घोर पश्चाताप विशोवा खेचर गुरु प्रदर्शित पथ को पाकर नामदेव उच्च कोटि के संत बने। अनेक चमत्कारों का उल्लेख कबीर ने भी किया।¹¹

2. गुरु नानक : नानक उन महात्माओं में गणनीय हैं जिन्हें संकुचित अर्थ में किसी देश-जाति धर्म में सीमित करना दुश्कर कृत्य है। धार्मिक संकीर्णता

का विरोध, मूर्ति पूजा, अवतारवाद, जाति-पाँति का खण्डन, प्रणव ऊँ को वाणी में स्थान देना, ऊँ सतिनाम करता पुरुष निरभौ निरवैर अकाल मूरति, अजूनि सैभं की भक्ति का प्रसार करने वाले नानक उच्च लगन के भक्त हैं। वे दया, न्याय और समता का प्रसार देखना चाहते थे। अन्याय की खीर खाण्ड में उन्हें खून की और मेहनत की रूखी-सूखी रोटी में दूध की धार दिखलाई देती थी।

3. दादू : निर्गुण संत मत के पुष्ट स्तंभों में एक दादू ने राजपूताना और पंजाब में उपदेश का कार्य किया। 'परम ब्रह्म संप्रदाय' के प्रवर्तक दादू की आध्यात्मिक अनुभूति गहरी थी। 'हरड़े वाणी' में वाणियों को संकलन में ईश्वर की सर्वव्यापकता, सद्गुरु महिमा, आत्मबोध, संसार की अनित्यता का वर्णन मिलता है।

4. सुन्दरदास : संत दादू के योग्यतम शिष्य ने गुरु उपदेशों का प्रसार करने के साथ ही काव्य ग्रन्थों की रचना भी की। समाज की रीति-नीति व भक्ति पर विनोदपूर्ण उक्तियाँ कहीं हैं।

5. संत मलूकदास : आख्यान भौली के उपदेशक भक्त संत मलूकदास की प्रसिद्ध पुस्तकों रत्नखान और ज्ञानबोध में इन्द्रिय निगह, ब्रह्म उपासना, आत्मबोध व वैराग्य का निरूपण किया है।

6. रैदास : रैदास की कविता में सामाजिक विषमता के प्रति विरोध है। उन्होंने वर्णवादी व्यवस्था की असमानता के प्रति आक्रोश व्यक्त किया है। उनकी सहज प्रतिरोधी कविता में जाति-प्रथा, कर्मकाण्ड तोड़ने का आह्वान, मूर्तिपूजा, तीर्थयात्रा का विरोध और निश्चल भाव से भक्ति की ओर उन्मुख करने का स्वर दिखाई पड़ता है।

निःसंदेह वर्गीय संघर्ष दीर्घकाल से दृष्टिगोचर हो भक्तिकाल विशेषकर निर्गुण भक्ति परंपरा में यह संघर्ष धार्मिक, सामाजिक, सांस्कृतिक क्षेत्रों में अनेक रूपों में प्रकट हुआ।

*"भक्ति आंदोलन का जन साधारण पर जितना व्यापक प्रभाव हुआ, उतना किसी अन्य आंदोलन का नहीं। पहली बार भूद्रों ने अपने संत पैदा किए, अपना साहित्य और अपने गीत सृजित किए। कबीर, रैदास, नाभा, सिपी, सेना नाई आदि महापुरुषों ने ईश्वर के नाम पर जातिवाद के विरुद्ध अपनी आवाज बुलंद की। समाज के न्यस्त स्वार्थवादी वर्ग के विरुद्ध एक नया विचारवाद अवश्यभावी था, वह हुआ, तकलीफें हुईं, लेकिन एक बात हो गई।"*¹²

यह निर्गुण परंपरा एक सामाजिक-सांस्कृतिक आन्दोलन स्वरूपवत है। इस आन्दोलन ने निम्न जातीय धार्मिक जनवाद की घोषणा करते अपने समय का ऐसा क्रांतिकारी संदेश दिया जो उपेक्षित, पद दलित एवं आम जनता की समग्र क्रांति, मुक्ति का साधन बना।

“वर्ण, आश्रम एवं तमाम सारी शास्त्र सम्मत मर्यादाओं की खुले आम निन्दा करते हुए निर्गुणोपासक संतो के हिन्दू और मुसलमान दोनों के उत्पीड़ित तबके के लिए भक्ति का एक समान मार्ग प्रस्तुत किया।”¹³

निःसंदेह इन प्रखर प्रयासों से सांप्रदायिक सामंती-कुलीन तबकों, ब्राह्मण-पौरोहित्य वर्गों में आक्रोश पैदा हुआ लेकिन जो निम्नवर्गीय एकता, चेतना में जो वृद्धि हुई, सामाजिक-धार्मिक आडम्बर के तथाकथित परदे अनावृत हुए यह अपूर्व उपलब्धि रही। इस समत्ववादी भावधारा से निम्न जातियों में आत्मविश्वास, आत्मगौरव का भाव जगा वह मनुष्यता के इतिहास की अनूठी उपलब्धि रही। इस निर्गुण भक्ति आंदोलन ने देश के वृहद क्षेत्र में विशाल जनसमूह को जिस भाँति आंदोलित किया, वह किसी सामाजिक, राष्ट्रीय, मूल्यपरक आंदोलन से कम नहीं।

“अपनी लोकोन्मुखता के कारण भक्ति आंदोलन का समूचा साहित्य राजदरबारों की छाया से ही नहीं, वरन अपने आरंभिक दौर से अभिजातीय सामंती आग्रहों-अनुरोधों से भी प्रायः मुक्त रहा। मध्ययुगीन शास्त्र निरपेक्ष निर्गुण काव्य हो चाहे शास्त्र सापेक्ष सगुण काव्य, दोनों का जीवंत संपर्क अपने सामाजिक मूलाधारों अथवा अपने वर्गीय जीवन के सारभूत स्पंदनों से था।”

दुनिया कहती कागद लेखी, मैं कहता आंखन देखी

कबीरा खड़ा बाजार में लिए लुकाठी हाथ

जो घर जारे आपना, चले हमारे साथ....

आज से करीब पाँच शताब्दी पूर्व हमारे देश में एक अक्खड़, फक्कड़, घुमक्कड़ भक्त के सामने निरीह, भेषधारी के आगे प्रचण्ड, दिल के साफ, दिमाग से दुरस्त एक जुलाहे ने समाज-धर्म, राजनीति, मनुष्य सबकी ओढ़ी हुई विसंगति को उघाडा, बेलौंसपन, बेकाकी से छद्म जीवन धर्म से सभी की मुक्ति का बेलाग, निर्भीक प्रयास किया, नाम था कबीर।

कबीर का समूचा व्यक्तित्व, कृतित्व अपने समय की हर विसंगति, त्रासदी, छद्म स्वरूप को समझने, समझाने, दूर करने की कोशिश का एक नाम है। परंपरा, रीति, नीति नाम से विभूषित रूढ़ियों के विरुद्ध एक सचेष्ट, सार्थक प्रयास है कबीर। उन्होंने बड़ी साफगोई से न केवल विसंगतियों, रूढ़ियों को उजागर किया अपितु सरल, सहज, अनगढ़ भाषा, बोली में उस पीड़ा को, त्रास को आवाज दी जो सदियों से दमित थी, शोषित थी, पीड़ित थी। यह एक सचेष्ट, सचेतन नागरिक की प्यास थी जिसने समस्त विसंगत व्यवस्था के मूल की, वर्णाश्रम व्यवस्था की, अतार्किकता की, कलई खोल दी। यह सदियों से बद्ध जनता को ललकारते, दो चार होने, अस्वीकार करने के जोखिम, प्रचलित

विडंबनाजनित परिपाटियों, घेरेबंदी को तोड़ने का प्रखर प्रतिरोध है, लोकतांत्रिक मूल्यों की प्रतिस्थापना है जो ना काहू से दोस्ती, ना काहू से बैर के समभाव लिए सत्तानशी मठों, प्रतिष्ठानों, प्रपंचों से सीधे भीड़ने का निर्भीक आन्दोलन है।

आचार्य रामानंद की शिष्य परंपरा में प्रधान कबीर ने अपने गुरु से रामनाम और जाति पाँति की समानता की अतिशय क्रांतिकारी भावना को ग्रहण किया। गुरु रामानंद ने जहाँ भक्ति क्षेत्र में जातीय समानता की स्थापना की, वहीं कबीर ने भक्ति के साथ ही सामाजिक क्षेत्र में भी जातीय समानता की माँग प्रस्तुत कर ईश्वर के नाम पर सभी मनुष्यों की बराबरी का सशक्त दावा किया।

वस्तुतः कर्मकाण्ड, ब्राह्मणवाद, पुरोहितवाद के वैचारिक आधार : कागद की लेखी के रूप में परंपरागत शास्त्रों पर स्वयं के एकाधिकार, अछूत निम्न जातियों की पहुँच से दूर करने की कुचेश्टा चिंतन को चूनौतिपूर्ण घोषणावत ललकारा।

“मैं कहता आँखन की देखी, तू कहता कागद की लेखी।”

वेद—पुराण पाठी पुरोहितों, कर्मकाण्डी पण्डितों, कतेब कुरानपाठी काजी मौलवियों की आडंबरवादी जीवन शैली की पूरी कलई कबीर ने पूरी तरह उतार दी।

वैचारिक उर्वरता :

कबीर शताब्दियों पूर्व के संत कवि हैं लेकिन वैचारिकी समृद्धि के कारण ही वे न केवल आज के कवि लगते हैं बल्कि प्रासंगिक होते हुए नित भविष्योन्मुखी भी दिख पड़ते हैं। यहीं कारण है कि मुक्तिबोध को आधुनिक चित्त के अधिक निकट लगते हैं और हजारी प्रसाद द्विवेदी और विश्व कवि रवीन्द्रनाथ ठाकुर जैसे चिन्तक भी कबीर से संवाद को उत्सुक जान पड़ते हैं। विशेष उल्लेखनीय यह है कि कबीर की यह अधूना दृष्टि कहीं से भी आयातित नहीं लगती, न ही थोपी हुई।

“मनुष्यता को रेखांकित और परिभाषित करने वाले इस कवि ने जाति या पंथ या मज़हब से बहुत उपर उठकर एक ऐसे मनुष्य का सपना देखा था जो मानव मात्र की समानता में विश्वास करता है।”¹⁵

यह सर्वमान्य विश्वास है कि कबीर बेपढ़े हैं, मगर उनके काव्य, वाणी में तद्युगीन महत्त्वपूर्ण मत—मतांतरों की प्रभावान्विति देखी जा सकती है। निर्गुण भक्ति, अद्वैतवाद, हठयोग, रहस्यवाद इन सभी का प्रभाव उनके काव्य में देखा जा सकता है।

कबीर के लिए केन्द्रीय तत्व उनका भोगा यथार्थ है, निजी अनुभव है, वह ‘कागद की लेखी की बात नहीं करते। वे ही अनुभव, भाव, विचार स्वीकार्य हैं

जो आत्मानुभूत हैं।

कबीर की विचारधारा में एक ओर अद्वैतवाद केन्द्रीय तत्व है, हठयोग की साधना है वहीं प्रतीकवादी रहस्यवाद जहाँ ब्रह्म और आत्मा के प्रणय की अनुभूति हेतु नायक—नायिका के प्रतीक भी गृहीत हुए हैं।

ज्ञान—भक्ति और कर्म साधना की पारस्परिक अंतरंगता सर्व संतों में दृष्टिगत होती है। जब तक ज्ञान अनुभूति का विषय नहीं बनता तब तक सार्थक नहीं होता और कर्म अनुभूति की ही अभिव्यक्ति ही है।

कबीर का काव्यानुभव परंपरागत धर्म के उत्कृष्ट तत्वों से निर्मित हुआ जिसमें किसी रूढ़ि या बाह्य विधि—विधान या आडंबर का निषेध था। निर्गुण की स्वीकृति मानव धर्म का आधार बनाने में समर्थ थी, इसीलिए संतों, सुधारकों को वरेण्य रही। जब निर्गुण ज्ञान का विषय न होकर अनुभूति का विषय बन जाता तभी निर्गुण भक्ति का उदय होता है। ज्ञान की अनुभूति ही भक्ति का निर्माण करती है। सच्ची भक्ति का सम्बन्ध हृदय से है, बाहरी पूजा विधान से नहीं। कबीर के राम दशरथ सूत नहीं पर भक्ति पदों में मूर्त पक्ष की ओर संकेत का ध्येय ध्यान है, बाह्याचार नहीं।

“निरगुन राम निरगुन राम जपह रे भाई,
अविगत की गति लखी न जाई
चारि वेद जाके सुमृत पुरानां
नौ व्याकरना मरम न जाना।”

इस पद्धति में गुरु को वही महत्व प्राप्त है जो अन्य पद्धतियों में। सद्गुरु की कृपा के बिना साधक एक पग भी नहीं चल सकता। इसी प्रकार नाम स्मरण, अजपाजप की स्वीकृति, प्रेम के ढाई आखर पढ़ने वाला ही पण्डित है, की विचारणा कबीर वाणी का आधार बनी।

निर्गुण भक्ति में दीनता की भावना, मायात्मक संसार में उलझे हुए मन की दशा की कारुणिकता वह दैन्य है जो कबीर काव्य में दृष्टिगोचर होती है। कबीर का मानना है कि इन्द्रियाँ, मन और विषय वासनाएँ मनुष्य को भक्ति की ओर बढ़ने नहीं देती, उनके पाँवों में ऐसी जंजीर डाल देती हैं कि वह तोड़कर मुक्त नहीं हो पाता। जब भक्त मन में उठे वासनाओं के बवण्डर में अपने आपको असमर्थ पाता है, तब विवश होकर भगवान की कृपा के लिए पुकार उठाता है। यह वासना द्वारा पराजित भक्त की पुकार दीनता के पदों में प्रकट होती है।

इसी प्रकार रहस्यवाद भी निर्गुण ब्रह्म पर ही आधारित है। माना जाता है कि निर्गुण भक्ति में जब माधुर्य का समावेश होता है तब रहस्यवाद का उदय होता है। इस परंपरा में ब्रह्म और आत्मा के संबंधों को प्रतीकों के माध्यम से

अभिव्यक्त किया जाता है। यह निर्विवाद है कि जिस प्रकार ज्ञान मार्ग साधना का एक विशिष्ट रूप है, उसी प्रकार निर्गुण भक्ति और रहस्यवादी प्रेम पद्धति भी साधना की विशिष्ट निर्मिति रही है।

लोकधर्म प्रतिष्ठठापरक सामाजिक मूल्य :

कबीर ने प्रस्थानत्रयी को अस्वीकार कर, वेद—उपनिषद रूप में स्थापित शास्त्र सम्मत मान्यताओं को निषेध कर, सगुणोपासक भक्ति प्रणीत अवतारवाद, पुनर्जन्म मान्यताओं को नकार कर न केवल कर्मकाण्ड बहुल पुरोहितवादी ब्राह्मण वर्चस्व का खण्डन किया अपितु “मैं कहता आँखन देखी, तू कहता कागद की लेखी” द्वारा सदियों से परम्परा में धंसी मान्यताओं पर गिन—गिन कर चोटें की। कबीर ने युग की धार्मिक, सामाजिक विसंगतियों, मंदिर, मूर्ति, तीर्थस्थान, छापा, तिलक, पूजा, अर्चना आदि पर खुलकर आक्रमण किया। समाज का बहुत बड़ा तबका वर्ण और जाति के आधार पर मानवीय अधिकारों से वंचित कर दिया था। कबीर ने जड़ हो चुकी ब्राह्मणवादी वर्ण—व्यवस्था को खुलकर ललकारा।

“जो तू बामन बामनी जाया, आन बाटवे क्यों नहीं आया ?”

“काहे को कीजे पाण्डे छोति विचारा
हमारे कैसे लोहू, तुम्हारे कैसे दूध,
तु कैसे बामन पाण्डे, हम कैसे सूद।”

“इस तरह शास्त्र—पुराण मतवादी, ब्राह्मणमतवादी, ब्राह्मणवाद और उसके छुआछुत, ऊँच—नीच की जातिवादी भावधारा पर निर्मम आघात किया।”¹⁶

कबीर ने पूरे साहस के साथ जहाँ पण्डितों की नगरी काशी में पांडे, कोन कुमति तोहि लागि” कह थोपी हुई जीवन दृष्टि की कलई उतार दी, वहीं मुसलमानों को भी नहीं बख्शा।

“दिन भर रोजा रखत हो, रात हनत हो गाय।”

हिन्दी वांगमय में मृत्यु का इतना वर्णन किसी ने नहीं किया। कबीर मृत्यु को राम के पास ले जाने का साधन मानते हैं। मृत्यु का उल्लेख वे प्रायः भौतिक, सांसारिक दृष्टि से सफल व्यक्तियों के सन्दर्भ में करते हैं।

इस प्रकार कबीर ने समूच धर्मशास्त्रीय ज्ञान पर प्रश्नवाचक चिह्न लगाया। हिन्दू धर्म के धार्मिक—सामाजिक पाखण्डों के साथ साथ कबीर ने इस्लाम धर्म के बाह्याचारों रोजा, नमाज, सुन्नत आदि बाह्य क्रियाओं की आड़ में फैलाए जा रहे सांप्रदायिक वैमनस्य की उन्होंने निंदा की। तभी यह उद्घोष सामने आया, “अरे, इन दोउन राह न पाई।” सच्चे अर्थों में कबीर ने ईश्वर और खुदा

को मंदिर, मस्जिद की चहारदीवारी से बाहर निकालकर वास्तविक जीवन क्षेत्र में स्थापित किया।

तदयुगीन व्यक्ति धर्म की जगह सांप्रदायिकता में जी रहा तभी वह जीवित धर्म को भूल गया और मृत धर्म को पकड़ लिया। कबीर कहते हैं, “सांच कहो तो मारन धावै, झूठे जग पतियाना” अर्थात् कैसा पागल है जग ? सत्य कहने पर मारने आता है और झूठ कहने पर विश्वास करता है। इस पर और विसंगति यह कि संप्रदाय को सत्य मानने वाला, परमात्मा पर अधिकार घोषित करता है। परमात्मा किसी का नहीं, हम किसी परमात्मा के हो सकते हैं लेकिन अहंकार अतिक्रमण से,

“हिन्दू कहत है राम हमारा, मूसलमान रहमान।”

जहाँ धर्म समर्पण सिखाता है, वहीं संप्रदाय दावेदारी। संप्रदाय जीता है क्षुद्र तर्कों पर, छोटी-छोटी घृणा का ढेर बनाकर मिथ्या जगत की सृष्टि करता है। धर्म का उत्स प्रार्थना है, प्रेम है अन्यथा,

“साधो देखो जग बौराना, आपस में दोऊ लड़े मरत है, मरम कोई ना जाना।”

धर्म लड़ाई का कुरुक्षेत्र बन गया। लोग लड़ने के बहाने खोज लेते हैं, धर्म खतरे में है, फिर क्या शाश्वत झगड़ा शुरू।

मिथ्या अभिमानी, मिथ्या ज्ञानी आचार प्रक्रिया में उलझे रहे तभी आत्मा की पूजा न की जाती, पत्थर की पूजा होने लगती है, दीया पूजते हैं लेकिन ज्योति नहीं।

“आसन मारि डिंभ धरि बैठे, मन में बहुत गुमाना
पीपा पोथी पूजन लागे, तीरथ वर्त भूलाना।”

व्यक्ति असली तीर्थ ‘भीतर का तीर्थ’ भूल जाता है। इसी कारण अंधे-अंधों की दौड़ शुरू हो जाती है। लोग माला पहनने लगते हैं, पता नहीं कि माला क्यों पहनी है, माला पर हाथ चल रहे हैं, लेकिन मन कहीं और चल रहा है।

“साधो देखो जग बौराना
माला पहिरै टोपी पहिरै, छापा तिलक अनुमाना।
साखी सबदै गावत भूले, आतम खबर न जाना।।”

“वस्तुतः कबीरदास का पण्डित बहुत अदना आदमी है, स्वर्ग और नरक के सिवाय कुछ नहीं जानता, जात-पात और छुआछूत का अंध उपासक है, तीर्थ स्नान और व्रत उपवास का ठूँठ समर्थक है – तत्वज्ञानहीन, आत्मविचार विवर्जित, विवेकहीन, अटट गंवार।”

कबीर किसी पाण्डित्य का दावा नहीं करते। वे विनीत भाव से स्वीकारते हैं, 'मसि कागद छुयो नहीं, कलम गहि नहीं हाय।' उनका सारा ज्ञान अनुभव ज्ञान एवं आँखन देखी पर है। विचारधारा के इतर आचरण पर अधिक आग्रह है, श्रद्धा है। पाण्डित्य की सनातन धारा से जन को कोई दिशा नहीं मिलती। उनकी परिभाषा के अनुसार ईमानदार संवेदन ही पाण्डित्य है –

“पौथी पढ़ पढ़ जग मुआ, पण्डित भया न कोय,
ढाई आखर प्रेम का, पढ़े सो पण्डित होय।”

कबीर आत्मविश्वास के कवि हैं और वे जानते हैं कि जिस जमीन पर वे खड़े हैं वह पुख्ता है। उसका मानवीय आधार ठोस है। वे हमारे सबसे सजग यथार्थवादी स्वरो में हैं।¹⁸

कबीर मुल्ला पण्डित को फटकारते हैं। अपने अभिप्रेत का प्रारंभ 'अहं की मुक्ति' से करते हैं। उनका मानना रहा कि अहं से मुक्ति विराट चेतना में विलयित करने का अथबिन्दु है।

“मेरी मेरी करता जन्म गयो”

इसी अहं की मुक्ति में मानव जीवन की वृहत्तर सार्थकता देखते हैं और कहते हैं अपने को बाहर निकालो, सीमाओं का अतिक्रमण कर व्यापक समाज में पहुँचो, जहाँ उच्चतर मानव मूल्यों की प्रतिष्ठा है।

“हद चले तो मानना, बेहद चले तो साथ
हद बेहद दोउ तजे, ताकर मता अगाध।”

कबीर कहते हैं 'मैंने सब कुछ जान लिया –

हिंदुअन की हिंदुआई देखी, तुरकन की तुरकाई अथवा हम दो एक-एक करि जाना, दोऊ कहे तिनहि को दोजख, जिन नाहिन पहचाना। ईश्वर अल्लाह दोनों एक ही विराट ब्रह्म के नाम हैं, फिर उन्हें लेकर संघर्ष कैसा ? उन्होंने कहा, संत की कोई जाति नहीं होती, वह ईश्वर का भक्त होता है, “जाति न पूछो साधु की, पूछ लीजिए ज्ञान” उन्होंने जातिविहीन वैश्व की कल्पना की, जो सत्यमार्ग पर चलता है, हिंसा से बचता है और सदाचार जिसका पाथेय है। कबीर में जातीय सौमनस्य का भाव बहत गहरा है। इसीलिए पहले वे आक्रमण करते हैं, पाखण्ड, छुआछूत और मिथ्याचार पर। कबीर निर्भय है पर सामाजिक सदाशयता से परिचालित।

कबीर ने जिस आध्यात्मिक देश की परिकल्पना की वह उच्चतम मूल्य चिंता, मानव मूल्यों का संसार है जिस तक पहुँचना किसी सार्थक कवि का दिवास्वप्न

होता है। कबीर के लिए सुख का क्षण है, आत्मविसर्जित होकर विराट चेतना में समा जाना। सामाजिक स्तर पर यह व्यक्ति का सामाजिक चेतना में पर्यवसान है और उच्चतम मानव मूल्यों का प्रतीक। इसके लिए किसी अलौकिक जगत की कल्पना करना कोई अनिवार्यता नहीं।⁹

बिना किसी बाह्यारोपण के लौकिक माध्यम से उच्च मानव मूल्यों की स्थापना के दुर्गम पथ को कबीर ने सहज-सुगम बनाया।

लोकपरकता और मानवीयता:

मानवीयता की परम सिद्धि 'स्व' का त्याग और 'पर' की स्वीकृति है। भारतीय संस्कृति का ध्येय वाक्य, "वसुधैव कुटुंबकम्" इसी उदारवादी मानवतावाद का पोषक है। धार्मिक सहिष्णुता, शांतिप्रियता के वैशिष्ट्य में भाषा, धर्म, जाति, संप्रदाय, संस्कृति में एक्य भाव की संपृक्ति होती है।

सुधारक, ईश्वरोन्मुखी भक्त रूप में कबीर का सारा चिंतन मानव सापेक्ष है। उनका विश्वास मात्र परम तत्व में है। उनका मानना था कि जब तक चित्त की शुद्धि नहीं होगी, हृदय निर्मल नहीं होगा, तब तक मनुष्य के समस्त कार्य व्यापार निरर्थक होंगे। मन को स्थिर बनाकर ही खुदा के करीब होने का मजा हासिल किया जा सकता है।¹⁰

इसी तरह व्यर्थ वैभव सूचक भौतिक संपदा की तुलना में भिक्षावृत्ति ही अच्छी है क्योंकि भिक्षा के माध्यम से सामान्य जीवन जीने वाला संत हरि-स्मरण में समय व्यतीत करता है।¹¹

कबीर की कविता मानव समाज और मानव जीवन से जुड़ी कविता है। मानव ही उनकी कविता का केन्द्र बिन्दु है। उन्होंने जनसामान्य की भाक्ति को आधार बनाकर मानवीय मूल्यों की सर्जना की। निम्नवर्गीय जातियों का विरोध दोहरा था, एक ओर सामंती शोषण, दूसरी ओर कर्मकाण्डी पुरोहितों की जर्जर व्यवस्था। कबीर ने दोनों का विरोधकर सहिष्णुता, भाईचारे का मार्ग प्रशस्त किया,

“नहीं कोई ऊँचा नहीं कोई नीचा
जाका प्यंड ताही का सींचा।”

कबीर ने 'मानव धर्म' को तलाशा, प्रकट किया। उन्होंने जनता को बताया कि ईश्वर न काबे में है, न कैलाश में। न मस्जिद में है, न मंदिर में। वह तो तुम्हारे भीतर घट घट में स्थित है, बाहर उसे खोजना व्यर्थ है।

“मोको कहाँ ढूँढे रे बंदे, मैं तो तेरे पास में, ?
ना मैं मंदिर, ना मैं मस्जिद, ना काबे कैलाश में।”

यदि इसे वास्तविक रूप में ही ढूँढना है तो,

“मन मथुरा दिल द्वरिको, काया कासी जाण।
दसवां द्वारा देहुरां, तामै ज्योति पिछाणी।।”

इसी प्रकार कबीर ने प्रेम की सामाजिक-आध्यात्मिक प्रतिश्ठा हुई जो वासनात्मक प्रेम विलासिता का माध्यम बना था, वह सामाजिक और आध्यात्मिक आधार प्राप्त कर भक्ति और एकता का अवलंब बन गया। अहं भाव विसर्जित इस भाव का अनुभव वाणीतीत बन गया।

“अकथ कहाणी प्रेम की कछु कही न नाए
गूंगे केरी सर्करा, बैठे मुसकाई।।”

वस्तुतः संत कवियों ने निर्गुण उपासना का व्रत देकर, भक्ति को लोक को समरस बनाने का मार्ग प्रदर्शित किया। यह समग्र काव्य मूलतः सामाजिक-सांस्कृतिक आंदोलन रूप में सामने आया। इस आंदोलन ने समाज के अन्त्यजों को सम्मानपूर्वक जीवन यापन करने की आशा का संचार किया। इसी कारण निर्दिष्ट काल को मध्यकालीन जागरण, लोक जागरण, भारतीय जागरण और जन आन्दोलन नामों से जाना जाता है। विभिन्न वर्ग एवं वर्णों के वितण्डावादी स्वरूप, वर्ग संघर्ष, धार्मिक भेदभाव, विधि निषेधों से जर्जरित भारतीय जीवन में यह आंदोलन एक सत्य का स्वप्न संजोता है। यह आंदोलन रूढ़िग्रस्त समाज और उसकी अमानवीय व्यवस्था के विरुद्ध आक्रोश एवं जिजीविषा की तीव्रतम अभिव्यक्ति था। समाज की निम्न समझी जाने वाली जातियों में जन्मे कवियों ने समझौते का रास्ता छोड़कर विद्रोह का क्रांतिकारी मार्ग अपनाया। भक्ति ने इन कवियों में यह बल भर दिया कि वे डंके की चोट पर घोषित करते हैं कि उनकी जाति निम्न है।

“आचार सहित विप्र करहिं डंड उतितिन तनै रविदास दासानुदासा

समाज को सुख, मोह की नींद में सोता देख संतों का विरोध उग्र रूप धारण कर लेता है। उनके अन्तर्मन से व्यक्त वाणी उनकी वास्तविक पीड़ा की परिचायक है,

“सुखिया सब संसार है, खावे और सोवे,
दुखिया दास कबीर है, जागे अरू रोवे।।”

तदयुगीन समय राजनीतिक, धार्मिक, सामाजिक दृष्टि से उथल पुथल का समय था। एक ही समय पर वर्णाश्रम आधारित सामंती व्यवस्था, प्रतिरोधी नाथ-सिद्ध, इस्लामी कट्टरता, उग्रता, सामाजिक विषमता के संत्रास में आम

व्यक्ति पिस रहा था। खतरे में पड़ी मनुष्यता को भारतीय संस्कृति को संबल प्राप्त हुआ संतों के कर्मों से। मनुष्यता में अटूट आस्था, निर्भीकता की विशेषता लिए संतों ने 'मानुष सत्य' की रक्षा की, पुश्पित किया, पल्लवित किया और अविभाज्य सत्य की पुनः स्थापना की।

गागरोन के राजा पीपा जो कबीर के गुरु भाई थे, का यह पद न केवल कबीर प्रति कृतज्ञता ज्ञापित करता है, अपितु संतों, निरगुणियों के योगदाना को समझने की एक नई दृष्टि देता है।

“कबीर न होते तो लोक, वेद और कलियुग ने मिलकर भक्ति को रसातल में पहुंचा दिया होता। पांडे लोगों ने आगम-निगम की ना जाने कितनी बातों का जाल फैला रखा है, राजसी-तामसी-सात्विक जैसे पारिभाषिक भाब्दावली में असली जुगति भुला रखी है। कबीर रूपी कल्पवृक्ष की छाया में बैठने वाला वक्ता और श्रोता दोनों ही दुनिया के इन झंझटों से, रौने कलपने से मुक्त हो जाते हैं। सगुणरूपी मिश्टान्न खा-खाकर रोग बढ़ाने वाले यदि निर्गुण नीम का सेवन कर लें तो अच्छा हो। लेकिन अवर्ण हो या सवर्ण, अंधे अंधों के सहारे चल रहे हैं, कुएँ में तो गिरेंगे ही। हम तो कबीर के कारण बच गए, वरना हम भी न जाने किन रास्तों पर चल पड़ते। कबीर द्वारा रेखांकित सत्य के प्रकाश में पीपा ने भी कुछ पा लिया।”

कबीर के समय का बाजार आज भी जस का तस है। आज भी व्यक्ति मात्र एक उपभोक्ता इकाई बनकर रह गया है। आज की सबसे बड़ी पीड़ा भीतर खोती जा रही मनुष्यता है। आज अंदर के मनुष्य को जिंदा रखने की ताकत है, वह है, भीतर में बैठै कबीर को पुनर्जीवित स्वरूप में लाना।

सन्दर्भ

1. श्री रूप गोस्वामी पद विरचित 'भक्ति रसामृत सिंधु, मुर्शियावाद, 1331 मकसूर 1.9
“अन्याभिलषिता –शून्यं ज्ञानकर्मादयनावृतम।
आनूकल्येण कृष्णानुशीलनं भक्तिरुत्रमा।
2. वही, “सर्वोपाधिविनिर्मुक्त तत्परेन निर्मलम।
हृषीकेण हृषीकेशं सेवनं भक्तिरुच्यते। 1.12
3. एम.जार्ज: 'भक्ति आन्दोलन और साहित्य', आगरा, प्रगति प्रकाशन, 1978, पृ. 282
4. कृष्णदत्त पालीवाल : भक्ति आंदोलन समाज विज्ञान विश्वकोश, भाग 4, पृ. 1063, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, 2015
5. आचार्य रामचंद्र शुक्ल : हिन्दी साहित्य का इतिहास
6. आचार्य हज़ारी प्रसाद द्विवेदी 'हिन्दी साहित्य की भूमिका, हज़ारीप्रसाद ग्रंथावली,

- खण्ड 3, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, चौथा संस्करण 2014, पृ. 34
7. नामवरसिंह : दूसरी परंपरा की खोज
 8. आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी : हिन्दी साहित्य, पृ. 75
 9. कबीर ग्रंथावली पद, 180
 “संतों, धोखा कासूं कहिए।
 गुण में निर्गुण, निरगुण में गुण, बाट छाड़ि क्यूं बहिए
 अजर अमर कथै सब कोई अलख न कथाणां जाई
 नाति स्वरूप वरण नहिं जाके घटि घटि रह्यो समाई
 प्यंड ब्रह्माण्ड कथै सब कोई वाके आदि, अंत न होई
 प्यंड ब्रह्माण्ड छाड़ि जे कहिए, कहैं कबीर आरो हरि सोई।”
 10. गजानन माधव मुक्तिबोध : मध्ययुगीन भक्ति आंदोलन का एक पहलू, (आलेख हिन्दी भाषा और साहित्येतिहास विवेचना) नई दिल्ली, इन्दिरा गांधी राष्ट्रीय मुक्त वि.वि. 2002, पृ. 90
 11. कबीर ग्रंथावली, पृ. 127
 “पण्डित दिसि पछिवारा कीन्हा, मुख कीना जित नामा।”
 12. गजानन माधव मुक्तिबोध : मध्ययुगीन भक्ति आंदोलन का एक पहलू, (आलेख हिन्दी भाषा और साहित्येतिहास विवेचना) नई दिल्ली, इन्दिरा गांधी राष्ट्रीय मुक्त वि.वि. 2002, पृ. 89
 13. डॉ. लल्लन राय : भक्ति आन्दोलन की क्रांतिकारिता बनाम जनवादी चिंताधारा की विरासत। (आलेख हिन्दी भाषा और साहित्येतिहास विवेचना) नई दिल्ली, इन्दिरा गांधी राष्ट्रीय मुक्त वि.वि. 2002
 14. वही, पृ. 124
 15. विश्वनाथ : संपादकीय (नवनीत, सितंबर 2018) पृ. 13
 16. डॉ. लल्लन राय : भक्ति आन्दोलन की क्रांतिकारिता बनाम जनवादी चिंताधारा की विरासत। (आलेख हिन्दी भाषा और साहित्येतिहास विवेचना) नई दिल्ली, इन्दिरा गांधी राष्ट्रीय मुक्त वि.वि. 2002 पृ. 113
 17. हजारी प्रसाद द्विवेदी : ‘कबीर’, राजकमल प्रकाशन, नई दिल्ली, 1990, पृ. 108
 18. (सं) वासुदेव सिंह : ‘कबीर’, अभिव्यक्ति प्रकाशन, इलाहाबाद, 1994 (आलेख – प्रेमशंकर : कबीर का समाज दर्शन,), पृ. 22 शिष्य
 19. वही, पृ. 229
 20. माता प्रसाद गुप्त : कबीर ग्रंथावली, पृ. 298, पद 50
 21. वही, पृ. 89, साखी 4
 22. नवनीत पत्रिका, सितंबर 2010, पृ. 41
 जौ कलिनाम कबीर न होते
 तौ लोक बेद अरू कलिजुग मिलि करि भगति रसातल देते
 अगम निगम की कहि कहि पांडे फल भागौत लगाया
 राजस तामस सातगि कथि कथि इनहीं जुगति भुलाया

कथता सुरता दोऊ भूले दुनियां सबै भुलाई
 कलप बृछ की छाया बैठे तौ क्यूं न कलपना जाई
 श्रगुण कथि कथि मिश्ट खुवाया काया रोग बढ़ाया
 निर्गुण नींब पीया नहीं गुरगमि ताथैं आढैं जीव बिकाया
 अन्ध लकुटिया अन्ध गहीहै परत कूप कत थोरै
 अबरन बरन दोऊ रस रंजन आंखि सबनि की फोरै
 हमसे पतित कहा कहि रहिते कौन परतीति मन धरते
 नाना बानी देखि सुनि श्रवननि बहु मारग अनसरते
 हरि हरि भगति भगति कण लीन्हं त्रिबिधि रहति थिति मोहे
 पाखंड रूप भेष सब कंकर ग्यान सू पकरि सोहे
 त्रिगुण रहति भगति भगवंतहि बिरला कोई पावै
 दया होइ जौ कृपानाथ की तौ नाम कबीरा गावै
 भगति प्रतापि राखिबे कारनिनि जन आप पठाया
 नाम कबीर साच प्रकासा तहां पीपै कुछ पाया

भक्ति की सामाजिक चेतना और आलवार-नयनार संत

धनंजय सिंह

प्रस्तुत लेख दक्षिण भारत में सातवीं से नौवीं शताब्दी में हुए नए धार्मिक आंदोलन, जिसे भक्ति आन्दोलन कहा जाता है, के उभार पर सामाजिक सुधार सम्बन्धी पहलू पर विचार करने के लिए मुख्य रूप से तीन बिंदुओं पर प्रकाश डालता है। एक, भक्ति सिद्धांत का उद्भव किस तरह हुआ, दूसरे, नयनारों (शैव संतों) और अलवारों (वैष्णव संतों) ने भक्ति आंदोलन का नेतृत्व कैसे किया? और तीसरे, भक्ति आन्दोलन में मंदिर और राजाओं की कैसी भूमिका रही?

द्रविड़ भक्ति-आन्दोलन में समाज के विभिन्न पृष्ठभूमि से संत आये थे। बेशक ब्राह्मण संत ज्यादा थे। लेकिन अन्य सामाजिक पृष्ठभूमि के लोग भी थे, जिनमें किसान, धोबी, चरवाहे, बुनकर, कुम्हार, शिकारी, मछुआरे और अछूत भी शामिल थे। इनमें से वैष्णव संत तिरुप्पन आलवार और शैव संत नंदनार को अछूत बताया गया है। निचली जाति के संतों ने एक प्रमुख जगह बनाई थी। इस आन्दोलन में लगभग 75 संत थे जिनमें से तिरसठ नयनार थे और बारह अलवार। नयनार शैव थे और नयनारों में सर्वाधिक प्रसिद्ध थे— अप्पार, संबंदर, सुंदरार और माणिकवसागार। उनके गीतों के दो संकलन हैं— तेवरम् और तिरुवाचकम्। तेवरम के कई अर्थ हैं। तेवर का साम्य 'देवग्रह' से है अर्थात् देवता का घर और 'वरम' एक देवता को संबोधित गीत है। 'तेवरम का एक अर्थ 'निजी अनुष्ठान पूजा' भी है और इसमें भजनों का महत्व है, जो मुख्य रूप से मंदिर की पूजा से जुड़े थे।' आलवार वैष्णव थे और आलवारों में से सर्वाधिक प्रसिद्ध थे— पेरियअलवार, उनकी पुत्री अंडाल, तोंडरडिप्पोडी आलवार और नम्मालवार।

इनके गीत चार हजार पाशुरों यानी छन्दों में हैं, जो नालियार दिव्यप्रबंधम् के नाम से प्रसिद्ध है। इसका संकलन नवीं सदी के उत्तरार्ध में त्रिचनापल्ली के श्रीरंगम में रहने वाले नाथमुनि ने किया। इसे तमिल वेद भी कहा जाता है। आलवार तमिल शब्द है जिसका अर्थ है— 'भगवान में डुबा हुआ'। दक्षिण भारत के अनेक मंदिरों में देव मूर्तियों के साथ-साथ अलवारों एवं नायनारों की मूर्तियाँ भी स्थापित की गई हैं और उनका विधिवत पूजन होता है।

संगम साहित्य में भक्ति या भक्ति के विचार को आलवारों-नायनारों ने अपने गीतों में जो अभिव्यक्त किया, उनमें प्रमुख बातें थी— एक, तमिल धार्मिकता को अभिव्यक्ति मिली; दूसरे, सरल भक्ति और भक्ति के लिए मंदिर में ईश्वर को पाने में आसानी हुई और तीसरे, भारतीय पौराणिक मिथक और एक पारलौकिक निरपेक्ष की ब्राह्मणवादी अवधारणा बनी। आलवारों-नायनारों ने भक्ति के ढांचे के भीतर स्थानीय देवताओं को ब्राह्मणवादी सार्वभौमिक देवताओं में समाहित कर दिया। जैसे कि कुछ आलवारों ने दिन-प्रतिदिन के जीवन से कई प्रकार की छवियों का उपयोग किया और उन छवियों को वैष्णव मिथकों से जोड़ दिया। जैसे— पेरियालवर (नौवीं सदी) ने मां और बच्चे की छवियों का बड़े पैमाने पर इस्तेमाल करते हुए इसे यशोदा और कृष्ण से जोड़ा। नायनारों ने शिव को बुराइयों को दूर करते हुए योद्धा देवता के रूप में माना। शिव की स्थानीय पहचानों को विशिष्ट स्थलों के साथ जोड़ दिया। इस तरह आठवीं शताब्दी आते-आते तिरुहजानानकंपर (एक नायनार) के भजनों में शिव की स्थानीय पहचान लौकिक पारलौकिक के साथ विलीन हो गई और मंदिर के परिदृश्य और तीर्थयात्रा के विचार में संस्थागत हो गई।

भक्ति का सिद्धांत

भक्ति का सिद्धांत किस प्रकार विकसित हुआ और यह विष्णु या शिव की उपासना का महत्त्वपूर्ण सिद्धांत कैसे बन गया? इसकी जानकारी 'भक्ति' शब्द के इतिहास पर एक नज़र डालने पर ही मिल सकती है। इस शब्द ने इतिहास के दबाव में कई अर्थ ग्रहण किये हैं, इसलिए इसका कोई ठीक-ठीक पर्याय संभव नहीं हो पाया है। यही वज़ह है कि यह शब्द किसी भाव विशेष को लक्षित न करके भावों के एक पूरे समुदाय के साथ एक धार्मिक सिद्धांत को लक्षित करता है। 'भगवत', 'भक्ति' तथा 'भक्त' शब्द परस्पर जुड़े हुए हैं और 'भगवत' शब्द का मतलब वह आदिम जनजातीय समूह था जो समस्त जनजातीय संपत्ति का स्वामी होता था। 'भक्ति' का अर्थ उस संपत्ति का एक भाग या हिस्सा था और 'भक्त' वह व्यक्ति था, जिसे वह भाग प्राप्त होता था। आगे चलकर भगवत को एक देवता माना जाने लगा और भक्त को उसके आश्रित या उपासक के रूप में।

भक्ति की मूलभूत धारणा भौतिक और मूर्त थी अर्थात् शुरु में देवताओं के अनुग्रह को सांसारिक वस्तुओं के अर्थ में ग्रहण किया जाता था। इसलिए अपने शुरुआती प्रयोगों में 'भक्ति' शब्द कभी-कभार 'प्रसाद' के पर्याय के रूप में है और आगे चलकर, 'भक्ति' और 'भगवत' के बीच सगोत्रता के भाव में 'प्रेम' भाव समाहित हो गया है। प्राचीन महाकाव्यों के कुछ अवतरणों में भक्ति शब्द का प्रयोग देवताओं और मनुष्यों दोनों के लिए हुआ है। यानी देवता भी मनुष्य के प्रति वैसा ही भक्ति-भाव रखते हैं जैसा मनुष्य देवताओं के प्रति। किंतु बाद के महाकाव्यों तथा पुराणों में हम देखते हैं कि भक्ति पर केवल मनुष्य का अधिकार है, जिसका अर्थ देवता की प्रेमपूर्ण आराधना मात्र नहीं अपितु अनुराग या लगन के साथ देवता की सेवा करना है। इस शब्द के अर्थ में ये परिवर्तन तत्कालीन समाज में हो रहे परिवर्तन का प्रतिबिम्बन है तथा यह सूचित करते हैं कि सामाजिक संबंधों से हमारी धार्मिक विचारधारा किस सीमा तक प्रभावित थी।

प्रारंभिक वैदिक साहित्य में 'भक्ति' शब्द का प्रयोग यद्यपि आराधना के अर्थ में तो नहीं हुआ है। लेकिन आत्मीय रिश्तों के अर्थ में जरूर हुआ है। वैदिक कवि इंद्र से प्रार्थना करता है— 'तू जो हमारे सम्बन्धी के रूप में अभिज्ञात है, जो एक मित्र, पिता तथा पिताओं में सर्वाधिक पितृ स्नेह रखने वाले पिता के रूप में हमारी देखभाल करता है तथा हम पर दया करता है, हमारा रक्षक बन'। देवताओं के साथ प्रेम और घनिष्ठता की यह भावना आदिम सामुदायिक जीवन की ओर संकेत करती है। यह भावना उत्तर वैदिक युग में जाकर लुप्त हो जाती है। भक्ति सिद्धांत से जुड़ा ईश्वरीय अनुग्रह और साकार ब्रह्म की धारणा के कुछ बिंदु उपनिषदों में भी खोज सकते हैं किंतु इस सिद्धांत की स्पष्ट विवेचना पहली बार भगवद् गीता में मिलती है। लेकिन द्रविड़ भक्ति-आन्दोलन का मूल ग्रन्थ भागवत नहीं, दिव्य-प्रबन्धम् है। हालाँकि भागवत और प्रबन्धम् दोनों ग्रंथों का समय एक ही हैं, फिर भी प्रबन्धम् की बहुत-सी कविताएँ, दूसरी-तीसरी सदी से चली आ रही थी। प्रबन्धम् की कविताएँ जनता की भक्ति साधना की सीधी अभिव्यक्ति है। किन्तु भगवत-गीता की रचना पांडित्य के स्तर पर गयी है। प्रबन्धम् भक्ति आन्दोलन का मूल ग्रन्थ क्यों माना जाय इसका संकेत भी भागवत ही देता है क्योंकि उसका भी मत है कि भक्ति का जन्म दक्षिण भारत में हुआ था।

'भगवद् गीता' में भक्ति का तात्पर्य परमात्मा के प्रति विशुद्ध प्रेम से है, जो यद्यपि अपने भीतर संपूर्ण विश्व को धारण किए हुए है, अकल्पनीय है तथापि एक ऐसा साकार एवं अर्चनीय रूप रखता है जिसके साथ उपासक वैसी घनिष्ठ आत्मीयता के भाव का अनुभव कर सकें जैसी आत्मीयता हमारे घनिष्ठ रिश्तों में होती है। दरअसल, गीता में दैवीय कृपा का वर्णन 'एक उग्र एवं क्रियाशील

शक्तिशाली अधिपति के कृपा भाव रूप में किया गया है और यह कहा गया है कि उसकी महिमा 'एक सम्राट की महिमा है, जिसकी कल्पना एक साधारण मनुष्य कर ही नहीं सकता'। वैष्णवधर्म की प्रारंभिक विकासावस्थाओं में भक्त के भीतर अभिमान हीनता या विनम्रता का भाव भक्ति की धारणा का एक आवश्यक अंग था, जो शासक वर्गों की विचारधारा को प्रतिबिम्बित करता है। गुप्तकालीन शासकवर्ग भगवान के प्रति अपनी भक्ति को सेवा-भाव से व्यक्त करते थे जिसे परवर्ती धर्मशास्त्रियों ने दास्यभाव के रूप वर्णित किया था, जिसमें भगवान और भक्त के बीच सामान्यतः स्वामी और सेवक का संबंध आवश्यक था।

किंतु गीता में भक्ति नितांत विनयपूर्वक भगवान की उपासना मात्र नहीं, अपितु बौद्धिक विश्वास एवं श्रद्धा भी है। गीता में उपासना और श्रद्धा पर जो विशेष बल दिया गया है, वह उस युग की आवश्यकताओं के सर्वथा अनुरूप है। मौर्यकाल के अंत तक आर्यों का वर्ण भेद पर आधारित सामाजिक ढांचा सुदृढ़ रूप से स्थापित हो चुका था। जैसे-जैसे नई व्यवस्था कायम हुई और जनजातीय ढांचे कमजोर होते गए और वर्ण-व्यवस्था पर आधारित सुदृढ़ शासन सत्ताएं स्थापित होती गई, वैसे-वैसे अशांति और आशंका की वह पुरानी भावना जो जनजातीय संगठनों के छिन्न-भिन्न होने से उत्पन्न हुई थी, लुप्त होने लगी और उसके स्थान पर सुरक्षा और आशा के भाव उदित हुए। समाज के इस रूप को एक सूत्र में बांधे रखने के लिए भक्ति और निष्ठा वे आवश्यक विशेषताएँ थीं, जो प्राचीन जनजातीय ढांचों का स्थान ले सकती थीं तथा राज्य के सुचारु रूप से संचालन में सहायक हो सकती थीं। उपासना के लक्ष्य की उपयुक्तता खोजना आवश्यक था क्योंकि शासक मानवीय दुर्बलताओं से ऊपर नहीं हो सकते किंतु दूसरी ओर वे सुरक्षा और स्थायी शासन प्रदान करने में समर्थ थे। इसलिए अपनी प्रजा की निष्ठा पर भी अधिकार रखते थे। ऐसी परिस्थितियों में भक्ति और श्रद्धा पर आधारित एक ऐसा धर्म, जो जनता के लिए सर्वाधिक आकर्षक हो सकता था और ई. सन के तुरन्त पूर्व और बाद की प्रारंभिक शाताब्दियों में प्रायः सभी संप्रदायों का धार्मिक चिंतन इस आशापूर्ण भक्तिभाव में डूबा हुआ था। बौद्ध धर्म के निराशावादी अनीश्वरवाद ने भी (यह सामाजिक उथल-पुथल के समय की देन था और तब जनजातीय समाज छिन्न-भिन्न हो रहा था) महायान बौद्ध मत के अंतर्गत एक आशावादी मोड़ लिया और एक करुणाशील उद्धारक बुद्ध की भक्ति का प्रचार किया। किंतु इस भाव की सर्वोत्कृष्ट अभिव्यक्ति भगवद गीता में हुई। गीता ने एक ऐसे भगवान की आराधना की शिक्षा दी, जो अपने भक्तों के कल्याण के लिए बार-बार अवतार ग्रहण करता तथा सामाजिक एवं धार्मिक मर्यादाओं का पोषण करता था। भक्ति के उसी अवतारी रूप को आलवारों एवं नयनारों ने विराट रूप में अभिव्यक्त किया।

इस प्रकार भक्ति का सिद्धांत सदैव तत्कालीन सामाजिक परिस्थितियों में हुए परिवर्तनों के अनुरूप ढलता रहा और इसी प्रकार उसका विकास हुआ। यही कारण है कि यह निरंतर आकर्षक बना रहा।

आलवारों और नयनारों के भक्ति की सामाजिक चेतना

आलवारों और नायनारों ने भक्ति-मार्ग के प्रचार को व्यापक रूप देने के लिए जनभाषा तमिल के सहारे अपनी विचारधारा का प्रचार किया था। वैदिक धर्म के कट्टर अनुयायियों ने अपने धार्मिक साहित्य को, जो संस्कृत भाषा में था, जनमानस से दूर रखा था। दरअसल आलवारों और नयनारों ने भक्तिपरक तमिल भाषा में जिस साहित्य का निर्माण किया था, वह पूरी तरह गेय था। इन भक्त कवियों के गीतों ने जनमानस को बहुत प्रभावित किया। भक्ति आन्दोलन को व्यापक रूप प्रदान करने में वैष्णव और शैव भक्तों के गीतों के गेयत्व को बड़ा सहयोग दिया था। दोनों ही संतों ने अपने गायन में विशेषकर लोकगीत की शैलियों को अपनाया था। हालाँकि नयनार और आलवार समकालीन थे, लेकिन इनकी पवित्रता के तरीके में अंतर था। इनके तरीके आठवीं-नौवीं शताब्दी तक शैव और वैष्णववाद के अलग-अलग धार्मिक समुदायों में परिणत होने के लिए दोनों को एक अलग पहचान दे रहे थे। नयनारों और आलवारों के भजनगीत तमिल में पहली बार धार्मिकता की ठोस अभिव्यक्ति के रूप में उभरा। इन दोनों ने भजन गीतों में एक-दूसरे की निंदा भी की और विभिन्न स्रोतों के माध्यम से यह प्रदर्शित करने का प्रयास किया कि उनके देवता दूसरे से श्रेष्ठ हैं।

भक्ति आन्दोलन को जन-आन्दोलन का रूप इसलिए भी मिल सका कि आलवारों और नयनारों ने जाति-पाँति और ऊँच-नीच के भेद भाव को मिटाकर सबको समान रूप से भक्ति करने की वकालत की थी। भक्ति का अधिकार सबके लिए घोषित किया था। केवल घोषणा से नहीं बल्कि अपने स्वयं के जीवन के आदर्शों से उन्होंने ऐसी सामाजिक चेतना का निर्माण किया है कि कोई उच्च वर्ण के कारण श्रेष्ठ नहीं होता है। बल्कि भगवत भक्ति से वह श्रेष्ठ हो सकता है और तब यह किस्सा भी लोकप्रिय था कि ऊँच जाति के भक्त निचली जाति के भक्तों को जब तक गले नहीं लगाएंगे, अपने बराबर का नहीं समझेंगे, तब तक भगवान उनकी पूजा और प्रसाद को स्वीकार नहीं करेंगे।

संगम युग में भी सोशल हैयरार्की थी लेकिन 'उच्च' और 'निम्न' जाति की धारणा नहीं थी। भक्ति आन्दोलन के दौरान सामाजिक हैयरार्की की कई धारणाएँ थी। लेकिन भक्ति-आन्दोलन के उन्नायकों ने इन सब धारणाओं/विषमताओं को भुलाकर सबको समान मानने की घोषणा की थी। यह भारतीय सामाजिक जीवन की एक महत्वपूर्ण घटना थी। भक्ति दरअसल, आम लोगों के रोजमर्रा

के कार्यो के अनुकूल थी। इसके लिए तीर्थयात्रा, तपस्या और पवित्र ग्रंथों को सीखना जरूरी नहीं था। एकमात्र आवश्यकता थी— ईश्वर के प्रति हर पल मन लगाना।

एक समुदाय की छवि कास्ट हैरार्की के प्रति भजनों के दृष्टिकोण से जुड़ी थी। इन प्रारंभिक संतों के भजनों में वैदिक ब्राह्मणों के अनुष्ठान प्रभुत्व के प्रति शत्रुता दिखाई देती थी। जैसे कि चतुर्वेदी। चतुर्वेदी कास्ट हैयरार्की में अपनी उच्च स्थिति के आधार पर पूजा पर एकाधिकार रखते थे। संतों ने इस एकाधिकार की आलोचना की और इस बात की पुरजोर वकालत की— चाहे कोई भी हो, अपनी जाति, लिंग और आर्थिक स्थिति की परवाह किए बगैर परमात्मा तक समान पहुंच रखता है। भक्तों की गैर—ब्राह्मणवादी पृष्ठभूमि ने ब्राह्मणों के प्रभुत्व की धारणा पर चोट किया। जैसे, कुछ आलवार और नयनार वेलाला, चारणदृष्ट, आदिवासी कुलों के सरदार वगैरह थे। हालाँकि, इनमें से कुछ संत ब्राह्मण थे और कास्ट हैयरार्की के खिलाफ उनके असंतोष ने स्वयं ब्राह्मणों के बीच एक हैयरार्की की उपस्थिति को प्रतिबिंबित किया। शैव और वैष्णव आस्था में स्थानीय पंथ केंद्रों का रूपांतरण स्थानीय पुजारियों के आत्मसात होने के साथ हुआ।

हालाँकि, यह जाति व्यवस्था की पूर्ण रूप से अस्वीकृति नहीं थी। यह केवल शैव संत तिरुनावुक्करकर (अप्पार के नाम से प्रसिद्ध) के भजनों में है, इनके यहाँ कोई भी जाति की प्रत्यक्ष अस्वीकृति को पढ़ सकता है। इनका स्वभाव ऐसा था कि 'मेरा जन्म ब्राह्मण कुल में नहीं हुआ, न मैं चारों वेदों को मानने वाला हूँ, मैं अपनी इन्द्रियों को भी नहीं जीत पाया हूँ, इस कारण हे भगवान! मुझे तुम्हारे चरणों के अतिरिक्त अन्य किसी भी शक्ति का भरोसा नहीं है।'

इनके यहाँ कास्ट हाइरार्की का एक विकल्प 'भक्तों के समुदाय' की अवधारणा में रूप में आया। भक्तों के इस समुदाय का हिस्सा बनने के लिए, सबसे महत्वपूर्ण मापदंड भगवान की भक्ति थी और जाति माध्यमिक थी। इसलिए जाति को दर्जा कभी नहीं दिया गया। भजन गीतों में माना गया है कि शिव और विष्णु की भक्ति वैदिक पाठ से बहुत बेहतर थी और एक चतुर्वेदी शिव या विष्णु के एक निम्न जाति के भक्त से नीच था। इसके अलावा, नयनारों और अलवारों ने 'समुदाय में एकता' पर बल दिया, भक्त (चाहे किसी भी जाति का हो) की सेवा को भगवान के लिए प्रत्यक्ष सेवा की तुलना में अधिक उद्धारकारी लाभ माना जाता था। उदाहरण के लिए, वैष्णव संत मधुरकवि ने एक अन्य वैष्णव संत को (नम्मलवार) यानी अपने शिक्षक और भगवान के रूप में माना, जो जन्म से वेलाला (किसान) थे। तेवरम में, भक्त समुदाय को यानि साथी भक्तों के लिए 'नाम' (हम) के रूप में अभिव्यक्त किया गया। एतियार कुट्टम (भक्तों का समुदाय)

में केवल तमिल शैव ही नहीं थे, बल्कि अन्य शैव संप्रदायों के अनुयायी भी थे। भक्ति आन्दोलन को जन-आन्दोलन का रूप इसलिए भी मिल सका कि अंडाल, कराईकल अम्मारयार, मंगयारकारसियार जैसे स्त्रियों ने पितृसत्तात्मक समाज को चुनौती दिया। तत्कालीन धर्मों में स्त्रियां मोक्ष के योग्य नहीं थीं और उन्हें निम्न दर्जा मिला था। अलवार अंडाल का कविता और जीवन में कृष्ण की पत्नी के रूप में प्रस्तुत करते हुए समाज का सम्मान पाना यह दर्शाता है कि भक्ति अपने प्रकृति में लोकतान्त्रिक है। एक कविता में वह प्रभु के लिए अपनी कामुक इच्छा व्यक्त करती है। अंडाल कृष्ण की प्रेमिका हैं और वह खुद को अपने दिव्य प्रेम में समा जाना चाहती हैं। नायनार करिकाल अम्मैय्यर का साहस भी उल्लेखनीय है कि उन्होंने अपनी शादी इसलिए तोड़ दी क्योंकि पति से उत्पीड़न मिला था। उन्होंने अपनी कविता में अपने अनाकर्षक शरीर का वर्णन किया है। वो कविता के जरिये अपनी कुरूपता का जश्न मनाती हैं और आध्यात्मिकता से उस कुरूपता को दूर करने की कोशिश करती हैं। इन्हें शुरुआती नारीवादी कहना चाहिए। भगवान शिव के प्रति अपनी गहरी भक्ति एवं प्रेम का वर्णन करती हैं—

‘जबसे मैं पैदा हुई और तुतलाना सीखा,
मैंने तुमसे प्यार कर लिया।
मैंने तुम्हारे चरणों में खुद को समर्पित कर दिया है,
हे नीलकंठ, देवाधिदेव, वो दिन कब आएगा?
कब मुझे मेरे जीवन के दुखों से उबारोगे’।

वह खुले तौर पर अपने प्यार के इजहार और देवता के लिए तरसने से नहीं डरती हैं। ईश्वर की आराधना उनके लिए मुक्ति का मार्ग था।

हालाँकि कुछेक विद्वानों ने इस भक्ति आन्दोलन के जातिवाद और लैंगिकता के बारे में निष्कर्ष निकाला है कि भक्ति आंदोलन रूढ़िवादी सामाजिक मानदंडों के खिलाफ कट्टर विरोधी नहीं था। बेशक, विरोध के तत्व मौजूद थे, लेकिन वे जातिवाद के उतने कट्टर विरोधी नहीं थे, जितना मध्यकालीन निर्गुण संत थे।

भक्ति-आन्दोलन में मंदिर की भूमिका

भक्ति-आन्दोलन को व्यापक जन-आन्दोलन का रूप देने में दक्षिण के मंदिरों का पर्याप्त योगदान रहा है। भक्ति का विचार पहली बार मंदिर को शुरु करने का आधार बना। मंदिर में देवता थे, जो लोगों के कष्ट निवारण के लिए इस धरती पर ईश्वर की उपस्थिति के प्रतीक थे। हालाँकि, मंदिर (कोइल) औपचारिक पूजा की संस्था के रूप में नहीं उभरा था। इसलिए मंदिर के बारे

में विचार विकसित हुए, जो सातवीं शताब्दी से विभिन्न सामाजिक-धार्मिक आंदोलनों के लिए मंदिर केंद्रीय हो गया।

मंदिरों का लोकप्रिय सामाजिक आधार और राजाओं के संरक्षण का नयनारों और अलवारों ने भरपूर इस्तेमाल किया। मंदिर राजनीतिक केंद्र भी था। क्योंकि पल्लव, पांड्या और चोल राजाओं ने अपने-अपने इलाकों में खूब मंदिर बनवाये और उनका गान भी करवाया। भजन-गान करने वाले संतों ने अपने धर्म को लोकप्रिय बनाने के लिए मंदिर की थीम को कई तरीकों से लागू किया। इनकी पूजा की विधि भजन-गीतों में वर्णित भगवान की स्तुति गायन और नृत्य के माध्यम से होती थी। मंदिर सेवा एक सच्चे भक्त के लिए जीवन का एक आदर्श तरीका था। नयनारों और अलवारों के लिए मंदिर का एक विशेष (आध्यात्मिक) धार्मिक महत्व था। मंदिर और उसके देवता एक जगह पर नहीं, बल्कि कई जगहों पर स्थित इस धरती पर स्थिर (सौलभ्य) और पारलौकिक (परत्व) देवता के प्रतीक थे। अपने साथी भक्तों के साथ कवि-संत एक स्थान से दूसरे स्थान पर (भजन में) यात्रा करते थे, भजन गाते और अर्का (देवता) की पूजा करते थे, जिनकी स्थानीय पहचान पारलौकिक शिव या विष्णु से होती है। भगवान के अवतारों को उनकी लीला के रूप में समझा गया यानी भगवान भी भक्तों के करीब रहना चाहते हैं। संतों के भजनगीतों में विष्णु एवं शिव के आइकोनोग्राफिक विवरणों में वीरता और शक्ति के राजनीतिक रूपकों की भरमार है, जो एक ईश्वर की श्रेष्ठता को उजागर करते हैं और परमात्मा की लौकिक श्रेष्ठता को उजागर करने के लिए मिथकों का खूब इस्तेमाल करते हैं।

भक्ति और मंदिर को लेकर मुख्य रूप से दो विचारधाराएँ दिखाई देती हैं। डी.डी. कोसंबी, के.ए. नीलकंठ और केसवन वेलुथाट जैसे विद्वानों का मामना है कि मंदिर सेवा का तरीका और भगवान तथा भक्त के बीच का रिश्ता सामंती संबंधों की प्रतिकृति की ओर इशारा करता है, जिसने मकान मालिक-किरायेदार, राजा और प्रजा के प्रभुत्व संबंधों को और अधिक वैध बनाया। लेकिन आर. चंपकलक्ष्मी का मानना है कि इस तरह के एक दृश्य को नजरअंदाज कर दिया जाता है कि 'प्रारंभिक मध्ययुगीन तमिलनाडु में संसाधन जुटाने और पुनर्वितरण के माध्यम से जटिल प्रक्रियाएं, जिसमें मंदिर शाही और मुख्य रूप से परिवार स्थापित करने के लिए राजनीतिक उपस्थिति और सामाजिक प्रभुत्व को किसान क्षेत्रों में घुसपैठ के रूप में जाना जाता है, जिसे नाडूस कहा जाता है।

निष्कर्ष:

इस तरह हम छठी-नौवीं शताब्दी के बीच भक्ति आन्दोलन की प्रेरणा से धार्मिक और सामाजिक क्षेत्र में हुए आमूल-चूल परिवर्तन को समझ सकते हैं। इस

आंदोलन के भक्तों के जीवन में झॉकने पर पता चलता है कि भक्ति आन्दोलन में समाज के लगभग सभी जातियों का प्रतिनिधित्व था। इसलिए भक्ति सभी जातियों को अपनी तह में ले जाने में समर्थ समझी गई। लेकिन भक्त मूलतः बौद्धों और जैनों के कटु आलोचक थे क्योंकि उन्हें ब्राह्मण धर्म को नए सिरे से लागू करना था। इस प्रक्रिया में समाज के सभी वर्गों के लिए अपने वैदिक धर्म को उदार करने के सिवा कोई और चारा नहीं था। धर्म के उदारवादी विचार में उन्होंने विष्णु तथा शिव के प्रति सच्चे प्रेम का खोजा, जो मुक्ति का मार्ग था। आम लोगों के लिए यह सीधा, सहज और सरल मार्ग था। हालांकि यह प्रश्न महत्वपूर्ण है और आज के सन्दर्भ में यह प्रश्न ज्यादा महत्वपूर्ण लगता है कि ब्राह्मण अलवार-नयनार संतो और गैर-ब्राह्मण आलवार-नयनार संतों की भक्ति का मनसूबा एक ही था या उनके अलग-अलग मनसूबे थे? यह प्रश्न अलग से शोध की मांग करता है। फिर भी, कुछ बिंदुओं में इसे रेखांकित किया जा सकता है कि ब्राह्मणवादी परंपरा से अलग शुरुआती संतों ने जाति पर कोई जोर नहीं दिया। जाति के कारण भक्त बनने से किसी को रोका नहीं जा सकता था। दरअसल भक्ति आंदोलन का मुख्य लक्ष्य ईश्वर के प्रति लोगों को भावविभोर करना था, न कि सामाजिक परिवर्तन करना। लेकिन गैर-ब्राह्मणवादी नयनारों एवं स्त्री संतों की भक्ति भावना सामाजिक परिवर्तन का सन्देश जरूर देती है।

नयनार और आलवार घुमक्कड़ साधु-संत थे। वे जिस किसी स्थान या गाँव में जाते थे, वहाँ के स्थानीय देवी-देवताओं की प्रशंसा में तमिल में सुंदर कविताएँ रचकर उन्हें संगीतबद्ध कर दिया करते थे। घुमक्कड़ी के दौरान वे भक्ति के विचार, समर्पण, समानता और सामाजिक समावेशन का प्रचार करते और खुद राजाओं के सहयोग से मंदिरों का निर्माण भी करते थे। मंदिरों में देव मूर्तियों के साथ-साथ इन संतों की मूर्तियाँ भी स्थापित की गई हैं और उनका भी विधिवत पूजन होता है।

अंडाल, कराईकल अम्मारयार जैसी स्त्री संतों की उपस्थिति तत्कालीन पितृसत्तात्मक समाज और धर्म में स्त्री को दायम दर्जे एवं मोक्ष के अयोग्य मानने की धारणा को भक्ति चुनौती देती है।

CHAPTER 4

Karma, Bhakti and Jnana-Breaking Bounds: Ruminations of an English Student

CHITRA SREEDHARAN

“I am large. I contain multitudes.” (Fisher 353)

So wrote Walt Whitman in Section 51 of his long poem, “Song of Myself”. As a person who has grown up on the largesse offered by the tradition and the bounty offered by English language and literature, I feel the same way.

The present paper does not purport to be a scholarly treatise on the three main margas or paths to salvation, suggested by our tradition, so much as the informal ramblings of one who wishes to share some of the insights assimilated during the journey of life, not of one who set out consciously on a quest of any kind, but to whom certain things happened along the way to make the journey fulfilling and meaningful. Although I had originally planned to analyse aspects of Bhakti poetry by women from South India or from Maharashtra, I felt a compulsive inner urge for self-expression and hence, transferred my focus to ‘Bhakti-in-movement,’ rather than talking about the Bhakti movement in India. Bhakti for me has always held greater appeal as a mode of personal transformation, rather than as a social factor, though it may have its beginnings in social conditioning.

* Assistant Professor, Department of English, Fergusson College (Autonomous), Pune

My tryst with Bhakti began from the moment I came into the world — I grew up loving the Divine Mother as naturally as I learnt to breathe and walk and talk... But as I grew up, she taught me the value of karma, and to realize that any karma fulfilled with bhakti automatically yields jnana, in fact, is the only ‘bhakti’ needed... As my karma kshetra fortunately happens to be one concerned with jnana, and as Dr C. Rajagopalachari says, “Jnana and Bhakti are one and the same- knowledge without devotion is useless tinsel” (Audio Prologue to M.S. Subbulakshmi’s rendition of “Bhaja Govindam”), for me karma, bhakti and jnana have always been inseparable. The inextricable unity of the three is contained in the line from the Lalita Sahasranama, “इच्छा शक्ति-ज्ञान शक्ति-क्रिया शक्ति-स्वरूपिणी” (77) When we desire/will something deeply enough, we spontaneously receive the knowledge needed to bring it to fruition. As Melchizedek puts it in Paulo Coelho’s novel, *The Alchemist*, “... when you want something, all the universe conspires in helping you achieve it.” (Coelho, 23)

The union of the three automatically produces an “esemplastic” (to borrow Coleridge’s term) vision that Coleridge attributes to the ‘Secondary Imagination’, where one begins to perceive the ‘oneness’ of everything in the universe, rather than seeing the differences. Where Reason compartmentalizes, Imagination unifies. All knowledge then becomes ‘one’ knowledge. I am not talking of a reductionist formula here, so much as talking of the power of the mind to observe, assimilate and absorb everything that comes its way, by perceiving the quintessential one in the many, without losing sight of individual differences. That for me constitutes true ‘jnana’. And this may well explain why the word ‘Yoga’ meaning ‘union’ is attached to all three: Bhakti Yoga, Jnana Yoga and Karma Yoga, as a confluence of all three is needed to understand the meaning of life.

When one is able to attain this union, even the most mundane activities take on a spiritual dimension as one is able to move beyond the surface level and ‘see’ right into the heart of things. I vividly remember a talk given by a well-known neurosurgeon from Pune, Dr Deepak Ranade, at a conference that sought to get rid of the artificial dichotomy created between science and religion. He remarked that as a neuroscientist, he was immensely fascinated by the appearance

of the brain with its rounded contours and synapses and it always made him connect it with the basic language of computers, the binary language consisting of 'zero' and 'one'. He went on to elaborate that he found this pattern replicated in everything around, extending back to the origin of the universe, to the primal female energy, represented by the 'yoni' and its male corollary symbolised by the 'linga'. I instantly realized how true this was when I observed the functioning of multiple objects around me! This is what I understand by an 'esemplastic' vision.

My primary field of study, viz. English literature has contributed in a big way to continually sharpen this vision. Though people say that language is closely bound up with culture, I have never found my love for the English language or Western thought-processes clouding my understanding of my own culture, rather it has enhanced my understanding of myriad elements in the Indian tradition and ethos, to use Emily Dickinson's words, made "internal difference/Where the Meanings, are-" (Johnson 118). For instance, Forster's brief essay, "Hymn before Action" gave me the gist of the magnum opus, Bhagvad Gita. The journey was led forward by those sudden epiphanic moments in understanding the essence of religion provided by the Sanskrit shlokas or the songs of the Bhakti poets, particularly the songs in Marathi/Tamil I had heard or even recited from childhood, but had never completely understood or reflected on...

Let us look for instance at this well-known shloka, dedicated to Lord Ganesh:

वक्रतुण्ड महाकाय सूर्यकोटि समप्रभ ।
निर्विघ्नम् कुरुमेदेव सर्वकार्येषु सर्वदा ॥

Vakratunda Mahakaya Suryakoti Samaprabha|
Nirvighnam kuru me dev sarva karyeshu sarvada||

It was Girish Karnad's play Hayavadana that gave me an insight into understanding the profound meaning embedded in this tiny shloka. The play based on Thomas Mann's play, The Transposed Heads (which in turn is based on Kathasaritsagara, a 11th century Sanskrit collection of Indian legends and folk tales by Somadeva) basically talks about how completeness can only come through an acceptance of 'incompleteness' and 'imperfection'.

As the Bhagavata (narrator/Chorus) suggests at the beginning of the play:

... An elephant's head on human body, a broken tusk and a cracked belly- whichever way you look at him, he seems the embodiment of imperfection, of incompleteness. How indeed can one fathom the mystery that this very Vakratunda-Mahakaya, with his crooked face and distorted body, is the Lord and Master of Success and Perfection? Could it be that this image of Purity and Holiness, this Mangalamoorthy, intends to signify by his very appearance that the completeness of God is something no poor mortal can comprehend? (Karnad 73)

Even more ironical is the notion of the huge elephant god seated on a puny mouse! Absurd at one level it may seem and yet, paradoxical rather than absurd. The transliteration of the Ganesh shloka at the beginning of Hayavadana addresses the "Elephant-headed Heramba" (the Protector of the weak') as one who "shines like a thousand suns". (Karnad 73)

What we realize here is that we must make a distinction between the sthula rupa (gross physical body/matter) and the sukshma rupa (subtle body/essence). The gross body may appear ugly, ridiculous or imperfect. Yet, when one is able to see through or look beyond this seeming imperfection brought about by the limitations of our sensory powers, what shines through is the subtle body that is extremely tiny, even imperceptible to the senses, yet contains the essence of life and perfection. One may describe it as Shakti (Cosmic energy), Chetana or Chaitanya, which gives life and vitality to everything in the Universe, encompassing both the living and the non-living world. As a study of the human energy/auric field reveals through modern sophisticated technical devices such as Kirlian photography, the physical body that is perceptible to the senses is approximately only 1/10 of the actual size of the body. The inner effulgence contained in the subtle body can only be aroused through some form of 'sadhana', though no single method is prescribed as the only one.

When we come to the ultimate paradox of the huge elephant seated on a tiny mouse, what it symbolizes is the principle of interdependence, the symbiotic nature of everything in the universe. It shows that the tiny mouse is as capable and complete

as the mighty elephant, and could well assist it when it needs help. Each is WHOLE, yet only a PART of the WHOLE. It, therefore, symbolizes the need to conquer the ego, which though invisible, is the biggest cause of problems in all our relationships. Acceptance of imperfection is the first step in any search for perfection- this again gets reflected through the physical form of Ganapati. Once we learn to conquer the ego and allow humility to flow through, bowing down before all the forces in the universe that are useful to us, one experiences a feeling of supreme harmony from within. This sense of harmony within helps the individual to expand, reach out and merge with the external world of matter and other human beings without any inhibitions, rancour or ill-will. As one expands the network, one begins to feel a genuine sense of cosmic brotherhood. What comes through powerfully is the completeness of the SELF, minus the EGO.

It is precisely this dimension that is symbolized by the sound 'ॐ' (Om). It consists of three syllables (अ, ह, ऋ). Aham means the "I" or the ego-consciousness; its compressed form, Om symbolizes the self, devoid of the ego. When we look at the shape of 'ॐ', it resembles Ganapati with his crooked trunk, and he is very frequently depicted in that form. The shape of the symbol can also be connected with the way the Kundalini Shakti lies coiled at the base of the spine, resembling a serpent. In the first part of the Shiva trilogy, The Immortals of Meluha, Amish Tripathi connects the symbol with Ganesh, with the Kundalini and also looks upon it as a holistic representation of the union of the Suryavanshi way of life with the Chandravanshi one. One can see in the symbol the fusion of the 'Logos'/Rationality (symbolised by the Sun), with the 'Pathos'/Feelings (symbolised by the Moon). When the dormant kundalini is awakened from its state of slumber, it has the capacity to catapult the individual to the highest level and pave the way for self-realization by bringing about a communion of the Individual consciousness with the Cosmic consciousness, often described as the marriage of Shakti and Shiva. From the perspective of modern Science, this can be seen as a fusion of the two hemispheres of the brain, the left is frequently overworked as we spend the major chunk of our energy in seeking the rational, but an individual is able to optimise his creative potential, when the right side becomes functional. It is this supreme

‘secret’ about the subtle, immutable essence contained within the gross body of the universe that lies couched within many of our shlokas, be it the tiny Ganesh shloka or the long stotras, such as the Lalitasastra or the Saundaryalahari, to name a few. It is, therefore, easy to understand why Ganesh is seen as the Adyadaivata, symbolizing both the beginning and the end of our quest, be it in material form or spiritual form. He is both the initiator of the journey and its final goal.

I have used the above sample as an illustration of what I mean by an ‘esemplastic vision’- one simple statement on Ganesh and the overall meaning contained in the play led me on to explore deeper and as way leads on to way, I discovered how science, philosophy, psychology, ecology and spirituality were all contained within a simple prayer dedicated to one of the simplest of gods. One may well ask if all texts offer themselves to this form of exploration. My answer to that is in the affirmative- there may be a difference in the depth contained, but any effort to become one with the text definitely yields more than seems possible on the surface. As a teacher, I often find youngsters relating better to a text when we are able to establish different correlations, without leading them away from the text totally. For instance, let us look at these lines from Song 6 of Whitman’s magnum opus, “Song of Myself”:

The smallest sprout shows there is really no death,
 And if there was it led forward life, and does not wait at the end to
 arrest it,
 And ceas’d the moment life appear’d.

All goes onward and outward, nothing collapses,
 And to die is different from what anyone supposed, and luckier. (Fisher,
 p. 310)

Indian students can immediately connect to the idea of rebirth contained in the lines, but the moment they are able to place it in a scientific framework by relating it to Einstein’s formula, $E=mc^2$, that energy and mass are interchangeable, that things only change form, but never get destroyed in that sense, the whole concept of ‘rebirth’ acquires a much more rational dimension. English

literature, particularly the works of the British Romantics or the American Transcendental writers has often helped me to understand our tradition in a better way.

Exploring English literature similarly is impossible for me without alluding to multiple elements from the Indian tradition. Our understanding of the story of the Fall of Man or Milton's *Paradise Lost* definitely gets enhanced when one understands the 'subtlety' of the serpent through the concept of "Kundalini" contained in Indian mysticism. Though the main difference lies in the fact that the serpent very frequently has a positive connotation in Hindu mythology—Shiva wears the serpent around his neck, Vishnu is shown as sleeping on the serpent, and other Gods and Goddesses too are shown as holding the serpent in hand, in Christian mythology, the serpent is always considered as evil and connected with the Devil. Satan chooses the form of the serpent to camouflage himself as he perceives the serpent to be the "suttlest Beast of all the Field" (Lewalski 219). As per Indian mysticism, arousal of the serpent has the power to yield knowledge of 'good' and 'evil', whereas in the Bible, Adam and Eve have been expressly forbidden from savouring the fruit of the Tree of Knowledge, that has the capacity to provide knowledge of good and evil. The serpent though is successful in tempting them into savouring the fruit that eventually gets them expelled from Paradise. One way of reading the story as depicted in Milton is that the fruit in itself contains nothing — it is the sense of guilt associated with the whole act of 'disobedience' that triggers the negative elements in the psyche and that is how 'Paradise' gets lost — it may not be a literal loss, but loss of the sense of bliss and harmony they enjoyed from within. But Indian mysticism and particularly, the tantric tradition also makes us aware of how the power unleashed by arousing the Kundalini can also be misused, or even proves self-destructive, unless the individual has the knowledge to control it and harness it for the right purposes. This is one of the prime reasons why knowledge related to it has often been considered very esoteric and passed down through secret cults. Semitic faiths on the other hand may have gone to the other extreme in forbidding 'knowledge' about it altogether. There are, however, veiled references to it in the Bible too in the form

of the reference to the Tree of Life. For instance, in Chapter 7 of the Book of Matthew, one comes across these lines:

13 Enter ye in at the strait gate: for wide is the gate, and broad is the way,

that leadeth to destruction, and many there be which go in thereat

14 Because strait is the gate, and narrow is the way, which leadeth unto life, and few there be that find it (The Holy Bible New Testament 6)

The narrow way or gate referred to could be the 'Sushumna nadi', that opens the way to the upper chakras, from which point the energy acquires a divine, spiritual dimension that is not present in the three lower chakras, which help the individual connect to the material world. We know that the Kundalini shakti in its dormant state resides at the base of the spine in the Muladhara chakra, which is seen as the seat of sexuality. One of the meanings of the word, 'knowledge' in the Bible is that of sexuality, awareness of which is said to have resulted in the Original Sin. This may explain the distinction made between the Tree of Knowledge and the Tree of Life in the Bible. While some describe them as different trees that were placed side by side in the Garden of Eden, others see it as the same tree. But Chapter 3 that contains the narrative of Man's Fall in the Book of Genesis in the Old Testament tells us that Man was expelled from Eden, as God wanted to prevent him from savouring of the Tree of Life after savouring of the Tree of Knowledge:

22. And the Lord God said, Behold, the man is become as one of us, to know good and evil: and now, lest he put forth his hand, and take also of the tree of life, and eat, and live for ever:

23. Therefore the Lord God sent him forth from the garden of Eden, to till the ground from whence he was taken

24. So he drove out the man; and he placed at the east of the garden of Eden

Cher-u-bims, and a flaming sword which turned every way, to keep the way of the tree of life. (The Holy Bible, Old Testament 3)

Both the serpent and the Tree of Knowledge have hence acquired a negative connotation in Christianity, though the divinity contained in the Tree of Life is evident in the Book of Genesis, as also in the

Book of Matthew. The overt denial of access on the theological plane probably accounts for the lop-sided development in the western world, where anything belonging to the realm of the non-rational was relegated to the realm of the 'Devil' and condemned as 'black magic'. This also explains why Freud considered 'civilization' as born both out of repression and a sublimation of the libido/Eros into more 'acceptable' channels. Amongst several from the western world who've tried to redress the balance and forge a more inclusive and holistic approach is the popular children's author, J.K. Rowling who has tried to restore the respectability of the non-rational/ the 'magical' world by distinguishing between the 'good' wizards and the 'bad' wizards. Harry Potter contains elements of the serpent, 'Slytherin' within him and is capable of speaking and understanding their language, 'Parseltongue', though he has chosen to stay within the realm of the Gryffindors consisting of the good and wise wizards.

The examples of the 'esemplastic' vision that I have given so far relate to the world of letters and books as that happens to be my prime 'karma kshetra'. Let me now take up a more practical example now, drawing upon my experiences when I was taking driving lessons a few years ago. I was fortunate enough to find an excellent driving teacher, who exposed me to several nuances of the art of driving. Moreover, he too was spiritually inclined and like me a Devi-bhakta. But those excellent lessons seemed to be wasted on me as I kept making mistakes — I remarked to him jocularly to him on one occasion that teaching me to drive was akin to Sant Dnyaneshwar getting the buffalo to recite the Vedas. In a more serious vein, I remarked that I was always able to perform to my optimum level whenever I became one with the object or task I undertook, as in the classroom for instance. But I was unable to do this with driving, as the car for me was only a machine! From the very next day, the Divine Mother started showing her 'leela' (divine play) to me, turning the whole journey that had been hitherto mundane into a magical one. Each moment spent in the car and after it too became exciting as it brought forth a new 'revelation'. It was almost as though she had taken on the onus of becoming my teacher in my new quest, showing me the pitfalls, how to avoid them, how some tiny 'negligence' such as a change in footwear or the seat not being

in the right position could cause problems, how one had to draw on several lessons learnt from life, such as patience and humility in order to master the skill. Moreover, she made me aware of the 'divinity' residing in the car- I looked at the clutch, the accelerator and the brake and remarked to my teacher that I had the Divine Trinity of Brahma, Vishnu and Maheshwar sitting at my feet to assist me and the Sudarshan chakra (steering wheel) in my hand to manoeuvre my way and protect myself! For wasn't that what they were supposed to do? - help start the car, give it the push to keep it in motion and whenever needed, stop... The car taught me how to let go and drift with the tide while going down a slope, with just one foot on the brake to control and stop the machine if needed. But going up the slope naturally demanded greater effort, one just had to know how much to hold on to, how much to let go and when to push... People who've made a difference to the world have always mastered both skills- living for the day and drifting with the tide, and going against the tide when there was need to move out of one's comfort zone and bring about change. I could instantly see the validation of Dr Deepak Ranade's observation about the primacy of the 'zeros' and the 'ones' when I observed the design and functioning of the car, in the clutch, the accelerator, the brake, the steering wheel, the gears, the ignition key itself...

My search for 'oneness' with the car reached its culmination on the day my driving teacher took me to the ghats for training... I still vividly recall the day- it was January 1, 2012- that was the day I became completely one with the machine and it began to 'talk' to me and I responded instinctually by doing all the right things. The teacher had very little to do- he just told me to keep following the white line drawn on the left side of the road while going up and follow the white line drawn in the middle of the road, while coming down. All the Newtonian Physics I had learnt in school came alive on that day. With some verses from the Mahishasura Mardini Stotra buzzing in my head and Physics lessons from school buzzing on the other side, the uphill task virtually became a cakewalk! The moment the car started going uphill, I could feel the strong gravitational pull that was imparting a counter-force and the way it affected even the 'sound' of the car. I next observed the movement of the steering

wheel- I would turn it to the left side just to propel it in the direction of the white line- instantly it triggered a 'reaction' in the wheel that would instantly push itself back to its original position- I couldn't have asked for a better illustration of Newton's Third Law of Motion. And what better way to imbibe the policy of 'Live and Let live' than by driving in the ghats? Either it's mutual cooperation or mutual disaster! I drove for exactly five and a half hours on that day, with just a brief five-minute break in between. I too was surprised by my stamina and hidden potential! But it was no wonder when I had two powerful 'Gurus' to train me? The human expert right next to me, and the divine expert guiding me silently, imperceptibly, but unfailingly...

I have given this much personalised narrative here (that is an absolutely faithful account of all that I experienced), just to provide a sample of what I understand by Bhakti-in-movement. After continual experiences that have provided direct and indirect evidence of the presence of the divine in all my undertakings, I can fully understand what Walt Whitman means by these lines in Song 48 of "Song of Myself":

For I who am curious about each am not curious about God,
 ...
 I hear and behold God in every object, yet understand God not in the least,
 ...
 I see something of God each hour of the twenty-four, and each moment then,
 In the faces of men and women I see God, and in my own face in the glass,
 I find letters from God dropt in the street, and every one is sign'd
 by God's name,
 And I leave them where they are, for I know that wheresoe'er I go,
 Others will punctually come for ever and ever. (Fisher 351)

In conclusion, I would like to say that when there is Bhakti in the heart and curiosity in the mind while undertaking any karma, jnana automatically follows to help in fulfilling the task. My perspective on how an integration of the three is absolute essential in life is well

illustrated by these lines from Robert Frost's poem, "Two Tramps in Mudtime":

My object in living is to unite
 My avocation and my vocation
 As my two eyes make one in sight.
 Only where love and need are one,
 And the work is play for mortal stakes,
 Is the deed ever really done
 For Heaven and the future's sakes. (Untermeyer 113-114)

However, no discussion on Karma, Bhakti and Jnana can be complete without a reference to this well-known shloka from the Srimad Bhagavatam that beautifully captures the commingling of the three:

कायेन वाचा मनसेन्द्रियैर्वा ।

बुद्ध्यात्मना वा प्रकृतिस्वभावात् ।
 करोमि यद्यत्सकलं परस्मै ।
 नारायणयेति समर्पयामि ॥

Kaayena Vaacaa Manasea-Indriyairvaa
 Buddhyi-Aatmanaa Vaa Prakrteh Svabhaavaat |
 Karomi Yad-Yat-Sakalam Parasmai
 Naaraayannayeti Samarpayami ||

Whatever I do with the Body, Speech, Mind or the Sense Organs,
 Either by discrimination of the Intellect, or by the deeper feelings of the
 Heart, or by the existing Tendencies of the Mind,
 I Do them All (i.e. Whatever work is to be done) without Ownership,
 And I Surrender them at the feet of Sri Narayana.

(*Srimad Bhagavatam* 11.2.36)

Works Cited

- Coelho, Paulo. *The Alchemist*. New Delhi: Harper Collins, 2004. Print.
 Frost, Robert. "Two Tramps in Mud Time" Robert Frost's Poems. ed. Louis
 Untermeyer. New York: St.Martin's, 2002. Print.
 Holy Bible (King James Version). Nashville: Thomas Nelson, 1987. Print.
 Karnad, Girish. *Three Plays*. New Delhi: OUP, 1994. Print.

- Milton, John. *Paradise Lost*. ed. Barbara Lewalski. Oxford: Blackwell, 2007. eBook.
- Rajagopalachari, C. *Audio Prologue to Bhaja Govindam* (Singer: M.S. Subbulakshmi), Calcutta: Gramophone Company of India, 1970. Audio Cassette.
- Sri Lalita Saharanama, ed. Swami Tapasyananda. Chennai: Ramakrishna Math. Print.
- Srimad Bhagavatam (11.2.36), 2016 as quoted in <<https://www.templepurohit.com/mantras-slokas-stotras/lord-vishnu-mantras-slokas/kayena-vaca-manasendriyairvaa-lord-vishnu-sloka/>>
- Tripathi, Amish. *The Immortals of Meluha*. Chennai: Westland, 2010.
- Whitman, Walt. "Song of Myself", *An Anthology of American Literature of the Nineteenth Century*. Ed. Fisher et al. New Delhi: Eurasia, 1987. Print.

योगियों से सूफियों तक: भक्ति संस्कृति का सफ़ी साहित्य पर प्रभाव

मुहम्मद शहीर सिद्दीकी

भूमिका

भारतीय ज्ञान परंपरा में विरोध का स्वरूप हमेशा रचनात्मक एवं समन्वयकारी रहा है। प्रतिरोध की पराकाष्ठा में भी मतभेद तो रहे हैं परन्तु मनभेद को भारतीय संस्कृति ने हमेशा हतोत्साहित किया है। यही कारण है की शंकराचार्य के अद्वैत दर्शन की प्रतिक्रियास्वरूप ही 92वीं से 93वीं शताब्दी तक रामानुज, माधव और निम्बार्का के द्वारा भक्ति की विभिन्न धाराओं का उदय हुआ। भक्ति का दूसरा चरण एक सशक्त सामाजिक और आध्यात्मिक जन आंदोलन के रूप में 98वीं शताब्दी से आरम्भ हुआ जब कबीर, नानक, दादू, रविदास, तुलसी, रामानंद आदि ने जनसाधारण की भाषा में निडरता के साथ इस्लाम और हिन्दू दोनों धर्मों में बढ़ते हुए कर्मकांडी और अंधविश्वासी स्वरूप की कड़ी आलोचना की और उन्हें रूढ़वादिता से मुक्त कर सुगम, सरल और लोकजीवन के अनुरूप बनाकर प्रस्तुत किया जिसमें ईश्वर का समन्वयकारी रूप करुणा, दया, प्रेम और समानता पर आधारित था। उन्होंने ईश्वर को सर्वत्र सुलभ बनाया और भक्ति के अनुरागी और रसमयी स्वरूप को प्रस्तुत किया। संतों ने एक ओर भक्ति दर्शन के आधारभूत तत्वों को संजोया वही सूफ़ी धारणाओं के साथ सामंजस्य भी स्थापित किया। ब्राह्मणवाद से इतर भक्तिकालीन संतों ने धर्म के लौकिक स्वरूप को प्रेम और समर्पण के आधार पर भक्ति के रूप में पल्लवित किया जहाँ सब के लिए सामान जगह थी। भारतीय इस्लाम को भी उलेमाओं ने बहुत कठिन और रूढ़िवादी बना कर जनसाधारण से दूर कर दिया था जिसके वास्तविक रूप को

* एसोसिएट प्रोफेसर, शिक्षा विभाग, तेजपुर विश्वविद्यालय (एक केंद्रीय विश्वविद्यालय) तेजपुर, असम

समझाने के लिए सूफियों को भक्ति संतों से असाधारण प्रेरणा मिली। इस्लाम के समन्वयकारी और रूहानी स्वरूप को जिस सरल और दिल को छू लेने वाली भाषा तथा दृष्टांतों से सूफियों ने प्रस्तुत किया उसमें संतों विशेषकर योगियों का बहुत बड़ा योगदान है। माँ भारती के ममतामयी विशाल हृदय में सूफियों को भी वही प्रेम और स्नेह मिला जो संतों को मिल रहा था और वे भारतीय ज्ञान परंपरा, संस्कृति और आध्यात्मिक परिवेश में कुर'आन के रहस्यवाद को बड़ी सरलता से आत्मसात कर सके। अहम् ब्रह्मास्मि और अनल हक़ का भेद न रहा, सूफियों ने कृष्णा के लौकिक रूप में मुहम्मद के अलौकिक स्वरूप को महसूस किया, उन्हें योगियों के बैराग्य में फ़ना फ़िल्लाह का रास्ता दिखाई दिया और उन्होंने कुर'आन का अनुवाद 'मनमोहन की बातें' के नाम से किया। योगिक विचार न सिर्फ सूफी विचारधारा में मिल गए बल्कि योगिक किर्याएँ सूफियों की दिनचर्या में भी शामिल हों गयीं। पंजाबी, सिंधी, बंगाली फ़ारसी या हिंदी भाषा के सूफी काव्य में हिन्दू रहस्यवादी दर्शन के प्रचलित शब्दों और संकेतों को खूब प्रयोग किया गया। अब्दुल वाहिद बिलग्रामी ने अपने हिंदी काव्य का आधार कृष्ण भक्ति को बनाया जिसे चिश्ती सूफी अपनी खानकाहों में मस्त हों कर गाया करते थे। जहाँ एक और लालन फ़कीर को बंगाल का कबीर कहा जा सकता है वहीं चैतन्य के कीर्तन और सूफी खानकाहों के 'महफ़िल—ए समा' में मधुर समानता देखी जा सकती है। प्रस्तुत आलेख सूफी साहित्य पर भक्ति के प्रभाव का आलोचनात्मक अध्ययन करता है तथा साथ ही साथ भक्तिकालीन संतों, योगियों और सूफियों के आपसी प्रेम और समन्वय से जिस भारतीय संस्कृति का निर्माण हुआ उसके साहित्यिक पक्ष को भी प्रस्तुत करता है।

सूफी दर्शन और भारतीय भाषा-संस्कृति

११वीं शतब्दी में अलबेरुनी ने सर्वप्रथम मुस्लिम जगत का परिचय भारतीय संस्कृति, धर्म एवं दर्शन से कराया। उसने संस्कृत के दो ग्रंथों, कपिल मुनि का 'सांख्य दर्शन' और पतंजलि का 'योगसूत्र' का अरबी भाषा में अनुवाद किया साथ ही उसने 'श्रीमद् भगवद्गीता' और 'योग वशिष्ठ' पर भी विस्तृत आलेख लिख कर उनका परिचय अरब संसार में कराया। बहुत बाद १६वीं शताब्दी में दाराशिकोह ने ५२ उपनिषदों का फ़ारसी अनुवाद 'सिरर—ए—अकबर' के नाम से किया और वैदिक तथा इस्लामिक धर्म दर्शन के तुलनात्मक अध्ययन पर एक ग्रन्थ 'मज्म—उल—बेहरीन' लिखा। दाराशिकोह शायद पहला ऐसा सूफी लेखक था जिसको राज्य की तरफ से मौत की सजा इसलिए दी गयी क्योंकि वो दो धर्मों के लोगों को प्रेम और भाईचारे के द्वारा करीब लाना चाहता था। दारा शिकोह

के प्रयत्नों के फलस्वरूप अब्दुल रहमान चिश्ती ने 'मिरात-उल-हकायक' लिखी जो भगवद्गीता की सूफी शरह (टीका) है।

परन्तु 9वीं से 16वीं शताब्दी के बीच मुस्लिम सूफियों, हिन्दू संतों, बौद्ध भिक्षुओं, जैन मुनियों और नाथ योगियों के पारस्परिक संबंधों से भारत की जिस आध्यात्मिक संस्कृति का निर्माण हुआ वो भक्तिकाल की बड़ी उपलब्धि थी। इस के मूल में भारत की प्राचीन संस्कृति और वसुधैव कुटुम्बकम् की भावना थी।

अनेक मुस्लिम लेखकों ने अरबी और फारसी के स्थान पर हिन्दवी को अपने काव्य और गद्य लेखन की भाषा और आम बोलचाल या बोली के रूप में चुना। इनमें सबसे ज़्यादा मुस्लिम सूफी लेखकों ने पहल की।

हिन्दवी का पहला उल्लेख हमें शरफुद्दीन यज्दी की किताब 'ज़फरनामा' में मिलता है जो पंद्रहवीं शताब्दी के आरम्भ में लिखी गई (१४२४ ई०)। 'हिन्दवी' शब्द का प्रयोग उन तमाम आंचलिक रूपों (रीजनल डायलेक्ट) के लिए किया गया जिन्हें फारसी बोलने वाले लोगों ने अपनी आम बोलचाल की भाषा बनाया।

तेरहवीं शताब्दी से ही हिन्दवी भाषा में रचित रहस्यवादी कलाम सूफी खानकाहों में 'महफिले-ए-समां' का हिस्सा बन गया था और सूफियों ने इस भाषा में रचित कलाम को फारसी के ऊपर प्राथमिकता दी क्योंकि इस कलाम का आम बोलचाल की भाषा में होने के कारण लोगों पर इसका आध्यात्मिक असर अधिक होता था।

गुरु ग्रन्थ साहिब तथा पंचवानी में संकलित बाबा फरीद द्वारा रचित पद भी हिन्दवी में ही कहे जाते हैं क्योंकि हर भारतीय भाषा के आंचलिक रूप को हिन्दवी नाम दिया गया। शेख हमीदुद्दीन नागोरी ने इस परंपरा को अधिक समृद्ध किया और अपनी 'अलख बानी' की रचना की जो किसी मुस्लिम सूफी द्वारा रचित हिन्दवी का पहला आध्यात्मिक ग्रन्थ है। मुस्लिम उलेमाओं के यहाँ जहाँ एक ओर मूर्तिपूजा की आलोचना की जाती थी वहीं सूफियों के कलाम में हिंदी और उसके आंचलिक रूपों को आध्यात्म की भाषा के रूप में स्वीकृति मिल रही थी। गुलबर्गा के प्रसिद्ध चिश्ती संत ख्वाजा गेसू दराज़ ने कहा की हिन्दवी सूफी समां के लिए सबसे मुनासिब ज़बान है क्योंकि इस भाषा की नरमी और कशिश दिल को छू लेती है और इसमें कहा गया कलाम दिलों पर रुहानी असर डालता है।'

शेख बू अली कलन्दर पानीपती (मृ०१३२४) की प्रेम और आध्यात्म के भाव से ओत प्रोत हिंदी काव्य रचनाएँ सूफी समां में बहुत प्रचलित थीं। हिन्दवी के अन्य प्रमुख सूफी लेखकों में शरफुद्दीन याह्या मुनेरी (मृ०१३८०) और रिज़कुल्लाह मुश्ताकी (मृ० १५७९) प्रमुख हैं। मुश्ताकी ने 'पामानी' और 'जोतनिरंजन' की रचना की जिसका उल्लेख अब्दुल हक़ मुहद्दिस देहलवी ने अपनी पुस्तक

‘अखबार—उल—अखयार’ में किया है। रिज़कुल्लाह मुश्ताकी उपनाम ‘राजन’ से लिखते थे।

आमिर खुसरो ने हिन्दवी को संगीत की भाषा बना दिया और अपनी हिन्दवी में लिखी रचनाओं को संगीतबद्ध कर के सूफी समां के आध्यात्मिक स्वरूप को एक अलग ही दिशा दे दी। गोपाल नायक के साथ उनकी प्रतिस्पर्धा ने नए नए रागों और छंदों को जन्म दिया।²

सूफिज्म हालाँकि ईरान और अरब में जन्म लेकर सिंध के रास्ते हिंदुस्तान पहुंचा और यहाँ पर आने से पहले ही सूफी दर्शन का आध्यात्मिक और सैद्धांतिक स्वरूप निश्चित हो चुका था जो हज़रत मुहम्मद साहब के कथनों और कुर’आन की शिक्षाओं पर आधारित था। सूफी दर्शन के इस स्वरूप के आधार ग्रन्थ आठवीं से ग्यारहवीं शताब्दी में लिखे गए थे जिनमें प्रतिष्ठित पुस्तकें ‘रिसाला—ए—कुशेरिया’, ‘तबकात—ए—सूफिया’ ‘आदाब—उल—मुरीदीन’, ‘अवारीफ—उल—मा’आरिफ’ और ‘कश्फ—उल—महजूब’ आदि थे। 9वीं शताब्दी तक शेख उस्मान हुज्वीरी द्वारा रचित ‘कश्फ—उल—महजूब’ भारतीय सूफी दर्शन का आधार ग्रन्थ रहा परन्तु इसके बाद का सूफी दर्शन हिंदुस्तानी आध्यात्मिक परंपरा के रंग में रंग गया और इसका स्वरूप भारतीय संगीत, दर्शन, और संत परंपरा से इतना अधिक प्रभावित हो गया की कुर’आन के जिस रहस्यवाद की खुशबू मंसूर और बायज़ीद ने महसूस की थी और उनको रूढ़िवादी उलेमाओं ने कुफ्र का फतवा देकर मौत की सजा सुनायी थी, उसी रहस्यवाद और रूहानियत के पसमंज़र में सूफियों ने भारतीय आध्यात्म परंपरा का आचमन किया और सत्य के उसी रूप को योगियों के ‘अलख निरंजन’ में देखा जिसको कुरआन में ‘नुरुस समावत वल अर्द’ कहा गया था। निसंदेह इस अकल्पनीय और अद्भुत सामंजस्य के मूल में सूफियों और योगियों का आध्यात्मिक मिलन ही था।

भारत की संगीत परंपरा को और समृद्ध करने में जहाँ एक ओर तो अरब और ईरान के संगीत ने कुछ योगदान दिया वहीं सूफी खानकाहों में समां के दौरान ‘रूहानी हाल’ की अवस्था को चैतन्य के कीर्तन में होने वाले ‘आध्यात्मिक आनंद’ के साथ जोड़ कर देखा गया और रूहानी संगीत भारतीय सूफी परंपरा में रूहानियत का मूल स्रोत बन गया। यही कारण रहा की सूफियों और संतों द्वारा रचित पद भक्ति और सूफी दोनों परम्पराओं में बहुत प्रचलित थे और दोनों परम्पराओं में कलाम का आदान प्रदान किया जाता था। सूफी और संत दोनों ने एक दूसरे की धार्मिक आध्यात्मिक परंपरा में प्रचलित संकेतों और स्वरूपों का प्रयोग अपने कलाम में किया।

भारतीय सूफी परंपरा का सबसे क्रान्तिकारी परिवर्तन था सूफी समां में वैष्णव परंपरा की कथाओं को हिंदी में रचित सूफी कलाम का विषय बना कर

प्रस्तुत करना और उन पर उसी आनंद की अनुभूति करना। इसका परिणाम ये हुआ की हिंदी में रचित बहुत से आध्यात्मिक ग्रंथों का अरबी और फ़ारसी में अनुवाद शुरू हुआ। शेख अब्दुल कुदूस गंगोही (१५००-१५६३) ने अपने एक पत्र में 'हौज़-उल-हयात' का ज़िक्र किया जो १३वीं शताब्दी में अनुदित प्राचीन योगशास्त्र की संस्कृत पुस्तक 'अमृत कुंड' का अरबी अनुवाद था जिसे शेख मुहम्मद ग़ौस ने फिर से फ़ारसी में अनुवाद किया और इसका नाम रखा 'बहर-उल-हयात'।^१

अमीर खुसरो ने अपने कलाम में न सिर्फ विभिन्न आंचलिक बोलियों का प्रयोग किया बल्कि भारतीय जन जीवन और लोक संस्कृति के रूपकों और हिंदू रहस्यवादी दार्शनिक परंपरा को संकेतों और प्रतीकों की भाषा में बड़ी सुंदरता से अपने सूफी कलाम में प्रस्तुत किया। फ़ारसी भाषा में लिखे इस कलाम में खुसरो ने सूफी रहस्यवादी दर्शन को व्यक्त करने के लिए 'काफिर, ब्राह्मणों के यज्ञोपवीत का धागा, बुत परस्ती, और इश्क आदि शब्दों और उनके भावों का अद्भुत प्रयोग किया है,

*"काफिर-ए-इश्कम मुसलमानी मारा दरकार नीस्त
हर रग-ए-मन तार-ए-गश्ता हाजत-ए-जुन्नार नीस्त
अज़ सरे बालीन-ए-मन बर ख़ेज़ ऐ नादाँ तबीब
दर्द मंद-ए-इश्क रा दरू बजुज़ दीदार नीस्त;
नाखुदा दर कश्ती-ए-मागर न बशद गो मुबाश,
माखुदा दारीम मारा नाखुदा दरकार नीस्त
खल्क मी गोयद की खुसरौ बुत परस्ती मी कुनद
आरे आरे मी कुनम बा खल्क मारा कार नीस्त।"*

(मैं काफिर हूँ इश्क मेरा मज़हब है, मुसलमानी पहचान मुझे नहीं चाहिए मेरे जिस्म की हर रग धागा बन गयी है, ब्राह्मण का यज्ञोपवीत मुझे नहीं चाहिए मेरे पास से चला जा अय नादान हकीम, मरीज़े इश्क की दवा दीदार-ए-महबूब है दिल को इश्क से लबरेज़ है, दीदार महबूब के सिवा कुछ और मुझे नहीं चाहिए अगर मेरी कश्ती का कोई खेवनहार नहीं तो न सही, मेरी कश्ती में खुद खुदा बैठा है, खेवनहार मुझे नहीं चाहिए दुनिया के लोग कहते हैं की खुसरो तो बुत परस्त हो गया है हॉ वो है हॉ वो है, ऐसी दुनिया ऐसे लोग नहीं चाहिए नहीं चाहिए)

शेख निजामुद्दीन औलिया योगियों के दार्शनिक विचारों से परिचित थे और उन्हें शरीर का विभाजन शिवा और शक्ति के रूप में करने के योगिक सिद्धांत ने बहुत प्रभावित किया। ये ज्ञान उन्होंने योगियों से ही प्राप्त किया की मानव शरीर में सर से नेकर नाभि तक का ऊपरी भाग जो शिव से सम्बंधित है आध्यात्मिक

क्रिया में बहुत महत्वपूर्ण है। नाभि से नीचे का भाग शक्ति से सम्बंधित है और ये धार्मिक और आध्यात्मिक दृष्टि से कम महत्वपूर्ण है।⁴

शेख नसीरुद्दीन चिराग़ देहलवी ने महसूस किया की सूफी रूहानियत या अध्यात्म का सार अपनी सांस के उतार चढ़ाव के नियंत्रण में है और उन्होंने सांस पर नियंत्रण करना और उसे आयाम देने की प्रक्रियाओं को योगियों के प्राणायाम से सीखा और उसका अभ्यास किया उसी तरह किया जैसे सिद्ध योगी किया करते थे। योग में किये जाने वाले विभिन्न आसन और प्राणायाम चिश्ती सूफी आध्यात्मिक क्रियाओं का अभिन्न हिस्सा बन गए। सूफियों के लगभग सभी सिलसिले, सिवाए नक़्शबन्दियों के, प्राणायाम की क्रियाएं अनिवार्यतः किया करते थे जो योगिक परंपरा का ही प्रभाव था। ये अरब या ईरान से आये इस्लामिक दर्शन का हिस्सा नहीं था।

शेख हमीदुद्दीन नागोरी के हिंदी काव्य पर यौगिक दर्शन और क्रियाओं का स्पष्ट प्रभाव देखा जा सकता है।

बाबा फरीद और हज़रत निजामुद्दीन औलिया की खानकाहों में योगियों और पंडितों का आना जाना लगा रहता था। तत्कालीन सूफी खानकाहें शायद एक मात्र ऐसी जगह थी जहाँ जाति, धर्म और संप्रदाय से पृथक एक साथ बैठकर स्वच्छन्द चर्चाएं होती थीं। तेरहवीं शताब्दी की पूर्वार्ध में शेख हमीदुद्दीन नागौरी ने राजस्थानी किसान का जीवन चुना। वो आम लोगों की तरह शाकाहारी खाना खाते थे और हिन्दवी बोलते थे। उन्होंने बादशाह द्वारा एक गाँव का फतूह अस्वीकार कर दिया था और एक बीघे पर खुद खेती करके जीवनयापन करते थे। उनकी पत्नी आम राजस्थानी औरतों की तरह गाय का दूध निकालती थीं और कपड़े सीती थीं। उनकी इस मानवीय सरल जीवन शैली ने काफी लोगों को आकर्षित किया।

ईरान के प्रतिष्ठित सूफी इमाम गज़ाली की एक प्रमुख रचना 'कीमिया-ए-सआदत' है। इस अमूल्य ग्रन्थ का ही हिन्दी-भाषान्तर कराकर लखनऊ के सुप्रसिद्ध प्रकाशक मुन्शी नवलकिशोर जी ने 'पारसभाग' नाम से प्रकाशित किया था। पारसभाग की भूमिका में उसे हिन्दू धर्म पुस्तकों का सार, वेदान्तमतानुसार तथा ऋषिप्रणीत ग्रन्थों के आधार पर लिखा बताया गया है। पारसभाग के प्रकाशको का कुछ भी उद्देश्य रहा हो परन्तु, हिन्दू साधकों को उससे अपनी साधना में बड़ी सहायता मिली। बहुत लोग तो अन्य धर्म ग्रन्थों के समान ही इसका नित्यपाठ और मनन करने लगे। आज भी किन्ही-किन्ही आश्रमों में नित्यप्रति इसका प्रवचन होता है तथा अनेकों सन्त और साधक इसका नियमपूर्वक स्वाध्याय एवं मनन भी करते हैं। किन्तु जिस समय यह ग्रन्थ लिखा गया था तब से अब तक भाषा एवं लेखन शैली में बड़ा अन्तर पड़ गया है।

मूल ग्रन्थ फ़ारसी में है। उसका अनुवाद 'अक़सीर-ए-हिदायत' नाम से उर्दू में भी हो चुका है। श्री स्वामी सनातन देव जी महाराज ने हाल ही में इसका हिंदी अनुवाद 'पारसमणि' के नाम से भी किया है।

शाह फ़ज़ले रहमान (मृ ० १८६५) नक्शबंदी सिलसिले के सूफी थे जिन्होंने मुरादाबाद उत्तर प्रदेश में 'सिलसिला-ए-रहमानिया' शुरू किया। अपनी खानकाह में मुरीदों को वो कुर'आन की आयत समझाने के लिए हिंदी भाषा की पूरबी बोली को खूब इस्तेमाल करते थे। कुछ मुरीद इस अनुवाद को लिख लिया करते थे। बाद में कुर'आन के कुछ अध्यायों का पहला हिंदी अनुवाद 'मनमोहन की बातें' नाम से प्रकाशित हुआ।^१ शाह रहमान का ये अनुवाद इसलिए महत्वपूर्ण है क्योंकि उन्होंने इस्लाम की मौलिक शब्दावली को भारतीय धर्म दर्शन के सन्दर्भ में प्रस्तुत किया था और उसे उस भाषा में लोकप्रिय बनाया जो आम बोलचाल में प्रचलित थी जैसे अल्लाह के लिए ईश्वर या परमेश्वर, रसूल और नबी के लिए अवतार। ये भक्ति विचारधारा का स्पष्ट प्रभाव था और इस प्रयास से हिन्दू और मुस्लिम दोनों एक दूसरे के करीब आये। दिल्ली के चिश्ती सूफी शाह फखरुद्दीन (मृ ० १७८४) ने तो यहाँ तक एलान कर दिया की जुमा की नमाज़ में होने वाला खुत्बा हिन्दवी ज़बान में होना चाहिए।^२ शेख अब्दुल कुद्दूस गंगोही हिन्दू रहस्यवादी दर्शन और यौगिक परंपरा से इतने अधिक प्रभावित थे की उन्होंने न सिर्फ़ उसे आत्मसात किया बल्कि अपने "अलख" उपनाम से 'रुशदनामा' नामक पुस्तक की रचना की जिसे उन्होंने अलखबानी भी कहा। इस पुस्तक की रचना उन्होंने अपने सूफी परंपरा के शेखों तथा नाथयोगी और सिद्धयोगी गुरुओं की सहायता से की जो भारत में अब भी नाथपंथी और सूफी दर्शन के तुलनात्मक अध्ययन का एक प्रबल ग्रन्थ है। अपने 'अलख' उपनाम का मूल स्रोत उन्हें हिन्दू यौगिक रहस्यवादी दर्शन में अनंत असीम परमात्मा के लिए प्रयुक्त शब्द 'अलख निरंजन' में मिला जो सूफी दर्शन के 'वहदत-उल दृवुजूद' के ही सामान था। शेख साहेब ने योगी गोरखनाथ के अनेक दृष्टांत अपनी पुस्तक 'रुशद नामा' में दिए और उनके आध्यात्मिक रूप को अनंत परमात्मा के स्वरूप से समन्वित किया। इस आध्यात्मिक समन्वय ने सूफियों को योगियों के करीब लाने में बड़ी भूमिका निभाई। उन्होंने कहा की अलख निरंजन को देखा नहीं जा सकता परन्तु जो अपने आप को उसी में समाहित कर देते हैं उनको उसका साक्षात्कार हो जाता है। यौगिक दर्शन में इसे ही समाधि की अवस्था कहा जाता था जिसे सूफियों ने "फ़ना फिल्लाह" के विचार में महसूस किया।

मिर्ज़ा जान-ए-जानां मज़हर १८वीं शताब्दी के लोकप्रिय सूफी विद्वान थे जिन्होंने हिन्दू धर्म दर्शन और इस्लाम के मध्य आध्यात्मिक सामंजस्य को इतने सारगर्भित रूप में प्रस्तुत किया जिसने तत्कालीन मुस्लिम धर्मगुरुओं को भी

प्रभावित किया था। उन्होंने ही सूफी दर्शन को मुस्लिम एवं हिन्दू अध्यात्म के बीच सशक्त सेतु के रूप में स्थापित किया। उन्होंने वेदों को ईश्वरीय वाणी तथा श्री राम और श्री कृष्ण को ईश्वर के भेजे दूत के रूप में स्वीकार किया⁷ और इस तथ्य को कुरआन के उस वाक्य से समझने की कोशिश की जिसमें अल्लाह ने फ़रमाया की हमने हर क़ौम में और हर समय में इंसान की हिदायत के लिए एक पैग़म्बर को भेजा है।⁸ क्योंकि कुरआन किसी भी धर्म के अपमान करने की इजाज़त नहीं देता इसलिए उन्होंने हिन्दू धर्म के हिन्दू धर्म के आध्यात्म को समकालीन सूफियों के लिए प्रस्तुत किया। मिर्ज़ा मज़हर नक्शबंदी सिलसिले के सूफी थे और इस सिलसिले में रुहानियत का सफर तय करने के लिए लताएफ़ को जाग्रत करना नियमित सूफी क्रिया का अंग था। सूफी आध्यात्मिक साधना में ५ लताएफ़ यथा क़ल्ब, रूह, सिर, ख़फ़ी, और अख़फ़ा होते हैं, नफ़स को मिलाकर ये ६ का चक्र बन जाता है जो योग साधना में जाग्रत किये जाने वाले ६ चक्रों यथा मूलाधार, मणिपुर, अनाहत, विशुद्धि, आज्ञा तथा सहस्रार के सामान होते हैं।⁹

नाथ योगियों की तरह शेख अब्दुल कुदूस गंगोही ने 'ओंकार' शब्द को बहुत महत्व दिया। नाथ योगियों के यहाँ शब्द ओंकार निराकार ब्रह्मा या उस अव्यक्त परमात्मा को इंगित करता है। ओंकार प्राणायाम का आधार है और शेख गंगोही ने सूफी साधकों से आह्वान किया की अपने आप को ओंकार के रुहानी समंदर में जिक्र के ज़रिये समाहित कर लें। अब्दुल कुदूस गंगोही सिर्फ प्राणायाम या "पस-ए-अनफ़ास" तक ही सीमित न रहे बल्कि उन्होंने अपनी पुस्तक 'रुशद नामा' में वहदत-उल-वुजूद के सूफी विचार और योगी गोरखनाथ की योगिक क्रियाओं का सामंजस्य स्वयं रचित पदों के द्वारा बहुत प्रभावी भाषा में समझाया है। ये ग्रन्थ हिन्दू और मुस्लिम दोनों साधकों के लिए सामान महत्व रखता है।

शेख गंगोही पदों को 'शब्द' कहते हैं जिसका रहस्यवादी अर्थ 'ज्ञान' या 'ऋचा' होता है जैसा की वैदिक दर्शन में 'शब्द' (वेद) प्रामाणिक ज्ञान के रूप में देखा जाता है। वो कहते हैं की ये शिवा और शक्ति के संयोग से उत्पन्न ज्ञान है जिसमें तीन तत्वों, सूर्य, शिवा और चंद्र का सम्मिलन होता है। इस तरह के सम्मिलन हेतु जो साधना की जाती है उसे 'सलात-ए-मा'कूस' कहते हैं।¹⁰ ऐसी नमाज़ जिसमें सर नीचे और पैर ऊपर करके एक पेड़ से या छत से लटका जाता है और देर तक साधना की जाती है। खुद बाबा फरीद गंज शकर और शेख अबू सईद बिन अबुल ख़ैर सूफी साधकों के बीच इस तरह की नमाज़ के लिए जाने जाते थे। ये नाथपंथी संप्रदाय का ही प्रभाव था जिनके यहाँ इसे उलटी साधना कहा जाता है। उलटी साधना के बारे में शेख कहते

हैं, "जब तक दिमाग पैरों तक नीचे न आ जाये कोई खुदा के दरवाजे तक नहीं पहुँच सकता।"¹¹

नाथ योगिक दर्शन संस्कृत में लिखित हठयोग की सबसे महत्वपूर्ण पुस्तक 'अमृतकुंड' में मिलता है जिसे सिद्धयोगियों ने लिखा था। मानव शरीर का महत्व और इसकी शक्तियों तथा शरीर, मन और इन्द्रियों के अनुशासन के द्वारा उन शक्तियों का अनुभव और प्राप्ति या हठयोग की भाषा में समाधि की अवस्था का प्राप्त होना ही इस पुस्तक की विषय वस्तु है। शारीरिक क्रियाओं में प्राणायाम अर्थात् श्वास पर नियंत्रण का विशेष और विस्तृत वर्णन है। इस पुस्तक का पहला अनुवाद अरबी में 'हौज़-उल-हयात' या 'मिरात-उल-मानी' के नाम से मिलता है जो १३वीं शताब्दी में बंगाल में हुआ। इसके बाद १६वीं शताब्दी के मध्य में मुहम्मद इब्न-ए-अब्दुल रज़्ज़ाक ने इसका फ़ारसी अनुवाद 'एनुल हयात' के नाम से किया। परन्तु सबसे प्रसिद्ध फ़ारसी अनुवाद ग्वालियर के सूफ़ी शेख शाह मुहम्मद ग़ौस ने १५५० ई० में किया जिसका नाम था 'बहर-उल-हयात'। लगभग २००० साल प्राचीन पुस्तक 'अमृत कुंड' का संस्कृत से फ़ारसी अनुवाद सर्वप्रथम काज़ी रुकनुद्दीन समरकंदी ने किया था जिन्होंने १२०६ से १२१७ के मध्य एक सिद्धयोगी भोजार ब्राह्मण से हठयोग के बारे में कुछ ज्ञान प्राप्त किया था। संस्कृत की कुछ दुर्लभ पांडुलिपियां मूल रूप में पेरिस के राष्ट्रीय संग्रहालय में उपलब्ध थीं जिसका नवीन संपादन १९३६ में जे वी एस विल्किंसन ने किया



प्लेट-01¹⁴



प्लेट-02¹⁵

जो चेस्टर बेट्टी लाइब्रेरी लन्दन में उपलब्ध है।¹² भारत में 'अमृत कुंड' के बारे में विस्तृत विवरण सय्यद अतहर अब्बास रिज़वी ने दिया है हाल ही में 'अमृत कुंड' कुंड और इसके फ़ारसी अनुवाद 'बहर-उल-हयात' पर बहुत विस्तृत अध्ययन नार्थ कैरोलिना विश्वविद्यालय के प्रोफ़ेसर कार्ल अन्स्ट ने किया है।¹³

नाथपंथी संप्रदाय के मूल उद्देश्यों पर विचार करने से पता चलता है की गोरखनाथ का सम्प्रदाय बौद्ध और सूफी विचारों के मध्य एक ऐसे स्फूर्तिवान ऊर्जा के समन्वय की भावना और सम्भावना को तलाश करने पर केंद्रित था जो उस मध्यमार्ग को आकर दे सके जहाँ आध्यात्मिक दर्शन कर्मकांड से अधिक प्रबल हों। योगियों के परम शिवा का विचार, जो निराकार एकेश्वरवाद में निहित था और ब्राह्मणवाद का विरोधी था, उनको मुस्लिम सूफियों के वहदानियत और रूहानियत के विचारों के समीप ले आया। दूसरी ओर ऐसा हुआ की सूफियों ने भी योगिक दर्शन में उसी रूहानियत का एहसास किया परिणामस्वरूप बहुत से सूफी योगी बन गए और अनेक योगियों ने सूफी बनना सहर्ष स्वीकार किया। ये परिवर्तन धार्मिक कहीं से नहीं था बल्कि संसार के इतिहास में ऐसे आध्यात्मिक समन्वय के उदाहरण बिरले ही मिलते हैं जहाँ एक दूसरे के विचारों को अपनाने का उद्देश्य किसी धार्मिक पंथ या परंपरा की श्रेष्ठता नहीं बल्कि आध्यात्मिक उत्थान और वैचारिक सम्मान की पराकाष्ठा हो। ख्वाजा मोईनुद्दीन चिश्ती के समय जोगी जयपाल ने ख्वाजा साहिब से दीक्षा ग्रहण की तो बाबा गोरखनाथ से प्रभावित हो कर सूफी शाह मदार योगी हो गए थे। कहा जाता है की बाबा रेहान हाजी जो एक योगी थे और जिनका सम्बन्ध गोरखनाथ से भी माना जाता है, ने हज़रत मुहम्मद को भी यौगिक क्रियाओं के बारे में बताया था परन्तु भारतीय किवदंतियों के अतिरिक्त इस तथ्य की पुष्टि किसी अरबिक स्रोत से नहीं होती है।

हालाँकि मुस्लिम उलेमाओं ने इसे अतिशयोक्ति मानकर योगियों से दूरी बनाई और उनके मतभेद भी हो गए परन्तु सूफियों के साथ योगियों के सम्बन्ध मधुर ही बने रहे और कालांतर में सूफी दर्शन और क्रियाओं पर हठयोग तथा प्राणायाम का बहुत गहरा प्रभाव पड़ा। बंगाल और उत्तर भारत में दोनों के मिले जुले प्रभाव से 'पीर' और 'फ़कीर' शब्दों का प्रचलन हुआ जो मुस्लिम योगी कहलाते थे जिनके अनुयाइयों में हिन्दू और मुस्लिम दोनों थे। ये शब्द लौकिक अर्थ में फ़ारसी भाषा के पीर और अरबी भाषा के फ़कीर से अलग हैं।

कश्मीरी सूत्रिञ्च और शैव दर्शन

१४वीं शताब्दी की भक्तिकालीन महिला संत योगेश्वरी या लालेश्वरी को कश्मीर में लालदेद के नाम से ख्याति प्राप्त है। वो एक कश्मीरी ब्राह्मण थीं और

तत्कालीन धार्मिक—सामाजिक परम्परानुसार बहुत कम आयु में ही इनका विवाह हो गया। विवाहिक जीवन को त्याग कर इन्होंने शैव योगिनी होना स्वीकार किया और सन्यासियों—योगियों के मार्ग पर चल पड़ीं। इनके द्वारा रचित "लल्ला वाक्यानि" की रचनाओं का कश्मीर के सूफियों पर स्पष्ट प्रभाव पड़ा। कई इतिहासकारों ने लिखा है की इनकी भेंट तत्कालीन सूफी संत मीर सय्यद अली हमदानी से भी कई बार हुई। बाद में सूफी विचारों पर 'लल्ला वाक्यानी' के पदों का गहरा प्रभाव पड़ा और एक दूसरे के विचारों के समागम से जो सूफी सिलसिला 9५वीं शताब्दी कश्मीर में जन्मा उसे 'कश्मीर का ऋषि सिलसिला' कहा जाता है जिसके संस्थापक सूफी शेख नूरुद्दीन ऋषि थे जिन्हें सहजानंद भी कहा जाता था। बचपन से ही उन पर योगियों की परम्परा का असर पड़ा और वो गाँवों से दूर जंगल में जा कर योगिक क्रियाएं किया करते थे साथ ही साथ अपनी दिनचर्या में पूरी तरह शाकाहार का पालन करते थे। कुछ इतिहासकारों ने उनका सम्बन्ध शेख हमदानी और कृबराविया सूफी सिलसिले से भी बताया है परन्तु उनके विचारों पर सबसे अधिक प्रभाव लालदेई योगिनी का था। शेख नूरुद्दीन और उनके शिष्य अपने आप को सूफी के बजाय ऋषि कहा करते थे।¹⁶ ऋषि सूफी दिनचर्या में प्राणायाम अनिवार्य था और इस्लामी शरीयत में जायज़ होने के बावजूद वो मांस भक्षण नहीं करते थे क्योंकि उनका मानना था की ये जानवरों के खिलाफ क्रूरता है।¹⁷

'तुजुक—ए—जहांगीरी' या 'जहांगीरनामा' में भी खुद मुगल बादशाह जहांगीर ने उनकी दिनचर्या और चरित्र के बारे में लिखा है। उनकी जीवन शैली हिन्दू योगियों के सामान थी जो शाकाहार और संन्यास का जीवन गुज़ारते थे। ऋषि संप्रदाय के संत लोगों के लिए फलदार पेड़ लगाते थे जो उनके रोज़ाना के कार्यों में अनिवार्य था।¹⁸ आज भी कश्मीर में फलदार दरख्तों की बहुतायत में ऋषि संप्रदाय का ख़ास योगदान है।

कश्मीरी काव्य साहित्य रहस्यवादी योगिनी लल्लेश्वरी के काव्य से आरम्भ होता है। इन रचनाओं में योग दर्शन की शुद्धतम छाप देखी जा सकती है। बाद में शेख नूरुद्दीन नन्द ऋषि की रचनाओं में भी लल्लेश्वरी की रचनाओं का प्रभाव परिलक्षित होता है, उन्होंने योग, सत्कार्य और अनुशासित जीवन को रूहानियत की मंज़िल तक पहुँचाने वाली राह के लिए अनिवार्य बताया। अपनी रचनाओं में उन्होंने यही सन्देश दिया।

भक्ति कालीन संस्कृति का ही प्रभाव था की हिन्दू धर्म दर्शन के सांकेतिक चिन्हों, शब्दों और रहस्यवादी रूपकों का प्रयोग सूफियों ने अपने क्षेत्र की अनेक आंचलिक भाषाओं में सूफी रहस्यवादी विचार को प्रस्तुत करने के लिए किया। पंजाब में सुल्तान बाहू और बुल्ले शाह तथा सिंध में शाह अब्दुल लतीफ़ ने

अपने सूफी कलाम में हिन्दू, मुस्लिम, योगी, सजदा, अमृत, आदि शब्दों के प्रयोग से सूफी और भक्ति साहित्य के सरस और समन्वित रूप को जनता के सामने प्रस्तुत किया और सामाजिक तथा आध्यात्मिक समरसता को प्रेरित किया।

शाह अब्दुल लतीफ (१६८६-१७५२) सिंध के प्रतिष्ठित सूफी संत थे। उन्होंने युवावस्था से ही साधक और रमता जोगियों के समूह के साथ रहना शुरू कर दिया था। उन्होंने अनेक हिन्दू तीर्थों के दर्शन भी किये और योगियों से साधना का ज्ञान प्राप्त किया। बाद में वो स्थाई रूप से भिट्ट नमक स्थान में रहने लगे। उन्होंने अपनी रचनाओं में अनेकता में एकता के सन्देश दिए। अपनी अनेक रचनाओं में अब्दुल लतीफ ने योगियों की मोक्ष के लिए कठिन साधना, लम्बी अवधि की ध्यान क्रियाएं और कठोर जीवन चर्या को अपने काव्य का आधार बनाया और उसके माध्यम से रहस्यवादी अध्यात्म का सन्देश दिया। इस्लाम के रहस्यवादी दर्शन में भी इसी तरह की साधनायें हैं परन्तु शाह लतीफ ने इस बात को समझाया की योगी वो होता है जो अपने निराकार ब्रह्म को शुन्य अर्थात् 'कुछ नहीं' की अवस्था में देखता है। इसी तरह का विचार उपनिषदों में उद्दालक-आरुणि संवाद में भी मिलता है। सूफियों के यहाँ इसी सिद्धांत को फना और बका भी कहते हैं। मोतीलाल जोटवानी ने शाह अब्दुल लतीफ के सिंधी काव्य का अंग्रेजी अनुवाद किया है। अभी भी आवश्यकता है की इस तरह के और अनुवाद हों और संतों -सूफियों के ऐसे बहुमूल्य कलाम को सामने लाया जा सके। देखिये शाह साहिब एक रचना में योगियों का कितना सुन्दर शब्द चित्र प्रस्तुत करते हैं¹⁹-

योगियों ने अपना सामान बांध लिया है,
 और भूख को लपेट कर झोली में रख दिया है,
 और तैयार हैं परम आनंद की यात्रा के लिए,
 वे भोजन की इच्छा नहीं करते,
 और प्यास को प्याले में उंडेल कर पी जाते हैं।
 उनके सानिद्ध्य का लाभ हासिल करो
 उनके अनुभव से जीवन को मूल्यवान बनाओ।
 शीघ्र ही वो दूरगामी यात्रा पर निकलेंगे और
 पहुंचेंगे इस सांसारिक जीवन से दूर
 पवित्र गंगा के घाट पर।
 वो केवल एक कपड़े से अपना निचला शरीर ढकते हैं,
 और किसी पवित्र स्नान की उनको आवश्यकता नहीं,
 वो सुनते हैं उस निर्विकार परम सत्ता की पुकार को,
 जो इस्लाम के आविर्भाव के भी पहले से गूँज रही है।
 सारे बंधनों को तोड़ कर मिल जाते हैं,

अपने आराध्य गुरु गोरखनाथ (शिव) से
 और योगी फिर से परिपूर्ण हो जाते हैं।
 उनका लक्ष्य है उस सीमा को प्राप्त कर लेना
 जहाँ सब कुछ निहित है 'कुछ नहीं' में
 जहाँ न आकाश की दीवारें हैं, न धरती के किनारे
 जहाँ न सूर्य—चंद्र उदय होता है न अस्त
 और योगी अपनी नियति को बाँध लेते हैं
 निराकार अलख निरंजन के ज्ञानोदय से
 और देख लेते हैं उस अपने आराध्य को
 वहाँ जहाँ कुछ नहीं है।²⁰

बंगाल की भक्तिकालीन पीर संस्कृति

१६वीं शताब्दी के बंगाल में सूफी और भक्ति संस्कृति के अंतर्गत 'पीर' शब्द का प्रचलन आम हो गया था। पीर शब्द हालाँकि ६वीं से १२वीं शताब्दी के बीच फ़ारसी—अरबी में लिखे गए प्रारंभिक सूफी साहित्य में नहीं मिलता है। बंगाली सूफीवाद में दो तरह के पीर थे, एक वह जो आध्यात्मिक रहस्यवाद को शरीयत या इस्लामी नियमों के साथ मिलाकार देखते थे और उसके बिना सूफी दर्शन को अस्वीकार करते थे, तथा दूसरे वो पीर थे जिनका विचार था के शरीयत के नियमों का आध्यात्मिक—रहस्यवादी क्रिया कलापों में पालन करना कठिन और अनावश्यक है। इसके बजाय केवल ज़िक्र (जाप करना), मुराक़बा (ध्यान करना) तक्वा (कायसाधना) या शरीर और मन से सन्यास के नियमों पर चलकर भी खुदा के सानिध्य का आनंद लिया जा सकता है। प्रथम वर्ग को 'बा—शरा' और दूसरे को 'बे—शरा' कहा जाता था। हालाँकि ये कोई नया वर्गीकरण नहीं था ग्यारहवीं शताब्दी में शेख उस्मान हुज्वीरी द्वारा फ़ारसी भाषा में लिखी सूफिज्म की सबसे प्रसिद्ध पुस्तक 'कश्फ—उल—महजूब' में इन दोनों प्रकार के सूफियों का विस्तृत वर्णन मिलता है।

परन्तु १६वीं शताब्दी के बंगाल में ये वर्गीकरण वहाँ के तत्कालीन धार्मिक, सामाजिक और सांस्कृतिक वातावरण के कारण प्रचलन में आया। बे—शरा सूफियों को बे—दुरी या दीघल—दुरी (ज़ंजीर मुक्त) भी कहा जाता था।²¹

बंगाल का सूफीवाद अपने मूल स्वरूप से बहुत अलग था और उस पर भक्ति दर्शन के साथ साथ बंगाल के सांस्कृतिक समन्वय का गहरा प्रभाव था।

वास्तव में बंगाल की लोक संस्कृति के प्रभाव में हर धार्मिक विचारधारा अपने समन्यवकारी रूप में परलक्षित हुई चाहे वो इस्लाम हो हिन्दू धर्म या बौद्ध धर्म। लोगों के सामाजिक क्रिया कलाप, जीवन चर्या, विचारों की स्वतंत्रता, रूढ़िवाद

और अत्यधिक कर्मकांड से परहेज़, तथा उन्मुक्त और स्वच्छंद जीवनशैली ने बंगाल की धार्मिक आध्यात्मिक संरचना को एक अलग ही आयाम दे दिया था। उसमें न मुस्लिम उलेमाओं द्वारा प्रचारित इस्लामिक धार्मिक कट्टरता की जगह थी न ब्राह्मणों द्वारा प्रस्तुत हिन्दू धर्म के रूढ़िवादी और कर्मकांडी स्वरूप की स्वीकार्यता थी। बल्कि हिन्दू धर्म और इस्लाम दोनों का ही बंगलीकरण हो गया था और धर्म संस्कृति लोक संस्कृति में समाहित हो गयी। बंगाल की लोक संस्कृति में गीतिकाव्य और नृत्य संगीत का विशेष प्रवाह और प्रभाव है। चैतन्य, जयदेव और लालन फ़कीर से लेकर बंकिम चंद्र, काज़ी नज़रुल और रबीन्द्रनाथ टैगोर तक सभी के आध्यात्मिक दर्शन में गीत-संगीत और नृत्य का असाधारण महत्त्व है।

बंगाल का सूफीवाद तांत्रिक बौद्ध दर्शन, नाथ संप्रदाय, तथा वैष्णव सहजयान से बहुत प्रभावित हुआ। अहमद शरीफ ने बंगाली सूफीवाद को 'पीरवाद' भी कहा है। सूफी पीर के अनुयायियों का विश्वास था कि उनके पीर में अदृश्य दैविये शक्तियों का स्रोत है और वो बिना सामने उपस्थित हुए हज़ारों मील दूर से भी अपने मुरीद की सहायता या उसका मार्गदर्शन कर सकते हैं। मध्य एशिया का ये विचार उत्तर भारत में सूफियों के कादरी सिलसिले में मान्य था। कादरी सिलसिले में शेख अब्दुल कादिर जिलानी को बड़े पीर साहिब भी कहा जाता था। उनकी रूहानी ताकतों चमत्कारों और उनकी ऐसी दैविये शक्तियों से सम्बंधित अनेक मान्यताएं और प्रसंग मुरीदों के बीच प्रचलित थे। एक मान्यता के अनुसार जब उनका जन्म हुआ तो उन्हें पवित्र कुर'आन के 99 अध्याय हिफ़ज़ (ज़बानी याद) थे जो उन्होंने जन्म से पहले अपनी माँ के पेट में रहते हुए सुने थे जब उनकी माँ कुर'आन का पाठ करती थीं। इस मान्यता की मूल भावना में दैविये शक्ति थी जिसकी तुलना अभिमन्यु के चक्रव्यूह ज्ञान²² से भी की जा सकती है जिसका स्रोत भी यही था।

भारत में आने से पहले की सूफी रचनाओं और सूफी मान्यताओं में सूफियों के चमत्कारों और रूहानी ताकतों का विवरण के बजाय उनके आध्यात्मिक, नैतिक और चारित्रिक गुणों का अधिक बयान मिलता है। राबिया बसरी ने तो चमत्कार और रूहानी शक्तियों के मिथ्या प्रदर्शन को अव्यवहारिक स्वीकार किया और इसे किसी भी सूफी के लिए अनुचित माना। उनका विचार था की सूफियों को अपने व्यवहार और खुदा से इश्क के द्वारा अपनी रूहानी मंज़िल की तरफ बढ़ना चाहिए न की लोगो के बीच अपने चमत्कारों के प्रदर्शन और मुरीदों की संख्या के आधार पर। संभवतः भारत में प्रचलित योगियों और संतों के चमत्कारों की अनेक प्राचीन कथाओं और मान्यताओं का सूफीवाद पर प्रभाव पड़ा और भारत में 93वीं शताब्दी के बाद रचित सूफी साहित्य में हमें अनेक सूफियों और

फकीरों के चमत्कारों की कथाएं मिलती हैं जो करामात के नाम से मशहूर हैं। चिश्ती, नक्शाबंदी, कादरी, सुहरावर्दी, मदारिया, कलन्दरिया, फिरदौसिया आदि हर सिलसिले के अनुयायियों और लेखकों ने अपने अपने पीरों की करामातों को बहुत विस्तृत रूप में लिखा है। ख्वाजा मोईनुद्दीन चिश्ती के अजमेर आगमन से सम्बंधित सबसे प्रसिद्ध कथा उनके करामाती व्यक्तित्व को इंगित करती है जिसके अनुसार उनका मुकाबला जादूगर जोगी जयपाल से हुआ जिसने अंत में उनसे प्रभावित हो कर इस्लाम स्वीकार कर लिया। भारत में अपना आस्ताना बना लेने के पश्चात ख्वाजा साहिब ने अपने सिलसिले में योग विद्या को खास स्थान दिया और प्राणायाम को 'हब्स-ए-दम' के नाम से चिश्ती परंपरा की नियमित क्रियाओं में शामिल किया।

भक्तिकालीन संस्कृति और प्राचीन संत परंपरा में ऋषियों मुनियों और सन्यासियों के चमत्कारों की कथाओं के साथ साथ भक्तों द्वारा देवी देवताओं की स्तुति और उनकी दैविये सहायता की अनेक मान्यताये प्रचलित थीं जैसे संतोषी माँ, देवी काली, श्री सत्यनारायण, भगवान् जगन्नाथ, आदि। निश्चित रूप से भारतीय लोक संस्कृति का प्रभाव सूफी संस्कृति के भारतीय स्वरूप और उसकी साहित्यिक पुनर्रचना पर पड़ा और हिंदी तथा उर्दू में रचित सूफी काव्य साहित्य में आध्यात्मिक प्रेम के व्याख्यान को कृष्ण और राधा के रूपकों से तथा ईश्वर और भक्त के संबंधों को योगियों और शिव के मध्य साधना और समर्पण के दृष्टांतों के द्वारा समझाया गया।

बंगाल में सूफी साहित्य के रूप में पीर साहित्य की रचना हुई जिसके प्रेरक तत्वों के मूल में हिन्दू-मुस्लिम और बौद्ध आध्यात्मिक संस्कृति का असर था। इस साहित्य को "पीर मंगल काव्य" कहा गया। पीर के स्वरूप में शिव के भोलेनाथ और त्रिकालदर्शी गुणों की छाप देखी गयी अर्थात् पीर (आध्यात्मिक गुरु) मुरीद (भक्त) का प्रेम भाव देखकर छोटी से छोटी भेंट स्वीकार करते और प्रसन्न हो जाते थे परन्तु उन्हें कहीं पर भी या किसी के साथ भी अन्याय या प्राणी मात्र की दुर्दशा देखकर तुरंत क्रोध भी आ जाता था। सूफीवाद में शिव के मंगलकारी स्वरूप की कल्पना भारतीय सूफिज्म की अद्भुत घटना है। इसी क्रम में पीर गाथाओं की जो संस्कृति विकसित हुई उनमें हमें अनेक प्रसिद्ध नाम मिलते हैं जैसे सत्या पीर, मानिक पीर, गाजी पीर, मान बीबी, गुग्गा पीर, ख्वाजा खिज़्र या जिंदा पीर। हिन्दू समाज में मान्य सत्य नारायण की पूजा का बंगाल में प्रचलित सूफीवाद में सत्या पीर की मान्यता से गहरा सम्बन्ध है जिसके उपासक हिन्दू और मुस्लिम दोनों धर्म में हैं। बंगाल की पीर संस्कृति हिन्दू मुस्लिम समन्वय का अनुपम उदहारण है।²³

बंगाल में इसी संस्कृति का एक रूप बाउल संप्रदाय में देखा जा सकता है। इस संप्रदाय में हिन्दू और मुस्लिम दोनों आध्यात्मिक और रहस्यवादी रचनाएँ गाते थे जिसमें दो प्रमुख वाद्ययंत्रों 'एकतारा' और 'ढपली' का प्रयोग किया जाता था। ये रचनाएँ वैष्णव और इस्लामिक दोनों संस्कृतियों के समन्वित रूप को प्रस्तुत करती थीं। बाउल संप्रदाय रूढ़िवाद के विरुद्ध संगीत और नृत्य के माध्यम से आध्यात्मिक स्वतंत्रता का उद्घोष था। बाउल का अर्थ है ऐसे लोगों का समूह जो मन की स्वतंत्रता में विश्वास रखते हैं। रबीन्द्रनाथ टैगोर ने उन्हें 'मोनेर मानुष' (मन की आवाज़ सुनने वाले लोग) कहा है²⁴ क्योंकि बाउल मान्यता के अनुसार ईश्वर का वास मन में ही होता है इसलिए वो स्वयं में ही मस्त हो कर गाया करते थे। सूफियों के यहाँ ऐसे ही लोगों के लिए 'कलन्दर', 'मजजूब' या 'फ़कीर' प्रचलित शब्द था और इसी प्रवृत्ति के लोगों को ही जोगी या योगी भी कहा जाता था जो नाथ संप्रदाय से सम्बंधित थे। बंगाल में पीरों की अनेक ऐसी समाधियाँ और आस्ताने हैं जहाँ हर वर्ष मेले लगते हैं और हिन्दू मुस्लिम बाउल उन्मुक्त हो कर वैष्णव और इस्लामिक प्रसंगों को एकतारा और ढपली के थाप पर गाते हैं। एक ही पीर में वो कृष्ण और मुहम्मद दोनों के रूप का अनुभव करते हैं। ये भारतीय भक्ति- संस्कृति का अतुलनीय उद्घरण है। बंगाल में बीरभूम जिले के पाथेरचापुरी (सिउड़ी) में स्थित दातासाहिब के मज़ार (समाधि) पर चैत्र माँस में लगने वाला मेला दातासाहिब के उर्स के रूप में हिन्दू मुस्लिम एकता और समरसता के लिए प्रसिद्ध है। उर्स के दौरान वैष्णव बाउल और मुस्लिम फ़कीर बड़ी संख्या में तीन दिन तक रहते हैं और एक दूसरे के साथ मिलकर मस्त हो हर प्रेम और साधना के गीत गाते हैं।²⁵

अल्लामा इक़बाल ने अपनी अद्वितीय काव्य रचना जावेदनामा में प्राचीन भारतीय यौगिक दर्शन और अध्यात्म को बड़े आदर की दृष्टि से प्रस्तुत किया है। उनका ये काव्य केवल उनका भारतीय अध्यात्म से प्रेम ही नहीं दर्शाता बल्कि उस महान संस्कृति को ऐसे सुंदर सरल रूपक के माध्यम से प्रस्तुत करता है जो अनेक टीकाओं और दार्शनिक व्याख्याओं से भी रोचक है। प्रसंग ये है की फ़ारसी के प्रसिद्ध दार्शनिक सूफ़ी कवि मौलाना जलालुद्दीन रुमी की आत्मा के नेतृत्व में इक़बाल की अंतरात्मा (या दार्शनिक चेतना की पराकाष्ठा) बुद्धलोक, शुक्र मंगल और शनि आदि ग्रहों का भ्रमण करते हुए और अनेक ऋषियों मुनियों दार्शनिकों से वार्तालाप करते हुए चंद्रलोक में पहुँचती है। वहाँ पर उनकी मुलाकात एक भारतीय सन्यासी से होती है जो शिव का योगी रूप धारण किये है— देखिये उनकी बातचीत की झलक—

“भारतीय सन्यासी थोड़ी देर के लिए मौन हो गया फिर उन्होंने मेरी ओर देखा और उत्सुकता पूर्वक प्रश्न किया —

“बुद्धि की मृत्यु क्या है?”

मैंने उत्तर दिया, “चित्तन का त्याग।”

उसने पूछा “मन की मृत्यु” मैंने कहा “चर्चा का त्याग”

उसने पूछा “शरीर क्या है,” मैंने कहा, “यह तो मार्ग की धूलि से उत्पन्न हुआ है।”

उसने पूछा “प्राण” मैंने कहा “यह ब्रह्मा का एक रहस्य है”

उसने पूछा, “मनुष्य?” मैंने कहा, “यह उसके रहस्यों में से एक है”

उसने पूछा, “जगत क्या है?” मैंने कहा, “यह केवल छिलका मात्र अर्थात् बाह्य वास्तु है”

उसने कहा, “इसका प्रमाण क्या है?” मैंने कहा, “प्रियतम के चेहरे की एक झलक मात्र से इस सत्य को जाना जा सकता है”

उसने कहा, “संसार के लोगों का धर्म मत क्या है?” मैंने कहा, “केवल सुनी सुनाई बात”

उसने कहा “ऋषियों का धर्म मत क्या है?” मैंने कहा, “दर्शन”

मेरी बातचीत से उसकी आत्मा विभोर हो गयी और उसने मुझ पर हृदय में उतर जाने वाले तथ्य प्रकट कर दिए – “मूर्ति के सामने जाग्रत हृदय वाला काफिर उस दीनदार से अच्छा है जो काबे में सो रहा हो”²⁶

इसी तरह इकबाल का वार्तालाप महात्मा बुध और भूतहरि से भी होता है और ये वार्तालाप दार्शनिकता के अनेक सोपानों को चढ़ता हुआ भारतीय धर्म, संस्कृति और दर्शन को उन ऊंचाइयों पर खड़ा कर देता है जहाँ पर भारत एक विश्व गुरु के रूप में सम्मान का वास्तविक हकदार है।

उपसंहार

१२वीं शताब्दी के महान सूफी ग्रन्थ कशफुल महजूब में हुलुल शब्द मिलता है जो ऐसे सूफियों के लिए प्रयुक्त होता था जिनके सूफी आचार विचारों पर ब्राह्मणिक और वैदिक संस्कृति की स्पष्ट छाप थी। इसी काल में सूफियों और योगियों के मध्य मधुर सम्बन्ध बनने लगे और योगिक विचार न सिर्फ सूफी विचारधारा में मिल गयीं बल्कि योगिक किर्याएँ सूफियों की दिनचर्या में भी शामिल हों गयीं। सूफिज्म में कलन्दरिया शाखा और रिफ़ाइया शाखा पर योगिक प्रभाव स्पष्ट देखा जा सकता है। भारत में चिश्ती सिलसिले पर सिद्ध योगियों और हठ योगियों का खास प्रभाव रहा है। १५वीं शताब्दी के सूफी संत, शेख अब्दुल कुदूस गंगोही ने ‘रुश्दनामा’ नामक पुस्तक लिखी जिसे ‘अलखबानी’ भी कहा जाता है। उन्होंने ‘वहदत-उल-वजूद’ के सिद्धांत को स्वीकृति दी और इसे नाथ पंथ के संस्थापक योगी गोरखनाथ के दर्शन के साथ मिलाकर अपनी पुस्तक में प्रस्तुत किया। शेख गंगोही ने ‘अलखनिरंजन’ का उद्घोष किया और कहा की ये वही निराकार और निर्मल, पवित्र ईश्वर का नाम है जिसे इस्लामिक दृष्टि से खुदा कहा जाता है।²⁷ शेख अब्दुल कुदूस गंगोही ने अपनी पुस्तक

‘रुश्द नामा’ रचना ‘अलख’ उपनाम से की। उन्होंने हिन्दू रहस्यवाद के ‘अलख निरंजन’ शब्द से ये नाम लिया था जिसे वो सूफिज्म के ‘वहदतुल वुजूद’ सिद्धांत के समकक्ष मानते थे।

शेख हमीदुद्दीन नागोरी के हिंदी काव्य में योगिक क्रियाओं का वर्णन मिलता है। नाथ संप्रदाय का अधिक प्रचलन बंगाल में हुआ और इस संप्रदाय की प्रसिद्ध हठयोग की पुस्तक ‘अमृतकुंड’ का अरबिक अनुवाद १३वीं शताब्दी में हुआ। सूफी शेख गेसू दर्राज ने फारसी के बजाय हिंदी के आम बोलचाल वाले शब्दों में सूफी साहित्य की रचना को प्रचलित किया। १६वीं शताब्दी तक आते आते धार्मिक और आध्यात्मिक समरसता में अमूल चूल परिवर्तन आ चुके थे। अब्दुल वाहिद बिलग्रामी ने अपनी पुस्तक ‘हकाइक-ए-हिंदी’ में हिंदी काव्य का आधार वैष्णव संप्रदाय में प्रचलित कृष्ण भक्ति को बनाया है जिसे चिश्ती सिलसिले के सूफी अपनी खानकाहों में मस्त हों कर गाया करते थे और आध्यात्म के सुखद हर्षोन्माद में डूब जाया करते थे। वाहिद बिलग्रामी ने सूफी काव्य में कृष्ण भक्ति और इसके पारम्परिक चिन्हों जैसे गोकुल, जमुना, राधा, गोपी, ब्रज, मुरली, मथुरा आदि का बहुतायत से प्रयोग किया। एक और सूफी कवि सय्यद मुर्तजा ने ‘योग कलन्दर’ ग्रन्थ लिखा जिसको सूफी शेख बू अली कलन्दर ने अपने सूफी सिलसिले का मूल प्रेरणा ग्रन्थ बनाया।

सूफी काव्यात्मक भाषा में हिन्दू रहस्यवादी दर्शन के प्रचलित शब्दों और संकेतों को खूब प्रयोग किया गया चाहे वो पंजाबी, सिंधी, या हिंदी भाषा किसी में भी रचित सूफी काव्य हों।

शाह अब्दुल लतीफ सिंध के सूफी, खुद युवावस्था में घुमन्तु योगियों के साथ निकल जाया करते थे और योगिक क्रियाएं करते थे। अपने काव्य में योगियों का बारे सुन्दर दृष्टान्त देते हैं और उनकी दिनचर्या तथा उनके आध्यात्मिक रहस्यवादी दर्शन तथा जीवन का विशद वर्णन अपने काव्य में करते हैं। रिफ़ाइया शाखा पर योगिक प्रभाव स्पष्ट देखा जा सकता है। भारत में चिश्ती सिलसिले पर सिद्ध योगियों और हठ योगियों का खास प्रभाव रहा है।

भारतीय सूफी साहित्य और दर्शन पर भारतीय आध्यात्मिक योगिक परंपरा एवं दर्शन के प्रभाव को नज़रअंदाज़ नहीं किया जा सकता। वास्तव में समन्वय की संस्कृति के निर्माण में योगियों और सूफियों के सम्मिलित योगदान का विशेष महत्व है। सूफी और भक्तिकालीन संस्कृति को अलग अलग धर्म विशेष में बाँट कर देखना भारतीय सांस्कृतिक इतिहास के एक बड़े हिस्से की अनदेखी करना ही होगा।

संदर्भ

1. *Jawami-ul-Kalam*, Syed Ghesu Daraz
2. *Sufism and Bhakti Movement*, ed. Hamid Husain, Delhi: Manak Pub. 2007, p. 266
3. Maqtubat-e-Qudsiya, Delhi, 1871, Letter No. 119, p. 112, as mentioned in S.A.A.Rizvi , A History of Sufism in India, p. 335
4. Amir Hasan Sijzi, Fawaid-ul-Fawad, p.97; Rizvi, S.S.A., *History of Sufism-I*.
5. Shah Fazle Rahman Ganj Muradabadi, *Mannmohan ki batain* [Purabi-Hindi tr. of Select Verses and *Surahs* of the Quran], ed. Nazar Ali Khan (Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library).
6. Shah Fakhr al-Din Dehlawi, Fakhr al-talibin wa manaqib-i Fakhriyya (Delhi: Matba "Mujtabai", 1315 AH/1897-98 AD), p. 23.
7. Maulvi Abdul Wali Khan, Hinduism according to Muslim Sufis, in Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, Vol XIX, 1923, No.7, p.243 as quoted by Bishop, J. Subhan in *Sufi Saints and Shrines in India*, p.135
8. Bishop, J. Subhan, *Sufi Saints and Shrines in India*. Reprint by Munshi Naval Kishore:1960, p. 138
9. Ibid, p. 149
10. S.A.A. Rizvi, A History of Sufism in India, p. 336
11. Ibid., pp. 337-38
12. Ibid., p. 334
13. Carl W. Ernst, *Situating Sufism and Yoga*, Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series, Vol. 15, No. 1 (Apr., 2005), pp. 15- 43 <http://www.jstor.org/stable/25188502>
14. Plate-01, Khechari Mudra (Persian, khechari), 10.6 x 8.5 cm (painting), In 16.24a, Bahr al-hayat translation no. 15, *Bahr al-hayat*, Translated from the Persian by Carl W. Ernst
15. Plate-02, Folio from the *Bahr al-Hayat* Allahbad ,1600-1604, Chester Beatty Library, In 16.21b tr. Carl W. Ernst
16. S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism* Vol. I p.350
17. Mohammad Ishaq Khan, The Rishi Movement as A Social Force in Kashmir, published in *The Mking of Indo Persian Culture* Delhi: Manohar, 2000, pp. 125-40
18. *Jahanir Nama* , as quoted in Mohammad Ishaq Khan, *ibid.*, p. 130
19. Motilal Wadhmal Jotwani, *Shah Abdul Latif, His Life and Works:A Study of Socio-Cultural and Literary Situations in Eighteen Century Sindh*, Delhi: Delhi University, 1975, p. 139

20. Translated in Hindi by the author himself extracted original from Motilal Jorwani's English Text
21. Khishtimohan Sen, *Medieval Mysticism Of India*, Authentic Translation from the Bengali Text by Manomohan Ghosh, LFZAC & CO 46 Great Russell Street London, 1929
22. भारतीय महाकाव्य महाभारत में अर्जुन के पुत्र अभिमन्यु को चक्रव्यूह के द्वार तोड़ने का ज्ञान था और ये ज्ञान उन्हें तब मिला था जब वे अपनी माता सुभद्रा के गर्भ में था। महाभारत की कथा के अनुसार अर्जुन सुभद्रा को चक्रव्यूह के द्वार तोड़ने कि विद्या बता रहे थे परन्तु अंतिम द्वार का वर्णन करते सुभद्रा को नींद आ गयी और अर्जुन ने वर्णन बंद कर दिया।
23. Sushil Chaudhuri, *Identity and Composite Culture: The Bengal Case*, Journal of Asiatic Society of Bangladesh, Vol. 58, (I) 201, p. 6
24. Rabindranath Tagore, *The Religion of Man*, Granthan Vibhag, Visva Bharati, 1931, p. 117.
25. ये वक्तव्य लेखक के व्यक्तिगत अनुभव एवं स्थानीय लोगों से बातचीत पर आधारित है। पाथेर चापुरी बंगाल में बीरभूम जिले के मुख्यालय सिउरी में स्थित है जो कोलकाता से लगभग 240 किलोमीटर की दूरी पर है।
26. Allama Iqbal *Javednama*, Tran. Arthur J. Arberry
27. Carl W. Ernst, "Muslim Studies of Hinduism: A Reconsideration of Arabic and Persian Translations from Indian Languages," *Iranian Studies* 36/2, 2003, pp. 173-96.

सन्दर्भ ग्रन्थ (Bibliography)

- Abid Husain, *National Culture of India*, New Delhi: National Book Trust, 1964
- Al-Beruni's India, Eng. Tran. of *Tehqeeq-e-Hind* Kegan, Paul, ed. (1910), Alberuni's India, translated by Sachau, E.C., London: Trench, Truebner
- Allama Iqbal, *Javednama*, Translated by Arthur J. Arberry, Iqbal Academy Pakistan
- Amir Hasan Sijzi, *Fawa'id-ul-Fawad Fawa'id Al-Fu'ad—Spiritual and Literary Discourses of Shaikh Nizamuddin Awliya Translated by Ziya-Ul-Hasan Faruqi*, Delhi: D. K. Printworld, 1996
- Annamarie Schimmel, *Pain and Grace: A Study of Two Mystical Writers of Eighteen Century India*, Leiden: Brill, Numen Book Series, Volume: 36, 1976
- Aziz Ahmad, 'Political and Religious Ideas of Shah Wali-Ullah of Delhi', in *Shah Waliullah: His Religious and Political Thought*, ed. M. Ikram Chaghatai, Lahore: Sang-e-Meel, 2005

- Bikramajit Hasrat, *Dara Shukoh—Life and Works*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1943
- Eliot and Dowson, *The History of India as told by its Own Historians*, Vol. VII, London, 1877
- Elsa Kazi, *Risalo of Shah Abdul Latif*, Eng. Tran. Larkana Sind Pakistan: Lahooti, 2008
- Ernst, Carl W. *Refractions of Islam in India: Situating Sufism and Yoga*, New Delhi: SAGE India, First Edition, 2016
- Gajwani, S.L., *Sindhi Sufi Literature in Independent India*, Delhi: Sindhi Academy, 1996
- Hardwani, Lachhman Parsram, *Shah Jo Risalo*, Jaipur: Shree Amrapur Sahitya Mala, 2006.
- Harish Chandra Verma, *Madhyakaleen Bharat* Vol. I, Delhi University Hindi Nideshalaya, 1995
- Jotwani, Motilal, Shah, *Abdul Latif, His Life and Works: A Study of Socio-Cultural and Literary Situations in Eighteen Century Sindh*, Delhi: Delhi University, 1975
- Jotwani, Motilal, *Sufis of Sindh*, 2nd ed. New Delhi: Publication Division, Government of India, 1996.
- M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, London: George Allen and Unwin, 1967
- Rizvi, S.A.A., *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1993
- Rizvi, S.A.A., *Wonder That Was India*, Vol. II, Delhi: South Asia Books, 1996
- Shah Fakhr al-Din Dehlawi, *Fakhr al-talibin wa manaqib-i Fakhriyya*, Delhi: Maktaba Mujtabai 1897.
- Shah Fazle Rahman Ganj Muradabadi, *Mannmohan ki batain* (Purabi-Hindi tr. of Select Verses and Surahs of the Quran), ed. Nazar Ali Khan, Patna: Khuda Bakhsh Oriental Public Library.
- Shah Kalim-Allah Jehanabadi, *Kashkol-i kalimi*, Delhi: Makatba Mujtabai. 1308 A.H.
- Yusuf Husain, *Glimpses of Medieval Indian Culture*, Bombay: Asia Publishing House, 1962

CHAPTER 6

मीरा का भक्ति-दर्शन

डॉ. बीर पाल सिंह यादव

मध्यकालीन संतों के सन्दर्भ में यह कहना गलत नहीं होगा कि संत दार्शनिक नहीं थे और ना ही उन्होंने दार्शनिक होने का दावा किया है, क्योंकि जब हम उनके द्वारा रचित काव्य पढ़ते हैं तब ऐसा प्रतीत होता है कि उनके अध्यात्म, धर्म, दर्शन तथा चिंतन की पृष्ठभूमि के पीछे एक दार्शनिक आधार है, जो संतों को अपने विचार प्रस्तुत करने में सहायता प्रदान करते हैं। उनका उद्देश्य शंकराचार्य आदि विद्वानों की तरह किसी दार्शनिक सिद्धांत का प्रतिपादन करना नहीं था। कुछ संत अपने पूर्व ज्ञान की परम्परा से परिचित थे, जैसे संत ज्ञानेश्वर, एकनाथ आदि तो दूसरी ओर संत कबीर। मीराबाई ने सामान्य मनुष्य के जीवन दर्शन तथा परमात्मा के समक्ष सबको समान मानकर आत्मा-परमात्मा की एकता सिद्ध करने के लिए ही अभिव्यक्ति की है। ऐसा करते हुए जब संत ईश्वर की सत्ता की बात करते हैं, तब हमें संत साहित्य के पहले की आध्यात्मिक तथा दार्शनिक परम्परा को देखना होगा क्योंकि संत कवियों ने जिस ईश्वर की बात की है, उसका स्वरूप वेद, उपनिषद, तथा गीता आदि में निरूपित हुआ है। के. दामोदरन के अनुसार, "हम जिस जगत में रहते हैं और जिस जगत के साथ हमारा संबंध है उसकी समेकित अवधारणा ही दर्शन है।"¹

उत्तर भारत में मीराबाई, कबीरदास, रैदास, मलूकदास, दादूदयाल, तो महाराष्ट्र में संत ज्ञानेश्वर, नामदेव, एकनाथ, तुकाराम, जनाबाई, बहिणाबाई, संत गोरा कुंभार, सावता माली, चोखा मेला तो पंजाब में गुरु नानक, तमिल में आलवार, तेलुगु के कवि वेमना, गुजरात के नरसी मेहता आदि ने रूढ़ियों अंधविश्वासों का विरोध कर मानवीय चेतना का काव्य सृजन किया।

* सहायक आचार्य, हिंदी एवं तुलनात्मक साहित्य विभाग, म.गां.अं.हिं.वि. वर्धा।

राजस्थान की कवयित्री मीराबाई संवत् (15673—1603) का संबंध किसी वैष्णव सम्प्रदाय से नहीं रहा। फिर भी उनकी भक्ति में उनका योगी रूप ही प्रमुख रूप से उभरा है। मीरा ने राजसत्ता को चुनौती देते हुए ललकारा —

“नहि चाहिए थारो देसड़ों रंग सड़ों—थारे देसा राणा साधू नही छे लोग बसहिं सब कूड़ो।”

कृष्ण भक्ति उनके पारिवारिक संस्कार में ही थी। रावदूदा, बीरमदेव जयभल आदि पारिवारिक सदस्य परमकृष्ण भक्त थे। मीरा ने अपने जीवन के कष्ट इसी कृष्ण भक्ति की शक्ति से दूर किए। विष्णुस्वामी, मध्वाचार्य, निम्बार्काचार्य, वल्लभाचार्य, चैतन्य महाप्रभु आदि आचार्यों ने महाभारत के कृष्ण को न चुनकर भगवान के भाव लीलानायक, लोकरंजन, लोकरक्षक को चुना। इसी तरह मीराबाई ने भी कृष्ण को सखा, पति, स्वामी, आराध्य देव के रूप में चुना। इसी कारण मीरा के हृदय में वृंदावन, जमुना, संतों, भक्तों के लिए सम्मान है।

“म्हारा तो गिरधर गोपाल दूसरो न कोई।

जाके सिर मोरि मुकुट मेरो पति सोई ।” या

“गगन मण्डल में सेज पिया की केहि विधि मिलना होय ।” या

“सूली ऊपर सेज पिया की।” आदि पंक्तियों से स्पष्ट है कि सामंती समाज में स्त्री का जीना दूभर था। वे सम्प्रदायों से मुक्त हैं इसीलिए निर्गुण—सगुण से लेकर सम्प्रदायों की संकीर्णता से वे मुक्त हैं। सिर्फ माधुर्यभाव की भक्ति में वे रमी हैं। उन्हें किसी भीतर के बंधन स्वीकार्य नहीं हैं। सूर तुलसी की तरह उन में दैन्यभाव न होकर अस्वीकार का भाव विद्यमान है, इसी कारण उन्हें विद्रोही कहा गया है। कुछ ने उन्हें विरहिणी भी कहा लेकिन सच में वे मुक्ति की आंकाक्षी थीं—

“हेरी मैं तो प्रेम दीवानी, मेरो दरद न जाने कोय ।

घायल की गति घायल जाने कि जिन घायल होय ।”

मीरा का प्रेम कोई सीमा नहीं मानता, जिसमें चरम समर्पण है—

“जहाँ बैठावे तित ही बैदूँ बैचे तो बिक जाऊँ ।”

यही पीड़ा महादेवी में आगे चलकर असीम वेदना के रूप में उभरकर फूट पड़ती है। संत कवियों ने व्यक्ति के अस्तित्व, उसकी पहचान एवं आत्म स्वर आदि के साथ—साथ ज्ञान, कर्म, योग के जिस ब्रह्म की बात की है, उसके प्रतिपादन के लिए उन्होंने किसी दार्शनिक सिद्धांत की स्थापना नहीं की।

संतों ने अध्यात्म का सहारा लेकर आत्म विकास की बात की संतों की भक्ति में सामान्य व्यक्ति को विशेष महत्व दिया गया। ऐसा करते हुए उन्होंने नैतिक आचरण तथा मानवीय मूल्यों को अत्यधिक महत्व दिया। मूलतः यह सामाजिक आंदोलन धर्म का आधार लेकर चला था। इसके केन्द्र में अध्यात्म, आस्था, प्रेम, भक्ति, ज्ञान तथा कर्म आदि कई महत्वपूर्ण बिंदु हैं। यहाँ भक्ति का विद्रोहात्मक रूप देखने को मिलता है। इसके एक ओर आस्था, श्रद्धा, प्रीति है तो दूसरी ओर विवेक के बल पर धर्म की कटु आलोचना है। संत मीराबाई, संत ज्ञानेश्वर, संत तुकाराम, संत जनाबाई, संत समर्थ रामदास आदि संतों के काव्य में इस विवेक पर बल दिया गया है। मराठी व हिंदी का संत काव्य अध्यात्म एवं विवेक का ऐसा संगम है जो व्यक्ति को आत्मिक उन्नति की ओर ले जाता है। जहाँ ईश्वर के प्रति अटूट आस्था है वहीं प्रखर विद्रोह भी है। दर्शन में कहा गया है कि ब्रह्म और जगत में मूल अंतर नहीं है। समस्त संसार ही ब्रह्ममय है। और ब्रह्म के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है तब यह प्रश्न उठ खड़ा होता है कि वह "उसी रूप में हमें क्यों नहीं दिखता है ? यह जगत ही क्यों स्पष्ट दिखलाई पड़ता है।"² मीरा का जीवन दर्शन भारतीय लोक चेतना का संग्रही रूप है। उनके यहाँ लोक ही आराध्य और लोक ही तिरस्कार और लोक ही स्वीकार्य है। लोकशाही की शक्ति संग्रह का नाम है मीराबाई।

भक्ति द्वारा व्यक्ति ईश्वर के प्रति एक प्रकार का एक अटूट संबंध स्थापित करता है। संत काव्य में ऐसे कई प्रसंग दिखेंगे जिसमें संत ईश्वर भक्ति में तल्लीन हैं। इसमें दूसरों के प्रति द्वेष नहीं सम्मान है। बड़े-छोटे का भेद नहीं आदर है। आत्म स्वर की अभिव्यक्ति है। यही कारण है कि व्यापक फलक पर भक्ति का प्रसार समूचे भारत में होता है। भक्ति में दुखी पीड़ित तथा करुण मानवीय हृदय है। इसीलिए भक्ति प्रेम, श्रद्धा ही नहीं बल्कि मनुष्य की आत्मिक उन्नति का माध्यम बनी। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने भी कहा है कि "भक्ति श्रद्धा और प्रेम के योग का नाम है।"³

हिंदी साहित्य के इतिहास में सगुण भक्ति धारा के कवियों को भक्त कहा गया है और निगुण भक्त कवियों को संत कहा गया है। जबकि मराठी में संत और भक्त पर्याय के रूप में देखने को मिलते हैं। मराठी में सभी संत जितने श्रेष्ठ भक्त हैं उतने ही श्रेष्ठ संत हैं। जबकि मीराबाई को भक्त और संत दोनों में रखा जा सकता है। उन्होंने स्वयं कहा है—

"संतन ढिग बैठि-बैठि लोक लाज खोई।"

श्रद्धा और प्रेम ही मीराबाई के काव्य का दर्शनिक आधार है क्योंकि गीता में भक्ति योग, ज्ञानयोग एवं कर्मयोग का ऐसा समन्वय है, जो व्यक्ति को

आत्म साक्षात्कार कराता है और आँखों पर पड़े अज्ञान के पर्दे को हटाता है। उपनिषद तथा गीता का आधार लेकर ही शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य, वल्लभाचार्य आदि आचार्यों ने अपने अनुसार बादरायण के 'ब्रह्मसूत्र' तथा गीता आदि पर भाष्य लिखे हैं और दार्शनिक सिद्धांतों के माध्यम से ब्रह्मज्ञान की परंपरा में अपना योगदान दिया है।

संतकालीन समाज ऐसे दौर से गुजर रहा था जिसे हम संक्रमण काल भी कह सकते हैं क्योंकि इस समय लोकभाषा के साथ सामाजिक परिवर्तन भी होते जा रहे थे। पुरानी रूढ़िवादी मानसिकता पर आघात करके धर्म के अमानवीय स्वरूप को बताकर संत कवियों ने धार्मिक आडम्बरों का पर्दाफाश करना शुरू कर दिया था। एक प्रकार से वह वैचारिक क्रांति का समय था। इसलिए साहित्य ने जिन सामाजिक, सांस्कृतिक परंपराओं एवं मानवीय मूल्यों की बात की है वह आज भी हमें प्रेरित करते हैं।

जिसे हम भारत का मध्यकाल कहते हैं दरअसल वह लोकजागरण का युग था। यहीं से भारतीय समाज में नए रूप में चिंतन की शुरुआत होती है। अपनी काव्य कला में संतों ने धर्म को मानव मुक्ति के साधन के रूप में देखा। दक्षिण भारत में शैव और वैष्णव संप्रदायों ने भक्ति का प्रचार करके लोगों का ध्यान अध्यात्म की ओर लगाकर आत्मसम्मान का भाव जाग्रत किया। इससे दुःखी-पीड़ित मनुष्य को अपने दुःख दूर करने का एक मानसिक आधार मिल गया। इन संतों में से कुछ ने गृहस्थ जीवन का त्याग किया तो कुछ ने त्याग मुक्त गृहस्थ जीवन जिया और लोक से समन्वय साधा।

मराठी संत जनाबाई, मीराबाई की तरह ही सामाजिक रूढ़ि परंपराओं एवं अज्ञानता के अंधेरे में दिशाहीन हो रहे समाज को ज्ञानरूपी प्रकाश दिखाने व अज्ञानता के अंधेरे को दूर करने के लिए परमानंद को पुकारते हुए कहती हैं कि "अविद्या के अंधकार में अटक गई हूँ, अतः गोविंद, यशोदा के परमानंद मुझे यहाँ से निकालो कि तुम्हारे सानिध्य में अविद्या को कहीं भी जगह नहीं है।"

अविद्येच्या वो रात्री । आइकलों अंधारी ॥

तैथुनी कढावे गोविंदा । यशोदेच्या परमानंदा ॥

तुझे सन्निध्येचे पाशी । ठाव माहीं अविद्येसी ॥१

मीरा का काव्य भक्ति के माध्यम से विस्फोट का काव्य है, मीरा की भक्ति नैराश्य का वातावरण सृजन नहीं करती है बल्कि साहस और प्रतिकार को बल प्रदान करती है। उनके अंदर एक आग है जो कि पुरुषवादी मानसिकता की व्यवस्था को चुनौती ही नहीं देती वरन् सदियों के लिए उसे बेमानी साबित करने का हथियार प्रदान करती है। उन्होंने ऐसी महिलाओं के लिए एक मिसाल

कायम की जो समाज में बदलाव लाना चाहती हैं। दुनिया को बदलना चाहती हैं। दुनिया में बदलाव सिर्फ पुरुष के माध्यम से ही नहीं स्त्री के माध्यम से भी हो सकता है। मीरा से पहले तक दुनियावी व्यवस्था एवं वर्चस्व सिर्फ पुरुष की भोगवादी सत्ता का ही चला आ रहा था। मीरा ने यह परम्परा तोड़ी और स्त्री के नजरिये से दुनिया को देखने की कोशिश की। इस कोशिश में उन्होंने अन्याय, अत्याचार, शोषण एवं अकर्मण्यता के स्थान पर प्रेम को महत्व दिया। प्रेम ही वह ताकत थी जहाँ से मीरा शक्ति पाती थीं। उन्होंने पुरानी मर्यादा एवं सदियों से चले आ रहे पुरुषवादी विमर्श को पहली बार विस्फोट के साथ खारिज ही नहीं किया बल्कि पूरे आत्मविश्वास के साथ एक राह भी दिखाई। वे उस पर चली ही नहीं दौड़ीं भी। यह मिसाल भारतीय इतिहास में बहुत दिनों बाद मिलती है। यानि हम कह सकते हैं कि 'भूतो न भविष्यतः'

मीरा के यहाँ जिस समाज की कल्पना की गई है वह जन सामान्य की प्रतिष्ठा का समाज है। जिसमें अतीत से चले आ रहे उपेक्षित और लगभग अपाहिज लोगों को शक्तिसम्पन्न बनाया गया है। यहाँ तक हम कह सकते हैं कि पहली बार भारतीय समाज में समान अधिकार एवं समान कर्तव्य की बात सिर्फ कही ही नहीं गई बल्कि उसका हक लेकर भी उन्होंने दिखाया। अपनी आजादी उन्होंने हासिल की और इसकी भारी कीमत भी चुकाई।

“संतन ढिंग बैठ-बैठ मीरा लोक लाज खोई ।”

जिस लोक की मर्यादा को बचाने की मुहिम तुलसीदास के पूरे काव्य में मौजूद है। उसको एक झटके में ही मीरा तोड़ देती हैं। एक-एक पग जहाँ तुलसी सम्मल कर चलते हैं वहीं मीरा एक पल में उस मर्यादा को आग के हवाले कर देती हैं। उन्होंने अपनी लाज की परवाह कभी नहीं की; न काव्य के क्षेत्र में, न व्यक्तिगत जीवन में। उसी मध्यकाल में आप तुलसीदास की सीता को रखकर देख सकते हैं। सीता की पूरी व्यवस्था मीरा के आगे आपको परतंत्रता में जकड़ी हुई महसूस होगी। यह मर्यादा पुरुष समाज की बनाई हुई थी, जिसको मीरा ने मानने से साफ इन्कार कर दिया। उन्होंने अपनी राह चुनी।

“अंसुवन चल सींच सींच प्रेम बेल बोई ।”

खुद कष्ट सहे लेकिन आगे के स्त्री समाज के लिए वे एक रास्ता मुहैया करा गई। मीरा का जीवन दर्शन एक क्रांतिकारी जीवन दर्शन है, जिसमें तर्क, तथ्य और विवेक के आधार पर निर्णय की बात की जाती है। ऐसा माना जाता है या ऐसा कहा जाता है या ऐसी परम्परा रही है आदि बातों की उन्होंने परवाह नहीं की।

“मेरे तो गुरु रविदास चमारा।”

जातीय श्रेष्ठता के आगे इतनी बड़ी स्वीकारोक्ति भक्ति साहित्य में कबीर को छोड़कर और कहीं नहीं मिलती है। समाज में बराबरी का सपना जो मीरा ने उस समय देखा था वह भारत का पहला लोकतांत्रिक कदम था। यह स्वीकारोक्ति मनुष्य के चाँद पर पहुँचने के पहले कदम के अस्तित्व से भी आगे का अस्तित्व था, जिसमें मनुष्य मात्र की प्रतिष्ठा का प्रश्न पहली बार उन्होंने उठाया था। यहाँ जातीय श्रेष्ठता से बढ़कर कर्म की श्रेष्ठता को प्रतिपादित किया गया है, इसीलिए कृष्ण उनके आराध्य हैं।

भारतीय भक्ति साहित्य में मीरा के यहाँ आधुनिकता के वह सभी कम्पोंन्ट मौजूद हैं जिनकी खोज बहुत बाद में रामविलास शर्मा ने साहित्य और उनके युग में लोकजागरण के माध्यम से की थी। मीरा स्त्री नवजागरण की पहली भारतीय मिसाल थीं। यह लोकजागरण एक स्त्री के माध्यम से आया था यह सबसे बड़ी और महत्वपूर्ण बात थी। मीरा के जीवन और काव्य ने पहली बार देश के इतिहास में स्त्री को जो प्रतिष्ठा दिलाई वह आज तक मिसाल है। अपनी तमाम क्रांतिकारी ऊर्जा के बावजूद कबीर में स्त्री के प्रति वह उदार और लोकतांत्रिक सोच नहीं बन पाती है जो मीरा के यहाँ पाई जाती है। इतना ही नहीं कबीर पुरुषों को नारी से दूर रहने की सलाह देते हुए कहते हैं कि जो पुरुष नारी के संसर्ग में रहता है उसके तीन गुण भक्ति, मुक्ति और ज्ञान नष्ट हो जाते हैं—

“नारि नसावे तीनि सुख जा नर पास होई।
भगति, मुक्ति निज ग्यान में पैसी न सकई कोई।।⁵

कबीर तो कहीं—कहीं स्त्री के मामले में तुलसीदास से भी अधिक कट्टर नज़र आते हैं। जब वे कहते:

“नारी की झाँई परत अंधा होता भुजंग,
कबिरा उनकी कौन गति जो नित नारी के संग।” या
“चली हैं कुलबोरनी गंगा नहाय। या
“नारी नरक का कुंड है।” आदि।

जो कबीर स्वयं नरक की परवाह न करते हुए बनारस को छोड़ कर मगहर में जीवन के अंतिम समय में मृत्यु के लिए चले जाते हैं। वह भी स्त्री के लिए नरक की परिभाषा देने से नहीं चूकते हैं, यह सीमा है कबीर की। इसके उत्तर में मीरा असीम की कवयित्री हैं। जहाँ कबीर भी नहीं पहुँच सके थे यानि कि हम

कह सकते हैं उस समय के किसी भी क्रान्तिकारी कवियों, संतों की भी मीरा से सीमा निर्धारित होती है। सूरदास की जिन गोपियों को हम स्त्री विमर्श के लिए सबसे उपयुक्त पाते हैं, उनके यहाँ भी आजादी समर्पण के लिए ही है न कि आजादी तर्क, संदेह, प्रश्न करने या अपनी राह चुनने के लिए। यही कारण है कि मीरा का काव्य आज के स्त्री विमर्श के लिए एक लैन्ड मार्क है। वहाँ पहुँच बनाना भारतीय स्त्री के लिए अभी भी एक कठिन कार्य है। मीरा ने बहुत बड़ी सीमा रेखा खींच दी है। उसको अभी तक कोई नहीं पा सका है। भारत के तमाम बड़े महापुरुषों के चिंतन के बीज मीरा में हम पा सकते हैं। चाहे वे स्वामी विवेकानंद हो जिन्होंने दलित समाज एवं जातीय प्रतिष्ठा को महत्व दिया हो या गाँधी जो स्वयं मीरा में भारत माता का स्वरूप देखते थे। साहित्यकार महादेवी को भी आधुनिक मीरा कहते हैं यानि मीरा मध्यकाल में जीवन जीकर भी आधुनिक कहलाई। आधुनिक भारतीय स्त्री विमर्शकारों को अपनी आधुनिकता की परिभाषा बनाने के पहले मीरा के यहाँ जाना पड़ेगा और उन्हें उनके यहाँ आधुनिक चेतना और स्त्री मुक्ति के वे सभी आयाम मिलेंगे, जिनकी चाहत आज की सभी स्त्री विमर्शवादी लेखिकाओं को है। उन्होंने वे सभी हथियार इसी समाज से ईजाद किए थे। जिस समाज को आज भी स्त्री विमर्शकार सिर्फ कोस रहे हैं। लेकिन कोई रास्ता नहीं निकाल पा रहे हैं। जबकि मीरा ने एक विस्फोट के साथ समाज में सिर्फ जगह ही नहीं बनाई थी बल्कि मध्यकाल के साहित्य में एक स्त्री विमर्श की मशाल जला दी। जिसकी आग और रोशनी आज भी लोगों को ताकत और प्रकाश मुहैया करा रही है और आगे भी कराती रहेगी। उनकी रोशनी अलौकिक थी। वह ऐसी मशाल है जो अब रुकने वाली नहीं है। वह एक हाथ से दूसरे हाथ में बढ़ती चली जाएगी। क्योंकि स्त्री शिक्षा का अधिकार जो शास्त्र विरुद्ध मीरा ने पहली बार संतों के पास बैठकर उन्होंने हासिल किया आज वही कार्य दुनिया में कई युसुफ जई मलाला कर रही हैं। यानि की लौ आज भी अनवरत जारी है। मीरा का काव्य और जीवन दर्शन सदियों तक संकट में फँसे भारतीय समाज को एक राह दिखाने का कार्य करता रहेगा।

“राठौर और चित्तौड़ के सिसौदियों के इतिहास में मीरा का कोई उल्लेख नहीं मिलता है। नाभादास जो कि जाति से दलित थे। जिन्होंने पहली बार मीरा को भक्त कहा है— गोपियों की तरह मीरा ने कलियुग में भगवान कृष्ण के प्रति भक्ति भावना प्रदर्शित की।”⁶

परिता मुक्ता ने अपनी पुस्तक ‘द कॉमोनिटी’ में बताया है कि मीरा राजस्थान और गुजरात के जनजातीय और अस्पृश्य समझी जाने वाली जातियों में खूब गाई जाती हैं।⁷ गाँधी ने पत्र में कहा— शाही परिवार में जन्मी मीरा ने सामंती समाज के विरुद्ध विद्रोह किया था मीरा पहली सत्याग्रही थीं।⁸

तत्कालीन शासकों तथा सामंतों ने नारी को भोग विलास की सामग्री मान लिया था। संत साहित्य के पूर्ववर्ती सहजवानियों, सिद्धों और कौलगार्भी साधकों ने नारी को साधना का विषय बनाकर धर्म के नाम अनैतिकता और भावुकता का प्रसार कर दिया था। ऐसे समय में मीरा ने हिंदी काव्य परम्परा में क्रान्तिकारी हस्तक्षेप किया था। हाँलाकि प्राचीन भारतीय वाङ्मय में स्त्री को जननी, पूज्या, अर्द्धांगिनी आदि सुंदर शब्दों से सम्बोधित किया गया है, लेकिन उसे सदैव पुरुष की दासी—एवं भोग्या रूप में ही जीवन का उद्देश्य पाया गया है। उसका मुख्यकर्म पति की सेवा करके उसे प्रसन्न करना ही समझा गया है। स्त्री सिर्फ विलास की साधन समझी जाती थी। उसकी बुद्धि का कोई उपयोग राजनीति अथवा समाज में भी हो सकता है इसकी ओर लोगों का ध्यान नहीं गया था। पुरुष कई—कई स्त्रियाँ रख सकते थे, पर स्त्री पर सहज ही दुश्चरित्र होने का लॉज़न लगा दिया जाता था। मीरा ऐसे ही युग में पैदा हुई थीं। तुलसीदास परम्परा और लोकनीति के अनुसार मर्यादा का पालन करते हुए स्त्री स्वतंत्रता परम विरोधी थे देखें—

“महा वृष्टि जल फूटि कियारी।
जिमि सुतंत्र भय बिगरहिं नारी।”

गोस्वामीजी ने नारी को कामिनी रूप में माया माना है—

“काम, क्रोध, लोभादि मद, प्रबल मोह के धारि।
तिन्ह मैंह अति दारुन दुखद माया रूपि नारि।”

इसके विपरीत स्त्री अस्मिता को पहचाने वालों और स्त्री मन के स्वप्नों, उसकी आशाओं और आकांक्षाओं को मानवीय संवेदना की समूची गहराई तथा व्याप्ति के साथ उभारने वाले सूर भी अंततः नारी धर्म और लोकलाज को स्वीकार करते हैं, इसलिए गोपियों को कुल, लाज और वेदों की मर्यादा की याद मात्र दिलाते हैं पति को छोड़कर कर अन्य पुरुष में लीन होने वाली नारी को अकुलीन कहा गया है—

“लोकलाज, कुलकानि भुलानी, लब्धी स्याम सुन्दर को।”

लेकिन व्यावहारिक रूप में गोपियाँ वेद, लोक, आदि किसी से भी नहीं डरती थीं। वे मुरली की धुन सुनते ही अपने घरों से निकल पड़ती हैं—

“जबहि बनमुरली स्त्रवन परी... । कुल मजार्द वाद की आज्ञा ने कहुँ नहीं डरी।”

मध्य काल में सांमती समाज में घर परिवार की चार दीवारों में घुटती स्त्री की स्थिति पर गौर करें, स्त्री शरीर भोग की सामंती मानसिकता पर ध्यान दें। ऐसे समय में सामाजिक और मानसिक मुक्ति के लिए छटपटाती हुई स्त्री की कुचली हुई अस्मिता को सूर अपने प्रेम—श्रृंगार वर्णन के माध्यम से उसकी समस्त आकांक्षाओं के साथ हमारे सामने मूर्त करते हैं।

“सुतपति छाँड़ि चली व्याकुल हवे भूलि गई कुल को लजनी ।
लोक लाज तजि चली प्रेमबस, वनिता बूंद चन्द्रबदनी ।”

प्रोफेसर मैनेजर पाण्डेय के अनुसार, “तुलसी के काव्य में स्त्री सांमती रूढ़ियों में जकड़ी हुई है। लेकिन सूर के काव्य में स्त्री का सहज, स्वतंत्र और तेजस्वी रूप मिलता है, जो प्रेम के अलावा लोक और वेद के किसी बंधन को नहीं मानती।”⁹ मीरा ने विधवा होने के पश्चात सती होने से इनकार कर दिया क्योंकि वे स्वयं को विधवा ही नहीं मानती थीं। उनका तो बचपन में ही गिरधर गोपाल से विवाह हो गया था उनके यहाँ कृष्ण सिर्फ पुरुष बाकी सभी स्त्री हैं।

संदर्भ सूची

1. दामोदरन के भारतीय चिंतन परम्परा नई दिल्ली: पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस, पृ० 61
2. चतुर्वेदी, परशुराम (1960) संत साहित्य की भूमिका. हैदराबाद. हिंदी प्रचार सभा. पृ० 30
3. शुक्ल, आचार्य रामचन्द्र (2011) चिंतामणि. इलाहाबाद : लोकभारती प्रकाशन. पृ० 18
4. डेरे, डॉ. रामचंद्र चिंतामण (सं.) (1985). सकल संतगाथा पुणे वरदा बुक्स. पृ० 708
5. दास, श्यामसुंदर (2012) कबीर ग्रंथावली. इलाहाबाद : लोकभारती प्रकाशन. पृ० 79
6. सिंह, नामवर (मई 2012) साहित्य के इतिहास में मीरा. नई दिल्ली: कथा 16. पृ० 12
7. वही, पृ० 12
8. वही, पृ० 13
9. पाण्डेय मैनेजर, भक्ति आंदोलन और सूरदास का काव्य

भक्ति-आन्दोलन और हिन्दी प्रदेश

डॉ० अम्बुज कुमार पाण्डेय

भारत में बौद्धिक परंपरा का इतिहास बढ़ा पुराना रहा है। लेकिन हमारे यहां इसे संजोने की परिपाटी पश्चिम से भिन्न थी यहां वेद श्रुति कहे गये, आरण्यकों की रचना जंगल में हुई, और ढेर सी ऐसी बातें हैं जिन्हें लिपिबद्ध नहीं किया गया। इस भूमि में मनीषी बहुधा आत्मप्रचार के अरूपराग से लोभसंवरण करते रहे हैं। फलतः जिन-जिन चितनधाराओं का विकास हुआ उन्हें आत्मोत्थान या पारमार्थिक लाभ का निमित्त भर माना गया। यद्यपि आत्मोत्थान का यह मार्ग नितांत ऐहिक था लेकिन यह ऐहिकता साधन थी, साध्य इस लोक के पार था। इसके उलट पश्चिम में चितनधाराओं को संजोने की लिपिबद्ध, व्यवस्थित और सुदीर्घ परंपरा रही है। वहां हर आन्दोलन और विमर्श, इतिहास की तरह एक क्रमिक रूपरेखा में देखे और समझे गये। चूंकि उनके चिंतन में लौकिकता केन्द्र में थी इसलिए उनका सारा इतिवृत्त संरक्षित रहा। उनमें अंतःसाक्ष्यों और बहिर्साक्ष्यों की एकरूपता बनी रही। हमारे यहाँ बौद्धिक परंपरा पर बहस बहुत बाद में शुरू हुई। या यों कहे कि पाश्चात्य संस्कृति के प्रभावस्वरूप ही इस पर विमर्श शुरू हुआ। विशेषकर तब, जब भारत पश्चिम का उपनिवेश बना। पश्चिम से साहचर्य होने के कुछ वर्ष तक एशिया और भारत यूरोपीय इतिहासकारों और साहित्यकारों के लिए एक अर्थसभ्य और बर्बर लोगों का समुदाय भर था। उनकी दृष्टि में यहां धन-संपदा के साथ बस कौतुक ही था जो उन्हें बार-बार आकर्षित करता था इस मुद्दे का उल्लेख बहुत अर्थपूर्ण ढंग से धर्मवीर भारती ने किया है। ये लिखते हैं— "इसके बाद इतिहास के पन्ने पलटते जाइए, वारेन हेस्टिंग्स ने लूट-पाट के साथ संस्कृत के अध्ययन की परंपरा शुरू की, गेटे ने अभिज्ञानशाकुन्तलम् पढ़ा, रूसी विद्वानों ने बौद्ध धर्म का अध्ययन किया, जर्मन

विद्वानो ने वैदिक साहित्य का अध्ययन शुरू किया, ब्रिटिश म्यूजियम और अन्य यूरोपीय संग्रहालयों में एशियाई पाण्डुलिपियों, चित्रों तथा मूर्तियों का विशाल संग्रह पहुँचा और सहसा पश्चिम के सामने एशिया का एक नया अर्थ उद्घाटित हुआ कृ न जाने कितना पुराना महाद्वीपकृ जो यूरोप में सभ्यता के आरंभ होने के युगों पूर्व से अगणित संस्कृतियों के उत्थान और पतन की लीलाभूमि रहा है। एक रहस्यमय महाद्वीप जो न जाने कितनी विस्मृत जीवन-पद्धतियों का भेद छिपाये शांत बैठा है अथाह, रहस्यमय, गहन, भेदभरा विद्ववानों, पुरातत्ववेत्ताओं और शोधकर्ताओं के सामने जो भी चित्र हो, पर सामान्य यूरोपीय मस्तिष्क में परिवर्तन और भी रोचक ढंग से घटित हुआ। एशिया सम्बन्धी पुरानी धारणा के जो नट और बाजीगर थे, ये रातोंरात ऋषि, महात्मा, द्रष्टा और पूर्वी संत मान लिये गये और एक औसत यूरोपीय दिमाग में जादूगरी और रहस्य-दर्शन दोनों ही अध्यात्म के कक्ष में घुल-मिलकर एक हो गये। जो महान चिंतक है वह जरूर अतिप्राकृतिक चमत्कारों का अधिष्ठाता होना चाहिए। मैडम ब्लैवेत्सकी से लेकर अल्डुअस हक्सले तक इसी पगडण्डी पर चलकर एशिया के निकट आये। एशिया जो अरबियन नाइट्स का एशिया था, वह अकस्मात् प्रेत-विद्या और वेदांत दर्शन का एशिया हो गया।”

भारत की प्राचीन और गौरवशाली परंपरा का अध्ययन करने वाले देशी-विदेशी इतिहासकारों और साहित्यकारों का जिन विस्मयकारी कालखंडों पर सर्वाधिक अभिनिवेश रहा, उनमें भक्तिकाल एक महत्त्वपूर्ण पड़ाव है। भक्ति-आन्दोलन पर पाश्चात्य विद्वानों में डॉ० जार्ज ग्रियर्सन से शुरू हुआ गंभीर विमर्श लगभग सवा सौ सालों से अबाध जारी है। भक्ति-आन्दोलन को लेकर इसके उद्गम, बाह्य आक्रमण, सनातनी सातत्य, बौद्धों-जैनियों का प्रभाव, सगुण-निर्गुण सुफी मतों जैसी न जाने कितनी निष्पत्तियों के निकष इस आन्दोलन से उत्पन्न हुए और जैसे लगता अब भी सब कुछ अनंतिम है।

भक्ति आन्दोलन भारतीय चिंतन परंपरा में युगांतकारी परिघटना है। अपने बाह्य कलेवर में यह एक स्थूल रिचुअल का बोध भर कराता है, लेकिन सूक्ष्म पर्यवेक्षण ने यह बड़ा जटिल और संश्लिष्ट है। धर्म, जाति व्यवस्था, सामंतवाद, ऊँच-नीच का भेद, धार्मिक कट्टरता, रूढिग्रस्त समुदाय, अधपरंपरा जैसे न जाने कितने मुद्दों पर विमर्श के नये-नये गवाक्ष खोलता है भक्ति आन्दोलन। ‘भक्ति’ शब्द से हमारे मन में सबसे पहला प्रत्यय धर्म के आनुष्ठानिक कर्म-काण्ड को लेकर उपजता है। जैसे यह केवल एक उपासना पद्धति भर हो लेकिन जैसे-जैसे हम अपनी रूचियों और लोकमान्यताओं का परीक्षण करते हुए आगे बढ़ते हैं, यह अपनी वृहद् अर्थछटाओं से विस्मित कर देता है। यद्यपि भक्ति का प्रस्थान अपने इष्ट की उपासना नामस्मरण, परलोक की मनोकामना जैसे

एकनिष्ठ फलागम की व्यक्तिकेंद्रित अभीप्सा ही है। लेकिन भक्ति-आन्दोलन का फलक इतना विस्तृत है कि समाज का कोई पहलू उससे अनछुआ नहीं रह पाता।

भक्ति-आन्दोलन के कवि अरण्यगामी नहीं हैं। उनकी भक्ति एकाएक उत्पन्न किसी विषाद की छाया, अनिष्ट की आशंका या सद्यःनिःसृत दुःख का उपजात भी नहीं है। यह इसी लोक में रहकर, दुःख-सुख के बीच संघर्ष करते हुये समाज में अपनी सामर्थ्य के अनुरूप दाय का सृजन है। यह दाय श्रम करते हुये भाषा का प्रभाव ग्रहण करते हुये, भाषा को प्रभावित करते हुए लोक से नितांत संपृक्त होकर अपनी मुक्ति का मार्ग तलाशना है। भक्त कवि ईश्वर के कोरे परायण से इतर नये मूल्यों की स्थापना करता है। वह कथावाचक की तरह अलग-अलग भंगिमाओं का सहारा लेकर कौतुक रचने से बचता है। यह लोक का त्याग नहीं, वरण करता है। लोक में व्याप्त कुरीतियों और रूढ़ियों से चिढ़ने के बजाय यह उनके उन्मूलन का समाधान लेकर उपस्थित होता है। इस उन्मूलन के मूल में उसका आत्मबल है, जो अनुभवजनित दंश के प्रतिकार के रूप में आकार लेता है। भक्त कवियों की यह वृत्ति, लोक में उनकी प्रतिष्ठा और लोकप्रियता सुनिश्चित करती है। उनके इस व्यापार से हमें यह आश्वस्ति मिलती है कि परलोक की कामना में इहलोक का तिरस्कार एक भीरुतापूर्ण पलायन है।

रागानंद के उदय से चार सौ वर्ष पूर्व आचार्य शंकर अपनी बौद्धिक साधना और तार्किक मीमांसा से अद्वैत दर्शन की स्थापना कर चुके थे। ये तत्त्वदर्शन की अपनी मूल निष्पत्तियों में संसार का निषेध करते हैं, इसे मिथ्या बताते हैं। साथ ही योग और वैराग्य द्वारा मायाजनित विभ्रमों के नाश का मार्ग सुनाते हैं। संसार को ये माया की सृष्टि बताते हुये सिद्ध करते हैं कि संसार स्वप्नवत है कहीं कोई संघात नहीं है, कहीं कोई द्वैत नहीं। बस एक वृहत्तर चेतना है, उसी चेतना से तादात्मीकरण का पूरा उद्यम है— अद्वैत दर्शन ।

शकराचार्य अपने अद्वैत की स्थापना हेतु पुरे देश का अपूर्व एकीकरण कर देना चाहते थे। उनके इस महत् उद्देश्य का एक प्रयास था चारों दिशाओं में चार पीठों की स्थापना। कहने की जरूरत नहीं कि उनका यह प्रयास भारत की धार्मिक और सामाजिक एकता के लिए आगामी युगों में बड़े स्थाई महत्त्व का सिद्ध हुआ ।

रामानंद का समय देश में राजनीतिक अराजकता का समय था । मुस्लिम आक्रांताओ ने देश की समरसता को शनै-शनै छिन्नमूल करना शुरू कर दिया था। वे न केवल लूट-पाट करते वरन धार्मिक स्थलों को भी ध्वस्त कर देते थे। ऐसा नहीं था कि इससे पहले युद्ध नहीं होते थे। युद्ध तो होते रहते थे लेकिन ये आपसी वैमनस्य, साम्राज्यवादी मनोदशा और अन्यान्य कारणों से होते

थे। लेकिन ऐसे संग्राम में धर्म व सामाजिक संरचना अक्षुण्ण रहा करती थी। अपने सारे विद्रोह और अस्वीकार के बावजूद बौद्ध और जैन मतावलंबी भी एक समय बाद यहां की आबो-हवा में रच-बस गये, क्योंकि उनका उद्गम यही था। इस्लाम के आगमन से पहली बार ऐसा हुआ कि देशी धर्म एक विजातीय तत्व की तरह युद्धोन्माद के दुष्क्र में पिसने लगा। यही वो संक्रमण का समय था जब भारत में भक्ति आन्दोलन तमाम समवायों के साथ आकार लेने लगा।

भक्ति आन्दोलन के उद्भव को लेकर इतिहासकारों और समालोचकों में बड़ी विप्रतिपत्तियां रही हैं। जार्ज ग्रियर्सन भक्ति के उदय के पीछे बिजली की एक कौंध वाली स्थापना देते हैं और बलात् भक्ति का सम्बन्ध ईसाइयत से जोड़कर मुतमईन हो जाते हैं। आचार्य शुक्ल भक्ति आन्दोलन की उत्प्रेरणा इस्लामी आक्रमण में देखते हैं। और हजारी प्रसाद द्विवेदी भारतीय लोकचिंतन के स्वाभाविक विकास के रूप में भक्ति आन्दोलन का आकलन करते हैं। वामपंथी मीमांसक भक्ति आन्दोलन के पीछे भारत के नगरीकरण, इस्लाम के आगमन, उद्योग-धंधों के विकास, नई तकनीक के आविष्कार, कामगारों, शिल्पियों और मजदूरों के प्रत्यक्ष सहभाग को कारक मानते हैं।

यदि वैचारिक आग्रह और अतिवाद को छोड़कर मध्यममार्गी दृष्टि अपनाई जाय तो भक्ति आन्दोलन को समझने और व्याख्यायित करने में सबका नजरिया कुछ न कुछ विशिष्ट और मूल्यवान निष्पत्ति देता है। तो यह भक्ति आन्दोलन के चरित्र के सर्वथा अनुरूप ही है। क्योंकि एक विचारधारा अथवा एक दृष्टि का पल्ला पकड़कर समूचे भक्ति आन्दोलन की सर्वमान्य मीमांसा दुष्कर है। जब भक्ति आन्दोलन एक पंथ, एक मार्ग, एक संप्रदाय के खाचे में सटीक नहीं बैठता तो एकांगी होकर उसकी सर्वग्राह्य व्याख्या कैसे संभव है?

बुद्ध ने पूर्व प्रचलित जातीय श्रेष्ठता और छूआ-छूत के विरोध में बौद्ध धर्म की शुरुआत की। बौद्ध धर्म के प्रभाव से हिन्दुओं में मंदिर निर्माण प्रारंभ हुआ और फिर एक बार वो सारी मान्यताएँ जड़बद्ध हो गयीं जिनका उन्मूलन बुद्ध ने किया था। फिर शंकर ने बौद्ध धर्म की तीक्ष्ण आलोचना की। अब पुन देखा जाय तो शंकर के अद्वैत - दर्शन के विरोध में ही रामानुजाचार्य ने विशिष्टाद्वैत की स्थापना की और रामानुजाचार्य ही क्यों। शंकर के परवर्ती सभी आचार्यों ने शंकर का ही प्रतिषेध करके भक्ति आन्दोलन को गति दी।

ऐसा नहीं था कि भक्ति आन्दोलन में नितांत अनूठी और नयी बात कही गयी थी। भारतीय वेदांत दर्शन का पूरा प्रभाव बुद्ध के ऊपर था, जैनधर्म की अहिंसा और करुणा तो वेदांत का ही विस्तारीकरण प्रतीत होता है और बौद्ध-धर्म का खंडन करने के लिए प्रकारांतर से शंकर ने भी वही बात कही जो बुद्ध अपने उपदेशों में दोहराते हैं। फिर भक्ति-आन्दोलन सभी मत-मतांतरों का सामूहिक

प्रभाव लेकर आगे बढ़ा। यहाँ सूर पुष्टिमार्गी हैं, तुलसी पर रामानुज का प्रभाव है, कबीर पर बुद्ध और वेदांत की स्पष्ट छाया है और सूफियों का दर्शन तो अलहदा भारतीय कलेवर में दीखता है।

दक्षिण भारत के आलवार संत सातवीं-आठवीं सदी में इस भक्ति का एक विस्तृत राजमार्ग तैयार कर चुके थे। इस अभिप्राय के साथ कबीर के इस दोहे का बहुत बार उल्लेख किया जाता रहा है— भक्ति द्रावडी ऊपजी, लाये रामानंद। परगट किया कबीर ने, सप्तदीप नवखंड।

रामधारी सिंह दिनकर अपने संस्कृति के चार अध्याय में सेनार्त का उद्धरण देते हैं, "भारत में भक्ति का मूल अत्यंत गहराई में है। यह बहुत प्राचीन काल तक पहुँचता है। भारत में भक्ति किसी कष्टर पंथ के रूप में नहीं उठी। वह एक शक्तिशाली भावना रही है, जिससे भारत का इतिहास और समस्त काव्य परिव्याप्त है।"²

हिन्दी-क्षेत्र में जड़ता अधिक है। यह जड़ता शायद बहुत पुराने समय से चली आ रही है। इसीलिए हिन्दी भाषा भाषियों को बाहरी अक्सर काऊ बेल्ट वाला कहकर कटूक्तियाँ करते हैं। इस नजरिये से हिन्दी पट्टी में भक्ति आन्दोलन का प्रभाव बड़ा रोचक है। कबीर से पहले पंडित की पोथी और मौलवी की तस्बीह को प्रश्नांकित करने वाला कोई नहीं था। किसी को दोजख भय सताता था तो कोई अधर्म और अनिष्ट की आशंका से कांप उठता था। यह कबीर ही थे जो सबसे पहले कथनी और करनी का नीर-क्षीर विवेक लेकर अवतरित हुये थे। यह कबीर का ही आत्मबल था जो कष्टर हिन्दू-मुस्लिमों को एक बाट से तौलने का अनभय साहस दिखाते हैं। कबीर जनमानस में यह विश्वास पैदा करने में पूर्णतया सफल हुये कि गार्हस्थिक जीवन में रहकर, मस्जिद की अजान और मंदिर के घंटों से अनासक्त होकर ईश की साधना की जा सकती है। बहिरंग का भटकाव और मसीहाई तलाश व्यक्ति को खोखला कर देता है। उसकी आस्था एक अंधी सुरंग में गुम हो जाती है, उसका पूरा जीवन एक प्रहेलिका में तब्दील हो जाता है। तो बेहतर है दृष्टि को साफ रखा जाय, कर्म के आलोक में जो दिखे उसे अपनाया जाय और अंतरंग की शुचिता- साधना पर ज्यादा ध्यान दिया जाय।

कबीर का पूरा जीवन और कृतित्व दूषित हो चुके श्रमण संस्कृति को नयी आभा से भास्वर कर देता है। उनकी दृष्टि कनफटे योगियों और बज्रयानियों के नाना करतबों को, मिथ्या आडंबर और पाखंड, सबको भेद देती हैं। कबीर की रचनात्मक चेतना एक साथ कई स्तरों पर सक्रिय थी। जुलाहे के घर पैदा होने के कारण उन्हें उच्चवर्णीय मुसलमानों की उपेक्षा और अपमान का सामना करना पड़ा। काशी में रहने से वे ब्राह्मणों के पाखंड और हिन्दू धर्म की बुराइयों

का प्रत्यक्षीकरण करने में सफल हुये। दो धर्मों के परस्पर पाखंड और कट्टरता का ध्वंस करके कबीर ने अपने मूल्यों की स्थापना की थी। उनकी तीक्ष्ण नजर से बच पाना मुश्किल था। हिन्दू धर्म में सर्वोच्च, ब्राह्मणों की नस्लीय श्रेष्ठता का प्रत्याख्यान करते हुये कबीर कहते हैं— जो ब्राह्मण वेद और गायत्री का जाप करता है, अपने को श्रेष्ठ बताता है। वह निकष्ट के यहां भोजन क्यों करता है? चौदह अमावस की सृष्टि करके पाखंड रच कर भीख क्यों मांगता है? यह तो हाथ में दीपक लेकर कुँए में गिरने जैसा है—

जेहि मुख वेद गाड़ी निकस सो किउ ब्रहमनु बिसरु करे

— — —

आपन ऊच नीच घरि भोजन उठे करम करि उदरु भरहि,
चउदस अमावस रवि रचि मांगहि कर दीपकु लै कूप परहि।³

मानवविकास का कोई सोपान पशु-प्रेम बिना अधूरा है। ये पशु आदिम सभ्यता से हमारे सहचर रहे हैं। हम अपनी उदरपूर्ति से लेकर तमाम जागतिक व्यापार हेतु इन्ही पशुओं पर आश्रित रहे हैं। हमारी सभ्यता की यात्रा सहअस्तित्व का बखान ही तो है। इतिहासकार भी कहते हैं हम आदिम रूप में चरवाहे रहे हैं। हमारी पूरी वैदिक सभ्यता की धुरी कृषि और पशुपालन था। पशुपालन और गोचारण का अध्याय भक्तिकाल में सूरदास पूरा करते हैं। प्रकृति के सम्पूर्ण उत्सव का गान हमें सूर की कविता में मिलता है। यहां जंगल, पर्वत, नदियां, नाना वनस्पतियां, पशु-पक्षी सब अपनी नैसर्गिक सुलभता से हमे आकृष्ट करते हैं।

औद्योगिक सभ्यता और वैज्ञानिक प्रगति ने हमसे हमारा सपूर्ण रिक्थ छीन लिया है। इनके विकास ने जितनी सुख-सुविधा मानव समाज को दी, उसी त्वरा से प्रकृति के मूल स्वरूप को क्षत-विक्षत भी किया है। आज हम प्रकृतिध्वंस और कौटुम्बिक विघटन के जिस छोर पर खड़े हैं, उसकी निरुपायता का समाधान गोचारण संस्कृति देती है। उसी आलोक में हम पुन अपनी गरिमा और रागात्मिका वृत्ति का पुनर्नियोजन कर सकते हैं। कितना सुखद अचरज होता है कि भक्तिकाल में ब्रज न केवल पवित्र भूमि थी, वह एक परिवार था। गोचारण वृत्ति से संवलित भूमि गो-कुल थी। सदानीरा यमुना के आश्रित न केवल जनाकीर्ण समुदाय था, बल्कि उसके उपजीव्य वनस्पतियों और पशुओं की पूरी श्रृंखलाबद्ध लड़ी थी। उस काल में धन-धान्य— मानव सहअस्तित्व की भावना से सराबोर था। यहां ध्यातव्य है कि भक्तिआन्दोलन के इस कालखंड में जनसमुदाय न किसी अलौकिक कामना से अभिलषित है, और न ही किसी पारलौकिक चमत्कार की प्रत्याशा में उसकी आस्था दरक रही है। उसे अपने दुःख-सुख के

साथ सब सहज स्वीकार्य है। यह स्वीकार्यता की उसकी मनोवृत्ति निवृत्तिमार्ग से नहीं, प्रवृत्तिमार्ग से निसृत है। उस प्रवृत्तिमार्ग में सब सुलभ है। आज हम जिन मूल्यों के क्षरण का शोक मना रहे हैं, उसका पूरा समाधान हमें भक्तिआन्दोलन देता है। वही भक्तिआन्दोलन जिसमें ईश्वरीय आस्था सर्वोपरि है। और वह ईश्वर भक्तिकाल में मानवोचित स्वभाव और गुणों के साथ पूज्य हुआ। धर्मवीर भारती अपनी पुस्तक मानव मूल्य और साहित्य में लिखते हैं, "ज्यों-त्यों हम आधुनिक युग में प्रवेश करते गये त्यों त्यों इस मानवोपरि सत्ता का अवमूल्यन होता गया। मनुष्य की गरिमा का नये स्तर पर उदय हुआ और माना जाने लगा कि मनुष्य अपने में स्वतः सार्थक और मूल्यवान है - वह आंतरिक शक्तियों से सम्पन्न, चेतन स्तर पर अपनी नियति के निर्माण के लिए स्वतः निर्णय लेने वाला प्राणी है। सृष्टि के केन्द्र में मनुष्य है। यह भावना बीच-बीच में मध्यकाल के साधकों या संतों में भी कभी-कभी उदित हुई थी, किंतु आधुनिक युग के पहले यह कभी भी सर्वमान्य नहीं हो पायी थी।" आगे वे लिखते हैं - "सांस्कृतिक संकट या मानवीय तत्त्व के विघटन की जो बात बहुधा उठाई जाती रही है, उसका तात्पर्य यही रहा है कि वर्तमान युग में ऐसी स्थितिया उत्पन्न हो चुकी हैं जिसमें अपनी नियती के, इतिहास निर्माण के सूत्र मनुष्य के हाथों से छूटे हुए लगते हैं। मनुष्य दिनोदिन निरर्थकता की ओर अग्रसर होता प्रतीत होता है। यह संकट केवल आर्थिक या राजनीतिक संकट नहीं है वरन् जीवन के सभी पक्षों में समान रूप से प्रतिफलित हो रहा है। यह संकट केवल पश्चिम या पूर्व का नहीं वरन् समस्त संसार में विभिन्न धरातलों पर विभिन्न रूपों में प्रकट हो रहा है।"

आकाशधर्मा गुरु रामानंद की शिष्य श्रृंखला में एक प्रखर नाम रैदास का भी है। रैदास में भी कबीर जैसा अकुंठ आत्मबल था। वे भी बनारस की पुण्य भूमि में जनमे थे। अपनी जाति को लेकर अपने भीतर उन्होंने कोई हीन ग्रंथि न पनपने दी। भक्तिआन्दोलन के महत्वपूर्ण पर्यावरणीय सर्जक के रूप में वे अन्यतम हैं।

रैदास की भाषा जितनी अनगढ़ है, उनके भाव उतने ही आकर्षक और शुचितापूर्ण हैं। रैदास में भक्ति, कर्म और ज्ञान तीनों साधना का योग है। भक्ति में वे मानवतावादी वैष्णव, कर्म से चर्मकार और ज्ञान में उनकी गति योगियों जैसी विलक्षण है। यह उनके निर्मल व्यक्तित्व और सान्द्र भक्ति का ताप है कि लोगों की जुबान से "मन चंगा तो कठौती में गंगा" आज तक न उतरा।

जो जाति सामंती परिवेश, मध्यकालीन मनोदशा में गाली का पर्याय बन गयी थी, उसे रैदास ने न केवल उबारा, बल्कि यथोचित सम्मान के साथ पूर्ण प्रतिष्ठा तक पहुँचाया। यह सम्मान और प्रतिष्ठा उन्होंने मोक्षदायिनी काशी के वेदपाठी पंडितों के मध्य दिलाई, जहां शास्त्रज्ञ तुलसी को भी अपने अनुमोदन हेतु कितने

ताप सहने पड़े थे। काशी के उत्तरी छोर पर कबीर हैं कृ तू बाभन मै काशी का जुलाहा, बूझौ मोर गियाना। तो दक्षिणी छोर पर रैदास है कृ अंतर्गत राँचे नहीं, बाहर करे उजास। ते नर जमपुर जहिंगे, भाषै संत रैदास ।

संस्कृतज्ञ – कर्मकांडी द्विजों के मध्य, यज्ञोपवीत और तिलक धारण करके खुद को संत भाषने वाले रैदास स्तुत्य है। इस उद्घोष का मूल्य समझने के लिए हमें भूतलक्ष्मी मध्यकाल तक की उल्टी यात्रा करनी होगी। जहां जाति और वर्ण की दुर्लघ्य लक्षमण—रेखा खीची जा चुकी थी। गोपेश्वर सिंह लिखते हैं—

“भक्ति आन्दोलन के मूल में कौन से ठोस भौतिक कारण थे, यह जानने के लिए सबसे पहले आवश्यक है यह जानना कि इस आन्दोलन का मूल चरित्र क्या है ? भक्ति साहित्य के प्राय सभी अध्येता अपने कई मतभेदों के बावजूद इस बिंदु पर एकमत है कि इसका मूल चरित्र सामंतवाद विरोधी है। वर्ण व्यवस्था पर लगातार चोट करने वाले इस आन्दोलन ने भक्ति का द्वार सभी जातियों के लिए खोल दिया और ‘जात—पात पूछे ना कोई, हरि को भजे सो हरि का होई।’ जैसा नारा देकर सभी को एक धरातल पर प्रतिष्ठित करने की वकालत की।”⁵

लोकश्रुति कि मीरा ने संत रैदास को अपना गुरु मान लिया था तो यह स्वाभाविक ही है क्योंकि मीरा भी रैदास की तरह निर्बंध होना चाहती थी। वे अपना जीवन सामंती मूल्यों की भेट नहीं चढ़ाना चाहती। उस परिवेश में उनका दम घुट रहा था। उससे भाग निकलने का उनके पास भक्ति के अलावा कोई दूसरा व्याज न था। वे मन ही मन कृष्ण को अपना स्वामी मान लेती हैं और लोक लाज की जंजीरो को तोड़ देती हैं। जितनी असहय उनकी दासता है, उतना ही लोमहर्षक उनका विद्रोह भी कृ ‘संतन ढिंग बैठि—बैठि लोक—लाज खोई।’ ‘सूली ऊपर सेज पिया की किस विधि मिलणा होय।’

कहना न होगा मीरा की प्रेरणा भी यही सूर की गोपियां रही होंगी, जो कृष्ण की बांसुरी सुनकर बावली हो जाती हैं और पर्दा—घूंघट, लोक—लाज सब त्यागकर कृष्ण का अनुगमन करने लगती हैं। मीरा के गीत एकाकी क्षण के आत्मनिवेदन हैं। उनमें एक स्त्री की कातर पुकार है। जो निर्बल असहाय और पराधीन है। उसकी अपनी कोई अस्मिता और स्वतंत्रता नहीं है। मीरा के बारे में जो जनश्रुतिया प्रचलित हैं ये रोंगटे खड़े करने वाली हैं। उस देश—काल का अनुमान करके यही कहा जा सकता है कि मीरा अपने युग की विद्रोही कवयित्री थी। उनका विद्रोह ऐसे ही मुखर हो सकता था, जैसा उनकी कविताओं में दर्ज हुआ है।

भक्ति आन्दोलन कैसे सामाजिक समरसता का वितान तानता है, जातीय—निग्रह, और छूआ—छूत का प्रतिकार करते हुए किस समाज का निर्माण करता है, इसे शिवकुमार मिश्र के निम्न उद्धरण से समझा जा सकता है —

“यह भक्ति की वह उदात्त भावभूमि है जिस पर निगुर्ण संत और सगुण भक्त दोनों एक साथ खड़े हैं। भक्ति की यह वह जमीन है जहां वर्ग, वर्ण, धर्म, नस्ल और संप्रदाय, लिंग और जाति के संबंध रखने वाले सारे भेदभाव भस्म हो जाते हैं। धर्म और उनसे जुड़े सारे मतवाद हाशिए पर चले जाते हैं, धर्म अपनी उस शकल को लेकर सामने आता है जो नितांत मानवीय शकल है। वह धारण करने योग्य, करणीय और मानवोचित कर्मों के समुच्चय के रूप में अपनी पहचान कराता है। उससे जुड़े सारे बाह्याचार यहां अपना अर्थ खो देते हैं, यह मानुष धर्म का पर्याय बन जाता है।”⁶

भक्ति-आन्दोलन में मानुष सत्य के मीमांसक है मलिक मुहम्मद जायसी । श्री विजयदेव नारायण साही ने जायसी के काव्य-मर्म की अदभुत व्याख्या की है। वे जायसी को विशुद्ध प्रेम का कवि सिद्ध करते हैं, और उनकी कविता को उन्हीं के शब्दों में बैकुण्ठी बताते हैं कृ मानुष प्रेम भयउ बैकुण्ठी, नाहि त काह क्षार भरि मूठी।

जायसी तत्वद्रष्टा की भांति संसार की गति देखते हैं, उसके ऊर्ध्वाधर उत्थान-पतन को लक्षित करते हैं। उनकी दृष्टि में राजा और फकीर कोई विशिष्ट नहीं है। सब उस कुम्हार के गढ़े हुये सांचे हैं। एक दिन हमारा अस्तित्व नष्ट हो जायेगा एक मुट्टी भर क्षार के अलावा कुछ भी शेष न बचेगा, बचेगी एक सुवास, एक गंध, जिसमें मानुष प्रेम होगा।

जायसी का यह निर्वचन कोरा उपदेश नहीं आत्मानुभूति से उपजा सच है। वह आत्मानुभूति जो दैन्य के त्याग और मानुष प्रेम के चरण के पश्चात् निःशेष रह जाती है वहां किसी का आतंक नहीं, किसी की खुशामद नहीं। वहां सिर्फ 'अनलहक का बोध है, जो भारतीय मनीषा के 'अहं ब्रह्मास्मि' से तदाकार हो जाता है।

भक्तिकाल में कुंभनदास के बाद जायसी दूसरे ऐसे स्वाभिमानी मनस्वी हैं जो सीधे शहंशाह और सुल्तान की अवज्ञा करते हैं। कुंभन में तीक्ष्ण वैराग्य था, दुर्निवार तितिक्षा थी सो उन्होंने कह दिया, “संतन को कहां सीकरी सो काम, आवत जात पनहिया टूटी बिसरि गयो हरि नाम।” जब शेरशाह जायसी की कुरूपता का उपहास करता है तो वे बोल पड़ते हैं, “मोहि हँसेहि कि कोहरहि।” यह उनकी मेधा और आत्मबल का तेज था जो उस सुल्तान को न केवल निरुत्तर कर देता है, बल्कि अपने स्वाभिमान को कुंद होने से बचा लेता है।

गोस्वामी तुलसीदास ने मध्यकालीन कवियों में सबसे ज्यादा लिखा। उनकी दृष्टि पूर्णतया लोकोन्मुखी है। उनके यहां राम आदर्श हैं। तुलसी ने राम का चरित्र बिल्कुल नये ढंग से खड़ा किया, जिनमें दया, करुणा, शरणागतवत्सलता, त्याग, क्षमाशीलता जैसे न जाने कितने मानवीय मूल्य विद्यमान हैं। इन मूल्यों

को धारण करने वाले राम मानवीय धरातल पर एकदम ग्राह्य है। कहना न होगा, गृहीता के इस शिल्प और विधान में तुलसी की अपनी मेधा है, जो रामचरित को नये सिरे परिमार्जित करती है। तुलसीदास मनोविज्ञान और समाजशास्त्र के उस बुर्ज पर खड़े हैं जहा से धर्म और उसकी धारा को ठीक-ठाक लक्षित किया जा सकता है। डॉ० जार्ज ग्रियर्सन ने उनके लिए कहा था कि उत्तर भारत में बुद्ध के बाद सबसे बड़े लोकनायक तुलसी हुए। और रामस्वरूप चतुर्वेदी लिखते हैं कि तुलसी की सबसे बड़ी चिंता थी कि शास्त्रीयता को लोकग्राह्य कैसे बनाया जाय।

वे प्रतिबद्ध धर्माधिकारियों का गुणगान करते हैं और बहुरूपियों का चरित्र उजागर करते समय एकदम निर्मम हो उठते हैं कृनारि मुई गृह संपति नासी । मूंड मुँड़ाय भये सन्यासी ।। तुलसी की दृष्टि अचूक है, उनकी भाषा संप्रेष्य है इसलिए उनकी कही बात सीधे लोगो की जुबान पर चढ़ जाती है —

जाके नख अरु जटा विशाला सोइ तापस प्रसिद्ध कलिकाला ।।
गुरु सिष बधिर अंध का लेखा एक न सुनहि एक नहि देखा ।।

भक्ति आन्दोलन को केवल एकेश्वरवादी नजरिए से देखा जाय तो सूर-तुलसी और मीरा को कहाँ रखेंगे? इसे इस्लामी आक्रमण का प्रभाव माना जाय तो दक्षिण के भक्त इस धारणा को प्रश्नांकित कर देंगे। ऐसे न जाने कितने अंतर्विरोध है भक्ति काल मे जो एक मत अथवा एक वाद पर स्थिर नहीं रहने देते। प्रत्येक वाद का प्रतिवाद है, हर धारणा का विरोध है। मीमांस की कोई ऐसी प्रविधि नहीं है जो भक्ति आन्दोलन को एकरेखीय मानदंड पर स्थिर कर सके। सच्चे अर्थों में यही भक्ति आन्दोलन की ताकत है, यही उसका सामासिक चरित्र है। भक्ति आन्दोलन सामूहिक चेतना की संपूर्ण विवक्षा है, वह लोक का गान है। वहां मन की निर्मलता है, श्रमजीवियों का प्रस्वेद हैं, हिन्दू-मुस्लिम पाखंड का विरोध है, कुरीतियों का उपहास है। यहां वो सबकुछ स्वीकार है जिससे मानवता स्पंदित होती है । मानुष सच की प्रतिष्ठा का अपूर्व प्रमेय है भक्ति आन्दोलन। इसकी सिद्धि के लिए आप्तवाक्य बौने हैं, संस्कृत कूप जल की तरह बासी है। मंदिर-मस्जिद एक आभहीन गतकालिक अध्याय के खंडहर भर हैं। यहां चिरविरहिणी मीरा हृदयविदारक आलाप है। वह स्त्री पराधीनता का विश्वासनीय नैरेटिव है असुवन जल सीचि-सीचि, प्रेम-बेलि बोई' । यहां कबीर का जागरण, रूदन, अजपा जाप और अंतहीन प्रतीक्षा है अखडियां झाई पड़ी पंथ निहारि-निहारि । जीभडिया छाला पड़ा राम पुकारि- पुकारि ।। यहां रसखान आठों सिद्धियों और नौ निधियों का तिरस्कार कर देते हैं। उनके लिए परलोक से ज्यादा काम्य ब्रजभूमि है जहां ईश को 'ताहि अहीर की छोहरिया छछिया भर छाछ पे नाच नचावहिं ।' इस भूमि में निर्भय सूफी जायसी हैं जो

अपने सुल्तान को शैतान कह देते हैं। वे मानुष प्रेम के आगे सब कुछ न्यौछावर कर देते हैं। यहां निर्विकल्प समाधि में बैठे रैदास हैं जो भक्ति तत्व में बाती की तरह जल रहे हैं। यहा दादू, रज्जब, तुलसी, भीखा जैसे न जाने कितने रत्न है जिनकी आभा से पूरा भक्तिकाल मंडित हो दमक उठा था।

संदर्भ

1. धर्मवीर भारती, मानव मूल्य और साहित्य 37-38 भारतीय ज्ञानपीठ तीसरा संस्करण।
2. रामधारी सिंह दिनकर, संस्कृति के चार 374. लोकभारती प्रकाशन, द्वितीय सरकार, पुनरावृत्ति 1994
3. रामकुमार वर्मा, संत कबीर, पृ० 180, साहित्य भवन प्रालिक इलाहाबाद, चतुर्थ-1957
4. धर्मवीर वर्मा, मानव मूल्य और साहित्य – भारतीय ज्ञानपीठ, तीसरा सरकार ।
5. गोपेश्वर सिंह, भक्ति आन्दोलन के आधार पू० 24 जगताराम एण्ड सस प्रकाशन, 2018
6. शिवकुमार मिश्र, भक्तिकाव्य मूसा अभिव्यक्ति प्रकाशन इलाहाबाद 2005

CHAPTER 8

Sri Ramakrishna's Bhakti and Swami Vivekananda's Vedanta: Unification through Personification¹

KANCHAN GOGATE

I

Introduction

Religious pluralism², of late, seems playing a key role not only in shaping modern spiritual thought but has also been kindling scholastic interest. Ramakrishna-Vivekananda can be seen as one of the greatest propagators of religious pluralism (Long: 2008: 1:22) and reconcilers of “pairs of opposite”³ (Complete works: 7:82). Apparently uneducated and rustic, Sri Ramakrishna (1836-1886) is a classical embodiment of an ideal Bhakta in Narada's Bhakti Sutra⁴. His foremost disciple Swami Vivekananda (1863-1902), a rational and learned man is the best known for Vedanta teachings in the West. Though Bhakti and Vedanta may apparently come across as contradictory viewpoints and practices, Ramakrishna-Vivekananda thought indeed acts as a great force of unification between the two. This simple Guru, through his unique way of teaching the highest truth, gradually moulded an agnostic, rational and educated Naren to a matured Vivekananda, who became the Ramakrishna's messenger and message to preach harmony of religions. Therefore, this paper

* Principal Correspondent and Copy Editor *The Times of India*, Pune since November 2007 to present.

primarily tries to connect the threads that act as the catalytic agents in the unification of the apparent contradiction.

Though Ramakrishna was an unflinching *bhakta* of Kali, to whom he fondly called as mother, his realization of the highest truth rather stems from his direct experience. It was through practice, he realized 'all paths lead to God'. (Bhajananda: 2008) He was also the living example of "Here philosophy ends, here religion begins". (Complete Works: 6:132)

Though Ramakrishna was a simple man, profundity of his teachings has been attracting many scholars, who have been scrutinizing these teachings through different viewpoints (Tapasyananda 1993). Scholars have often compared his teachings to Bhakti, Tantra, Vedanta, Shaiva, Vaishnava et al. Of late, some scholars have coined new terms to Ramakrishna's teachings like neo Vedanta or 'Vijnan Vedanta'. (Maharaj: 2017: 25-54) However, Sri Ramakrishna himself showed little inclination for scholarship. In the Gospel of Sri Ramakrishna by Mahendranath Gupta (M), one can come across Ramakrishna's refrain: "Can one know God through reasoning?" (Gospel: 115)

Swami Vivekananda also emphasized many times on "all heart than dry intellect" or "throwing intellect into the ganges". (Burke: 12) Thus, this paper also highlights the limitations of intellectual pursuits and reasoning in comprehending the very essence of *bhakti* with special reference to Ramakrishna-Vivekananda.

This paper also tries to understand how the reversal of roles as a *bhakata* and Vedantin unified the *bhakti* and Vedanta with the guru-disciple becoming its very personification. And yes, both cherished uniqueness of their personalities as Sri Ramakrishna's bhakti saw God's *lila* in Vedanta's *maya*...

II

Ramakrishna's Prescription of Bhakti in Kaliyuga

While there has been a lot of critical analysis on Ramakrishna's universality of teachings and basis of Ramakrishna's scriptural knowledge (Sen 79-100) and also the defence of his religious plurality

(Long: 2011:368-379), this essay dwells on the Ramakrishna's prescription of *bhakti* primarily based on the conversations into Gospel.

What is the way? (Gospel: 96) This was the refrain that greeted Ramakrishna from all quarters. Trapped between the 'divine' idealism and the 'worldly' attachments, Ramakrishna's devotees every, now and then would ask him whether they shall renounce the world all take the path of *jnana* to seek salvation. And Ramakrishna would give a uniform prescription, *bhakti* for Kaliyuga:

The best path for this age is bhaktiyoga, the path of bhakti prescribed by Narada : to sing the name and glories of God and pray to Him with a longing heart, 'O God, give me knowledge, give me devotion. (Gospel: 452-53)

He explained all the paths yet he would advise that the path of *jnana* or *karma* as 'extremely difficult' (Gospel: 452-53, 188). Ramakrishna could see that *bhakti*, with all its duality, was 'easier' for people because it was 'difficult' to get rid of 'karma' and also from the 'identification of the body'. He could convince the profundity of *bhakti* with simple analogies like 'better to eat sugar than becoming a sugar candy'. Therefore he raised the possibility to develop eyes to see God than the oneness of Brahman in *Jnana*. (Gospel: 189-90) He enlightened masses about 'bhakti' and duality with a parable policeman with a lantern at night. In the light of the lantern, policeman can see all but if one has to see the face of policeman, we need to request him to do the needful. Similarly, God can see it all in his divine light and we should have 'intense yearning' to see him and he will show himself.

To him, *bhakti* was everything and it was nothing but intense longing for God. In one of the answers to the same question 'What is the way' was "discrimination between the Real and the unreal. One should always discriminate to the effect that God alone is real and the world unreal. And one should pray with sincere longing." (Gospel 385)

Bhakti above Reasoning and Profundity in Simplicity

"Futility of reasoning" (Gospel 173) and scholarship is what Ramakrishna would underline in his conversations again and again.

“Too much reasoning throws mind into confusion.” (Gospel 205) Ramakrishna alarmed his devotees on this. He maintained that one stops reasoning after one’s attainment for God. That’s not all. He also considered reasoning to be dry. “Why should I make myself dry through mere reasoning? May I have unalloyed love for the Lotus Feet of God as long as the consciousness of 'I' and 'you' remains with me!” (Gospel 300)

To Ramakrishna, bhakti was not just a philosophy. He was literally breathing “Kali’s name on his lips.” (Gospel 324) To him, Kali was the “Bramhan, Shakti, one with the highest Bramhan”. Ramakrishna’s prescription of bhakti comes from ‘ease’ and ‘practicability’ of the path, which, to him, seemed more recommendable to the men and women of his times and also in the times to come.

Are Ramakrishna’s teachings as simple as they appear to be? Perhaps, its simplicity is something even a child can grasp, it would require an insightful mind to understand the profundity of his teachings. Sri Ramakrishna had the literal ‘God in everything approach’ attitude, even towards evil. He called it as God’s *lila*, a play. When it comes to the matters of God realization, Sri Ramakrishna had experiential approach. “Even beyond this kind of theological rationalization, Sri Ramakrishna’s experiential approach invites others to pursue their own direct experiences as well.” (Long: 2019: 16)

Ramakrishna didn’t have an iota of uncertainty when it came to existence of God. ‘Wickedness’ for him was also a manifestation of God. To him, everything in the world happened according to the ‘will of God’. While classical Vedanta texts considered the world to be the Maya, Ramakrishna called it as the God’s creation. “The very nature of God’s creation is that good and evil, righteousness and unrighteousness, will always exist in the world.(...) Haven’t you noticed that even wicked men are needed?” (Gospel: 270) His faith in God was unshaken and it was rather not cultivated but to him, God was the experience and the existence and not belief.

In the modern age, Sri Ramakrishna annihilated different kinds of wickedness, argue some scholars and mystics. Swami Chetananada says, “Rather, he destroyed the greatest demon that plagues the human mind: doubt regarding God’s existence. Ramakrishna’s ecstasies, visions, and experiences of Samadhi proved to him that God exists. In this way he removed all doubts about the existence

of God from the minds of his devotees. Moreover, he demonstrated how one can realize God, and he even imparted spiritual experiences to many with a touch.” (Chetanananda: 1)

Though Sri Ramakrishna goes across as an apparently simple man, scholars and thinkers agree that here is a lot of profundity in his teachings. Though he is an unwavering Bhakta, his teachings correspondent to the universal religion and do not confine themselves to Bhakti. There have been many scholarly engagements in analysing and scrutinizing Ramakrishna’s teachings through the Gospel. All these scholarly engagements, barring critical ones, largely conclude that universality and profundity of teachings set Ramakrishna apart. “When compared with other Indian thinkers, it can man, but his spiritual fame grew and spread its wings to the whole world.” (Mouryacs: 91)

What do you think of (this)? This was the question Ramakrishna would often ask M when they would meet any person. By this question, he sought M’s opinion on particular persons including Naren, even Goddess Kali and Ramakrishna’s state of mind. “What do you think of me?” (Gospel 343) Ramakrishna asked M to which he explicitly answered, “You are simple and at the same time deep. It is extremely difficult to understand you.” (Gospel 343). Like Swami Bhajananada points out in one of his articles, who Ramakrishna is remains mystery all the time as all literature that referring to him are secondary sources of information. “Though who Ramakrishna is unknown, he is not unknowable” (Bhajananda: 2003)

II

Vivekananda’s Preaching: Echoing Ramakrishna’s Teaching

In spite of Vivekananda’s preaching of Vedanta and Jnan Yoga, the researcher argues that he was more of mystic than a scholar as he is inclined more to adaptations and reinterpretation of classical sources of text than blind adherence. Transformation from Naren to Vivekananda, from rationalism, agnosticism to an unshaken propagator and preacher of Vedanta is an outcome of Ramakrishna’s unique way of teaching. Ramakrishna considered him “ever perfect”

(Gospel 216) among the classes of devotees. That's why he became Ramakrishna's message and messenger to preach the "harmony of religious". He had also clearly spelt out his mission in a letter to Alasinga, "Then dry, abstract Advaita must become living — poetic — in everyday life... all this — poetic — in everyday life... all this must be put in a form so that a child may grasp. That's my life's work." (Complete Works: 5: 304)

While Vivekananda taught all four yogas, Vedanta and Indian philosophy in the West, he revolutionized *sanyasa* equally emphasizing on service. Of course, there was a sense of rebel in brother disciples on Swamiji's emphasis service on defied Ramakrishna and Swami Vivekananda asserted:

Study, public preaching and humanitarian works, according to you are Maya...you think you understand Maya...you think you understand Ramakrishna more than myself? You think Jnana is a dry knowledge to be attained by a desert path ...your bhakti is a sentimental nonsense which makes one impotent...I am not a follower of Ramakrishna or anyone; I am a follower of him who carries out my plans. (Virajananda: 158)

Many scholars have analysed Vivekananda's Vedanta teachings from different viewpoints. Some have attributed Vivekananda's adaptation of modern-day Vedanta as 'Neo Vedanta', concept attributed to Paul Hacker (1913-1979), some scholars have refused the correlation. "Swami Vivekananda has made many original contributions to the Vedanta," says Swami Bhajananda in his article '*Universal Vedanta of Vivekananda*'. "This modernized Vedanta is often referred to as 'Neo Vedanta' but the term is no longer valid as essential principles have already become essential part of present day Hinduism." (Bhajananda: 2016: 356)

Swamiji's preaching of Vedanta, with all its adaptations and modernisations was intended to make it 'poetic' and not reduced it to 'intellectual gymnastics'. (Complete Works: 2: 238) Vivekananda's 'Neo Vedanta' was not a passive project of assimilation but rather a critical and interpretive work. "What is important to keep in mind, however, is that Vivekananda's "Neo-Vedanta" was not a passive project of assimilation but rather a critical and constructive one." (Madaio: 9)

Swamiji's Vedanta can be adaptive and may have its roots in Western philosophy, yet some scholars rightly observe "the real importance of him can be shown only in the future, because there is no escape from Advaitic Vision". (Singh: 521) After all Swami's Vedanta preaching can be summed up as 'What Swami Vivekananda achieved was nothing short of a complete re-testament and reinterpretation of Hinduism in the light of modern conditions and requirements'. (Friedrichs: 128)

Bhakti: Giving Heart to Religion and Vivekananda's Contribution

Elucidating on the point made in the Part I of this paper, the researcher argues that Vivekananda's greatest contribution in unification in apparent contradictions of different paths is bringing heart to the religions. Through his reinterpretation of Bhakti, he rather tried to free religions from the clutches of scriptures, dogmas, rites, customs and also dry reasoning. Right from the Parliaments of Religions Swami Vivekananda was there expecting 'The convention to be the death knell of all fanaticism'. (Complete Works: 1: 5). In his *Paper of Hinduism*, he was answering the question, 'Where is the common basis upon which all these seemingly hopeless contradictions rest?' (Complete Works: 1:8). Therefore, right from the beginning, the sole motto of his public preaching was to show how 'through multiplicity and duality, that the ultimate unity is reached' (Complete Works: 1:8).

Scholars observe that Vivekananda employed intellectual rhetoric and 'argumentative tools' to augment his doctrine of oneness. 'Vivekananda could not be a pluralist "nor could he talk of other "wells," if he did not have these argumentative tools of different paths leading to one religious truth, or the conceptual accounting that is provided by sorting out lower and higher levels of truth status behind religious claims and practices.' (Scott: 247-270). Rather than taking contradicting paths, he also called Buddhism as a "Fulfillment of Hinduism".

Swami Vivekananda, articulated teachings of Sri Ramakrishna. His influence on science, psychology, philosophy and religion has

been also referred to as the 'Second Revolution'. (Malhotra: 559-81).

Of course, did he teach anything new? Perhaps, all he did was just to enable others see the 'oneness' in what appeared as 'different' or 'many'. As observes Sister Nivedita in the introduction to the Complete Works,

"And yet this statement that his teaching holds nothing new is not absolutely true. It must never be forgotten that it was the Swami Vivekananda who, while proclaiming the sovereignty of the Advaita Philosophy, as including that experience in which all is one, without a second, also added to Hinduism the doctrine that Dvaita, Vishishtâdvaita, and Advaita are but three phases or stages in a single development, of which the last-named constitutes the goal. This is part and parcel of the still greater and more simple doctrine that the many and the One are the same Reality, perceived by the mind at different times and in different attitudes; or as Sri Ramakrishna expressed the same thing, "God is both with form and without form. And He is that which includes both form and formlessness."
(Complete Works: 1: 4)

Vivekananda refused hierarchy in the paths of realization without labelling Janna or Bhakti as higher or lower. As he himself observed rightly, 'Personal Gods will remain' and 'Prayers will also remain' as 'everything in the world that is relative' will remain. (Complete works: 1:305). He rather gave a new understanding of the Jnana, that you are everything and everything is you. As he rightly said, "religion is made to stand on a better foundation. Therefore it is necessary, that we first know the Impersonal in order to know the personal". (Complete works: 1: 305) Thus, he showed, Bhakti, dualism or personal God as a means to reach impersonal, particular to general.

Again, he also saved Bhakti from becoming 'sentimental nonsense'. "By applying Sri Ramakrishna's doctrine of Harmony (Samanvaya) Swamiji brought about an overall unification of Hinduism on the basis of the principle of unity in diversity". (Pramanik Maitri Bera: 350)

With new scientific studies highlighting the importance of Bhakti in improving emotional intelligence, Swami Vivekananda can be

credited with bringing poetry and inspiration into religion. Surrender, devotion and love were three important aspects he reintroduced in modern times as he called Bhakti yoga “a genuine search after God (...) ending in love.” (Complete Works: 3: 27) In addition, he also called *bhakti* as a fulfilling means on its own:

"Bhakti is greater than karma, greater than Yoga, because these are intended for an object in view, while Bhakti is its own fruition, its own means and its own" (Complete Works: 3: 27)

By emphasizing on having heart, Vivekananda, talking of ‘potential divinity of man’ and looking for men (and women) with ‘nerves of steel and muscles of iron,’ never meant devotion to be weakness. While he didn’t want reasoning to make religion a dry knowledge, he equally made it a point not to make Bhakti irrational. “He gave the rationale of transcending reason in God-realisation, and proclaims religion to be the science of transcending the super-conscious state, beyond reason; but asserts reason to be the guide to get there.” (Chatterjee: 73). Thus, with *bhakti*, *jnana* or *karma*, all that Vivekananda teaches is transcendence and a comprehensive view of human development. “Vivekananda’s quest for human development was not for human development per se, but to point to its potential as a spiritual practice that makes human beings realize that they are, in fact, not human being but divine beings.” (Tyagananda: 2014: 220-224). In his *jnana* yoga lectures also, Swami Vivekananda rather talks about *bhakti* relating it to inspiration:

An intellectual, heartless man never becomes an inspired man. It is always the heart that speaks in the man of love; it discovers a greater instrument than intellect can give you, the instrument of inspiration. (Complete Works: 1: 332)

While intellect has always been dominating the philosophical and scientific spheres, Swami Vivekananda’s resurrection of *bhakti* yoga widened the ambit of religion cherishing the diversity of paths. Thus, Is Jnana greater or Jnana, to sum up in Swami’s words,

There is a little difference in opinion between the teachers of knowledge and those of love, though both admit the power of Bhakti (...). To my

mind this is a distinction without much difference. In fact, Bhakti, when used as an instrument, really means a lower form of worship, and the higher form becomes inseparable from the lower form of realisation at a later stage. Each seems to lay a great stress upon his own peculiar method of worship, forgetting that with perfect love true knowledge is bound to come even unsought, and that from perfect knowledge true love is inseparable. (Complete: 3:28)

III

Unification in Contradiction

The researcher also argues that Bhakti and Vedanta or Jnana are not different paths to the same goal but rather contradiction in them is superficial. To Swami Vivekananda, Vedanta was oneness beyond 'the pair of the opposites'. "The fictitious differentiation between religion and the life of the world must vanish, for the Vedanta teaches oneness, one life throughout". (Complete Works 5: 238)

Swam Vivekananda made Vedanta practical with emphasis on service and also made it poetic weaving it with love. However, analysers have scarcely gone deeper to trace the basis of Swami Vivekananda's message of service and love along with Vedanta in Ramakrishna's teachings. 'Scholars mostly locate the source of Swamiji's ideal of service everywhere except Sri Ramakrishna'. (Mitra 67). However, some have been right in understanding this correlation. As Ayon Maharaj observes 'in his 1896 lectures on "Practical Vedānta," Vivekananda derives an ethics of service and universal love not from traditional Advaita Vedānta but from the world-affirming panentheistic metaphysics taught by Sri Ramakrishna'. (Maharaj: 2018: 2) "Vivekananda's subtle hermeneutic strategy throughout these lectures is to employ traditional Advaitic concepts such as 'impersonality' and 'oneness' but to reinterpret them from the metaphysical standpoint of Vijnna". (Maharaj: 2018:5)

Ramakrishna rather moulded everything in the form of Bhakti. To him, personal or impersonal, Nitya or Lila, Bramhan and Shakti were rather manifestations of God. To him, formlessness was also a form of God.

“A man should reach the Nitya, the Absolute, by following the trail of the Lila, the Relative...different forms, and He sports in different ways... Nitya and the Lila are the two aspects of the same Reality.” (Gospel 394) “The Lila, or Sport, takes various forms, such as the Lila as God, the Lila as the deities, the Lila man Lila as the universe”. (Gospel 415). “If you accept the Nitya, you must accept the Lila, which is the process of negation and affirmation”. (Gospel 516) Ramakrishna called the state of knowing duality of things as Vijnana. “The realization that God alone has become the universe and all living beings is Vijnana”. (Gospel 288)

Swami also advised all to see ‘God in everything’- in life and in death, in happiness and in misery, “the Lord is equally present”. (Complete Works: 2: 145-53) Vivekananda’s concept of ‘potential divinity of man’ was rather a unifying force in apparent contradiction. He rather saw unity in the pair of opposites, that’s why he said:

“Many and the One are same reality perceived by the same mind at same times and in different attitudes” (Complete Works: 8: 184)

Delving deeper into Vivekananda’s teachings, one can understand that he did not make a conscious attempt to employ the ‘hermeneutics of harmony’. He was not there to ‘synthesize’. On the contrary, he was helping others comprehend that contradictions were indeed unifying forces. Through his lectures on Bhakti Jnana, Karma or Vedanta, he showed how these paths had more resemblances than diversity. In his Jnana yoga series, he equally spoke on ‘Unity in Diversity’ or ‘God in everything’. Any difference he labelled as of a ‘degree’ and not of a kind. “Life has its shadow, death. They must go together, because they are not contradictory, not two separate existences, but different manifestations of the same unit, life and death, sorrow and happiness, good and evil. The difference does not exist in kind, but only in degree. They differ from each other in degree of intensity.” (Complete Works: 2: 150)

Swami Vivekananda made ‘oneness of Vedanta’ as the basis to demonstrate unity in separations. Again, understanding Vivekananda cannot be confined to his teachings and works. Scholars have studied his teachings from different viewpoints, humanism, religion, yoga, socialism, mysticism, science, spirituality, psychology philosophy

and metaphysics. His life is very example of his preaching as he has also been called 'a living Vedanta'. (Chaturvedi: 2006). As Swami Sarvapriyananda observes, "The doctrine of the One and the many being the same reality is then, the philosophical core of the vast and varied treasury of Vivekananda's teachings and, indeed, of his life. Sometimes, he is immersed in Nirvikalpa Samadhi , and again he works tirelessly for the welfare of humanity – the unifying theme in this life of polar extremes seems to be this doctrine." (Sarvapriyananda: 211)

Taking these teachings a step ahead, Swami Vivekananda evolved the concept of oneness into 'universal mind' and 'universal soul'. He would move from point to point with clinical precision, beginning with dualism and ending in nondualist ideals. "Let me first take up the dualists, and try to present to you their position with regard to the soul and its destiny; next, the system that contradicts them; and lastly, let us try to find the harmony which non-dualism will bring to us." (Complete Works: 2: 221)

Oneness is the underlying thing in the teachings of Sri Ramakrishna and Vivekananda, both. They can be called, inclusivists, pluralist or harmonizers, they addressed men and women not only in their own languages but also according to their inclinations and mindsets. And Bhakti played essential role as it opened more possibilities for maximum individuals to understand impersonal through personal. "In Ramakrishna's life we find a synthesis of four yogas: karma, jnana, bhakti, and raja. Moreover, the philosophies of the three main schools of Vedanta -- dualism, qualified nondualism, and nondualism — were harmonized in his teachings." (Chetanananda: 10)

It goes without saying that the unification in to the contradiction comes through their own experiences. Ramakrishna's unification of Bhakti with Vedanta is rooted into his experiments of God's realization. Though their ways and methods were completely diverse, the essence of oneness was evident. Ramakrishna never wrote anything on his own and his experiences of God realization come to us from the secondary sources, from the recordings of his devotees. Though many scholars and analysers have scrutinized Ramakrishna's teachings from different viewpoints casting doubts over his 'trance' and consolidating their claims with proofs, there

could be no invalidation of his experiences of God realization. Vivekananda, through his complete works, preferred to be more metaphysical than supernatural. Bhakti being the catalytic agent in this unification, the message of unity can act as the harbinger of harmony. "Ramakrishna's claim of practical God-realisation through different religions is accepted as genuine by his followers. Having such belief can definitively infuse in them a tolerant attitude towards different religions. To that extent Ramakrishna's religious experiences can certainly be a source for peaceful coexistence and interreligious harmony." (Akram: 8: 151)

Personification and Reversal of Roles

Was Ramakrishna a Bhakta and Vivekananda a Vedantin? The researcher here argues that the master-disciple duo reversed and exchanged their roles unknowingly. Many scholars have analysed the manifest and latent Advaita in the teachings of Ramakrishna, while Vivekananda showed more and more surrender and dedication towards his master every time he spoke of him.

"But not in your Vedantic sense" (Lex: 656/57) was the refrain with which Ramakrishna often chided agnostic and rational Naren. But this is what made matured Vivekananda who performed 'mother's work' at the behest of his master. As Ramakrishna said, "Once Mother Reality is understood, Veda, Vedanta remain far below." (Lex 658)

Bhakti or Vedatic features were more in being than becoming. Ramakrishna's analogy of eating sugar than becoming sugar candy exemplifies it all. Sri Ramakrishna's view was that you cannot limit God; you cannot say God is only this much and He cannot be otherwise. "Instead he says, begin your spiritual journey with dvaita (dualism) if you like and then gradually go towards non-dualism (Advaita)." (Muzumdar 6/7). "Sri Ramakrishna emphasizes unity upon which diversity is superimposed...so he defines knowledge in terms of unity than diversity." (Bhattacharya 282/83) Different standpoints of Ramakrishna Vivekananda teachings have been analysed by scholars calling Harmonisers of Religions, Pluralist or Inclusivist. "Sri Ramakrishna belonged the School of Pluralism.

Whereas we see Swami Vivekananda oscillating between Pluralism and Inclusivism..." (Aleaz 234/35)

Of course, there could be academic or philosophical analyses on this, Ramakrishna, instead of getting labelled as a Vedantin or a Bhakta, preferred to leave it to others. Nivedita reminisces what Swamiji told her once, 'In his own words, applied to his own Master, "He was contented simply to live that great life, and to leave it to others to find the explanation!" (Sister 23) After all he knew what he was more to do with what you are. "Everyone speaks of me according to his comprehension. Some say that I am simply a sādhu, a devotee of God." (Gospel 650)

Though Ramakrishna was a Bhakta, he had a very critical mind. Among 'the band of boys', he chose Naren to 'teach the world'. He could sense it right from the beginning how Naren remained unaffected by 'worldliness'. Hiring the latent potential in Naren and entrusting him with the responsibility 'to teach the world' show that Ramakrishna had ability to think clinically and also had an analyst's mind like a Vedantin. Ramakrishna's foresight, scientific and clinical attitude and analytical skills are evident all through in his explanations to the devotees.

Swami Vivekananda, on the other hand, who seems more rational scholar and Jnani, accepted Ramakrishna as his Guru. To put it in his own words, "There are hundreds of thousands of teachers, but it is hard to find one disciple." (Complete works: 8: 48). The swami can be called Bhakta as he showed the 'attitude of Pupil'. In his one of the rare public addresses on his master, he summed it up all, "...This great teacher of the nineteenth century made no claim for himself. He left every religion undisturbed because he had realised that in reality they are all part and parcel of the one eternal religion." (Complete Works:151)

Experience of the Total

"Experience of the Total is possible but expression of the Total is not. Expression is always partial," (Osho: 146/47) said Osho in response to the question whether which way is preferable, Jnana or Bhakti. Thus, Bhakti, Jnana or Vedanta can be just called expressions that

can help us experience the Total. Instead of advocating people 'the path', Ramakrishna Vivekananda rather left it to others to choose it as per one's inclination and mould of mind. Ramakrishna Vivekananda said it all and yet remained silent when it came to expressing the Total. While experience of the total is a purely mystical, Bhakti can give any expression little more heart, even to Vedanta. As Swami Tyagananda puts it:

"The roots of Vedanta are neither in books, nor in persons, nor in places. The roots of Vedanta are in the hearts of every one of us. If we can reach out and touch those roots, they will guide us upwards along the tree until we discover the fruit of knowledge in the palm of our hands." (Tyagananda: 2008)

Bhakti could be the expression of the total, yet it can bring more heart. Bhakti or Vedanta, which is the way? After all, how can the partial know the Total? Therefore, to conclude, we can say:

- i) Ramakrishna and Vivekananda unified bhakti with Vedanta teachings helping others see oneness in 'apparent contradictions'.
- ii) Inclusion of bhakti into their teachings shows that the path of love, devotion and surrender is a complete in itself to give the experience of total. Explaining the limitations of reasoning and scholarship in grasping the very essence of bhakti, they helped others comprehend the mysticism and metaphysics in this path.
- iii) Through unification of bhakti and Vedanta, Ramakrishna-Vivekananda can be credited with giving heart to the religion, making it more poetic.

Notes

1. This paper does not dwell on classical and scriptural bases of Bhakti, Jnana and Vedanta. It solely takes explanations of these terms by Sri Ramakrishna and Vivekananda as they appear in *The Gospel of Sri Ramakrishna* and *The Complete Works of Swami Vivekananda* respectively.
2. Religious pluralism is not used in the sense of academic discipline but more pointing out towards diversity in faith
3. This is the phrase Vivekananda used many times in his addresses in the West.

4. Though this paper is a critical appraisal or not aimed at glorifying, a sense of hagiographical praise in the matters of Bhakti is natural.

References

- Akram, Muhammad. "God-Realisation through Multiple Religions? A Study into Religious Experiences of Sri Ramakrishna." *Islamic Studies* (2017): pp. 31-52
- Aleaz K P, "Swami Vivekananda, Inclusionist or Pluralist, Swami Vivekananda, A Hundred Years in Chicago, A Commemorative Volume, (Hundred Years hereafter), Ramakrishna Math and Ramakrishna Mission, Belur, January 1994, 234/35
- Bhajananda Swami, *Harmony of Religions from the Standpoint of Sri Ramakrishna*, Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kolkata, 2008
- Bhajananda Swami , "Universal Vedanta of Swami Vivekananda', *The Universal Message of Swami Vivekananda*, Advaita Ashrama, Kolkata, January 2016, p. 356
- Bhajananda Swami, *Sri Ramakrishna The Unknown*, Vedanta Society of South California, Monthly Readings, 2003, <https://vedanta.org/2003/monthly-readings/sri-ramakrishna-the-unknown/> accessed on 26, March 2019
- Chaturvedi Badrinath, *Swami Vivekananda The Living Vedanta*, Penguin Books India, Gurgaon, 2006
- Chetananda Swami, *Magnitude of Sri Ramakrishna's life and Message*, Vedanta Society of Saint Luis, April 2018, page 1-16 <https://vedantastl.org/wp-content/uploads/2018/04/TheMagnitudeofRamakrishna.pdf> accessed on 26 March 2019
- Bhattacharya Joy, "Sri Ramakrishna An Epitome of Advaita", *Sri Ramakrishna, Myriad Facets*, Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kolkata, March 2011, pp. 282/283
- Chatterjee Subhashish Chandra, "Swami Vivekananda-The Rationalist," *International Journal of Humanities & Social Science Studies*, Volume-III, Issue-VI, May 2017, p. 73
- Friedrichs Kurt, "Swami Vivekananda, The Apostle of Vedanta", *Hundred Years* , p. 128
- Gupta Mahendranath, *Gospel of Sri Ramakrishna*, slightly edited translation by Swami Nikhilananda, Advaita Ashrama, Kolkata, 1969
- Hixon Lex, "But Not in Your Vedantic Sense", *Hundred Years*, pp. 656-5

- Long Jeffery , “Sri Ramakrishna and the Experiential Basis of Vedantic Religious Pluralism”, in *Approaching Ramakrishna: Commemorating the 175th birth anniversary of the Great Master, Swami Bodhasarananda*, ed., Advaita Ashrama, Mayavati, 2011, pp. 368-379
- Long, Jeffery, “Advaita Dvaita: Bridging the Gap-Sri Ramakrishna’s Tradition’s both/An Approach to the Dvaita/Advaita Debate”, *Journal of Vaishnava Studies*, 2008
- Long, Jeffery. “Religious Experience, Hindu Pluralism, and Hope: Anubhava in the Tradition of Sri Ramakrishna (Religions, 19 March 2019).” *Religions* (2019): p. 16)
- Madaio James, *Rethinking Neo-Vedanta: Swami Vivekananda and the Selective Histography of Advaita Vedanta*, *Religions*, 2017, pp. 9-12
- Maharaj Ayon, “Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda’s Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna”, *DANAM Conference Presentation*, Denver, Nov 18, p. 2/5
- Maharaj Ayon, “Sri Ramakrishna’s Philosophy of Vijñan Vedanta,” *International Journal of Hindu Studies*, 21 (1): 25-54, 2017
- Malhotra Rajiv, “Vivekananda’s Ideas, Two Revolutions in Western Thought”, *Swami Vivekananda as a Turning Point*, Ramakrishna Mission Institute of Culture, Kolkata, 2013, pp. 559-81
- Marie Louise Burke, *Swami Vivekananda in the West New Discoveries*, Vol VI, Advaita Ashrama, Kolkata, 1957
- Mitra Arpita, *Ramakrishna Vivekananda, Two Teachings into one?* Prabuddha Bharata, January 2014, p. 67
- Mouryacs Sunil and US, IASE, “Sri Ramakrishna Parama Hamsa’s Views On Universal Religion.” *International Journal of Applied and Natural Sciences* (IJANS), 2018: pp. 91–96
- Muzumdar Swaraj, Sri Ramakrishna-Vedanta, *Bulletin*, Ramakrishna Mission Institute of Culture, April 2017, p. 6/7
- Nivedita Sister, *The Master As I Saw Him*, The Conflict of Ideals, Advaita Ashrama, Kolkata 1907, p. 23
- Osho The Ultimate Alchemy, Vol 2 145 Chapter 11. Questions and Answers, Rebel Publishing House GmbH, 2011, p. 146/47
- Pramanik Bhabesh, Maity Niranjana, Bera Arunansu, “Swami Vivekananda: Today and Tomorrow,” *International Journal of Research and Analytical Reviews*, Oct-Dec 17, p. 350
- Sarvapriyananda Swami, “Vivekananda’s interpretation of Vedanta philosophy and values for sustained human development”, *International Journal of Development Issues*, Vol. 13 Issue: 3, (2014),

- pp.204-211, <https://doi.org/10.1108/IJDI-06-2014-0045> accessed on 26 March 2019
- Scott R. Stroud, "The Pluralistic Style and the Demands of Intercultural Rhetoric: Swami Vivekananda at the World's Parliament of Religions," *Advances in the History of Rhetoric*, 21:3, Nov 2018, 247-270, DOI: 10.1080/15362426.2018.1526545
- Sen Amiya P, "Universality and Sri Ramakrishna, An Historical and Philosophical Reappraisal", *Studies in Humanities and Social Sciences*, Vol. VI, No. 1, 1999, pp. 79-100, Indian Institute of Advanced Studies
- Singh Karan, "Swami Vivekananda Torchbearer of Vedanta to the Modern World", *Hundred Years*.
- Tapaysananda Swami, *Sri Ramakrishna's Thoughts in Vedantic Perspectives*, Sri Ramakrishna Math, Mylapore, 1993
- Tyagananada Swami, Vivekananda's Vision of Vedanta, 2008 <https://vedanta.org/2008/monthly-readings/vivekanandas-vision-of-vedanta/> accessed on March 26, 2019
- Tyagananda Swami, "Human Development and Transcendence: A Vivekananda View", *International Journal of Development Issues*, 2014, Vol. 13 Issue: 3, pp. 220-224
- Vivekananda Swami, *Complete Works of Swami Vivekananda, Mayavati Memorial Edition*, VOL I to IX, Advaita Ashrama, Kolkata , 2006/7
- Virajananda Swami, Master in Bhava Samadhi, *The Life Of the Swami Vivekananda: By His Eastern & Western Disciples*, Vol III, Advaita Ashrama, , 1960 pp. 158-60

CHAPTER 9

Bhakti as New Religiosity and Awakening of the Other: A Reading of Sree Narayana Guru's Views on Bhakti

K.J. GASPER

Abstract

In his philosophy of man, Sree Narayana Guru presents the idea of transcendence as the true nature of human existence. Religion as the means for self-realization, according to Guru, helps human existence to pay attention to the true nature of reality. In order to understand Guru's views on self-realization of man we need to pay attention to a few reflections on the notion of religion as it is traditionally conceived and later reinterpreted by some of the thinkers of our time. In the philosophy of Sree Narayana Guru, as the result of self-realization human existence turns to the other as self of *anukampa*. The notion of *anukampa* can be explained in the light of the *nirukthi* of Karuna:

*Kurvati atmanam adheenam
Anayayiti karuna*

(since my *self* is for yours I have that oneness of feelings with you).

In this sense we can see in the philosophy of Guru the idea of simultaneous experience of the self-realization and the awakening of the other that is expressed as the experience of Bhakti. According

* Assistant Professor, Department of Philosophy, Government College for Women, Trivandrum.

to Guru, *jivan mukta* cannot ignore the face of the other. In the Advaitic milieu of self-realization the awakening of the other invites human existence to a new religious experience. Guru explains this experience in the following way:

*Aparanu vendi aharnisam prayatnam
Kripanatha vittu cheyyunna kripalu...*

(A life that is filled with compassion which prompts it to dedicate itself continuously for the service of others is an ideal one).

This is the revelation of the new religiosity which is nothing but *bhakti* in Guru's philosophy.

The new religiosity figured out from Sree Narayana Guru's Advaitic visions calls for a new gaze at the social activities prevalent today gushes out from traditional religious feelings. The social expressions of traditional religious sentiments such as charitable works, the caring for the sick, merciful activities etc. demand a re-reading in the light of this thinking on religion. Religiosity is an opening up to the infinity rather than a question of mercy from the part of the ego. In the new religiosity, the traditional ego is no more there at the centre of a religious activity to take a decision for a merciful act. In traditional religions it is self's decision to maintain the relation with god of onto-theology and thereby with other human beings. In new religiosity as we figure out from Guru's thinking the self does not take decision to maintain its relation with the other. Here even before it realizes its relation with the other, it is exposed to the other. This means that even before constituting itself as a conscious ego it is exposed to the other as a responsible self. This opening up to the other is the infinite experience. It is the new religiosity. A conscious ego is not figured out here. Religion is relationship between a self and its realization of the awakening of the other and this relationship is an experience of infinity.

Prelude

This article is an attempt to study the contributions of Sree Narayana Guru, an A-dvatin and a monk and the religious and the social

reformer of Kerala (then Travancore) to the experience of Bhakti in the background of the socio-political experience of Renaissance in Kerala during the periods of the last part of the 18th century and the first half of the 19th century CE. This study focuses its attention on Sree Narayana Guru's *lived experience* of Bhakti as new religiosity that is revealed in the efforts for the awakening of the *other*. It was a unique attempt in the milieu of Renaissance of Kerala because the philosophical insights of Guru had presented an original idea about the way in which human existence should be in an enlightened society. Guru's ideas about the meaning of human existence had set a model of the co-existence of humans and their harmonious existence with all other beings in the universe for the pursuit of the experience of the fundamental meaning of life. Guru calls this experience *bhakti*. This insight of Guru inspired the movement of Renaissance in Kerala along with the contributions of others to set a society that is dissociated from all kinds of socio-political and religious oppressive structures those were in function in various epochs of the history of Kerala.

Approaches in Scholarship of Guru

Generally there are two models of study set by scholars and thinkers in the pursuit of the research about the contributions of Sree Narayana Guru to the Renaissance of Kerala. Guru is studied by a set of thinkers and historians as an Advaitic thinker who shares the tradition of Advaita School as it is formulated by Sree Sankaracharya, the greatest thinker of all the ages of India, a son of the land of Kerala, in the last decades of 8th century CE. They argue that Sree Narayana Guru interprets Advaita theory of Reality in his own style and model, but basically remained to be an ally to the Advaitic school of Adi Sankara. The other set of scholars studied the social activities of Guru and his participation in the mainstream notion of renaissance during his life time. In their opinion, Guru's Advaitic views might have assisted him to formulate his practical interventions for the betterment of the lives of the oppressed section of the society in his life time. In this sense only Guru may be called as an interpreter of Advaita system for the people of his time. The latter set of scholars

does not understand Guru's interpretation of Advaita as Practical Vedanta. It is in this academic context that this study enquires about the unique contributions of Sree Narayana Guru to the new insights about the experience of *bhakti* and thereby initiated and accelerated the marching of renaissance in Kerala as the sprouting of modernity in the socio-political and cultural lives of the people of this land.

This article argues that Guru's contributions to Kerala Renaissance must be studied in their deep-rooted connection between his interpretation of Advaita as practical Vedanta and his views about man as transcendence towards self-realization. This is *bhakti* in Guru's view, which is basically nothing but the opening and awakening of the self towards the other. This study thus separates its focus from the general trend of the studying of Guru's views as those of a social reformer and pays its attention on the unique Advaitic interpretation of Guru towards the restructuring of the socio-political and cultural scenario of Kerala during the first half of the 19th century CE.

Research Tool for the Study

In the development of the argument of this study it has adopted the phenomenological interpretations of Emmanuel Levinas, a contemporary French thinker, about the experience of alterity/otherness in human existential context of life. His views about otherness is applied as a tool in this study to develop the theme of Guru's insights about human existence, awakening of the other as religious experience and man as fundamentally a religious subject.

Experience of Religion in Guru's Perspective-An Overview

Generally, two things stand out with regards to the experience of religious phenomena in their traditional forms. They are first a human concern with a supernatural agency and then a life of human commitment issuing into some pervasive patterns of behavior. The supernatural reference as the defining element of religions is an object of worship and all religious thoughts, feelings and acts are supposed to issue from this worshipful object. As an indication of the absolute commitment to this worshipful object, a life of values is

expected by society from a religious person. It means that generally traditional view on religion focuses its attention on a transcendental Divine content at the centre of it. It proposes the theme of human contact with a transcendent Divine content. Guru's philosophy of man supports the religious experience exposed in the field of human relation.

In Guru's view, if religion is relation of man with transcendence then it can be identified within the milieu of human social relations as well. This means that the transcendental realm of human relations is the new locus for religions. What is this transcendental realm of human relations? How is it accountable in the philosophical sense? Broadly speaking, in its traditional sense religion is the relation of human beings with a god. Through religious acts one expresses one's relation with deity. This relation is mainly expressed through *poojas*, offering of valuable objects to the deity, ethical activities gush out from the devotion to God, etc. In par with the literal meaning of the word 'religion', the relation with the deity, in the new religiosity we highlight the self's relation with the other. In this relation the self is destabilized by the other. Here the self opens up to an infinite experience. This infinite experience is exposed in inter-human relations. In traditional religions the self is not destabilized by God. Quite often God gives stability to self. There the self takes the decision to maintain its relation with God; whereas in new religiosity the self does not take any conscious decisions to maintain its relation with the other. Though the self does not take any rational decision, still it wills and desires the other. Even before constituting itself as a conscious ego, self is exposed to the other as a responsible existence. As the responsible subject it is opened to the other. This is an opening to an infinite experience. It is the new religious experience. Generally speaking, in traditional religions, the self performs ethical activities in accordance with the theological doctrines and religious instructions. In all of them the central position of a conscious ego is pre-supposed.

In his philosophical writings, Sree Narayana Guru discerns the transcendental nature of man. He places man at the centre of his Philosophy. In his conversation with Sahodaran Ayyappan, one of his disciples and a social reformer of Kerala Renaissance, one who initiated *Panthi Bhojana*, Guru states that "*mathamethayalum*

*manushyan nannayal mathi*¹. He had the vision about man that the notions of religion and God are meaningful only if it is connected to the transcendental milieu of man. In order to appreciate Guru's views on man, it is important to analyse this idea in the light of his teachings on reality.

To Sree Narayana Guru the true nature of man as a religious subject is revealed in the experience of self-realization. He argues in the light of Advaita Darsana that man's true nature of transcendence lies in his/her capacity for sublation from the *vyavaharika satta* to *paramarthika satta* of ultimate reality. According to Guru, self-realization is the experience by which man begins to see the world in which he/she is in the yogic perspective. In the experience of *jivan mukta*, the world and its reality is revealed to the inner eyes of human being. Advaita experience invites man to live the *abhedha* of beings. One realizes that ultimately reality is not two in nature, rather it is *A-dvaita*. The Advaitic view of life erases out all kinds differences in social and political fields of human life.

Sree Narayana Guru has claimed in different occasions that he participates in the tradition of Advaita system and his philosophical bend of mind is Advaitic in nature to interpret the nature of Reality and the world. But Guru's time and Sree Sankara's time were different in the social and political concerns of the people. Here one must remember that the traditions of thinking are to be interpreted within the background of the life times of a thinker in order to assess his/her priorities and styles in the determinations of the patterns of interpretations of the system in which he/she is participating. It is here that one has to explain the nature of philosophical views on man in the writings of Sree Narayana Guru.

To Sree Narayana Guru philosophical thinking on Reality is not static one. It is dynamic in nature². Guru had the view that every philosophical enquiry is a participation in the continual flux of thinking that sprouts from the ancient origins and cannot be halted and contained fully by a particular interpretation of it by one's own endeavors. We simply participate in the ancient flux of thinking as if participating in a symphony and contributing to its harmonious flowing to an end which revealed to us without any conscious effort from our part. In this sense Guru was participating in the Advaita

tradition by being a part in the socio-political and cultural milieu of his age.

Sree Narayana Guru interpreted Upanishadic *mahavakyas* in vernacular language of the masses. It was the symbolic protest against the special privilege of some castes enjoyed in that time in the caste system pertaining to the study of Vedas in Sanskrit language. He opened up the opportunities for common folk to realize the greatest teachings of Ancient India by interpreting them in the language of the masses of the time³. He invited them to realize the true nature in them. It was an invitation to critically realize one's own true nature without depending on the age-old practices they had been taught hitherto to follow by the social, political and cultural systems of the age without questioning them.

In order to appreciate the philosophical implications of Guru's teachings and the interpretations of Advaita system in the socio-political context of Kerala during 18th and 19th centuries, it is important to know the central teachings of Advaita Darsana. Advaita holds the metaphysical view of non-duality of ultimate Reality that is beyond the reach of any form of rational articulation. Upanisads in general call this non-dual Reality Brahman-Atman. Mahavakyas of Upanisads like 'Aham Brahmasmi' and 'Tatavam Asi' bring out the implications involved in the realization of ultimate Reality⁴.

Generally speaking the Upanisadic philosophical concern is allied to the perennial question about the idea of 'self' of human existence. According to Advaitic thinking, 'self' is not my body, not my sense organs nor motor organs, not my intellect, or will, etc and it is also dissociated from the idea that 'I' possess my 'self' as mine. After retrieving all possessions those are attached to the idea of 'mine-ness', the 'remainder' is explained by Advaita system as Ultimate. Sree Narayana Guru in par with the Advaitic interpretation of the experience of 'remainder' exposes the true nature of human self as great 'Other'. In his view, 'self' is beyond the *stula*, *sukshma* and *karana* forms of experience and it remains as Alterity to *jagrat*, *svapna*, *sushupti* and *turiya avasthas* of human existence.⁵

Epistemological elaborations concerning the experience of ultimate self is one of the thrust areas of Advaita system. According to Guru, empirical knowledge in its wider array of meanings that

arises from the *avasthas* of human existence fails to incarcerate the self in its true nature. Guru invited all sections of people in society irrespective of the differences of color, occupation, inheritance etc. to realize the true self that we all really are.

***Anukampa* - The Centre of Human Existence as Religious Subject**

According to Sree Narayana Guru, *anukampa* is the essence of human transcendence. The notion of *anukampa* should not be confused with the sympathetic attitude of a person towards others in their grief and sorrows. Rather, according to Guru, *anukampa* as the centre of human existence is the expression of self-realization of a human person as the Advaitic ultimate truth. In *Atmopadesa satakam*, one of the classical texts of Sree Narayana Guru, he writes:

“*Avan-ivan-ennu-ariyunnathokke-orthal-
Avaniyil-aadimamayoru-aatma-roopam
Avanavan-atma sukhathinay-aacharikku-
Nnava- aparannu-sukhathinay – varenam*”⁶

In these great verses Guru highlights the truth that those who strive for *aatma sukham* in turn in their lives strive for the comfort of others as well because there is no difference between one’s own life and the life of others in Advaitic Darsana. It is this Advaitic sense of human existence that is expressed by the notion of *anukampa*⁷.

To Guru *anukampa* is the essence of religion also. He argues that religions are opinions of great souls about the ways of human existence in accordance with the needs of the time. Though there are cultural differences in the expressions of great souls about the search for the ultimate truth, according to Guru they all aim one and the same truth that is nothing but the transcendental essence of man. He compares the lessons of religions with the application of ladder for climbing to the heights of one’s aims⁸. Ladder is only a means for attaining the aim. In the same way religions are also means for the attainment of ultimate truth in life. According to Guru, the ultimate truth is the self-realization of man. This study argues that religion is viewed by Guru not simply as a private relation of man with the

transcendental experience of a god who remains elsewhere, rather it is realized as the *Anukampa* for the other whose life is recognized as the locus for the revelation of the Divine.

In the philosophy of Sree Narayana Guru, as the result of self-realization human existence turns to the other as self of *anukampa*. The notion of *anukampa* can be explained in the light of the *nirukthi* of Karuna:

*Kurvati atmanam adheenam
Anayayiti karuna⁹*

(since my self is for yours, I have that oneness of feelings with you).

In this sense we can see in the philosophy of Guru the idea of simultaneous experience of the self-realization and the awakening of the other. According to Guru, *jivan mukta* cannot ignore the face of the other. In the Advaitic milieu of self-realization the awakening of the other invites human existence to a new religious experience. Guru explains this experience in the following way:

*Aparanu vendi aharnisam prayatnam
Kripanatha vittu cheyyunna kripalu...¹⁰*

(A life that is filled with compassion which prompts it to dedicate itself continuously for the service of others is an ideal one).

This is the revelation of the new religiosity which is nothing but bhakti in Guru's philosophy.

Bhakti as the Socio-Political Expression of Religious Subject

In Sree Narayana's view man as the religious subject transcends all the differences of human existence. It is based on this view that Guru had developed his protest against the *jati* structure. In his work 'Jati Nirnayam' in the first two stanzas itself Guru presents his views on *jati*. The first stanza is written in Sanskrit:

*Manushyanam manushyatvam
Jatir gotvam gavam yatham*

*Na brahmanadirasayivam
Ha! Tatvam vethi ko pi na* ¹¹

(As cowness to cow, humanity is the *jati* for humans. In this truth, there is no difference as Brahmanan, etc. Alas! No one knows this theoretical truth).

In the second stanza of the work, he writes in Malayalam that:

*Oru jati oru matham oru daivam manushyanu
Oru yoniyoraakaramoru bhedhavumillathil*

(There is only one caste, one religion and one god for man. There is only one origin and one structure and there are no differences in this truth)¹².

In these two stanzas guru makes it clear that the idea of differences in the name of *jati* structure is the result of a baseless thinking in man. There is no rational basis for making differences among men because the universal nature of man is one and the same as in the case of the *jati* of cow for which the *cowness* is the universal nature. Guru makes this view clear further in his work 'Jati Lakshanam'. In the first stanza of this work Guru writes:

*Punarnnu perumellamorinamam punarathathu
Inamallinamamingorinayarnnothu kanmathum*

(Those who are embracing each other and conceiving are one species and those who do not embrace but grow as species are different from man as species. Those who conjugally join remain to be separate species)¹³.

Guru's view on man as a species is scientific in nature. He develops his idea of the universal nature of man in the light of the biological science about man. According to him, man is distinguished as a species in accordance with some common biological properties shared by every member of this species. He strongly asserted that the views and opinions about *jati* structure as the basis for differences in man is a malicious device invented by men who looked for the gratification of their own vested interests by grabbing power and wealth. He argues that no ancient texts of Indian traditions had supported *jati* structure as it was practiced in post Vedic period of India. He had the

opinion that those who supported *jati* structure had misinterpreted ancient texts for the attainment of the selfish motives for which they made plans and strategies in society. He criticizes Sree Sankara for his passive silences and for asserting the rationale for *jati* structure in the society of his times. Though Guru is participating in the great tradition of Advaita, he does not share Sree Sankara's views on *jati* structure.

Guru's disagreements with Sree Sankara's views on *jati* structure were made clear in his conversations with Gandhi while the latter visited Guru in Siva Giri while visiting the participants of Vaikom Satyagraham. On another occasion in a conversation with one of his disciples Guru criticized Gandhis views on *varna* and ashrama and dharma¹⁴. Guru argues that the notion of *varna* is a baseless idea in relation to the true nature man. It is in this conversation that Guru presented his ideas about the true nature of man. Guru criticizes Gandhi's views on the stratifications of society on the basis of occupation. The hereditary nature of occupation, according to Guru leads to discouraging people to aspire for greater possibilities of human life. It is here that we have to see Guru's vision about man. According to him, as a member in the species of human being, with different capabilities, each man is transcending for greater possibilities in one's life time. It is true that man shares with other human beings the universal nature of humanness. At the same time, each human being is unique in the pursuit of one's own capabilities to its greater aims. Guru by pointing out the transcendental dimension of man criticizes the idea of *jati* structure on the basis of occupation. In his view, man as a species had common properties sharing with other fellow beings, but as each member in human species is unique with its transcendental capacities one seeks out for one's own future plans.

On May 15, 1921, under the leadership of Sahodaran Ayyappan the annual meeting of Samastha Kerala Sahodara Sangham was conducted in Aluva Advaita Ashram with the blessings of the Guru. On the request of Ayyappan Guru gave a message to the meeting. In this message Guru wrote: "*religion, attire and language of human beings may vary from each other; but as their jati is one, there is nothing erroneous in their table fellowship and marriage with each other*"¹⁵. It was also a response of Guru to the atrocities of the supporters of Jati

done against the movement of Sahodaran Ayyappan who worked for the eradication of jati structure from this land by his progressive movement of table fellowship. In 1920 August 30, in his 64th birth anniversary Guru declared the following message: “*one caste, one religion, one god for human beings*”¹⁶. In 1916 May 28, as a message to the readers of the magazine Prabuddha Keralam, Guru declared that *he does not belong to any particular caste or religion*¹⁷. In 1916 July 16, Deshabhimani published a speech of Guru that he delivered on a private occasion in Quilon where he was inaugurating the building construction of Pattathanath Achuthan Mesthri. In this speech Guru solemnly declared that *he had disowned all personal feelings for any of particular religion and caste of this land. He does not belong to any particular religion or caste*¹⁸. In Aruvippuram temple Guru wrote that:

*Jatibhedam mathadhvesha-
Methumillathe sarvarum
Sodharatthwena vazhunna
Mathruka sthanamanithu*¹⁹

All these comments and teachings of Guru show his views on *jati* structure of Kerala. His vision about man and about the human species shed light to analyse his political and social ideas which had contributed to the development of the renaissance of Kerala.

Sree Narayana Guru's views on social life and political thinking sprout from his Advaitic vision of Reality. Advaitic view of *satta traya-pratibhasika*, *vyavaharika* and *paramarthika* is considered as the source of the concept of *maya darsana* of the system. With reference to the realization of *paramarthika satta* of existence, *vyavaharika* remains *maya*. This does not mean that the self-realization denies the significance of *vyavaharika satta*. Human body, social life and political view as world remain the same for the Advaitin. Self-realization is a liberative means for man to reinterpret the life-context within which one is experiencing the depth of existence. In this sense, Advaita is an invitation to realise the depth of human existence. It is in the light of this Advaitic vision that we have to understand the social and political views of Sree Narayan Guru. In this position of Advaita, we see Guru is incorporating his views on *bhakti*.

The concepts of social and political are applied in this study, both at micro and macro levels. Social and political contexts of human existence include the spatio-temporal experience of the concepts such as the participation in the function of public sphere, idea of progress, the role of education in the formation of the notion of development, rights and duties of human persons as citizens in a state and the freedom of life in democracy. Sree Narayana Guru's views on social and political life of man are based on his philosophy of man as the one who realized the depth of one's existence. It is only in the light of the experience of self-realization that we can properly analyse Guru's interventions in the social life of Kerala in his life time.

In response to the fraternal compulsion of Dr Palppu, Guru agrees to be the leader of Sree Narayana Dharma Paipalana Yogam, a social organization that had influenced the social life of Kerala from its inception to the onward course of history of this land. Guru had a clear vision about the aims and function of this social organization in the formation of the social life of Kerala.²⁰ Though there were attempts from the members of the Yogam to label it as the social organization exclusively for the welfare of Ezhava community of people, Guru made it clear that it was formed for the welfare of all the sections of the people of this land irrespective of the differences of religion, faith, and language. Guru expressed his displeasure in the attempts of Yogam to reduce its status to be a community organization. On May 9, 1927, Guru gave the message on the anniversary of Yogam conducted in Pallathruthy. This message clearly expresses Guru's universal vision about Yogam.²¹ His letter to Dr Palppu in 1916 shows his disagreements with the sectarian parochial views of the leaders of Yogam about the aims of SNDP prove his social and political vision about man.²²

As response to the need of the age Guru erected and consecrated many temples with the *Pratishtha* of various sacred idols and symbols for worship. By placing lighted lamp, mirror, plates encrypted with slokas and sacred idols as the symbols for worship Guru was trying to reinterpret the meaning of worship to the people of his time²³. According to his view, worship leads man to the self-realization of one's own existence. In his opinion, temples as public space give opportunities for everyone to inter act with each other to formulate

the social space for the development of human life. Guru's views on social life sprouts from his vision of worship and self- realization.

In the biography of Guru we see that in the later period of his life he was reluctant to erect new temples for worship in response to the urge of people to establish the place of adoration to cater their spiritual needs.²⁴ It is stated in his biographical sketches that Guru encouraged people to establish schools instead of temples for the spread of universal education to people. To him education and worship of deities were the two sides of the same coin. In his view real worship should be reflected on the day today lives of people. Hence, he invited all sections of people to this message of universal education and cleanliness in his exhortations. His view on wealth is linked to his visions about society. In Quilon, a trade fare was conducted as part of the anniversary of SNDPY according to the directions of Guru²⁵. This was the first of the sort in this land. It was an invitation to all sections of the society to be a part of the public space where everyone has one's own voice to express about one's life. The interaction of people in a public space erases out social demarcations of *jati*, colour, race and language. He imagined a social space where man realizes his/her true reality of existence. Guru's creative vision about man is the basis of the modern notion of citizen in the history of renaissance of Kerala.

Conclusions

The new religiosity as Bhakti figured out from Sree Narayana Guru's Advaitic visions calls for a new gaze at the social activities prevalent today gushes out from traditional religious feelings. The social expressions of traditional religious sentiments such as charitable works, the caring for the sick, merciful activities etc. demand a re-reading in the light of this thinking on religion. Religiosity is an opening up to the infinity rather than a question of mercy from the part of the ego. In the new religiosity the traditional ego is no more there at the centre of a religious activity to take a decision for a merciful act. In traditional religions it is self's decision to maintain the relation with god of onto-theology and thereby with other human beings. In new religiosity as we figure out from Guru's thinking the self does

not take decision to maintain its relation with the other. Here even before it realizes its relation with the other, it is exposed to the other. This means that even before constituting itself as a conscious ego it is exposed to the other as a responsible self. This opening up to the other is the infinite experience. It is the new religiosity. And this is the experience of Bhakti. A conscious ego is not figured out here. Religion and Bhakti are relationship between a self and its realization of the awakening of the other and this relationship is an experience of infinity. We, therefore, deduce the sites of inter-human relations as religious field that is revealed as the milieu of bhakti. It is a break with the traditional meaning of religion and *bhakti*.

Notes

1. Narayana Guru, P.K. Balakrishnan
See also Biography of Sahodaran Ayyappan, Dr. Shornur Karthikeyan, 2012
2. See *The Philosophy of Sree Narayana Guru*, Dr. J. Omana, 1999.
3. See the interpretation of Sree Narayana Guru's work *Jati Nirnayam* by Muni Narayana Prasad, 2014
4. See the Chapter *Advaita* in Chandra Dhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy*.
5. See Sree Narayana Guru's work *Atmopadesha Satakam*.
6. Sree Narayana Guru, *Atmopadesha Satakam*, Stanza 24
7. The notion of Anukampa may be translated into English as mercy in its wider nuances.
8. In Sree Narayana Guru's conversation with Sahodaran Ayyappan, See Narayana Guru, P.K. Balakrishnan
9. Nirukti of Yaskacharya
10. Sree Narayana Guru, *Atmopadesha Satakam*. Stanza 23
11. *Jati Nirnayam*, Sree Narayana Guru, 1st Stanza
12. *Jati Nirnayam*, Sree Narayana Guru, 2nd Stanza
13. *Jati Lakshanam*, Sree Narayana Guru, Stanza 1.
14. See *Narayanaguru*, P.K. Balakrishnan
15. See *Guruvinte Charithram*, Dr. K. Sugathan, 2015
16. Ibid
17. *Narayana Guru*, P.K. Balakrishnan
18. Opcit 2015
19. *Guruvinte Charitram*, K. Sugathan

20. *Maharshi Sree Narayana Guru*, Dr. T. Bhaskaran, 2008
21. *Guruvinte Charitram*, K. Sugathan
22. Ibid
23. Ibid
24. *Guruvinte Charitram*, K. Sugathan
25. *Sree Narayana Dharma Paripalana Yoga Charithram*, Kottarakkara B. Sudharma.

References

- Achuthan M. Swathantrya Samaravum Malayala Sahithyavum, Kerala Sahitya Academy, Trichur, 2003
- Adappur, A. Sakshara Keralathinte Navothaana Moolyangal, Current Books, Kottayam, 2013
- Ajith Kumar, N. Malayaliyude Nadodi Vazhakkangal, Priyatha Books, Kozhikode, 2015
- Ambedker B.R. Collected Works of Dr. B.R.Ambedkar, Dr. Ambedkar Foundation, N. Delhi Tr. Mal. The State Institute of Language, Kerala, Trivandrum, 1999.
- Ambika A. Nayar, Tripunithurayude Charitra Samskarika Parambaryankal, SPCS, Kottayam, 2015
- Anupama Rao, Dalits and Politics of Modern India, Permanent Black, N. Jersey, 2010
- Arundhati Roy, Doctor & the Saint, Introduction, The annotated critical edition of Annihilation of caste, Dr. Ambedkar, Tr. R.K.Bijuraj, DC Books, 2015.
- Bahavudheen K.M. Kerala Samooha Ghatana Mattangal, Olive Publications, Kozhikode, 2015
- Balakrishnan P.K. Narayana Guru, DC Books, Kottayam, 2012
- Balakrishnan Nair G. Sree Narayana Guru Deva Krithikal Sampoorana Vyaakhyaanam, Vols. 1& 2, Kerala Bhasha Institute, Trivandrum, 2003
- Bhaskaran T. Sree Narayana Guru Vaikhari, SNDPY, Perumbavoor, 2000
- Maharshi Sree Narayana Guru, Kerala Bhasha Institute, Trivandrum, 2008
- Biju K.K. Aadivasi Swayam Bharanathil ninnu Desa rashtra Paurathvathilekku, Vidhyarthi Publications, Kozhikode, 2013.
- Bineesh Puthuppanam Ed. Kerala Navothanathinte Parimithikal, Vidhyarthi Publications, Kozhikode, 2011

- Bhoomaiha A. Ed. *The Legacy of Sree Narayana Guru*, PSRT University, Hyderabad, 2010.
- Davies, Colin *Levinas: An Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1996
- Das, K.K.S. *Dalit Pratyayasastram*, Kerala Bhasha Institute, Trivandrum, 2011
- Davies, E.D. Ed. *Kerala Navoathanavum Yukti Chinthayum*, KSSP, Trichur, 2015
- Despande, Sathish, *Samakalika India, Oru Samooha sastra Veekshanam*, Tr. J. Devika, KSSP, Trichur, 2014.
- Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus, The Caste Systems and its Implications*, OUP, N. York, 1999
- Jeffrey, Robin Nayar *Medhavithwathinte Pathanam*, Tr. Puthuppally Raghavan & M.S Chandra Sekhara Varier, DC Books, Kottayam, 2013
- Ganesh K.N. *Kerala Samooha Patanangal*, Prasakthi Books, Pathanamthitta, 2011.
- _____ *Kerala Samooham, Innu, Naale*, SPCS, Kottayam, 2012
- Hayavadana Rao, *Indian Caste System, A study*, Asian Educational Service, N.Delhi, 1988
- Karthikeyan Shornur, *Sahodaran Ayyappan*, SPCS, Kottayam, 2012
- Kerala State, *The Regional Records Survey Committee, The history of Freedom Movement in Kerala*, Vols. 1 &2 Trivandrum. 2000
- Koch K.K. *Dalit Nerkkazhchakal*, Raivan Publications, Trivandrum, 2013
- _____ *Kerala Charithravum Samooha Roopeekaranavum*, Kerala Bhasha Institute, Trivandrum, 2012
- Kumaran Aasaan, *Kumaranasante Mugha Prasanghankal*, Comp. G. Priyadharsanan, Kerala Sahitya Academy, Trichur, 2012
- Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, Tr. Bettina Bergo, California & Stanford: Stanford University Press, 1998
- Mohammed, Jamal Ed. *Perspectives of Kerala Studies*, SSUS, Kalady, 1999
- Muhammed Abdul Sathar K.K. Ed. *Maappila Keezhaala Patanangal*, CFHS, Kozhikode, 2014
- Narayana Prasad, Muni, *Shorter Philosophical Poems of Narayana Guru*, DK Print world, N. Delhi, 2010.
- _____ *The Vedanta Sutras of Narayana Guru*, 2013.
- Nataraja Guru, *Vedanta Revalued and Restated*, Narayana Guru Kulam, Varkala
- Nicholas B. Derks, *Castes of Mind: Colonialism & the Making of Modern India*, Permanent Black N. Jersey, 2006
- Nitya Chaitanya Yati & Swami Muni Narayana Prasad, *Brahma Sutra Bhashyavum Jatiyum*, Narayana Guru Kulam, Varkala, 2013

- _____, *In the Stream of Consciousness*, Narayana Guru Kulam, Varkala, 2004
- _____, *Narayana Guruvinte Atma Darsanam*, Grand Books, Kottayam, 2014
- Radha Krishnan R. *Keralathile Navoohaana Samarangal*, Maluban Publishers, Trivandrum, 2010
- Rajan, E. *Vaikkom Sathyagraham*, Mathrubhoomi, Kozhikode, 2016
- Rajashekharan, *Thottam Narayana Guru Nayakan*, Thottam Books, Trivandrum, 2011
- Satheesh Chandrabose & Shilu Sam Varghese Ed. *Kerala Modernity: Ideas, Spaces and Practices in Transition*, Orient Black Swan, N. Delhi 2015.
- Sree Narayana Guru, *Sampoorna Krithikal*, Narayana Guru Kulam, 1986
- Sree Sankara Saraswatha Sarvaswam, Vol 3. *Dasopanisad Sankara Bhashyam*, Tr. P.K. Narayana Pillai, N. Raman Pillai, Arsha Vidhya Pratishtanam, Trivandrum, 2016
- Sudharma B. Kottarakkara, *Sree Narayana Dharma Paripalana Yoga Charithram*, Haritham Books, Kozhikode, 2010
- Sugathan K. *Guruvinte Charithram*, Sree Narayana Club, Kozhikode, 2015
- Palppu Dr. *Thiruvitham Kottai Ezhavar*, Sithara Books, Kayamkulam, 2014
- Vidyananda Swamikal, *Darshanamala*, Dithithee Vyakhyanam, Narayana Guru Kulam, 2010

CHAPTER 10

Bhakti and its Echoes in 21st Century India

VAIBHAV SHARMA

Introduction

The large section of human society living in a modern contemporary world is characterized very much by stress and chaotic mind order. In such times, the human pain and suffering seem to be endless. However, the seers and sages in India like Buddha, Mahavira, and Sankaracharya have tried to find the answers to the causes of such problems faced by human beings since the beginning of time. However, none of the philosophies propagated by them seems to completely overwhelm the human intellect and fully satisfy its curiosity. As it is rightly said that human intellect has its own limitations. However, there is no denying of the fact that there have been constant evolutions and progressiveness in Indian intellectual history.

In the course of Indian intellectual history, there have been many periods that have had witnessed numerous radical changes when the rigidity of thought patterns and social structures have hindered the evolutionary process of thinking and contemplating. One such

* Presently enrolled as a student of M.Phil I in the Center of German Studies, School of Languages, Literature and Cultural Studies (C.G.S./SLL&CS), Jawaharlal Nehru University.

juncture in the Indian Intellectual history has been the Bhakti movement.

The Bhakti movement and its impact on the various spheres of human life will be the object of study in this paper. Moreover, the paper will also focus briefly on the factors which eventually led to the Bhakti movement.

With reference to that, the paper is an attempt to deconstruct the idea and conception of Bhakti and its movement in Indian intellectual history and the relation of the *bhakta* towards the deity or the Supreme which may also be referred as “Absolute”.

Further, the paper explores not only the various paradigms involved in the evolution of the Bhakti movement and its various layers of thoughts in contemporary times but the response, as well as the reactions of other cults to the movement also. Thereby, exploring the echoes of the movement in present India, where it is marked by the composite culture and hybridity. At the same time, one may also witness how the market makes monetary benefit out the Bhakti emotions of the masses by commercializing the religion.

Supreme Being: Timeless Absolute and its Conception

Before one indulges in the realm of Bhakti, one must be very clear about who or what is that entity to whom the *bhakta* is worshipping or bowing to. In other words, one may also conceptualize this as to what entity is the *bhakta* offering his *bhakti*. In Indian philosophical discussions, it often referred to as the “Timeless Absolute”.

The Dictionary of philosophy describes the word ‘absolute’ to be something that is “*the solitary, uniquely unconditioned, utterly independent, and ultimately all-encompassing spiritual being that comprises all of reality*”.¹ Following this statement, a further question arises that what is “reality”. The inquisitive human mind driven by intellect immediately pops up with the question that everything that one sees from his eyes is real; every sound that the ears hear is real. That is to say, everything and anything that one feels through his senses is real. But can that be counted as the “Timeless Absolute”?

For example, the leaves on a tree which are visible to one’s eye will not exist after a few days. The people around will eventually

die one day. Likewise, even the mammoth mountains which one sees today will wither after a million years. Hence, all these things or objects which may seem real to human senses, which one may refer to as the 'world', will eventually wither one day. But once they wither, what do they eventually turn into? Everything that withers eventually goes and merges in the soil on the ground. So, everything one sees around with the naked eyes calling it as 'world' has been made from something and finally perishes into something. One may deduce from this that everything in this world, including the world itself, is perishable, and none of the things carry the nature of permanence, and everything has a nature of impermanence. This very nature of impermanence is termed as "anitya" in Sanskrit and "anicca" in Buddhist traditions.

Going by that, one may infer that there is a constant underlying process going on and on and on. The process by which things are constructed and finally destroyed. So, there is, for sure, a constant process of construction and destruction. But it leads to another question that if there is a process, then is there someone who is running this process? Is there a doer? Or is this process running automatically on its own? The Human mind does quite readily tend to believe in the principle of causality according to which if there is an effect, then there must definitely be a cause for it. Following the principle of causality, one may go back to the origins of the universe, and the individual will eventually be left answerless. Because, if the creation of the universe is an effect, then what was its cause? This leads to much more prominent and complex questions like why the Universe was created. And if we are the inhabitants of this Universe on a tiny planet called Earth, then what is the purpose of our being, or in other words, what is the Purpose of Life? Are the processes of Life such as birth and death in the control of an individual, or are they completely random, or is there someone who is controlling all these processes?

The modern-day scientists have tried to answer this question with the help of many perplexing theories like the "The Big Bang Theory" in the context of the birth of the Universe. But it certainly does not lead us to that entity, which is controlling all these processes.

Is it a person who is sitting behind the clouds up in the sky that

is controlling all this, or is it some unknown hidden force or energy which many spiritual schools of thought refer to as cosmic energy?

(For further inquiry, this 'Unknown' will be referred to as 'x' for the convenience of the discussion through the course of this paper.)

Now, if this x is a specific entity (a person behind the clouds or some energy), then it must have some characteristics. However, one thing is for sure that the cognitive capabilities of the human race are yet not evolved to a level where it can find the characteristics of x with its senses, i.e., one cannot see it from naked eyes or feel it by hands or smell it. Hence, it is referred to as formless, shapeless, colorless, and odorless and is termed as "Nirguna," which simply means "one with no features or attributes". And for the ease of human cognizance even if we allot certain features to it in the form of some idol, then this school of thought is called "Saguna".

Under the "Saguna" school of thought, the idol is merely a physical embodiment of the x. This is done for the mere convenience of human cognizance in the form of idol worship.

However, the fundamental questions remain the same, whether this so-called x actually exists or not?

The two schools of thought, namely "Nirguna" and "Saguna" are just two assumptions once one agrees on the existence of x. If one completely denies the existence of this x, then it tends to follow the 'nastik' school of thought.

After the agreement on the existence of x, it leads to other paradigms, such as the relation of humans and other beings with the so-called x. The relation between x and the humans has been the object of inquiry in the Vedanta Philosophy of Dvaitam, Vashisth Advaitam, and Advaitam.

With Vedanta Philosophy, one may have an insight into the complexity of the conception of the "Absolute". Radhakrishnan, an Indian Philosopher, tries to define the Absolute by saying, "*We have the universe with its distinctions. It is not self-sufficient. It rests on something else, and that is the Absolute [...] we know that the empirical world rests on the Absolute, but the how of it is beyond our knowledge.*"²

Thus, it becomes clear that through our sense perception, it is next to impossible to explore the so-called "Timeless Absolute". One may need some tool that should be able to transcend the physical

limitations of an individual to know the 'Absolute'. The conception of Bhakti in Indian tradition serves the purpose of this particular tool with which one may gain access to the very "Absolute".

Conception of Bhakti

Meaning

Bhakti has always been the crucial element in the entire course of the history of India. In contemporary India, the word "bhakti" is understood by the common masses as an equivalent to blind and unquestionable faith and superstition involving an intense emotion of attachment and devotion of the devotee lacking a critical approach towards his or her deity. However, this approach towards the word 'bhakti' has been challenged by scholar Prentiss as he mentions that "*bhakti is not to be understood as uncritical emotion but as committed engagement. Bhakti as a religious perspective encourages a critical stance, a distance not usually associated with the bonds of emotion.*"³ Thereby making it clear that *bhakti* does not merely mean blind devotion or faith.

Further, a famous columnist and professor of media studies at the University of San Francisco warn in one of his articles against the way the word 'bhakt' is used as an insult during many informal political discourses.

*The ease with which the word bhakt is being hurled around like an insult these days should be a warning to us about how much our imagination has been colonised, and how far we have come from our deeply life-affirming and non-violent sensibilities. Bhakti, after all, is not some "trait" of Indian culture that needs to be protected and fought over [...] is the very core of what it means to be human, what it means to live, and more precisely, what it means to live for love in the face of terrible political, economic, and social challenges too.*⁴

Hence, one must be very cautious while using such terminologies, especially in an informal context whereby the entire discourse around that specific word is altered and reduced to something that can be the cause of insult.

Originally the word 'bhakti' is derived from the root "bhaj", which in Sanskrit means to serve, to adore,⁵ or to share, to belong to.⁶ Moreover, it is claimed by Rukmani, a renowned scholar of the Bhakti movement, that this word finds its usage in the texts as early as Rigveda. The etymology of this word suggests that *bhakti can take many forms - from motherly affection to romantic love to friendship to servitude.*⁷

Apart from that, it is worth mentioning that the Hindu intellectual tradition never focused on one single fixed form of worship to the Supreme. Each individual may have a unique way of worshipping.

*[...] there are several ways in which you might show your devotion to god. You can consider god to be the omniscient master of the universe and develop a sense of servitude. You may consider god to be a good friend and cultivate a sentiment of friendship towards her. You could consider god to be your child and develop a feeling of motherly affection. You might consider god to be your lover and cultivate romantic love for him. I daresay that one of the methods could also be that you consider god to be non-existent and develop a sense of detachment - neither love nor hatred - towards the notion of a Supreme Being.*⁸

Hence, there is no pre-laid path that can be used to get connected with the Supreme. Each individual is free to explore his or her path. Furthermore, Bhakti can manifest itself in many forms, and none of the forms can be termed as more sacred from the other.

Origins of Bhakti

The entire period from the early seventh or eighth century till the late sixteenth century in the history of India is regarded to be engulfed with the Bhakti Movement. It is said to have its genesis in South India, the modern-day Tamil Nadu and Kerala. The Movement was begun by Saiva Nayanars and the Vaishnava Alvars, who lived during the early phase of the Bhakti Movement.

It can be concluded that the era regarded as Bhakti movement by Western scholars was indeed a time when Hinduism as a religion started to develop a very rigid religious and social structure. The rigidity lay in the Brahmanical hegemony over the knowledge

and also over the language that was used for the transmission of knowledge, i.e., “Sanskrit.”

Sanskrit has been the language of the Shastras in India, and only the upper caste Brahmins were allowed to study the Sanskrit language. As a result, only Brahmins had access to the knowledge found in Shastras. It is majorly because of this knowledge of Shastras it was believed that only Brahmins knew the so-called “Truth”, which was above all belief systems and human intellect. This exclusive access or monopoly over Shastras and knowledge of the “Truth” lead Brahmins to a dominant position in the society as now they had something which was not available for the masses. Hence, it leads to a kind of inequality within society. Over the years, this gap between the ‘Haves’ and ‘Have-Nots’ kept widening and ultimately lead to a point where the Haves in this regard had a power hegemony over the Have Nots, and they started to mould the social structures of the society in their interest.

Subsequently, this hegemony was questioned by the sages of the Bhakti movement. Thus, the poetry of the Bhakti movement emphasized upon the question of whether it is necessary to have the knowledge of Sanskrit and Shastras in order to pray to God. Will God be more merciful and generous towards the people who have excellent command over the Vedas? Does God belong only to those who come from the upper caste, and who may also happen to be economically well off to perform expensive rites and rituals in the temples? Does God differentiate between learned and non-learned people? Alternatively, on the contrary, all are equal, be it Brahmin or be it Shudra in the eyes of the Supreme, and it is more than enough to simply worship Him with just sincere devotion and wholeheartedness keeping all the rituals and rites aside.

These, thus, prepared the ground for the reformation against the hegemony of the Brahmins, rigid caste-ridden social structures, the complexity of rites and rituals. Subsequently, these ideas of brotherhood, fraternity, and equality were propagated mainly by Saiva Nayanars and the Vaishnava Alvars in South India during the 6th-7th century.

Later, these ideas were spread in other parts of the country,

especially in the north by other saints. These saints and seers regarded singing and dancing as methods of inducing a state of ecstasy, which brought one nearer to the realization of God.

However, one must remain cautious of the fact that the sages themselves never questioned the Hinduism or the wisdom of Sanatana Dharma. Bhakti was always there in Indian tradition, and these sages only brought the concept of the Bhakti outside the premises of the temples where the entry of people from lower classes was prohibited up to a great extent. They brought the concept of Bhakti among the masses and used the vernacular language to do so instead of the Sanskrit. Moreover, not all the poets of the Bhakti movement were a wandering minstrel as they came *from various classes of the society with different preoccupations*.⁹ They never had the intention of being a rebel against the religion or society, and none of them ever claimed to be a social reformer. Their intention was purely based on the idea of the betterment of the society around them in different ways. Hence, it eventually paved the way for more inclusiveness and equity in society, and that is *merely a byproduct and not the fundamental intention of bhakti*.¹⁰

These ideas are also propounded by Krishna Sharma, a theorist of the Bhakti movement, and he claims that the Bhakti movement was not unified or homogenous as such. The term “Bhakti movement” encompasses numerous *religious movements and each had its own distinctive features and ethos. Some of them were even antithetical to one another, notwithstanding their common denominator, bhakti*.¹¹

Bhakti Ideas Leading to Socio-Political Oneness

Interestingly, one must take account of the way the ideas were spread in those days, unlike contemporary times, where the internet and telecommunication play a vital role in spreading ideas and information.

The saints and seers used to travel long distances from one place to another and used to sing and dance. This very act of singing and dancing, especially within the realms of *bhakti*, has a very strong and profound effect on its audience.

“In the past music was presented in temples. However, if one has bhakti and sings with devotion, one can convert the place where one sings into a temple, for music based on bhakti can transform even an ordinary place to a temple. Such is the power of devotional music. When we get together as a group and sing devotional songs, differences among us are forgotten and our ego takes a backseat.”¹²

Moreover, it is to be noted that different sages used to visit various cities, and as a result, the population of these places used to get influenced by the ideas propagated by the different sages at different times. Such circumstances led the society to a point where no single sage is supposed to have more influence than the other, and the people of these places began to have largely an equal regard for all the saints. From this, it can be concluded that this could be one of the primary reasons due to which the people hardly developed any form of rigidity towards any specific religious sect or saint. Moreover, it resulted in flexibility and open-mindedness of the masses towards different forms of Gods, their methods of offering prayers, and their philosophical ideas.

This non-rigidity, accompanied by the tendency of being flexible and open to different forms of ideas, became one of the major defining characters of Indians and the Indianness. This became later more apparent when the country had to face political and religious attacks by many foreign powers.

Upon their arrival, most of these foreign powers somehow just got amalgamated in the already existing and thriving schools of thought. Furthermore, not only in terms of philosophical ideas but in terms of linguistic diversity as well, one needs to take into account that when these sages traveled to different places, they also carried their language to these places and their native languages eventually got mixed up into the local language of that place. In India, thus, one *never had the concept of multi-lingual as we did not have a concept of monolingual right from the early ages of civilization*, says poet and critic K. Satchidanandan in his address during a symposium. He further states:

“The term multilingual belongs to the orientalist and colonialists. Diversity of languages was a natural extension of the diversity of the places. Poets in

*early times were expected to travel and know many languages. Our history cites many litterateurs who wrote in different languages such as 12th-century poet Kshemendra, Amir Khusrau, Meera Bai, Premchand, Jayanta Mahapatra, Mulkraj Anand, U.R. Ananthamurthy and Girish Karnad, to name a few. Hybridity has been part of the Indian culture [...]*¹³

Hence, it led to religious, linguistic, and ethnic hybridity. One may conclude that the present composite culture of India of which the Indians are very proud of, seems to have its roots somewhere in the Bhakti movement only.

Moreover, after the nation got independence, the leaders of the nation undertook deliberate efforts in order to preserve the compositeness of the culture in the country. This hybridity can also be felt in contemporary India, such as in cuisine, architecture, fashion industry, and film/advertisement industry are few to name among the many.

Echoes of Hybridity and Compositeness across the History of India

One of the most contemporary among the innumerable instances which showcase the infusion of several cultures, forming one culture, could be the famous advertisement commercial released by a renowned detergent firm “Surf Excel”. Whereby the Holi festival is showcased in which a Hindu girl plays a little trick in her neighborhood so that she may drop her friend, a Muslim boy, on a kids’ bicycle to a mosque to offer namaz without being colored due to ongoing Holi festival. Upon his arrival at the mosque, the Muslim boy looks back from the stairs at the entrance of the mosque and says he will soon be back after Namaaz. To this, the girl replies, “After that, you will be colored.”¹⁴

Besides many controversies surrounding the advertisement, one must take into consideration that the advertisement does touch the sensitive nerve of the ordinary viewer and makes him emotional. These sensitivities and emotions establish the fact that there is an undercurrent of undeniable communal harmony in India, where one does respect the faith of the other community. This respect and

tolerance towards the other have its roots somewhere in the Bhakti movement.

Concerning the Holi festival, it is worth mentioning the verse of a great Sufi Saint "Baba Bulleh Shah," where he brings both the cultures, namely Hindu and Muslim, together under one umbrella syncing one with the other.

“होरी खेलूंगी कह कर बस्मिल्लाह
 नाम नबी की रतन चढी, बूँद पडी इल्लल्लाह
 रंग-रंगीली उही खिलावे, जो सखी होवे फ़ना-फी-अल्लाह
 होरी खेलूंगी कह कर बिस्मिल्लाह
 अलस्तु बिरबिबकुम पीतम बोले, सभ सखियाँ ने घूँघट खोले
 कालू बला ही यूँ कर बोले, ला-इलाहा-इल्लल्लाह
 होरी खेलूंगी कह कर बिस्मिल्लाहा”

-बुल्लेशाह¹⁵

This poetry of Baba Bulleh Shah is a symbol of enormous infusion of one culture into other up to an extent where both become inseparable and indistinguishable.

Apart from the above examples, one may experience the compositeness of the Indian culture even in day-to-day lives of the common masses of the nation. One such example is of Sheikh Jahangir, a resident of West Bengal, who celebrates Durga Puja with great fervour.

*Jahangir points to a small eatery[...]. He says, with evident pride, that this Muslim eatery usually serves beef, but stops doing so in the run-up to Durga Puja, only resuming after the idol's immersion (the sale of beef is not prohibited in West Bengal). "It's about respecting each other's faith," Jahangir says. "This puja was started by a Hindu resident, but Muslims joined since the festival brings people together. We are part of humanity before we are Muslim or Hindu. I'll teach my children the work of being the priest's assistant as well."*¹⁶

Following the same line of thought, one may take account of the small village Dharan in West Bengal, where the Hindus constitute a minority, and hence the Durga Puja was organized by the Muslims

so that the villagers do not have to go outside the village to celebrate the festival.¹⁷

Similarly, in Varanasi as well, Muslim shopkeepers Mohammad Sabir and Rahat Ali sell flowers, Rudraksha beads, and Prasad and have been sending garlands for the evening *aarti* (संध्या आरती) of Lord Vishwanath at Kashi Vishwanath Temple.¹⁸

There are innumerable examples of such harmony and infusion of several different cultures into one creating a new hybrid culture, and it ultimately becomes impossible to separate one from the other.

Nevertheless, there is no denying that indeed this respect and tolerance towards the other is sometimes taken for granted and is used for meagre political gain by few fundamentalists.

In conjunction with that, one may also notice the influence of the Bhakti movement during the struggle for India's freedom in the 20th century. As it has already been discussed that the Bhakti movement was not just merely a religious movement, but it was also a movement to bring social and political reformations, and the saints of the Bhakti movement addressed the issues that distressed the masses of that period which was majorly comprised of artisans and peasants. Similarly, the movement for India's Independence also aimed to bring political as well as social reformations in the country. However, the methods which were adopted by a few leaders, especially Gandhi, were of very much similar nature as the methods adopted by the saints of the Bhakti movement. In this regard, especially Kabir, who advances the idea of the unity of all living beings through the morality of compassion and non-violence and slashes all the grounds of conventional man-made distinctions on the basis of caste, creed, colour, and religion.

Eventually, the very same ideas were brought into the mainstream once again, whereby Gandhi used to have Bhajan Sandhyas, which were not just to chant Bhajans. But they also served as a tool to gather people from various religious, social, and economic backgrounds and form unity among masses in order to counter the policy of Divide and Rule by the Britishers. Hence, one can see how the Bhakti movement has echoed through the entire history of India, be it political, social, or intellectual.

Different Aspects of Modern-Day Commercialization

Contemporary India also witnesses the instances where a deliberate effort has been put to make a profit out of the devotion and *bhakti* of the people towards their God. A widespread example of such activities can easily be witnessed outside many temples or *dargahs* in India. At such places, many shopkeepers make it a point that the visitors do buy a packet of “Prasadam” from their shop before the visitor enters the premises of the temple. The scene is very similar in nature to a taxi stand outside a railway station where innumerable Taxi drivers approach an individual so that he avails their services and pay money in return. Such activities can surely be the cause of disappointment to many. However, on the positive note, one must also take into consideration the fact that this very marketization of the places around a holy place has enabled many people to generate their livelihood out of it.

Moreover, it also induces a feeling of belongingness among devotees from lower economic status towards God and towards the temple where he sees the physical manifestation of his inner devotion. Earlier, the people of the lower caste, which usually happened also to be of lower economic status as well, were unable to afford expensive rites and rituals which they would have otherwise performed. Moreover, they were also prohibited from entering holy places like a temple. Nevertheless, now due to these shops, even such people can buy Prasad according to their financial capacities and feel connected to the Holy. This perspective can be criticized by all means from an egalitarian point of view. However, the focus of the paper here is on the feeling of *bhakti* and devotion, which is induced in the common man as he has a feeling of belongingness instead of alienation.

The act of buying ‘prasadam’ from the shops outside the temple or making donations inside the temple is done by a devotee under the feeling of devotion and dedication towards the deity whom he feels connected to. Moreover, these feelings resonate also in the verses of a famous Aarti “Om Jai Jagdish Hare”.

तन मन धन, सब है तेरा, (स्वामी) सब कुछ है तेरा
तेरा तुझको अर्पण, क्या लगे मेरा...

Thus, the market has undoubtedly played a very vital role in generating this sense of Devotion among the masses. Moreover, we have also seen earlier in this paper how few people from Muslim culture have their shops in Kashi Vishwanath Mandir in Varanasi. They say *it is because of the deity's grace that they are able to earn enough to make ends meet.*¹⁹

Nevertheless, one cannot deny the occurrences of few horrible incidences which an outsider, especially tourists from foreign countries, may have to experience, and this eventually leaves an unpleasant impression of Hinduism or be it any religion and its philosophy on the visitor. One such account is narrated by an International Relations student at Brown University in the United States on her visit to Pushkar, India.²⁰ Where she has been physically harassed by a few priests to make her pay a considerable sum for the Puja, which she herself never wanted to have.

In the view of such incidents, it is necessary to think that one does have a right to make their livelihood through the priesthood, but it should entirely be based on voluntary donations and not on attempts to forcefully squeeze out money from the devotees in the name of religion. And it is essential that the government or the concerned authorities put a check on such activities.

Conclusion

In conclusion, one may say that the Bhakti movement has played an essential role in shaping present-day modern India. Various dimensions of contemporary India, such as political, social, cultural, financial, and intellectual as well, do have their roots intertwined in the past where the Bhakti has always been in the center of the thought processes.

Moreover, the coexistence of several cultures has had a profound influence on the cultural and political consciousness of the present time. This consciousness can be referred to as the ever continuous flow of "Bhakti in Movement" from different sects (*panth*) through the history of India. The continuous flow of Bhakti over time has led to a kind of overlapping between different sects resulting in the formation of Hybrid Culture. The Hybridity of Cultures and non-

rigidity of each specific sect has been the defining feature of Indian Intellect. After Independence in 1947, it was a very conscious and deliberate effort of the people of India to ensure the prevalence of this acquired Hybridity in modern democratic times for national integration as well. And we also see how the lessons learned by the Bhakti movement were very much brought into practical usage by the freedom fighters like Gandhi.

Finally, there should be a constant effort to revisit the past in the form of Bhakti in its origins and its impact. So that not only the present generation but the future generations as well can enjoy the fruits of Indian Intellectual tradition.

Notes

1. *Philosophy Pages*. Web. 29 Mar. 2019.
2. Radhakrishnan, Sarvepalli. *The Hindu view of Life*. Harper Element. December 2014.
3. Prentiss, Karen Pechilis. *The Embodiment of Bhakti*. Oxford University Press, USA. January, 2000.
4. Juluri, Vamsee. "Sad how bhakt has been reduced to an insult." *Daily O*; 15 Jul. 2015. Web. 15 Mar. 2019.
5. Rukmani, T.S. "Bhakti, The Bhagavata Purana and the Empowerment of Women." *Journal for the Study of Religion*, vol. 8, no. 1, 1995, pp. 55–70. JSTOR, www.jstor.org/stable/24764147.
6. Ravikumar, Hari. Bhakti can show you how to love and reach god. *Daily O*. 14. Nov. 2016 Web. 15 Mar. 2019.
7. Ibid.
8. Ibid.
9. Ravikumar, Hari. Mint article on bhakti movement reeks of ignorance about Indian culture. *Daily O*. 14. Nov. 2016 Web. 15 Mar. 2019.
10. Ibid.
11. Sharma, Krishna. *Bhakti and the Bhakti Movement: A New Perspective: a Study in the History of Ideas*. 2nd ed. New Delhi. Munshiram Manoharlal, 2002, pp. 1.
12. *The Hindu*. Bhakti through music. 28 Jul. 2011. Web. 14 Mar. 2019.
13. *The Hindu*. Hybridity is part of Indian culture. 25 March. 2015. Web. 18 Mar. 2019.
14. *SurfExcel*. Surf Excel #RangLaayeSang | This Holi, let colours bring us together! 27 Feb. 2019. Web. 20 Mar. 2019.

15. Prashant, Pratyush. रंग ऐसा दीजो कि छुटन न जाए.... *Youth Ki Awaaz*. 20 Mar. 2019. Web. 26 Mar. 2019.
16. Bag, Shamik. Durga's Muslim faithful. *Livemint*. 31 Mar. 2019. Web. 18 Mar. 2019.
17. Times of India. Promoting communal harmony, Muslims in this West Bengal vill ... 5 Oct. 2016. Web. 19. Mar. 2019.
18. Kumar, Sudhir. At Kashi Vishwanath Temple, flowers power Muslim duo's faith. *Hindustan Times*. 16 Apr. 2017. Web. 21 Mar. 2019.
19. Ibid.
20. Yuasa, Alisa Schubert. The commercialization of religion. *The Times of India*. 25 Mar. 2014. Web. 26 Mar. 2019.

References

- Prentiss, Karen Pechilis. *The Embodiment of Bhakti*. Oxford University Press, USA. January, 2000.
- Radhakrishnan, Sarvepalli. *The Hindu view of Life*. Harper Element. December, 2014.
- Sharma, Krishna. *Bhakti and the Bhakti Movement: A New Perspective: a Study in the History of Ideas*. 2nd ed. New Delhi. Munshiram Manoharlal, 2002.

Journal

- Rukmani, T.S. "Bhakti, The Bhagvata Purana and the Empowerment of Women." *Journal for the Study of Religion*, vol. 8, no. 1, 1995, pp. 55–70. JSTOR.

Websites

- Bag, Shamik. Durga's Muslim faithful. *Livemint*. 31 Mar. 2019. Web. 18 Mar. 2019.
- Juluri, Vamsee. "Sad how bhakt has been reduced to an insult." *Daily O*; 15 Jul. 2015. Web. 15 Mar. 2019.
- Kumar, Sudhir. At Kashi Vishwanath Temple, flowers power Muslim duo's faith. *Hindustan Times*. 16 Apr. 2017. Web. 21 Mar. 2019.
- Philosophy Pages*. Web. 29 Mar. 2019.
- Prashant, Pratyush. रंग ऐसा दीजो कि छुटन न जाए.... *Youth Ki Awaaz*. 20 Mar. 2019. Web. 26 Mar. 2019.

- Ravikumar, Hari. Bhakti can show you how to love and reach god. *Daily O*. 14. Nov. 2016 Web. 15 Mar. 2019.
- Ravikumar, Hari. Mint article on bhakti movement reeks of ignorance about Indian culture. *Daily O*. 14. Nov. 2016 Web. 15 Mar. 2019.
- Surf Excel*. Surf Excel #RangLaayeSang | This Holi, let colours bring us together! 27 Feb. 2019. Web. 20 Mar. 2019.
- The Hindu*. Bhakti through music. 28 Jul. 2011. Web. 14 Mar. 2019.
- The Hindu*. Hybridity is part of Indian culture. 25 March. 2015. Web. 18 Mar. 2019.
- Times of India*. Promoting communal harmony, Muslims in this West Bengal vill ... 5 Oct. 2016. Web. 19. Mar. 2019.
- Yuasa, Alisa Schubert. The commercialization of religion. *The Times of India*. 25 Mar. 2014. Web. 26 Mar. 2019.

अखिल भारतीय भक्ति आंदोलन और स्त्री भक्त

प्रीति सागर

कहा जाता है, "भक्ति द्राविड़ उपजी लाये रामानन्द।" दक्षिण से भक्ति का प्रसार उत्तर भारत में हुआ। अखिल भारतीय भक्ति आन्दोलन में जितने भी सन्त, आचार्य, भक्त, कवि आदि हुए हैं, उन्होंने सामाजिक समरसता के लिए लगातार प्रयत्न किया। भारतीय पटल पर सांस्कृतिक भिन्नता के बावजूद लगभग पूरे देश में भक्ति आंदोलन का प्रादुर्भाव हुआ। इस समय भक्ति मनुष्य की आत्मिक उन्नति का माध्यम बन कर सामने आई। विश्वनाथ त्रिपाठी के अनुसार, "भक्ति मूलतः एक धार्मिक साधना पद्धति, ज्ञानयोग, कर्मयोग के समान एक योग है किन्तु ऐतिहासिक विकास के विशिष्ट दौर में एक लोकोन्मुख अखिल भारतीय धार्मिक आन्दोलन बन गई। धर्म उसका रूप है और मानवीय करुणा उसकी अंतर्वस्तु है।"¹

भक्ति साहित्य की लंबी परंपरा एवं समयावधि में अनेक भक्त कवियों ने अपने आध्यात्मिक एवं सामाजिक जीवन में भक्तिपरक दर्शन को खड़ा किया। इस दर्शन में उन्होंने अपने समय की भौतिक व सामाजिक स्थिति तथा जाति-धर्म-दर्शन का अंकन किया। भक्त कवियों की इस अभिव्यक्ति में स्त्री भक्तों ने भी अपनी उपस्थिति दर्ज की। भारतीय स्त्री भक्तों ने भक्ति के क्षेत्र में पदार्पण कर समाज की बँधी-बँधाई रूढ़ियों पर कुठाराघात किया। मध्यकाल में ऐसी कई स्त्री भक्त हुई जिन्होंने भक्ति पथ पर चलते हुए सामाजिक, सांस्कृतिक एवं आध्यात्मिक क्षेत्रों में नई राह दिखाई। स्त्री भक्तों ने अपनी भक्ति के माध्यम से एक पद्धति, एक जीवन शैली निर्मित की जो सोच-विचार, आचार-व्यवहार, चिंतन-मनन में जड़ता से मुक्ति का आह्वान करती है। सभी स्त्री भक्त निर्भीक और रूढ़िबद्ध विचारों से मुक्त रहीं। मानवमात्र के प्रति करुणाशील रहते हुए दैन्य

* साहित्य विद्यापीठ महात्मा गांधी अंतरराष्ट्रीय हिंदी विश्वविद्यालय, गांधी हिल्स, वर्धा-142001, महाराष्ट्र

या प्रेम भरे शब्दों में ईश्वर से शरणागत कर लेने की प्रार्थना में स्वकल्याण से अधिक परोपकार की भावना छुपी है। भारतीय साहित्य में स्त्री भक्तों की संख्या पर्याप्त मात्रा में रही है। पितृसत्तात्मक दृष्टिकोण के कारण समाज ने सभी स्त्री भक्तों के योगदान को इतिहास में दर्ज नहीं किया लेकिन स्त्री भक्तों ने अपनी प्रेममयी आध्यात्मिक शक्ति के बल पर समाज को अंधकार से बाहर लाने का प्रयास किया। वस्तुतः स्त्री भक्तों का साहित्य अभिव्यक्ति स्वतन्त्रता का महत्वपूर्ण उदाहरण है। कई स्त्री भक्तों ने धार्मिक एवं सामाजिक बंधनों से मुक्ति का आह्वान अपने काव्य में किया। आध्यात्मिक दृष्टि से स्त्री शक्ति जाग्रत करने में स्त्री भक्तों की भूमिका महत्वपूर्ण है।

तमिल भक्ति परम्परा में छठी शताब्दी की पहली स्त्री भक्त करिक्काल अम्मैयार को श्रद्धा से स्मरण किया जाता है। वे शिव के निर्गुण-निराकार रूप की अनन्य साधिका थीं। दक्षिण भारत की भक्ति परम्परा में आलवारों का महत्वपूर्ण स्थान है। आलवारों ने "पहली बार दलितों और स्त्रियों को भक्ति का अधिकारी घोषित करते हुए सामाजिक क्रांति का शंखनाद मुखरित किया। बारह आलवार भक्तों में आण्डाल अकेली महिला थी। आलवारों की भक्ति का स्वरूप सर्वजन सुलभ और सरल था।² आठवीं शताब्दी की सगुण भक्त आण्डाल कृष्ण की अनन्य उपासिका थीं। आण्डाल का नाम गोदादेवी था। आण्डाल के विषय में किंवदंती है कि वह शिशु रूप में तुलसी के पौधे की छाया में वैष्णव भक्त विष्णुचित्त को प्राप्त हुईं। वह रोज अपने पालक पिता के साथ रंगनाथ मंदिर में जाती थी। विष्णुभक्त बारह आलवारों में से एक थे और पेरियाल्वार नाम से प्रसिद्ध थे। वे रोज अपने बगीचे से फल तोड़कर माला बनाकर भगवान रंगनाथ को अर्पित कर पूजा-अर्चना करते थे। बालिका गोदा पिता की दृष्टि बचाकर तैयार माला को पहले स्वयं पहन लेती थी और बाद में भगवान को चढ़ाने के लिए ले जाती थी। एक बार माला में बाल चिपक गया। कारण जानने पर पिता ने नई माला बनाकर भगवान को पहनाई। तब भगवान ने स्वप्न दर्शन देकर बताया कि गोदा की पहनी हुई माला ही भगवान को अर्पित करे और वह सामान्य स्त्री नहीं है। भगवान रंगनाथ की पत्नी बनने की कामना रखने वाली गोदा को पिता नववधू वेश में मंदिर ले गए। मंदिर के गर्भ गृह में प्रवेश करते ही गोदा रंगनाथ की मूर्ति में विलीन हो गईं। स्त्री चिंतन परम्परा में आण्डाल का काव्य एक महत्वपूर्ण आधार है। आण्डाल ने 'तिरुप्पावै श्रीव्रतम्' और 'नाच्चियारु तिरुमोलि' की रचना की। आण्डाल का विश्वास था कि ईश्वर नाम स्मरण से मुक्ति सम्भव है। इसलिए उनके ग्रंथ 'तिरुप्पावै' में नामसंकीर्तन की महिमा मिलती है। विनाबा भावे ने इस ग्रंथ की प्रशंसा में लिखा है, "आण्डाल का तिरुप्पावै एक अद्भुत ही काव्य है। इससे बेहतर चीज तमिल साहित्य में नहीं। लोगों में उसका जितना

प्रवेश है, उतना शायद ही किसी और ग्रंथ का होगा। उस छोटी-सी किताब में जो भावना है, वह अद्भुत है।³ इस ग्रंथ में आण्डाल की भक्तिभावना का अनुपम रूप विद्यमान है। आण्डाल को एक स्वतंत्रचेता स्त्री घोषित करते हुए के. एम. मालती लिखती हैं, "स्वतंत्र बुद्धि से सोचने वाली नारी की वह प्रतीक है। आण्डाल की वाणी में तार्किकता और निडरता दर्शनीय है। आण्डाल के समय में घर गृहस्थी की मर्यादा तोड़कर बाहर भक्ति मार्ग में एकदम स्वतंत्र होकर आगे बढ़ना एक स्त्री के लिए मामूली बात नहीं थी।"⁴ बलदेव वंशी ने आण्डाल की सामाजिक प्रतिष्ठा को शब्दबद्ध करते हुए लिखा है, "अण्डाल लोक जीवन में देवी के समान पूज्य एवं प्रेरणा कि प्रतीक हैं। उसकी वाणी में लोक-समाज, देश के कल्याण की भावनाएं भी अनुस्यूत हैं। सूरदास और मीरा के कृष्ण, उनकी लोक-कल्याण लीलाओं का स्मरण हो आना, आठवीं शताब्दी में अण्डाल की वाणी की चरितार्थता सिद्ध होती है।"⁵ अण्डाल ने अपने समय एवं समाज से आगे जाकर सामाजिक व सांस्कृतिक जीवन को चुनौती दी।

कर्नाटक में बारहवीं शताब्दी के मध्य में वचन साहित्य के माध्यम से सामाजिक सुधार का प्रारंभ हुआ और धार्मिक क्षेत्र में भी एक क्रांति हुई। "चालुक्यों की राजधानी कल्याण में बसवेश्वर ने अनुभव मंडप की स्थापना की थी। अनुभव मंडप में हुए विचार विनिमय के फलस्वरूप ही 'वचन साहित्य' का निर्माण हुआ। कन्नड़ साहित्य के इतिहास में बारहवीं सदी का वचन साहित्य युग स्वर्ण युग माना गया। बारहवीं शताब्दी के महान दार्शनिक, राजनीतिज्ञ और क्रान्तिकारी समाज सुधारक महात्मा बसेवश्वर ने निराशा के गहरे अंधकार में दिशाहीन होकर भटकनेवाले समाज का मार्गदर्शन करने के लिए ही अनुभव मंडप की स्थापना की थी। मानव मानव में कोई फरक वे मानते नहीं थे। अनुभव मंडप में सम्मिलित सन्त 'शरण' कहलाते थे। तकरीबन बत्तीस महिला शिव शरणियों ने अनुभव मंडप में शरणों के साथ धार्मिक, सामाजिक और साहित्य का चिन्तन किया।"⁶ कर्नाटक की भक्ति परम्परा में स्त्री भक्त अक्कमहादेवी महत्वपूर्ण हैं। अक्कमहादेवी ने एकनिष्ठ भाव से चन्नमल्लिकार्जुन की आराधना की। श्री मल्लिकार्जुन की अनन्य भक्त अक्कमहादेवी कर्नाटक के प्रसिद्ध विचारक, समाजसुधारक एवं भक्त बसवेश्वर से दीक्षा लेकर 'शिवानुभव मण्डप' में शामिल हुईं। शिवयोगिनी अक्कमहादेवी ने महादेवी अक्क के वचन, 'योगांग त्रिविध', 'सृष्टिय वचन' एवं 'अक्कगल पीठिके' शीर्षक चार ग्रंथों की रचना की। अक्कमहादेवी ने अपने काव्य में सामाजिक बंधनों में जकड़ी स्त्री जीवन के यथार्थ को प्रकट किया है। अक्कमहादेवी ने स्वयं स्त्री होने का दर्द सहा था। उन्होंने तत्कालीन समाज की सामंती मानसिकता का विरोध किया। उनके संबंध में कहा जाता है कि अक्कमहादेवी की सुन्दरता पर मुग्ध होकर राजा कौशिक ने

उससे विवाह का प्रस्ताव किया। अक्कमहादेवी ने श्री चन्नमल्लिकार्जुन भगवान को अपना सर्वस्व मान लिया था। इसलिए वह विवाह की इच्छुक नहीं थीं लेकिन निर्धन माता-पिता की विवशता को समझते हुए उसने राजा के समक्ष विवाह के लिए तीन शर्तें रखीं और राजा द्वारा शर्तों का उल्लंघन किए जाने के कारण सभी राजसी सुखों को त्यागकर ईश्वर की आराधना के लिए स्वतन्त्र हो गई। उस ज़माने में एक निर्धन और सामान्य स्त्री द्वारा राजा के समक्ष विवाह के लिए शर्त रखना एक क्रांतिकारी कदम और अक्कमहादेवी के स्वाभिमानी व्यक्तित्व का परिचायक है। राजसत्ता पुरुषसत्ता और देवसत्ता के प्रतिनिधि राजा कौशिक को त्याग कर जड़ परम्पराओं का विरोध करके स्त्री समाज में विद्रोह की चिंगारी अक्कमहादेवी ने जाग्रत की है। पितृसत्ता से त्रस्त अक्कमहादेवी ईश्वर प्राप्ति की मुशिकलों का खुलासा करती हैं। स्त्री जीवन की विडम्बना को अक्कमहादेवी निम्न पद में प्रकट करती हैं—

“हाय री हाय! देख तो संसार का नाटक!
तात— पिता के वेश में सबसे पहले आया।
मूँछों पर ताव देकर बीचों-बीच आया।
लेकिन तुम्हारी दृष्टि पड़ते ही
इस नाटक का पर्दा पड़ गया
हे चन्नकल्लिकार्जुन, मैंने यह जान लिया”⁷

राजमहल त्यागकर ईश्वर प्राप्ति के लिए श्री शैल की ओर जाती आण्डाल ने मार्ग की किसी बाधा की चिंता नहीं की। उसका कहना है—

“भूख लगी तो भिक्षान्न है,
प्यास बुझाने तालाब— कुएँ हैं,
ठंड से बचने जीर्ण वस्त्र है
शयन के लिए उजाड़ मंदिर है
मेरी आत्मा के साथी प्रभु चन्नमल्लिकार्जुन है।”⁸

शिवानुभव सहप में बसव, अल्लम आदि सब ने महादेवी की कई तरह से परीक्षा ली। बसव से दीक्षा लेकर महादेवी शिवानुभव मंडप में शामिल हुईं। शिवशरणों के सम्पर्क में रहकर उन्होंने अनमोल वचनों की रचना की। पन्द्रवीं शताब्दी की मीरा की तरह अक्कमहादेवी भी अपने इष्ट के प्रेम में मस्त हैं। अक्कमहादेवी अपने इष्ट चन्नमल्लिकार्जुन के सौन्दर्य एवं वैशिष्ट्य का शन करते हुए कहती हैं—

“अमर अविनाशी, अरूप सुन्दर पर रीझ गयी री मैं,
 अनादि अनन्त, अविरामी चिह्न—विहीन,
 सलोने सुभग को अपनाया मैंने री माई
 अभय, भयविहिन निर्भय सुन्दर पर रीझ गई री मैं,
 सीम विहीन, निस्सीम को अपनाया मैंने
 चन्न मल्लिकार्जुन, नाम के पति पर
 अत्यधिक रीझ गयी मैं री माई।”⁹

महाराष्ट्र की भक्ति परम्परा लोक से संबद्ध रही है। महाराष्ट्र में प्रचलित रहे विभिन्न भक्ति सम्प्रदायों नाथ, वारकरी, नागेश आदि के दार्शनिक एवं सामाजिक आधार को विकसित करने में स्त्री भक्तों ने भी योगदान दिया। महाराष्ट्र की स्त्री भक्तों में महदंबा, मुक्ताबाई, जनाबाई, सोयराबाई, निर्मलाबाई, कान्होपात्रा, बहिण्ण बाबाई, बेणबाई, आदि प्रमुख हैं। महानुभाव पंथ को मानने वाली महदंबा महाराष्ट्र की आद्य स्त्री भक्त के रूप में मान्य हैं। गुजरात में जन्मे चक्रधर स्वामी ने तेरहवीं शताब्दी में महानुभाव पंथ चलाया। चक्रधर स्वामी ने स्त्री को मोह, माया मानते हुए अध्यात्म साधना में बाधक माना। महदंबा उन्ही चक्रधर स्वामी की शिष्या बनीं और तत्कालीन समाज में एक श्रेष्ठ भक्त और विद्वान के रूप में अपनी पहचान स्थापित करते हुए मराठी की आदि कवयित्री कहलाई। उन्होंने हिंदी में भी काव्य रचना की। उनके द्वारा रचित ‘ढवले’ (विवाह—गीत) में कृष्ण—रुक्मिणी के विवाह का मनोहारी वर्णन किया गया है। स्वामी चक्रधर ने उनको जिज्ञासु और प्रश्न पूछने वाली कहा है। ‘ढवले,’ ‘मातृका रुक्मिणीस्वयंवर’ ‘गर्भकाण्ड ओव्या’ और स्फुट पदों की रचना करने वाली महदंबा का हिंदी का एक ही पद प्राप्य है जिसमें वह गुरु के प्रति अटूट श्रद्धा भाव प्रकट करते हुए अपनी करुण दशा का वर्णन करती है—

“नगर द्वारा ही भिच्छा करो हो, बापुरे मोरी अवस्था लो।
 जिहाँ जाबो तिहाँ आप सरिसा कोउ न करी मोरी चिन्ता लो।
 हार चौहाटा पड़ रहें हो माँग पंच घर भिच्छा
 बापुड लोक मोरी अवस्था कोउ न करी मोरी चिन्ता लो।”¹⁰

स्त्री भक्त जनाबाई ने ज्ञानेश्वर आदि भाइयों को सदाशिव, विष्णु और ब्रह्मा की संज्ञा देते हुए मुक्ताबाई को आदि शक्ति कहा है। महानुभाव सम्प्रदाय में महदंबा को जोगिनी के रूप में मान्यता है तो मुक्ताबाई वारकरी सम्प्रदाय में योगिनी के रूप में मान्य है।

महाराष्ट्र का नाथ पंथ वारकरी मत में विलीन हो गया। वारकरी मत के प्रवर्तक संत ज्ञानेश्वर की छोटी बहिन मुक्ताबाई प्रसिद्ध भक्त हुई हैं। निवृत्तिनाथ

और सोपानदेव भी इनके भाई थे। आचार्य विनय मोहन शर्मा ने मुक्ताबाई के संबंध में प्रचलित एक रोचक प्रसंग का उल्लेख किया है। “एक बार चारों भाई बहन पंढरपुर विठ्ठलनाथ के दर्शन को गये। वहाँ नामदेव भी थे। नामदेव ने अभिमान के साथ संतों से कहा कि मुझे पांडुरंग साकार दर्शन देते हैं। यह सौभाग्य किस संत को प्राप्त है? संतों ने जब नामदेव को नमस्कार किया, तब नामदेव ने अभिमान में उन्हें प्रतिनमस्कार नहीं किया। मुक्ताबाई से यह दृश्य देखा नहीं गया। वे बोल उठीं “पंढरपुर में आनेवाले सभी संत तेरे पैरों पर सिर रखते होंगे, मेरे भाइयों ने भी पांडुरंग के साथ-साथ तुझे भी नमस्कार किया, परन्तु जब तक तेरा अभिमान नहीं जायेगा, मैं तुझे नमस्कार नहीं करूँगी।”¹¹ इस प्रकार नामदेव के बड़े भक्त होने का अहंकार मुक्ताबाई ने दूर किया और आध्यात्मिक क्षेत्र में पितृसत्ता को चुनौती दी।

स्त्री भक्तों में जनाबाई का महत्वपूर्ण स्थान है जनाबाई सन्त नामदेव के यहाँ दासी कर्म करती थीं। उनके जीवन संबंध में यह कथा मिलती है कि जनाबाई के माता-पिता विट्ठल भक्त थे। एक बार वे विठ्ठल के दर्शन के लिए पंढरपुर गए और वहीं उनकी अचानक मृत्यु हो गई। उस समय जनाबाई पाँच-छः वर्ष की बालिका थी। अनाथ जनाबाई को दामा जी (नामदेव के पिता) अपने घर ले आये और उसका पालन-पोषण किया। संत नामदेव के परिवार में रहते हुए जनाबाई विठ्ठल की भक्ति में डूब गई। जनाबाई ने विठ्ठल को ही अपना सर्वस्व मानते हुए अभंग रचे। इन अभंगों में जनाबाई ने अपनी करुण व्यथा भी प्रकट की है। जनाबाई के गुरु नामदेव माने जाते हैं लेकिन दोनों के काव्य में अन्तर है। जनाबाई के काव्य में ज्ञान, भक्ति, योग एवं श्रम का प्रकटीकरण है। जनाबाई ने भक्ति को श्रम के साथ जोड़ा। उनके अभंगों में इस प्रकार के चित्र मिलते हैं जिनमें विठ्ठल उनके साथ काम कर रहे हैं। जनाबाई के काव्य में ईश्वर मनुष्य रूप में विद्यमान है। जनाबाई के काव्य में ईश्वर के प्रति अटूट भक्ति के साथ एक दासी स्त्री की पीड़ा भी है। ईश्वर भक्ति के प्रति अटूट भक्ति के साथ एक दासी स्त्री की पीड़ा भी है। ईश्वर भक्ति के लिए जनाबाई सामाजिक मर्यादा का बंधन तोड़ने के लिए उत्सुक हैं। उनके एक अभंग में ऐसा वर्णन मिलता है—

“जोईचा पदर आला खांद्यावरी भरल्या बाजारी जाईन मी ।।1।।

हांती घेईन टाल खांद्यावर वीण आतां मज मना कोण करी ।।2।।¹²

अर्थात् “सिर का आंचल काँधे पर आया है, हाथ में मंजीरा और काँधे पर वीणा लेकर भरे बाजार में जाऊँगी, अब मुझे कौन मना करेगा।” एकाकी जीवन काटती जनाबाई दासी होने की पीड़ा व्यक्त करते हुए ईश्वर शरण की आकांक्षी है। एक अभंग में वे कहती हैं—

“माय मेली बाप मेला आता सांभाली विट्टला ।।1।।
 मी तुझें गास लेकरू नको मजशी अळेरू ।।2।।
 मतीमंद मी तुझी दासी ठाव द्यावा पायांपाशी ।।3।।
 तुजविण सखे कोण माझें करील संरक्षण ।।4।।
 अंत किती पाहासी देवा। थोर श्रम झाला जीवा ।।5।।
 सकल जीवाच्या जीवन म्हणे जनी नारायण ।।6।।”¹³

अर्थात् “माँ मर गई पिता मर गया। अब कौन देखभाल करेगा विट्टल। मैं तुम्हारी संतान। मुझसे ऐसा व्यवहार क्यों। मतिमंद मैं तुम्हारी दासी। जगह दीजिए चरणों के पास तुम्हारे बिना सखा कौन। मेरा रक्षण करेगा। कब तक परीक्षा लोगे भगवंत। बहुत श्रम हुआ। सकल जीवों के जीव। हे नारायण।”

संत चोखामेला की पत्नी सोयराबाई का जन्म नीची मानी जाने वाली महार जाति में हुआ। उनके काव्य में एक अछूत स्त्री की पीड़ा देखी जा सकती है। वारकरी सम्प्रदाय में जाति भेद का बहिष्कार किया गया और भक्ति का मार्ग अछूतों एवं स्त्रियों के लिए भी खोल दिया गया इसलिए जनाबाई, सोयराबाई, निर्मलाबाई आदि भक्तों को अपने उद्धार प्रकट का अवसर मिल सका। सोयराबाई का काव्य ज़मीन से जुड़ा हुआ है। भक्ति के क्षेत्र में सभी प्रकार के भेद-भाव से मन मुक्त हो जाता है। इस आशय को एक अभंग में प्रस्तुत करते हुए कहती हैं—

“नाही उरली वासना। तुम्हां नारायणा पाहातां।।
 उरला नाहीं भेदाभेद झाले शुद्ध अंतर।।
 विटालांचे होतें जाले। तुटलें बलें नामाच्या।।”¹⁴

अर्थात् “हे नारायण तुम्हें देखकर, कोई वासना नहीं बची है। भेदाभेद नहीं रहा। शुद्ध हुआ मन। छुआछूत का जाल था। नाम के बल से टूट गया।” सोयराबाई भी ईश्वर से रक्षा की गुहार लगाती हैं—

“आमची तो दशा विपरित झाली। कोण आम्हा छाली पोटामध्ये ।।
 आमचें पालन करी बा कोण। तुजविण जाण दुजें आतां।।
 कलेल तें करा तुमचे उचित। माझी तो नित निवेदिली ।।
 सोयरा म्हणे माझा जीवप्राण तुम्ही। आणिक तो आम्ही कोठे जावे।।”¹⁵

अर्थात् “हमारी तो दशा विपरीत हुई। कौन हमें खिलाएगा। हमारा पालन कौन करेगा। तुम्हारे बिना कौन जानेगा अब। तुम जो उचित समझे वही करिए। अपना मत मैंने निवेदित किया। कहे सोयरा मेरा जी प्राण तुम। और हम किसके पास जाए।” सोयराबाई ने अपने अभंगों में ईश्वर के प्रति भक्ति और समर्पण के

साथ जातिगत भेदभाव, हीनता बोध एवं स्त्री जीवन की पीड़ा को भी उजागर किया।

वारकरी सम्प्रदाय की भक्त निर्मलाबाई चोखामेला की बहिन थीं। निर्मलाबाई ने अपने पदों में विट्टल की महिमा व गुणों का वर्णन करने के साथ-साथ अपने कष्टों का भी वर्णन किया है। निर्मलाबाई एक अभंग में कहती हैं—

“कांस हो पांडुरंगा मज मोकलिलें। पराधीन केलें जिणें माझें।।
किती हे जावणी संसार घसणी करिती दाटणी काम क्रोध।।”¹⁶

अर्थात् “क्यों पांडुरंग मुझ स्वतन्त्र का जीवन पराधीन कर दिया है, संसार में कितनी पीड़ा है, काम क्रोध से व्याप्त है।” निर्मलाबाई के अभंगों में स्त्री जीवन की दासता का चित्रण अपेक्षाकृत कम है। वह भक्ति में ही मुक्ति का मार्ग खोजती हैं। स्त्री भक्तों के संबंध में बलदेव वंशी लिखते हैं, “नारी सन्त तो दलितों की भी दलित हैं। उनकी यातनाएं तो दोहरी-चौहरी हैं। किन्तु अपनी और समूचे मानव समाज की मुक्ति का मार्ग उन्होंने दिखाया ...।”¹⁷

वेश्या पुत्री कान्होपात्रा भक्ति व समर्पण की मूर्ति रूप हैं। कान्होपात्रा की माँ श्यामा चाहती थी कि पुत्री भी वेश्याकर्म में प्रविष्ट हो लेकिन पुत्री ने इस बात का विरोध किया और वारकरी सम्प्रदाय के इष्ट विट्टल का गुणगान करने के लिए पंढरपुर आ गई। कान्होपात्रा के अभंगों में भक्ति-भाव, विट्टल महिमा का वर्णन और जीवनानुभवों की अभिव्यक्ति हुई है।

उत्तर भारत के भक्ति आन्दोलन में मीरा का चरित्र अप्रतिम है। मीरा के बारे में सर्वप्रथम उल्लेख नाभादास के भक्ति-साहित्य में मिलता है। नामवर सिंह के कथन से भी इसकी पुष्टि होती है। उनके शब्दों में, “राठौर वंश के इतिहास में मीराबाई का कोई उल्लेख नहीं मिलता। चित्तौड़ के सिसौदिया वंश के इतिहास में भी मीरा कहीं नहीं आतीं। मीरा का जिक्र पहली बार नाभादास के भक्ति-साहित्य में मिलता है।”¹⁸ मीरा के काव्य में उनके जीवनानुभव जीवंत हो उठे हैं। मीरा के जीवन के संदर्भ में कई मत मिलते हैं। कुमकुम संगारी के शब्दों में, “मीरा का जन्म सन् 1498 में मारवाड़ के नागौर जिले के कूकरी ग्राम में राठौर परिवार में हुआ। उनके पितामह 'मेरठ के दूदा और पिता राव रतन सिंह दोनों वैष्णव तथा कृष्ण उपासक थे।”¹⁹ मीरा के वैवाहिक जीवन के संबंध में कुमकुम संगारी लिखती हैं, “लगभग अठारह वर्ष की आयु में उनका विवाह 'हिन्दूपत राणा सांगा के पुत्र तथा मेवाड़ के सिसोदिया वंश के उत्तराधिकारी राजा भोज से हुआ था।... मीरा से उनके पुत्र (राणा सांगा के) का विवाह स्वयं उनके विवाहों की तरह एक राजनीतिक संधि थी। किंवदंती है कि विवाह के

समय मीरा ने पति के बजाय गिरधर जी (कृष्ण) के ही साथ फेरे लिए जिनके प्रति वह बाल्यकाल से समर्पित थीं। उन्होंने स्वयं को उनकी वधू घोषित कर दिया और भौतिक विवाह को अस्वीकार पति की कुलदेवी, दुर्गा की पूजा से भी उन्होंने इनकार कर दिया। आख्यान के कुछ रूपों में मीरा के पति उनके ब्रह्मचर्य से अप्रसन्न थे, व्यभिचार की शंका जताते थे, उन्हें प्रताड़ित करते थे।²⁰ मीरा के पति की मृत्यु के बाद परिवारीजन ने उसे तरह-तरह से प्रताड़ित किया लेकिन कृष्ण के प्रति मीरा का समर्पण भाव कम नहीं हुआ। मीरा को विष का प्याला देकर मारने का षड्यंत्र रचा गया लेकिन कृष्ण की भक्ति में डूबी मीरा ने उस विष को कृष्ण का प्रसाद समझकर ग्रहण कर लिया। मीरा ने एक पद में इस प्रसंग का उल्लेख किया है—

“राणा विषरो प्यालो भेज्यो पीय मगण हुयो।
मीरा री लगण लग्या होणा हो जो हुयो।”²¹

मीरा के विषपान के संबंध में विश्वनाथ त्रिपाठी लिखते हैं, “विषपान मीरा का मध्यकालीन नारी का स्वाधीनता के लिए संघर्ष है और अमृत उस संघर्ष से प्राप्त तोष है जो भाव सत्य है। मीरा का संघर्ष जागतिक, वास्तविक है, अमृत उनके हृदय या भाव जगत में ही रहता है।”²² अपने इष्ट के लिए मीरा लोक-कुल की मर्यादा के साथ राजपरिवार को त्याग देती है और जन-सामान्य के बीच रहकर कृष्ण भक्ति में लीन रहती है। मीरा अपने पद में स्पष्ट घोषणा करती हैं—

“लोक-लाज कुलरा मरजादाँ, जग माँ जेक णा राख्यो री।
प्रीतम पल छण णा बिसरावाँ मीरा हरि रंग राच्या री।”²³

मीरा परिवार और समाज को चुनौती देते हुए कहती हैं—

“श्री गिरधर आगे नाचूँगी।
नाच-नाच पिव रसिक रिझाऊँ, प्रेमी जन को जाचूँगी।
प्रेम-प्रीत के बाँध घूँघरू, सुरत की कछनी काछूँगी।
लोक-लाज कुल की मरजादा, या मैं एक न राखूँगी।”²⁴

कमल किशोर गोयनका मीरा के संघर्ष के संबंध में लिखते हैं, “मीरा ने पति की परम्परागत सत्ता एवं अधिकार को स्वीकार नहीं किया और न पति के देहान्त के बाद सती होकर परम्परा को आगे बढ़ाया। उस युग के सामन्ती परिवेश तथा पुरुष प्रधान समाज में पति परमेश्वर माननेवाली हिन्दू स्त्री का ‘परमेश्वर को पति’ मानने का अधिकार प्राप्त करना आसान नहीं था। यह एक प्रकार से राजनीतिक सामन्तवाद तथा धार्मिक परम्पराओं के विरुद्ध मीरा के रूप में

युग की नारी का मूल विद्रोह था।²⁵ मीराबाई की भक्ति प्रेमास्वरूप है। उनकी भक्ति में पति-प्रेयसी का भाव है। मीरा भक्ति एवं अध्यात्म प्राप्ति में संत-संगति को महत्व देती हैं। उनकी भक्ति-भावना तत्कालीन समाज व्यवस्था के जटिल वर्ण-वर्ग एवं जाति आधारित बंधनों को तोड़ने में सहायक सिद्ध होती है। मीराबाई उत्तर भारत की अकेली स्त्री भक्त हैं। जो अपने व्यक्तिगत संघर्ष को सामाजिक रूप प्रदान करती हैं। मीरा स्त्री जागरण का बेमिसाल उदाहरण है। सुमन राजे के अनुसार, "मध्ययुगीन साहित्य में मीरा का जीवन और साहित्य नारी- विद्रोह का रचनात्मक आगाज है। उन्होंने इस कथन को सिद्ध कर दिया कि विद्रोही बनाए नहीं जाते, वे पैदा होते हैं।"²⁶ महादेवी ने एक व्याख्यान में मीरा के संदर्भ में कहा था, "मीरा के पदों का उड़ान समूचे भारतीय आकाश में व्याप्त है, मानो कोई मुक्त पंछी असीम आसमान में उड़ रहा है... वे राजस्थान की हैं, गुजरात की हैं, बंगाल की हैं, समूचे भारत की हैं। वे भक्ति आन्दोलन की प्रेरक शक्ति हैं जिसने ब्राह्मण और शूद्र का भेदभाव ही मिटा डाला है। अतः वे सभी जातियों की हैं, सभी धर्मों की हैं, सर्वकालीन, सर्वदेशीय हैं।"²⁷

अखिल भारतीय भक्ति आन्दोलन को दृष्टि में रखें तो पाएंगे कि विभिन्न प्रदेशों के भक्ति साहित्य एकसूत्रता और समानता है। संवेदना के धरातल पर भक्तों के काव्य में समानता है क्योंकि सभी भक्त में चाहे वे पुरुष हो या स्त्री उन्होंने सामाजिक उत्थान के लिए भेदभाव का विरोध करते हुए नैतिक मूल्यों पर बल दिया है सभी भक्त सांसारिक जीवन की निस्सारता को बताते हुए भाईचारे एवं मेल-मिलाप की भावना के साथ जीवन यापन के लिए प्रेरित करते हैं। अखिल भारतीय भक्ति आन्दोलन में जो स्त्री भक्त सामने आ सकीं उन सभी का सामाजिक परिवेश भिन्न था। उनके काव्य पर तत्कालीन परिस्थितियों का प्रभाव देखा जा सकता है। तत्कालीन समय को समझने का एक आधार उस समय का साहित्य भी है। स्त्री भक्तों ने समाजगत भेदभाव, जातिगत भेदभाव और अज्ञानता को भी अपने काव्य में प्रकट किया। स्त्री भक्तों की अभिव्यक्ति उस समय के समाज और स्त्री जीवन का सच दिखाती है। सम्पूर्ण विश्व को सुखमय करने की इच्छा करने वाले संत नामदेव की पत्नी राजाई कहती है-

"ऐसी चिंताक्रांत मनीं दुःख धरिले म्हणे कां बापे दिधले ऐशियासी।।1।।

खाया ना जेवाया लेया न नेसाया। दैन्य भोगवया आलें जन्मा।।2।।"²⁸

अर्थात् "चिंताक्रांत होकर मन में ऐसा दुःख धर लिया है कि क्यों पिता ने ऐसे व्यक्ति को दिया है, जिसके पास न खाने को है न पहनने को, दैन्य भोग रही हूँ जन्मभर।" इस प्रकार स्त्री भक्तों ने भक्ति के उच्चतम शिखर पर पहुँचकर आत्माभिव्यक्ति द्वारा सामाजिक यथार्थ का भी अंकन किया है साथ ही अपने

आदर्श चरित्र द्वारा समाज के सामने एक आदर्श भी स्थापित किया। मुक्ताबाई को परिवार में आध्यात्मिक वातावरण मिला इसलिए उनके काव्य में ज्ञान, भक्ति, वैराग्य, अद्वैत आदि का वर्णन है। निम्नवर्ग या अस्पृश्य समाज से संबंध रखने वाली स्त्री भक्तों के काव्य में स्त्री जीवनानुभव एवं पीड़ा का भी अंकन है। स्त्री भक्तों के लिए भक्ति अभिव्यक्ति का एकमात्र साधन थी इसलिए उन्होंने भक्ति में ही मुक्ति का मार्ग खोजा। वर्ण व्यवस्था एवं पितृसत्तात्मक सामंती समाज में भक्ति ने स्त्रियों को वह रास्ता सुलभ कराया जिस पर चलकर वे अपने मन की व्यथा प्रकट कर सकीं। तुलसीदास ने लिखा है, "पराधीन सपनेहु सुख नाहि" स्त्री तो पराधीनता की कई बेडियों में कैद रही है। स्त्री भक्तों के काव्य में स्वतंत्रता की जबरदस्त माँग है। जनाबाई के काव्य में उनके स्त्री और दासी होने की पीड़ा समाई है। निर्मलाबाई अस्पृश्य होने की व्यथा कहती है। मीरा तो सामंती बंधनों को तोड़कर अपने काव्य और कर्म से नया इतिहास रचती हैं। सामाजिक समानता की पक्षधर स्त्री भक्तों ने जाति वर्ग वर्ण आदि के आधार पर व्याप्त भेदभाव का विरोध किया। इन स्त्री भक्तों ने अपनी भक्तिपरक काव्य रचनाओं में स्त्री जीवन दर्शन को प्रस्तुत करने के साथ-साथ स्त्री के सामाजिक, पारिवारिक स्थान एवं सामाजिक रूढ़ि-प्रथाओं में जकड़ी स्त्री की छवि को प्रस्तुत किया है। पुरुष प्रधान समाज ने धर्म की आड़ लेकर स्त्री पर कई तरह के बंधन लगाए हैं। समाज और संस्कृति के विकास में स्त्री के योगदान को अनदेखा किए जाने की स्थिति हर युग में रही है चाहे वह मध्यकाल हो या आधुनिक काल समाज सीधे-सीधे स्त्री स्वतंत्रता को, उनके रूढ़िभंजक व्यक्तित्व का विरोध करता है। पुरुषों द्वारा स्त्री को दोगम दर्जा देना स्त्री की स्वतंत्रता को अस्वीकार करना है। इन बातों से अधिकांश स्त्री भक्त अवगत थी। मध्यकालीन भक्तों की मानसिकता पुरुषवादी रही है। स्त्रियों के प्रति उनका दृष्टिकोण उपेक्षापूर्ण है। अनेक संत कवियों ने भी स्त्री को आध्यात्मिक साधना में बाधा के रूप में देखा है। ("नारी सती नेह, बुधि विवेक सबही हरे।") कबीर स्त्री को स्नेह, बुद्धि, विवेक हर लेनेवाली कहते हैं। वे नारी को नरक का कुण्ड कहते हैं—

"नारी कुंड नरक का बिरला थैंभे बाग।

कोई साधू जन उबरे, सब जग भूँवा लाग।"²⁹

पुरुषवादी समाज के इस मिथक को स्त्री भक्तों ने तोड़ा है। एक स्त्री भी तपस्विनी बन सकती है, उसके पास भी ज्ञान का भंडार हो सकता है, वह भी गुरु बन सकती है। (संत मुक्ताबाई ने 1400 वर्ष जीवन जीने वाले चांगदेव का मार्ग प्रशस्त किया वे मुक्ताबाई को गुरु मानते थे।) वह श्रेष्ठ भक्त बन सकती है। इन सभी तथ्यों से स्त्री भक्तों ने पुरुषवादी समाज को अवगत कराया है।

संदर्भ

1. त्रिपाठी, विश्वनाथ (2012). हिंदी साहित्य का सरल इतिहास, नई दिल्ली ओरियंट ब्लैकस्वॉन प्रायवेट लिमिटेड. पृ. 19
2. मालती, डॉ. के. एम. (2012). स्त्री विमर्श : भारतीय परिप्रेक्ष्य दिल्ली: वाणी प्रकाशन. पृ. 12
3. भावे, आचार्य विनोबा, (1999) स्त्री शक्ति जागरण. पृ. 125, उद्धृत, मालती, डॉ. के. एम. (2012). स्त्री विमर्श: भारतीय परिप्रेक्ष्य दिल्ली वाणी प्रकाशन. पृ. 13
4. मालती, डॉ. के. एम. (2012). स्त्री विमर्श: भारतीय परिप्रेक्ष्य, दिल्ली वाणी प्रकाशन. पृ. 15
5. वंशी, बलदेव (2017) भारतीय नारी संत परम्परा. दिल्ली: वाणी प्रकाशन. पृ. 45
6. मालती, डॉ. के. एम. (2012). स्त्री विमर्श : भारतीय परिप्रेक्ष्य, दिल्ली वाणी प्रकाशन. पृ. 16-17
7. वही, पृ.19
8. वही, पृ. 18
9. वही
10. वंशी, बलदेव (2017) भारतीय नारी संत परम्परा. दिल्ली: वाणी प्रकाशन, पृ.49
11. शर्मा, आचार्य विनय मोहन (1957) हिंदी को मराठी संतों की देन पटना: बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पृ. 94
12. डेरे, डॉ. रामचंद्र चिंतामण (सं.) (1985) सकल संतगाथा, पुणे वरदा बुक्स. पृ. 736
13. वही, पृ. 709
14. कदम, स.भा.(सं.)(1994). श्री संत चोखामेला, चरित्र व अभंग श्री रामपूर : शब्दालय प्रकाशन. पृ.197
15. वही, पृ.201
16. वही, पृ.230
17. वंशी, बलदेव (2017) भारतीय नारी संत परम्परा. दिल्ली: वाणी प्रकाशन. भारतीय
18. श्रीवास्तव, एकांत व खेमानी कुसुम (सं.) (जून 2016). वागर्थ, अंक 251. कोलकाता: भाषा परिषद्, पृ.07
19. संगारी, कुमकुम (2016) मीराबाई और भक्ति की आध्यात्मिक अथिति (अनु गुप्ता, अनुपमा) दिल्ली : वाणी प्रकाशन. पृ.46
20. वही, पृ.47
21. शर्मा, रामकिशोर व शर्मा, सुजीत कुमार, (सं.) (2013). मीराबाई की सम्पूर्ण पदावली इलाहाबाद:लोकभारती प्रकाशन. पृ. 83
22. त्रिपाठी, विश्वनाथ (1998) मीरा का काव्य. दिल्ली : वाणी प्रकाशन. पृ.51
23. शर्मा, रामकिशोर व शर्मा, सुजीत कुमार, (सं.) (2013). मीराबाई की सम्पूर्ण पदावली इलाहाबाद : लोकभारती प्रकाशन पृ. 82.
24. चतुर्वेदी, नन्द (2006) (सं.) मीरा संचयन. दिल्ली : वाणी प्रकाशन, पृ. 148

25. गोयनका, डॉ. कमल किशोर (दिसंबर 2005) हिन्दुस्तानी जबान, अक्टूबर. पृ. 6
26. राजे, सुमन, (2015) हिंदी साहित्य का आधा इतिहास, दिल्ली: भारतीय ज्ञानपीठ, पृ. 148
27. मालती, डॉ. के.एम.(2012). स्त्री विमर्श : भारतीय परिप्रेक्ष्य. दिल्ली वाणी प्रकाशन. पु. 22
28. डेरे, डॉ. रामचंद्र चिंतामण (सं.) (1985). सकल संतगाथा पुणे वरदा बुक्स. पृ.35
29. दास, डॉ. श्यामसुंदर (2014). कबीर ग्रंथावली. नई दिल्ली: प्रकाशन संस्थान, पृ. 94