



# कबीर और जायसी का रहस्यवाद तुलनात्मक विवेचन

लेखक

डॉक्टर गोविन्द त्रिगुणायत

एम० ए० पी-एच० डी०

अध्यक्ष सस्कृत-विभाग

के० जी० के० कालिज मुरादाबाद

सौजन्य से -

अमर ज्योति सक्सेना

B-35, खेठा कालानी,

खयपुर - 302 004

साहित्य सदन, देहरादून

प्रकाश  
मुंबई-मुंबई  
साहित्य मंडळ, देहरादून ।

पुस्तक मंडळ

प्रकाशनालय  
विश्वभारती प्रेस, दिल्ली ।

## प्राक्कथन

कवीर और जायसी दोनों ही हिन्दी-साहित्य के मुन्दर रहस्यवादी कलाकार हैं। दोनों ने अपनी-अपनी रहस्य-भावना रूपी वधुओं की झुकी अपने-अपने ढग पर सँवारी है। वे दोनों वधुएँ रहस्यात्मकता की दृष्टि से समान होते हुए भी आत्मा की दृष्टि से एक-दूसरे से सर्वथा भिन्न हैं। कवीर की रहस्यात्मकता भारतीय हठयोग और श्रौपनिपदिक विचार धारा के सुहाग से नम्भूत होने के कारण पूर्ण भारतीय है। गुह्वर स्वामी रामानन्द की शिक्षा-दीक्षा ने उसे और भी सयत और गम्भीर बना दिया। ये बात दूसरी है कि उस पर चलते-फिरते थोड़ा-बहुत प्रभाव सूफी साधना का भी पड़ गया हो। किन्तु उसका सम्पूर्ण सौन्दर्य और समस्त निष्ठाएँ ठीक उन्ही प्रकार की हैं जैसी आदर्श भारतीय वधुओं में पाई जाती हैं। उन्हीं के समान वह लज्जागीला है। उन्हीं के सदृश वह मर्यादाप्रिय है। उनकी जैसी ही एकान्तप्रिय उसकी रचि है। इसके विपरीत जायसी की रहस्य-भावना वेश-भूषा में भारतीय दिखाई पड़ने पर भी भारतीय नहीं है। अन्धकार की सूफी-साधना और भारतीय श्रद्धावाद के संयोग से उत्पन्न उनकी रहस्य-भावना कुछ बातों में भारतीय और कुछ बातों में अन्धकार की है। अपनी पारसीक माँ सूफी-साधना और मासियो मुरति और सुरा के करो द्वारा लालित-पालित होने के कारण वह भी उन्हींके सदृश उच्छ्वल विलासप्रिय और भाव-प्रवण है।

उसमें अपने भारतीय विना अद्वैतवाद और विद्वान्-वृद्धों की भी कुछ विद्वेषताएँ वर्तमान हैं। अद्वैत भावना उन मन्त्रों में प्रकट है। वे दोनों वरुण हिन्दी साहित्य के प्राणों में गुणों में गरीब हैं। सर्वांगप्रिय भारतीय प्राचार्य उनके धूँध के उत्पादन का माहम नहीं कर सके। प्राचार्य धुल ने जायगी की रत्न भावना के धूँध को उगारकर उसकी गंध भी देनी देनी की थी। किन्तु उनका स्वाभाविक सफ़ाईगरीला और सर्वांगप्रिय दृष्टि उनमें सम्पूर्ण मोक्षों को देने बिना ही ठिठक गई। उनमें बाद फिर किसी ने उनमें स्वयं के रहस्योद्घाटन का साहम ही नहीं दिया। एवम् ही रत्न-भावना भी बहुत दिनों तक उपेक्षित बनी रही। एक दिन एक भावुक कुमार ने न रहा गया और उनमें उगवा धूँध उबार ही दिया। उनमें अतिशय लोचन से साहित्य-जगत् की धारें चलायीं हो गईं। उमता गंध-गंध पुलकित हो उठा। बालक स्वभावतः अनुकूलगरील होते हैं। इमीनिए बहुत-से चपल बालक कुमार के पद-चिह्नों पर चलने के लिए प्रयोग हो उठे। ऐसे बालकों का ही एक पिछला उन पुस्तक का प्रयोग भी है। उसकी माधना द्विमुखी है। उसने उपर्युक्त दोनों बगुनों की भी देनी की चेष्टा की है। किन्तु 'प्राचार्य' और 'कुमार' के पहुँचने हुए प्रयामों के समक्ष इन लेखकों के बाल प्रयाम का स्थान ठीक वैसा ही समझना चाहिए जैसा सूर्य और चन्द्र की ज्योति के सामने दीपक की टिमटिमाहट होती है। परन्तु दीपक का भी एक अलग अस्तित्व एवं महत्त्व होता है। जिन कक्षों तक चन्द्र और सूर्य की लेंचाएँ नहीं पहुँचती दीपक उन कक्षों को भी ज्योतिर्मय कर देता है। इमी प्रकार मुझे विद्वान् है कि मेरी रचना की स्वर-लहरी उन हृदयों तक भी पहुँचेगी जिन तक 'प्राचार्यजी' और 'कुमारजी' की बाणी भी नहीं पहुँच सकती है।

प्रस्तुत रचना समय-समय पर देखी गई तीन भाँकियों की विवेचनात्मक अभिव्यक्ति है। यद्यपि लेखक अच्छी तरह से समझना है कि

असीम की अनुभूतियों को असीम शब्दों में बन्दी नहीं बनाया जा सकता किन्तु अनिवेद्य को निवेद्य बनाने की कामना का सवरण भी वह नहीं कर सका । उसीके फलस्वरूप तीन रचनाओं का यह सकलन आपके सामने प्रस्तुत है । यह तीनों रचनाएँ सर्वप्रथम भाषणों के रूप में अवतरित हुई थीं लेखक ने भाषणपरक अंशों को काट-छाँट कर उन्हें विस्तृत विवेचनात्मक निबन्धों का रूप दे दिया है । भिन्न-भिन्न परिस्थितियों में लिखी जाने के कारण तीनों में पारस्परिक सामंजस्य की सफल प्रतिष्ठा नहीं हो पाई है । इसकी लेखक को कोई आवश्यकता भी नहीं प्रतीत होती । तीनों रचनाएँ अपने में पूर्ण होने के कारण एक-दूसरे को अपेक्षा नहीं रखती ।

अब मैं उन विद्वानों और मित्रों के प्रति आभार प्रकट कर देना अपना परम कर्तव्य समझता हूँ जिनकी कृपा, प्रेरणा और प्रोत्साहन से मैं इस ग्रन्थ की रचना करने में समर्थ हुआ हूँ । सबसे प्रथम पूज्यपाद गुरुवर पंडित अयोध्यानाथजी शर्मा को अनेकधा भवितपुर सर प्रमाण करता हूँ । उनके आशीर्वाद का ही यह सुमधुर फल है । हिन्दी के प्रसिद्ध विद्वान् डाक्टर हजारीप्रसाद द्विवेदी तथा डाक्टर रामकुमार वर्मा का भी मैं अत्यधिक ऋणी हूँ । ग्रन्थ रचना में उनकी मूक प्रेरणा सदैव ही जागरूक रही है । सबसे अधिक धन्यवाद के अधिकारी सुहृद डाक्टर हरवसलालजी शर्मा हैं । इस ग्रन्थ के मूल प्रेरक वे ही हैं । उन्होने ही आग्रहपूर्वक कवीर और जायसी के रहस्यवाद पर अपने यहाँ मेरे भाषण का आयोजन कराया था और मुझे इस विषय पर एक स्वतंत्र ग्रन्थ लिखने के लिए प्रेरित किया था । उनके आग्रह का पालन तो हो गया, किन्तु मैं उसमें कहीं तक सफल हुआ हूँ इसका निर्णय तो लोग ही करेंगे । अन्त में मैं देश-विदेश के उन विद्वानों के प्रति विद्वान्

( ६ )

कृतज्ञता प्रकट करने हैं जिन्के भ्रमा तो गायगा ते बिना क्त श्रम  
लिखा ही नहीं जा माना था ।

शिव सदन

मुम्बईवादा ।

—लखरू

## विषय-क्रम

भूमिका	१-५१
कबीर का रहस्यवाद	१-११६
रहस्यवादी कबीर और उनके रहस्यवाद के प्रकार	३
कबीर का अनुभूतिमूलक रहस्यवाद	८
भौतिक रहस्यवाद	५६
अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद	८६
कबीर के रहस्यवाद की अभिव्यक्ति	९७
विशेषताएँ	११४
जायसी का रहस्यवाद	१२१-२१६
जायसी का आध्यात्मिक रहस्यवाद	१२३
तुलनात्मक विवेचन	२२१-२४५





## भूमिका

रहस्यवाद अध्यात्म की साहित्य-संसार को महान् देन है। आज-कल जिस रूप में उसकी प्रतिष्ठा मिलती है, प्राचीन काल में वह उस रूप में मान्य नहीं था। वास्तव में रहस्यवाद का जन्म मानव और ईश्वर के जन्म के साथ-ही-साथ हुआ होगा। मानव की अपने ईश्वर के प्रति भावमय तादात्म्य-कामना तथा उससे सम्बन्धित सुकोमल भावनाएँ अनादि काल से किसी-न-किसी रूप में व्यक्त होती आ रही हैं। वर्तमान रहस्यवाद का प्रासाद उन्हींकी आधार-भूमि पर आधारित प्रतीत होता है।

वैदिक रहस्यवाद : प्राचीन भारत में रहस्य-भावना का उदय ब्रह्म विद्या या उपनिषद् विद्या के रूप में हुआ था। जिस प्रकार उपनिषद् गुह्यातिगुह्य ब्रह्म-तत्त्व की खोज और प्रत्यक्षीकरण में प्रयत्नवान दिखलाई पड़ते हैं; उसी प्रकार साहित्य का रहस्यवाद भी उस परोक्ष प्रियतम की मधुर कथा कहता पाया जाता है। उपनिषद् विद्या और रहस्यवाद में आधार-भूमि-सम्बन्धी साम्य भी है। दोनों ही सर्वात्मवाद और अद्वैतवाद की दृढ़ भूमिका पर प्रतिष्ठित हैं। दोनों में जो थोड़ा-बहुत अन्तर दिखलाई पड़ता है उसका कारण उनका लक्ष्य-भेद है। उपनिषद् विद्या का लक्ष्य ज्ञानरूप ब्रह्म का निरूपण करना है। रहस्यवाद में भावविनिर्मित ईश्वर की ही प्रतिष्ठा पाई जाती है। दूसरे शब्दों में हम यह कह सकते हैं कि एक का विस्तार-क्षेत्र ज्ञान था, और दूसरे का भाव।

तान्त्रिक धारा : औपनिषदिक रहस्यवाद के अतिरिक्त भारतवर्ष में रहस्यवाद की एक धारा और भी पाई जाती है; वह है योग की।

वास्तव में योग एक स्वतन्त्र साधना-मात्र है। किन्तु यह जना गुप्त और रहस्यात्मक है कि उनकी वाद्यात्मक धर्मों में अभिव्यक्त की हुई बातें भी रहस्यवाद की नीमा के अन्दर मानी जाने लगी हैं। रहस्यवाद की इस धारा में भी हिन्दी-साहित्य के रहस्यवादियों को प्रभावित किया है। उनके रहस्यवाद का स्वरूप निर्धारित करने समय इस बात को जमी भूलना नहीं चाहिए।

ईसाई और सूफ़ी धारा . रहस्यवाद या विज्ञान ईसाई और यहूदी मतों में भी हुआ है। किन्तु उनका यह रूप भारतीय स्वप्न में बहुत भिन्न था। भारतीय रहस्य-भावना भारतीय रमणी की भाँति अधिक सत्य, मर्यादात्मक और ज्ञान-विशिष्ट थी। किन्तु ईसाई और इस्लाम मतों में उदय होने वाली रहस्य-भावना सुरति और सुरा की सहजो होने के कारण अत्यधिक उच्छ्वल और विनाशपूर्ण थी। उच्छ्वलता और विलास की अतिरेकता के कारण उनका अध्यात्म पक्ष विनष्ट हो गया। परिणाम यह हुआ कि धर्म के नाम पर घोर व्यवहार फैलने लगा। यहूदी के कुछ उपासकों में इस तीव्र मादन भाव की प्रतिक्रिया दिखलाई भी दी, किन्तु वे युग के तूफान को रोक न सके और उन्हें भी यहोवा के लिए पत्नी का विधान करना ही पडा। यहूदी और मसीही मतों में इस मादन भाव की अभिव्यक्ति किनी-न किनी रूप में बराबर होती रही। इस्लाम की शुष्क और कट्टर भावना से धराकर बहुत-से सन्तों ने यहूदी और ख्रिश्चियन मतों में पाए जाने वाले मादन भाव का आश्रय लेकर तथा उसे अलौकिक रूप देकर अपनी साधना को सरस बनाने की चेष्टा की। उनके लिए उन्होंने लौकिकता में अलौकिकता के दर्शन करने का प्रयास किया। इनका सारा प्रयत्न लौकिक मादन भाव को अलौकिक रूप देने में ही लगा रहा। परिणाम यह हुआ कि इनकी साधना लौकिकता और अलौकिकता के बीच में खो गई। इनमें जिस तीव्र भावना या सरस मादन भाव का प्रभाव दिखलाई पड़ता है

वह कही लौकिक है और कही अलौकिक। यही कारण है कि सूफी रहस्य-भावना लौकिकता की भूमि पर खड़ी होकर अलौकिकता के गगन को छूने का प्रयत्न किया करती है। इस प्रयत्न का इतिहास ही सूफी रहस्यवाद है। ये सूफी रहस्यवाद भारतीय औपनिषदिक रहस्यवाद से, जो अलौकिक और पवित्र ज्ञान लोक में विचरण करता रहता है, सर्वथा भिन्न है।

हिन्दी के सन्त कवियों में पाया जाने वाला रहस्यवाद उपर्युक्त तीनों धाराओं से प्रभावित है। उसको समझने के लिए पृष्ठभूमि के रूप में इन तीनों धाराओं में पाए जाने वाले रहस्यवाद का स्वरूप और विकास समझ लेना आवश्यक है। इन तीनों धाराओं का सम्यक् विकास दिखाने के लिए बहुत समय और स्थान की आवश्यकता है। यहाँ न तो इतना स्थान ही है, और न अवकाश ही। अतएव हम अत्यन्त संक्षेप में तीनों धाराओं का संकेत-मात्र करेंगे।

### वैदिक रहस्यवाद

सहिताओं में : प्राचीन भारतीय साहित्य में हमें रहस्यवाद का शास्त्रीय प्रतिपादन नहीं मिलता किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि रहस्यवाद भारत के लिए कोई नवीन वस्तु है। वेदों में रहस्य-भावना की सुन्दर अभिव्यक्ति पाई जाती है। वैदिक रहस्य-भावना का उदय दृष्टाओं को दार्शनिक विचिकित्साओं के फलस्वरूप हुआ था। इन विचिकित्साओं की सुन्दर भाँकी हमें 'नासदीय सूक्त' में मिलती है। इसके दृष्टा के अन्तर्गत में इस प्रकार विचिकित्साएँ उठती हैं—

नासादासीन्नो सदासीत्तदानीं ।

नासोव्रजो नो व्योमा परोयत् ॥

किमावरोधं कुहकस्य शर्म-

न्मभ. किमासीद् गहन गभीरम् ॥

अर्थात् तब मृनाम्भ में सत् भी नहीं था और अज्ञ भी नहीं था । अन्तरिक्ष न था और जगत् पर का आकाश भी न था । ऐसी अवस्था में किसने किंग पर आचरण राना ? नहीं ? किमते मुग के विग ? उद्य समय अगाप जल भी था ना नहीं ?

न मृग्य दासीपदुर्ग न तर्हि ।

न राश्या अह आगीरप्रवेत् ॥

आनीदयात् स्वधया तदेव ।

तस्माद्दान्यन्न पर किचनाऽऽग ॥

अर्थात् तब मृत्यु का अस्तित्व न था, अतः दुःख अमृत पदार्थ का भेद भी न था । इसी प्रकार दिन और रात के भेद को स्पष्ट करने का भी कोई साधन न था । वह एक तत्त्व ही अर्थात् अज्ञि में स्फूर्तिमान था, इसके परे और कुछ भी न था ।

तम आसीत्तममा गूढमघे,

ऽप्रवेत्त सलिल सयमा इवम् ।

तुच्छेताभ्यपिहित यदासीत्,

तपस्तन्महि नाऽजायतेकम् ॥

अर्थात् जो ऐसा कहा जाता है कि प्रारम्भ में अन्धकार का और उजस अन्धकार से आवृत जल था । उस समय अम्भु भी तुच्छ माया से आवृत था । वह मूल तत्त्व अपने तप की महिमा से प्रकट हुआ था ।

कामस्तदग्रे समवर्तताधि,

मनसा रेत प्रथमं यदासीत् ।

सतो बन्धुनसति निरविन्दत्,

हृदि प्रतीप्या कवयो मनीषा ॥

इसके मन का जो बीज था वही काम कहलामा बुद्धिमानों ने विचार पूर्वक यही निश्चित किया कि यही असत् में और सत् में पहले सम्बन्ध है ।

उपर्युक्त मन्त्रों में रहस्यपूर्ण आध्यात्मिक विचिकित्साएँ, अद्वैतवाद का मूल रूप तथा सृष्टि में प्रेम या काम का महत्त्व आदि बातों का, जिनका सम्बन्ध रहस्य-भावना से ही है, वर्णन किया गया है।

'ऋग्वेद' में विराट् ब्रह्मवाद का भी बड़ा रहस्यात्मक प्रतिपादन मिलता है। पुरुष-सूक्त के कुछ मन्त्र इस दृष्टि से उल्लेखनीय हैं। वह विराट् पुरुष सारी पृथ्वी को आक्रान्त करके भी उससे परे है।

सहस्र शीर्षा पुरुष,  
सहस्राक्ष. सहस्रपात ।  
स भूमि विश्वतो,  
त्वात्यतिष्ठद्दशागुलम् ॥

अर्थात् पुरुष सहस्र शीर्ष वाला था। उसकी सहस्र आँखें थी, उसके सहस्र पाणि थे, और उसने पृथ्वी को चारों ओर से आक्रान्त कर रखा था। किन्तु फिर भी दशागुल उससे परे था। अगले मन्त्र में अद्वैतता प्रतिपादित करके पुरुष की रहस्यमयता ध्वनित की गई है—

पुरुष एवेद सर्वं  
यद्भूतं यच्च भव्यम्  
उतामृतत्वोस्पेशानो ।  
यदन्नेनातिरोहति ॥

अर्थात् वह सब-कुछ पुरुष रूप ही है। आगे जो कुछ होगा वह भी पुरुष रूप ही होगा, और पहले जो कुछ था वह भी पुरुष ही था। वह अमृतत्व का स्वामी था और वह सब-कुछ वही है जो अन्न से उत्पन्न होता है। 'ऋग्वेद' में अद्वैतता का प्रतिपादन वागारम्भणीय सूक्त में बड़े भावात्मक ढंग से किया गया है। उसके कुछ मन्त्र इस प्रकार हैं—

अह रुद्रेभि वसुभिश्चरा—  
म्यहमाविर्व्येरुत विश्ववेगै ।



अर्थात् विद्या दो प्रकार की होती है—एक अपरा और दूसरी परा । अपरा विद्या के अन्तर्गत चारो वेद और छहो वेदांग गिनाए गए हैं और ब्रह्म विद्या को परा विद्या कहा गया है । इस परा विद्या का प्रेरक जब तर्क होता है तब उसे अध्यात्म ज्ञान की सजा दी जाती है । और जब उसकी मूल प्रेरिका भावना होती है तब उसे अध्यात्म की अनुभूति कहेगे । उपनिषदों में ब्रह्मानुभूति में तर्क की अप्रतिष्ठा मानी गई है । 'कठोपनिषद्' में स्पष्ट लिखा है —

नैवा मति तर्केणापनीया ।

अब प्रश्न है फिर उसकी अनुभूति या ज्ञान कैसे प्राप्त हो । इस पर 'कठोपनिषद्' में लिखा है—

नः नरेणावरेण प्रोक्त एष

सुविज्ञयो बहुधा चिन्त्यमानः ।

अनन्य प्रोक्तेगतिरत्र नास्ति

अणीयान्हातर्क्यमणु प्रमाणात् ॥

अर्थात् कई प्रकार से विवेचित आत्मा नीच पुरुष द्वारा उपदिष्ट होने पर बोधगम्य नहीं हो सकता । अभेददर्शी आचार्य द्वारा उपदेश किये जाने पर आत्मा अस्ति-नास्ति रूप अनुभव होता है । यह आत्मा सूक्ष्म परिणाम वालो से भी सूक्ष्म और दुर्विज्ञेय है । इस उद्धरण में दृष्टा ने आत्म-ज्ञान के उपदेश के योग गुरु का सकेत किया है । वास्तव में अभेददर्शी गुरु ही ब्रह्म ज्ञान देने का अधिकारी कहा जा सकता है ।

'छान्दोग्योपनिषद्' में भी ब्रह्म विद्या की प्राप्ति एक-मात्र गुरु से ही मानी गई है । सत्यकाम अपने गुरु से कहता है—

श्रुत ह्येव मे भगवद्दृशेभ्यः आचार्याद्द्वयेव विद्या विविता साधिष्ठ  
प्राप्स्यतीति ।<sup>१</sup>



अर्थात् सुयोग्य आचार्य के द्वारा साधना-मार्ग में दीक्षित किये जाने पर ही साधक अपने साध्य तक पहुँच सकता है। क्योंकि साधना-पर (भुरभ्य धारा) छुरी की धारा के सदृश तीक्ष्ण, दुर्गम एवं दुर्ज्ञेय माना जाता है—

धुरस्य धारा निशिता दुरत्यया ।

दुर्गम पयस्तत् कवयो वदन्ति ॥<sup>१</sup>

श्रुतियों में सद्गुरु के आचर्यक गुणों का विविध प्रकार में संवेन किया गया है। 'मुण्डकोपनिषद्' में लिखा है कि रहस्य-विद्या उन्मी गुरु से ग्रहण करनी चाहिए जो वेदज्ञ और ब्रह्मनिष्ठ है।

तद्विज्ञानार्थं गुरुमेवाभिगच्छेत् ।

समित्पारिणः श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठम् ॥<sup>२</sup>

अर्थात् ब्रह्म-ज्ञान प्राप्त करने के लिए समित्पारिण होकर वेदज्ञ और ब्रह्मनिष्ठ गुरु के पास जाना चाहिए। इसी प्रकार अन्य श्रुतियों में भी सद्गुरु की महिमा का संकेत किया गया है।

श्रुतियों में साधक के पात्रत्व और अधिकारित्व पर भी विशेष बल दिया गया है। रहस्य-विद्या सब नहीं ग्रहण कर सकते हैं। ब्रह्म-ज्ञान का अधिकारी वही शिष्य माना जा सकता है जो पाप-कर्मों से मुक्त हो चुका है और जिसका मन शान्त व स्थिर है। इसी बात को कठोपनिषद्-कार ने इस प्रकार कहा है—

नाबिरतो बुद्धचरितान्नाशान्तो ना समाहित ।

नाशान्तमानसो वापि प्रज्ञानेनैतन्मृ श्रप्नुयात् ॥<sup>३</sup>

'मुण्डकोपनिषद्' में लिखा है कि ब्रह्म-ज्ञान की प्राप्ति के लिए शिष्य को सत्यनिष्ठ, ब्रह्मचारी, तपस्वी और सम्यक्-ज्ञान विशिष्ट भी होना चाहिए।

सत्येनसभ्यस्तपसा ह्येय आत्मा ।

सम्यग्ज्ञानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम् ॥<sup>४</sup>

१. १।३।१४। २ १।२।४। ३ १।२।२४। ४ ३।१।५।

उपनिषदों में रहस्यमय की अनुभूति तक पहुँचाने वाले बहुत-से मार्ग निर्देशित किये गए हैं। 'छान्दोग्योपनिषद्' में धर्म के तीन पक्ष बतलाए गए हैं—यज्ञ, अध्ययन और दान।

धर्मस्य त्रयः स्कन्धा. यज्ञोऽध्ययनं दानम् ।

भक्ति और तपस्या को हम यज्ञ रूप मान सकते हैं। दान को कर्म एवं योग का प्रतीक लिया जा सकता है। अध्ययन से ज्ञान का अभिप्राय है। उपनिषदों में इन तीनों साधनों का उल्लेख और भी कई स्थलों पर मिलता है। 'बृहदारण्यकोपनिषद्' की निम्न लिखित पंक्ति में भी उपर्युक्त तीन साधनों का संकेत-सा मालूम पड़ता है—

आत्मा वा अरे वृष्ट्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः ।

अर्थात् आत्मा साक्षात्कार करने योग्य, श्रवण करने योग्य, मनन करने योग्य और ध्यान करने योग्य है।

ज्ञान-कांड का प्रतिपादन करते हुए भी उपनिषद् भक्ति-मार्ग की अपेक्षा नहीं कर सके हैं। 'श्वेताश्वतर उपनिषद्' में स्पष्ट लिखा है कि जब तक उम रहस्यमय में साधक की भक्ति नहीं होती तब तक वह उसका साक्षात्कार नहीं कर सकता—

यस्य देवे परा भक्ति यथा देवे तथा गुरौ ।

तस्यैते कथिताहघर्या. प्रकाशन्ते महात्मन. ॥१

अर्थात् जिसकी परमात्मा में उत्तम भक्ति है और परमात्मा के समान ही गुरु में भक्ति है वही सब-कुछ जान लेता है। उपनिषदों में योग का भी विस्तार से उल्लेख किया गया है। 'कठोपनिषद्' में स्पष्ट लिखा है कि उम रहस्यमय देव को आध्यात्म योग से जानकर साधक हर्ष व शोक से रहित हो जाता है—

“आध्यात्मयोगाधि गमेन देवमत्वा धीरो हर्ष शोको जहाति ॥”

यह अध्यात्म योग वास्तव में इन्द्रिय धारण रूप है—

ता योगमिति भवन्ते स्थिराभिन्द्रिय धारणम् ।

अप्रमस्तदा भवति योगोहि प्रभाष्यपी ॥<sup>१</sup>

अध्यात्म योग के अतिरिक्त उपनिषदों में हठ, तप, मन्त्र और राजयोग के भी वर्णन मिलते हैं। देखिए 'बृहदारण्यकोपनिषद्' में मन्त्रमूक्तक समाधि योग का कैसा सुन्दर वर्णन किया गया है—

तस्मादेव विच्छान्तो दान्त उपरतस्तिष्ठ ॥

समाहितो भूत्वात्मन्येवात्मान पश्यति ॥<sup>२</sup>

अर्थात् इस प्रकार जानने वाला इन्द्रियों और मन का संयम करके उपराम वृत्ति धारण कर नितिसु होकर समाधि परामण हो अपने अन्दर आत्मा को देखता है। इसी प्रकार 'द्वेताद्वतर उपनिषद्' (२।१।५।५।-२।८।६) 'मुष्ककोपनिषद्' (२।२।५।६) में योग के विस्तृत वर्णन पाए जाते हैं। इनमें से अधिकांश वर्णन साधनात्मक रहस्यवाद के अन्तर्गत आयेंगे।

अब रही ज्ञान-मार्ग की बात, उसके दो उपनिषद प्रधान प्रवर्तक माने ही जाते हैं। उनमें विविध विद्याओं का वर्णन ज्ञान, साधन एवं उपासना के रूप में ही किया गया है। उपनिषदों में वर्णित निम्नलिखित विद्याएँ विशेष रूप से विचारणीय हैं। क्योंकि उनकी प्रतिष्ठा उनमें ज्ञान-प्रधान उपासना के रूप में हुई है—

(१) उद्गीथ विद्या

(२) सबर्ग विद्या

(३) मधु विद्या

(४) पञ्चाग्नि विद्या

(५) उपकोशल आत्मविद्या

(६) शाङ्ख्य विद्या

(७) भूम विद्या

(८) दहर विद्या

(९) दीर्घायुष्य विद्या

(१०) मन्थ विद्या

यहाँ पर हम अत्यन्त संक्षेप में इनका संकेत कर देना चाहते हैं—

(१) उद्गीथ विद्या : इसको हम प्रणव-साधना भी कह सकते हैं। प्रणव अर्थात् 'ॐ' परमात्मा का सर्वश्रेष्ठ नाम है। इसके द्वारा भाव पूर्वक भगवान् का कीर्त्तन किया जा सकता है। इसीलिए प्रणव को उद्गीथ भी कहते हैं। प्रणव की साधना से साधक वाक् और प्राण का तादात्म्य स्थापित करता है। रहस्यमय की प्राप्ति का यह मार्ग बड़ा सरल और भावमय है। ससार के सभी श्रेष्ठ रहस्यवादी इसका अनुसरण करते रहे हैं।

(२) सवर्ग विद्या : सवर्ग विद्या भी भावना-प्रधान साधना मानी जा सकती है। सवर्ग का अर्थ होता है अन्तर्मुखत कर लेना। सब का अन्तर्मुखत करने वाला एक परमात्मा है। अतः उसकी भक्ति करना ही एकमात्र साधन है।

(३) मधु विद्या : मधु विद्या भी एक प्रकार की रहस्य-साधना है। इसके अनुयायियों का कहना है कि आदित्य ही सबको मधु प्रदान करने वाला है, अतः मधु स्वरूपी ब्रह्म की प्राप्ति आदित्य की उपासना से हो सकती है। 'छान्दोग्योपनिषद्' में इस मधु-विद्या का उल्लेख मिलता है।

(४) पंचाग्नि विद्या : इसकी चर्चा 'कठोपनिषद्' और 'बृहदारण्यकोपनिषद्' में की गई है। पंचाग्नि साधना का सवध ज्ञान-मार्ग से अधिक है। पंचाग्नि विद्या का स्वरूप इवेतकेतु ने प्रवाहण राजा से जैसा सुना था वह इस प्रकार है—'यह लोक अग्नि है इसको प्रज्वलित करने के लिए सूर्य लकड़ी है। उसकी किरण धूम है, दिन ज्वाला है, दिशाएँ अगार हैं तथा श्रवान्तर दिशाएँ स्फूर्लिंग हैं। इस अग्नि में देवता लोग श्रद्धारूपी हवि का हवन करते हैं। इस हवन से सोम की उत्पत्ति होती है। श्रुति कहती है कि यहाँ श्रद्धा जलस्वरूप है। अतएव देवता जल-समूह मेघ रूप अग्नि में सोम चन्द्रमा को, लोक रूप अग्नि में वृष्टि को और वृष्टि से उत्पन्न अन्न को पुरुष रूप अग्नि में जलाते हैं। उससे वीर्य उत्पन्न होता है उसका हवन स्त्री रूप अग्नि में होता है। मनुष्यों की

उत्पत्ति में लोक, मेघ पुरुष और स्त्री कारण है। पुरुष और स्त्री को चिता की भाग भस्म करती है। यही पाँच अग्नियाँ हैं, जहाँमें परमात्मा व्याप्त है। इनके द्वारा जो परमात्मा को जानता है वह नित्य मुक्त हो जाता है। वेदान्त में इस पचाग्नि विद्या का बड़ा विस्तार है। इसका ज्ञान पुनरावृत्ति-हीन मुक्ति को प्राप्त होता है।

(५) उपकोशल आत्म विद्या : इसे हम मनन प्रधान विद्या कह सकते हैं। सत्यकाम ने अपने शिष्य जाबालि को जब ब्रह्मोपदेश नहीं दिया तो उसने तपस्या करके अपनी अग्नियों से उपदेश प्राप्त किया है। वह उपदेश था 'प्राणोब्रह्म ब्रह्म ख ब्रह्म।' इसी मंत्र का मनन करता हुआ साधक ब्रह्म-प्राप्ति में समर्थ होता है।

(६) शाडिल्य विद्या इस विद्या का उल्लेख 'छान्दोग्योपनिषद्' में किया गया है। शाडिल्य ने परमात्मा को प्रकृत करुणा-सम्पन्न माना है। इस विद्या के साधक को समस्त ब्रह्माण्ड को ही ब्रह्म समझकर उसकी उपासना करनी चाहिए, क्योंकि यह ब्रह्माण्ड उसीसे सम्भूत हुआ है, उसीसे जीवित रहता है और उसीमें लीन हो जाता है। इस प्रकार की साधना ही शाडिल्य विद्या है।

(७) भूम विद्या : इस विद्या का उल्लेख भी 'छान्दोग्योपनिषद्' में ही मिलता है। इसका वर्णन 'छान्दोग्योपनिषद्' में निम्नलिखित शब्दों में किया गया है—

यो वै भूमा तत्सुखं नाल्पे सुखमस्ति भूमैव सुखम् भूमात्वेवविज-  
ज्ञासितव्यं अर्थात्—भूमा ही सुख है। ससीम में सुख नहीं होता है।  
उस भूम रूपी असीम में ही सुख है। अतएव उस भूम अर्थान् अनन्त  
की ही लोभ करनी चाहिए। यही भूम विद्या है।

(८) दहर विद्या : इस विद्या में हमें योग और उपासना का सम्बन्धित स्वरूप-ज्ञान मिलता है। इसका वर्णन 'छान्दोग्योपनिषद्' में किया गया है। उसमें लिखा है—

यदिदमस्मिन् ब्रह्मपुरे दहर पुण्डरीक वेश्म ब्रह्मरोऽस्मिन्नन्तराका  
स्तस्मिन् यदन्तस्तदन्वेष्यम् ।<sup>१</sup>

अर्थात् मनुष्य का शरीर ही ब्रह्मपुर है। उसका दहर हृदयकमल  
भगवान् का निवास-स्थान है। उसीमें परमात्मा को खोजना चाहिए, इस  
दहर निवासी परमात्मा की उपासना दहर विद्या कहलाती है। कबीर  
आदि साधको की रहस्य-साधना दहर विद्या से मिलती-जुलती है।

(६) दीर्घायुध विद्या : इस विद्या का भी सकेत 'छान्दोग्योपनिषद्'  
में किया गया है। इसमें ब्रह्म-ज्ञान के सहारे आयु-विस्तार का वर्णन  
मिलता है।

(१०) मन्थ विद्या: इसे हम निष्काम विद्या कह सकते हैं। इसका  
सकेत 'बृहदारण्यकोपनिषद्' में किया गया है। इस विद्या का लक्ष्य साधक  
को निष्काम उपासना की ओर प्रेरित करना है। इस प्रकार उपनिषदों  
में विविधज्ञानमूलक एव उपासना-प्रधान साधनाओं का उल्लेख किया  
गया है। ये साधना-पथ वास्तव में बड़े ही रहस्यपूर्ण हैं। उनके  
रहस्यों का उद्घाटन करने का न तो यहाँ स्थान ही है, और न आव-  
श्यकता ही। किन्तु उपनिषदों का रहस्यवाद बहुत-कुछ इनके आश्रय  
से भी विकसित हुआ है।

उपनिषदों में ब्रह्म का वर्णन भी विविध प्रकार से विविध शैलियों  
में किया गया है। रहस्यमय परमात्मा के ये वर्णन बड़े ही रहस्यात्मक  
हैं। स्थूल रूप से यह वर्णन दो प्रकार के हैं —

१—स्वानुभूतिमूलक।

२—बुद्धि मूलक।

१ स्वानुभूतिमूलक वर्णन रहस्यवाद के अन्तर्गत आते हैं। यह  
स्वानुभूतिमूलक वर्णन रानडे साहब के अनुसार चार प्रकार के हैं।  
उन्होंने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ—'A-Constructive Survey of the

Upanishadic Philosophy' में Mysticism वाले अध्याय में पृष्ठ ३४३ पर इन अनुभूतियों का वर्णन करते हुए लिखा है —

“Four types of experience of the whole are to be scattered in the Upanishadas which bear respectively of the forms, the colours, the sounds, and light which are experienced by the mystics in the process of contemplation ”

अर्थात् “उपनिषदों में चार प्रकार की रहस्यानुभूतियाँ बिखरी मिलती हैं, जिनका सम्बन्ध क्रमशः रूप, रंग, शब्द और प्रकाश से है ।” हमारी समझ में उपनिषदों में केवल चार प्रकार की रहस्यानुभूतियाँ ही नहीं मिलती हैं वरन् वे उन समस्त प्रकार की रहस्यानुभूतियों का कोष हैं जिनकी किसी भी रहस्यवादी ने कभी भी अनुभूति की होगी । यहाँ पर हम उपर्युक्त चार प्रकार की रहस्यानुभूतियों का परिचय कराकर कुछ अन्य प्रकार की रहस्यानुभूतियों का संकेत कर अपने मत की पुष्टि करेंगे । रूपाकार-सम्बन्धी अनुभूतियों की चर्चा ‘श्वेताश्वतर उपनिषद्’ की निम्नलिखित पक्तियों में की गई है —

नीहार धूमाकनिलानिलाना सद्योत विद्युत्तस्फटिक शशिनाम् ।

एतानि रूपाणि पुरःसराणि ब्रह्मण्यभिव्यक्ति करारिणि ॥’

अर्थात् योग-साधना करने पर उस ब्रह्म की अनुभूति नीहार, धूम, सूर्य, अग्नि, वायु, जुगनु, विजली, स्फटिक और चन्द्र के रूप में हुआ करती है । इसी प्रकार श्रवणेन्द्रिय से सम्बन्धित अनुभूतियाँ भी मिलती हैं । ‘बृहदारण्यकोपनिषद्’ में शब्द रूप में ब्रह्मानुभूतियों का वर्णन इस प्रकार किया गया है ।

अयमग्निर्वैश्वानरो योयमंत

पुरुषे येनवमंत्र पच्यते

यद्विमद्यते तस्यैष घीषा  
भवति यमेत्ककर्णाविपिधाय  
शृणोति स यदोत्क्रमिष्यन्  
भवति नैन घोष शृणोति।<sup>१</sup>

अर्थात् शब्द पचन क्रिया और भोजन क्रिया का परिणाम है। कोई भी मनुष्य इन्हे अपनी आँख बन्द करके सुन सकता है। किन्तु जब मनुष्य भरने लगता है तब वह ध्वनियाँ नहीं सुन पाता है। इसी प्रकार 'छन्दोग्योपनिषद्' में (३।१३।०।) भी लिखा है कि अपने अन्तर में आँखें बन्द करके सत्यानुभूति की जा सकती है। यह सत्यानुभूति विविध प्रकार की ध्वनियों के रूप में होती है। कभी तो बेल के गजंन के सदृश, कभी वज्र-नाद की तरह और कभी अग्नि जलने के सदृश ध्वनियाँ सुनाई पड़ती हैं। उपनिषदों में ब्रह्म की अनुभूति प्रकाश के रूप में भी वर्णित की गई है। 'मुण्डकोपनिषद्' में ज्योतिस्वरूपी ब्रह्म का वर्णन इस प्रकार किया गया है—

हिरण्यमये परे कोशे विरज ब्रह्म निष्कल तच्छुभं  
ज्योतिषा ज्योतिस्तद्यदात्मविदो विदुः।<sup>२</sup>

अर्थात् हिरण्यमय स्वच्छ कोश पर निष्कल ब्रह्म जो ज्योतियों में श्रेष्ठ ज्योति है, विराजमान मालूम पड़ता है। आत्मज्ञानी लोग इसकी अनुभूति करते हैं। इस प्रकार उपनिषदों में ब्रह्म की उपर्युक्त चार प्रकार की ऐन्द्रिक अनुभूतियों के सँकड़ो वर्णन मिलते हैं। उपनिषदों में स्पृशं-सम्बन्धी वर्णनों की कमी नहीं है। किन्तु इस प्रकार के वर्णन बहुत रहस्यपूर्ण हैं। 'श्वेताश्वतर उपनिषद्' में एक स्थल पर कहा गया है कि वह न स्त्री है, न पुरुष है, न नपुंसक है, किन्तु फिर भी जिस-जिस धारी को धारण करता है उसमें वह रक्षित रहता है।



रहस्यवादी माधक रहस्यमय की अनुभूतियाँ प्रायः बुद्धि-क्षेत्र में भी करते हैं। बुद्धि-क्षेत्र से नम्रन्वित अनुभूतियाँ ऐन्द्रिक अनुभूतियों से विलक्षण होती हैं। इस प्रकार की बुद्धिमूलक अनुभूतियाँ दर्शन-और रहस्यवाद के मध्य की वस्तु हैं। कभी तो वह बुद्धि की प्रतिरेकना दर्शन की निधि प्रतीत होती है और कभी-कभी भावना के अनिरेक से रहस्यवाद के समीप आ जाती है। उग कोटि की अनुभूतियों का वर्णन उपनिषदों में प्रधान रूप से निम्न लिखित रूपों में मिलता है—

(१) विरोधात्मक रूप में।

(२) निषेधात्मक रूप में।

(३) विभावनात्मक रूप में।

(४) अनिवचनीय रूप में।

(५) विराट् ब्रह्म के रूप में।

(१) विरोधात्मक वर्णन—उपनिषदों में ब्रह्म के अनेक विरोधात्मक वर्णन मिलते हैं। उदाहरण के लिए हम 'ईशावास्योपनिषद्' का यह वर्णन ले सकते हैं—

आसौनोदूर यजति शयानो याति सर्वतः ।<sup>१</sup>

अर्थात् वह रहस्यमय ब्रह्म स्थित होते हुए भी दूरगामी है और सोता हुआ भी सर्वगामी है।

(२) निषेधात्मक वर्णन—उपनिषदों में ब्रह्म का वर्णन निषेधात्मक शैली में भी किया गया है। उदाहरण के लिए हम 'श्वेताश्वतर उपनिषद्' का यह वर्णन ले सकते हैं—

“नैव स्त्री न पुमानेष न चैवाय नपुं सक”

अर्थात् वह स्त्री है, न पुरुष है और न नपुंसक है।

(३) विभावनात्मक वर्णन—उपनिषदों में ब्रह्म के अनेक विभावनात्मक वर्णन मिलते हैं।

‘अपाणिपादोजवनोग्रहोता’ वाली उक्ति तो लोक में बहुत प्रसिद्ध है। इस प्रकार की सैकड़ों विभावनात्मक उक्तियाँ उपनिषदों में भरी पड़ी हैं।

(४) अनिर्वचनीय रूप वाला वर्णन—उपनिषदों का नेतिवाद तो बहुत प्रसिद्ध है ही। नेतिवाद वास्तव में अनिर्वचनीयतावाद है। जब उपनिषद् ब्रह्म को वाणी के जाल में बाँधने का प्रयत्न करते-करते थक जाते हैं और उसे बाँध नहीं पाते तभी उन्हें नेतिवाद का आश्रय लेना पड़ता है। उपनिषद् नेतिवाद के वर्णनों से भरे पड़े हैं।

(५) विराट्ब्रह्म के वर्णन—ऋग्वेद के पुरुष सूक्त के अनुकरण पर विराट् ब्रह्म के वर्णन उपनिषदों में भी मिलते हैं-

अग्निर्मूर्धा, चक्षुषी चन्द्रसूर्यो, विशः श्रोत्रे वाग् विवृताश्च वेदाः।

वायु प्राणो हृदय विश्वमस्य पद्भ्या पृथ्वी ह्येष सर्वभूतान्तरात्मा ॥

अर्थात् उम विराट् ब्रह्म की मूर्धा अग्नि है, सूर्य और चन्द्र उसकी आँखें हैं। दिशाएँ कान हैं। विवृत वेद उसकी वाणी है। वायु प्राण है। यह विश्व उसका हृदय रूप है। समस्त पृथ्वी उसके चरणों से आश्रान्त है। वह सर्व भूतों की अन्तरात्मा में निवास करता है।

अगुष्ठ प्रमाणी ब्रह्म का वर्णन—उपनिषदों ने ब्रह्म का अगुष्ठ प्रमाणी ज्योति के रूप में भी वर्णन किया है। ‘श्वेताश्वतर उपनिषद्’ में इसका वर्णन ‘अगुष्ठमात्रो रवि तुल्यारूपा’ कहकर किया गया है। ‘कठोपनिषद्’ में इसका उल्लेख इस प्रकार मिलता है—‘अगुष्ठमात्र पुरुषोन्तरात्मा सदा जननाहृदये सन्निविष्टः’<sup>१</sup> इस प्रकार उपनिषदों में उस ब्रह्म रूप परमात्मा के भावात्मक और बुद्धिमूलक दोनों प्रकार के वर्णन किये हैं। कवीर आदि साधकों में हमें दोनों प्रकार के वर्णनों की बहुलता मिलती है। इन वर्णनों के प्रभाव से कहीं दार्शनिक ढंग के रहस्यवाद को अच्छी सृष्टि हुई है।

उपनिषदों में हमें इन विविध प्रकार की भावानुभव और बुद्धि-  
मूलक अनुभूतियों के साथ-साथ भावातिरेकता की स्थिति के भी, जो  
रहस्यानुभूति का प्राण है, वर्णन मिलते हैं। रामानुज साहब ने इनके  
उदाहरण में 'मुण्डकोपनिषद्' का निम्नलिखित उद्धरण दिया है—

ब्रह्मवेदममृत पुरस्ताद् ब्रह्म, पश्चात् स्रष्ट, वक्षित-

इचोत्तरेण अथश्चोर्ध्वं प्रसृत ब्रह्मवेद विदप्रमिद वरिष्ठ ।<sup>१</sup>

अर्थात् "ब्रह्म हमारे सामने है ब्रह्म हमारे पीछे है। ब्रह्म हमारी  
बाईं ओर है, दाहिनी ओर है, वही ऊपर है, नीचे है, वही श्रेष्ठातिश्रेष्ठ  
ब्रह्माण्ड है" यह उक्ति दृष्टा की भावातिरेकता स्पष्ट व्यञ्जिता  
करती है।

उपनिषदों में रहस्यानुभूति की स्थिति के भी बड़े मनोरम चित्र  
मिलते हैं। 'मुण्डकोपनिषद्' में लिखा है —

तद्विज्ञानेन परिपश्यन्ति धीरा ।

आनन्दरूप अमृत यद्विभाति ॥

अर्थात् उसको जानकर धीर साधक आनन्द रूप अमृतत्व की अनुभूति  
कर लेते हैं। इसी प्रकार 'कठोपनिषद्' में भी लिखा है—निचाय्य त मृत्यु  
भुक्त्वात् प्रमुच्यते ।<sup>२</sup> अर्थात् उसे साक्षात् जानकर पुरुष मृत्यु के मुख से छूट  
जाता है। इसी श्रुति में दूसरे स्थल पर इस अवस्था का वर्णन कुछ हेर-  
फेर के साथ दूसरे शब्दों में किया गया है—ब्रह्मप्राप्तोविरजोऽभूद्विमृत्यु ।<sup>३</sup>  
अर्थात् ब्रह्म को प्राप्त हुआ पुरुष विरज (शुद्ध) और विमृत्यु (अमर) हो  
गया। इसी प्रकार अन्य श्रुतियों में भी ब्रह्मानुभूति के प्रभावों का वर्णन  
किया गया है। इस कोटि के कुछ वर्णन तो शुष्क, नीरस और वर्णनात्मक  
होने के कारण दर्शन की सीमा के अन्तर्गत आयेंगे। किन्तु कुछ काव्यात्मक  
एव भाव-प्रधान वर्णन रहस्यवाद की विभूति कहे जायेंगे।

अब थोड़ा-सा उपनिषदिक रहस्यवाद की अभिव्यक्ति पर विचार

कर लेना चाहिए । रहस्यवाद के असीम को ससीम शब्दों में बाँधना वास्तव में सदा से कठिन रहा है । यही कारण है कि ब्रह्मज्ञ दृष्टान्तों को भी अपनी रहस्यात्मक अनुभूतियों की अभिव्यक्ति के लिए अभिव्यञ्जना की कुछ विलक्षण प्रणालियों का आश्रय लेना पड़ा है । 'ऋग्वेद' में ही इस कोटि की प्रणालियों का विकास हो चला था । अध्यात्म अभिव्यक्ति की एक प्रणाली विरोधात्मक चमत्कार-प्रधान होती है । सन्त कवियों की उलटवासियाँ उन्हीके आधार पर विकसित हुई हैं । 'ऋग्वेद' में अदिति का वर्णन इसी प्रणाली में किया गया है । कुछ स्थलों पर अग्नि का वर्णन भी इसी शैली में मिलता है । 'ऋग्वेद' में रूपकात्मक और विभावनात्मक तथा विरोधात्मक शैलियों के भी विविध उदाहरण मिलते हैं । रूपकात्मक शैली का एक सुन्दर उदाहरण यह है—

चत्वारिभृगास्त्रयोऽस्य पादा द्वे शीर्षे सप्तहस्तासोऽस्य ।

त्रिधावद्धोवृषभो रोरवीति महोदेवो मर्त्या आविवेश ॥<sup>१</sup>

इस मंत्र में दृष्टा ने वैल के रूपक के द्वारा गूढ आध्यात्मिक सिद्धांतों का प्रतिपादन किया है । यहाँ आत्म-ज्ञान को ही वृषभ कहा गया है । वह सच्चिदानन्द स्वरूपी होने के कारण त्रिधावद्ध कहा गया है । साधन चतुष्टय या चतुर्महावाक्य ही उनके चार शृङ्ग हैं । ब्रह्म बोध के प्रधान तीन साधन श्रवण, मनन, निदिध्यासन उसके तीन चरण हैं । जीवन और विदेह-मुक्ति ही उसके दो सिर हैं । चिदाभास की सात अवस्थाएँ (अविद्या, आवरण, विक्षेप, परोक्ष ज्ञान, अपरोक्ष ज्ञान शोकापगम और तृप्ति) ही उस वैल की सात भुजाएँ हैं । मैं धन्य हूँ, मैं कृतकृत्य हूँ, इस प्रकार की ध्वनियाँ ही उस वैल का रव हैं । इसी प्रकार दो पक्षियों का यह रूपक भी बहुत प्रसिद्ध है । यह भी बड़ा ही मधुर है—

“द्व सुपर्णा समुजा सखाया

समान ब्रह्म परिवस्वजाते ।

तयोरन्य पिप्पल स्वाद्वत्य

नश्नन्नन्योऽभिचाकशीति ॥

अर्थात् एक वृक्ष पर समान जाति के दो पक्षी मिलकर बैठे हुए हैं इनमें से एक तो मधुर फलों का उपयोग करता है किन्तु दूसरा पक्षी केवल देख रहा है ।

इस प्रकार संहिताओं से सैकड़ों उदाहरण दिये जा सकते हैं जिनके आधार पर यह कहा जा सकता है कि रहस्यवाद की अभिव्यक्ति-प्रणालियों का श्री गणेश भी संहिताओं से हुआ है ।

रहस्यवाद की जिन विविध प्रणालियों का जन्म वैदिक संहिताओं में हुआ था । उनका नम्यक् विकास उपनिषद्-साहित्य में हुआ । उपनिषदों में उपर्युक्त प्रणालियों के अतिरिक्त एक अन्योक्ति के ढंग की आध्यात्मिक लघु कथाओं की नवीन अभिव्यक्ति प्रणाली-सी दिखाई दी । उदाहरण के लिए हम 'छान्दोग्योपनिषद्' का यह उद्धरण ले सकते हैं—

यया सोम्य पुरुष गंधारेभ्योऽभिनद्धाक्षमानीय त ततोऽतिजने विसृ-  
जेत्स यया तत्र प्राङ्बोददंवाऽधरादडवा प्रत्यङ्वा प्रध्मायीताभिनद्धाक्ष  
आनीतोऽभिनद्धाक्षो विसृष्ट . ।

तस्य ययाभिनहन प्रमुच्य प्रन्नू यादेता दिशं गंधारा एता दिशं व्रजेति  
स ग्रामाद् ग्रामं पुच्छन् पण्डितो मेधावी गंधारानेवोपसंपद्येत एवमेवेहा-  
चार्यवान् पुरुषो वेदतस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽय सपत्स्य  
इति ।<sup>१</sup>

इस अवतरण में दृष्टा ने कथा के सहारे आध्यात्मिक खोज के इति-  
हास पर प्रकाश डाला है । इसमें एक पुरुष की कथा है जो एक बार  
कुछ लुटेरों के द्वारा अपनी जन्म-भूमि गांधार से एक निर्जन स्थान पर  
पट्टी बाँधकर ले जाया गया था । लुटेरों ने उस पुरुष को निर्जन स्थान  
में स्वतन्त्र कर दिया और स्वयं उसे छोड़कर चले गए । वह बेचारा वहाँ  
१. ६।१४।१-२ ।

बहुत दिनों तक रोता और भटकता रहा। एक बार किसी सज्जन ने उसे गांधार देश का मार्ग दिखला दिया। फिर क्या था वह पुरुष पूछता-पूछता अपने निवास-स्थान पर पहुँच गया। यहाँ पर पुरुष जीव का प्रतीक है। लुटेरे माया और अज्ञान के वाचक हैं। निर्जन स्थान इस ससार का द्योतक है, गांधार देश ब्रह्म का संकेतक है। पथ बदलाने वाला पुरुष गुरु के स्थान पर माना जा सकता है। इस प्रकार कथा के सहारे प्रतीकात्मक शैली में अन्योक्ति के ढंग पर आध्यात्मिक सत्यो की अभिव्यक्ति करने की परम्परा का श्री गणेश भी वैदिक साहित्य में हो चला था। इस प्रकार की अभिव्यक्ति-प्रणाली का प्रभाव हमें मध्यकालीन सूफी सन्त कवियों पर स्पष्ट दिखलाई पड़ता है। उन्होंने अपनी कथाएँ इसी प्रकार की अन्योक्तिमूलक प्रतीकात्मक शैली में लिखी हैं। इस दृष्टि से उपर्युक्त प्रकार की वैदिक अन्योक्तिप्रधान कथाओं का मध्यकालीन हिन्दी की रहस्य-भावना के स्वरूप को सँवारने में अच्छा हाथ रहा है।

अब मैं औपनिषदिक रहस्यवाद की प्राणभूत विशेषता पर भी प्रकाश डाल देना चाहता हूँ। सम्पूर्ण वैदिक साहित्य का और विशेषकर उपनिषदों का मूल स्वर अद्वैतवाद है। इस अद्वैतवाद की अभिव्यक्ति उनमें बुद्धिमूलक तथा भाव-प्रधान दोनों ही प्रणालियों में हुई है। उपनिषदों का भाव-प्रधान अद्वैतवाद उनके रहस्यवाद का मेरुदण्ड है। उपनिषदों में भावमूलक रहस्यवाद की बहुत-सी उक्तियाँ मिलती हैं, उदाहरण के लिए 'कठोपनिषद्' का यह मंत्र लिया जा सकता है—

एको वशी सर्वभूतान्तरात्मा

एकं रूपं बहुधा यः करोति।

तमात्मस्य येऽनुपश्यन्ति धीरा

स्तेषां सुखं शाश्वत नेतरेषाम् ॥

अर्थात् जो एक सबको अपने आश्रय में रखने वाला और सम्पूर्ण रूपों का अंतरात्मा अपने एक रूप को ही अनेक प्रकार का कर लेता है।

ध्वनी वृद्धि में स्थित आत्मदेव का जो घोर पुरा नादांतर करती है उन्हीं को शाश्वत नून प्राप्त होना है। यहाँ पर नवि ने आत्मा का मानवीकरण किया है और उसे विविध रूप धारण करने वाला ध्वनित किया है। मानवीकरण की भ्रम से आध्यात्मिक उन्नति में रहस्यात्मकता आ गई है। इन प्रकार के तथा इनमें भी अधिक रमणीय वर्णन उपनिषदों में भरे पडे हैं। मध्यकालीन सन्तों पर इनका प्रभाव स्पष्ट परिलक्षित होता है।

सहिताम्रो और उपनिषदों में हमें अभिव्यनितमूलक रहस्यवाद के भी कुछ उदाहरण मिल जाते हैं। कही पर तो विरोधात्मक शैली अपनाई गई है और वही विभावनात्मक चित्र मिलते हैं। प्रतीकात्मक रूपकों और अन्वयितियों का सकेत हम ऊपर कर चुके हैं। इनके प्रतिरिक्त उपनिषदों में कही कही आध्यात्मिक तथ्यों का वर्णन शैलीगत अद्भुतता की व्यञ्जना के सहारे किया गया है। उदाहरण के लिए हम 'कठोपनिषद्' के अश्वत्थ वृक्ष का उदाहरण ले सकते हैं वह इस प्रकार है--

ऊर्ध्वमूलोऽवापशाखा एषोऽश्वत्थ सनातन ।

तदेव शुक्र तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते ॥

तस्मिंस्तोका श्रिता सर्वे तद्गु नात्यंतिकश्चन ।.

एतद्वैतत् ॥

अर्थात् जिसका मूल ऊपर की ओर तथा शाखाएँ नीचे की ओर हैं ऐसा यह अश्वत्थ वृक्ष सनातन (अनादि) है। वही विशुद्ध ज्योति स्वरूप है वही ब्रह्म है और वही अमृत कहा जाता है। सम्पूर्ण लोक उसीमें आश्रित है, कोई भी उसका अतिक्रमण नहीं कर सकता। यह निश्चय ही वह (ब्रह्म) है।

संक्षेप में वैदिक रहस्यवाद का स्वरूप यही है। हिन्दी के सन्त कवियों और कुछ सूफी कवियों को रहस्यवाद की इस धारा ने बहुत अधिक प्रभावित किया है। कबीर के रहस्यवाद का मूल स्वर, वैदिक ही

है। जायसी में भी वैदिक रहस्यवाद की गहरी छाप दिखाई पड़ती है। यदि उनके रहस्यवाद की तुलना इस रहस्यवाद से की जाय तो बात बिलकुल स्पष्ट हो जायेगी। यहाँ हमारा लक्ष्य दोनों का तुलनात्मक निरूपण करना नहीं है वरन् जायसी और कबीर के रहस्यवाद की वैदिक पृष्ठभूमि स्पष्ट करना-मात्र है—

**योगीन्द्र रहस्यवाद :** योग-साधना भारत की एक अत्यन्त प्राचीन साधना है। 'ऋग्वेद' में भी इसके बीज मिलते हैं। 'ऋग्वेद' के मण्डल ६, सूक्त १८, मंत्र ७, में योग का स्पष्ट उल्लेख पाया जाता है वह इस प्रकार है—

यस्माद्भूते न सिध्यति यज्ञो विपश्चित्तचन स धीनां योगमिन्वति।

अर्थात् विपश्चित्तो के भा कार्यं विना योग के सिद्ध नहीं होते हैं। चित्त-वृत्ति के विरोध का नाम योग है। इस योग-साधना का साङ्ग निरूपण पतञ्जलि ने अपने 'योग सूत्र' में किया। योग का विषय वैयक्तिक साधना से सम्बन्धित है। अन्य साधनों के समान इसका लक्ष्य भी आत्म-साक्षात्कार करना है। योगी अपने अन्तर में स्थित आत्मा के दर्शन प्राप्त करने के लिए सैकड़ों प्रकार के प्रयत्न करता है। यह सैकड़ों प्रकार के प्रयत्न वास्तव में योग के ही रूपान्तर हैं। किन्तु आजकल योग एक पारिभाषिक अर्थ में प्रयुक्त होता है। 'योग सूत्र' में चित्तवृत्तियों के निरोध को योग कहा गया है। इस चित्तवृत्ति निरोध में, सफलता प्राप्त करने के लिए योग के आठ अंगों की साधना आवश्यक बतलाई गई है। वे आठ अंग हैं—यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारण, ध्यान, समाधि। योग सूत्रों में इसी अष्टांग साधना का वर्णन किया गया है। योग एक अन्तर्मुखी साधना है। वैयक्तिक और अन्तर्मुखी होने के कारण योग-साधना में जटिलता का समावेश हुआ। आगे चलकर विविध प्रकार के साधकों के हाथों में पढ़कर योग साधना की गूढ़ता और रहस्यात्मकता और भी अधिक बढ़ गई है। यद्यपि इस



साधना की रहस्यात्मकता और गुह्यता साधना की वस्तु है। उसे साहित्य-क्षेत्र में नहीं घसीटना चाहिए था। किन्तु कुछ भावुक साधकों ने योग-साधना के वर्णन वर्णनात्मक एवं शुष्क शैली में न करके काव्यात्मक शैली में करना प्रारम्भ कर दिया। काव्यात्मकता के माध्यम से अभिवाक्य की जाने के कारण यौगिक रहस्यात्मकता भी साहित्य के क्षेत्र में भी घसीटी गई और आचार्यों ने इसे साधनात्मक रहस्यवाद का अभिधान दिया। हमने इसके लिए अन्तर्मुखी रहस्यवाद का नाम अधिक उपयुक्त समझा है। क्योंकि यौगिक रहस्य-वृत्तियों के अन्तर्मुखी करने पर ही अनुभूत होते हैं। इसलिए इन्हें अन्तर्मुखी रहस्यवाद का अभिधान देना अधिक तर्क संगत है। भारत में यह अन्तर्मुखी रहस्यवाद कई धाराओं में प्रकटित हुआ है —

१—शैव और शक्ति तंत्रों में

२—वज्रयान में

३—नाथ पंथ में।

अन्तर्मुखी रहस्यवाद का उपयुक्त तीनों धाराओं को समझे बिना कबीर-जायसी आदि के रहस्यवाद को समझना कठिन ही नहीं, बरन् असंभव है। अतः हम प्रत्येक धारा का क्रमशः संक्षिप्त वर्णन कर देना चाहते हैं।

शैव और शाक्त तंत्र : अब हम शैव और तंत्रों में पाए जाने वाले रहस्यवाद का स्वरूप निरूपण करेंगे। शैव और शक्ति-साधना योग की आधारभूमि पर ही विकसित हुई है, किन्तु योग का स्वरूप तांत्रिक आचार्यों ने अपने ढंग पर निरूपित किया। तांत्रिक साधना में उसके रहस्यों के गोपन को बहुत अधिक महत्त्व दिया गया है। 'विम्बसार तंत्र' में लिखा है—

“प्रकाशात् सिद्धिहानि. स्पृहामाचारगतो प्रिये ।

अतो वामपथ देवि गोपाये, मातृजारवत् ॥

अर्थात् "हे प्रिये ! चामाचार-भाग में साधन को प्रकाशित करने से सिद्धि-हासि होती है, अतः हे देवि । वाममार्ग को माता के व्यभिचार के सदृश गुप्त रखना चाहिए ।" उनकी इस प्रवृत्ति ने उनकी अभिव्यक्ति को गुह्यतिगुह्य बना दिया । अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद की जननी यही प्रवृत्ति है ।

तांत्रिकों ने अपनी साधना की गुह्यता पर जोर नहीं दिया है वरन् अपने सिद्धान्तों को भी गुप्त रखने की चेष्टा की है । इसके लिए उन्हें भावों को गुप्त रूप से प्रकट करने वाली विविध शैलियों का आश्रय लेना पड़ा । इन शैलियों में प्रतीक शैली सबसे अधिक अपनाई गई है । इसके फल स्वरूप इस साधना में बड़े ही जटिल कोटि के योगिक और अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद का विकास हुआ । बौद्ध तांत्रिकों ने इस परम्परा का थोड़ी हेर-फेर के साथ पोषण किया और सत युग के कवियों ने इसे अपने ढंग पर जीवित रखने की चेष्टा की है ।

शैव और शाक्त तन्त्रों के रहस्यवाद का समूचा स्वरूप स्पष्ट करना वास्तव में बड़ा कठिन है और यदि उस दिशा में प्रयत्न भी किया जाय तो उसके लिए बहुत अधिक स्थान की आवश्यकता है । अबकी बार मेरा दूसरा प्रयास इसी दिशा में होगा । यहाँ पर हम केवल अत्यन्त संक्षेप में उसका संकेत करेंगे ।

तान्त्रिक रहस्यवाद की सबसे प्रधान विशेषता उसकी सक्रियता है । उनके इस सक्रिय रहस्यवाद का स्वरूप-निरूपण करते हुए डी० एन० बोम ने अपने 'Tantras their Philosophy and Occult Secrets' नाम के ग्रन्थ में पृष्ठ १०५ पर प्रो० महेन्द्रनाथ सरकार के शब्दों में समझाने की चेष्टा की है । यहाँ पर उसका कुछ अंश उद्धृत कर देना अनुचित न होगा ।

"Dynamic mysticism here in India has taken its chief expression in Vaishnavism and in

Tantricism. Both of them have a philosophic approach to Truth, and in spite of the differences in the cast of thought, their unanimity lies in the emphasis put upon the dynamic aspect of existence and upon psychic harmony of being as yielding final insight and access."

अर्थात् भारत में सक्रिय रहस्यवाद का विकास वैष्णव व शैव शाक्त तंत्रिकों में हुआ है दोनों ने दार्शनिक ही ढंग पर पारमार्थिक सत्ता तक पहुँचने की चेष्टा की है। यद्यपि उन दोनों के दार्शनिक विचारों में भ्रन्तर है। किन्तु वे दोनों ही पिण्ड और ब्रह्मांड के सक्रिय तादात्म्य की साधना में विश्वास करते हैं। उनके सक्रिय रहस्यवाद का यही प्रधान अंग है। इनके लिए बौद्धिक और दार्शनिक पृष्ठभूमि केवल इसी अर्थ में महत्व रखती है कि बुद्धि सरलता से उस सक्रिय साधना को समझ सके। आत्म-रहस्यों को समझने के लिए भौतिक दृष्टि की आवश्यकता पड़ती है। इन प्रत्यक्ष रहस्यों को देखे बिना रहस्यानुभूति की प्रक्रिया, चाहे वह कल्पनामूलक हो और चाहे भावमूलक हो, पूर्ण नहीं होती है। पश्चात्य विद्वान् A. C. Corrad ने अपनी पुस्तक ( जिस पर उसने विश्व-विख्यात नोबल प्राइज प्राप्त किया था ) में रहस्यवाद के साधनात्मक पक्ष पर बल देते हुए लिखा है—

"Mysticism in its highest state comprises a very elaborate technique. First, the practice of asceticism, it is impossible to enter the realm of mysticity without ascetic practice as it is to become an athlete without submitting to physical training" (Man the Unknown)

अर्थात् "रहस्यवाद अपनी उच्चातिउच्च अवस्था में एक विस्तृत क्रम का रूप धारण करता है और उसके लिए कठोर समय की आवश्यकता रहती है। सबसे प्रथम वैराग्य की आवश्यकता होती है। बिना

वैराग्य धारण किये हुए रहस्य-लोक में प्रवेश पाना ठीक उसी प्रकार असम्भव है जिस प्रकार बिना व्यायाम के किसी का पहलवान होना ।”

तांत्रिक रहस्यवाद की आधारभूमि योग है जैसा कि अभी संकेत कर चुके हैं कि किसी भी प्रकार के रहस्यवादी क्षेत्र में प्रवेश पाने के लिए पहले समय, नियम और वैराग्य की आवश्यकता होती है। तांत्रिक साधना में समय और नियम का विधान पंचतत्त्व साधना के रूप में किया गया है। यह पंच-तत्त्व-साधना क्या है। इस पर थोड़ा-सा विचार कर लेना चाहिए।

हम अभी ऊपर कह चुके हैं कि तांत्रिक लोग अपनी साधना के रहस्यों को सर्वगम्य बनाना नहीं चाहते हैं। यही कारण है कि उन्होंने अपनी साधना के सिद्धान्तों की अभिव्यक्ति प्रतीकों के सहारे से की है। पंचतत्त्व साधना की अभिव्यक्ति भी प्रतीक शैली में हुई है। तन्त्रों में पाँच तत्त्वों के लिए पंच मकारों के प्रतीकों की कल्पना की है। इन प्रतीकों के रहस्यों को समझे बिना लोग पंच-तत्त्व-साधना के आधार पर तांत्रिकों की घोर निन्दा करते हैं, किन्तु यह निन्दकों की भूल है। तन्त्रों में साधकों को तीन प्रकार माने गए हैं—

(१) दिव्य

(२) वीर

(३) पशु

इन्हे हम क्रमशः सतोगुणी, रजोगुणी कह सकते हैं। पंच मकारों का प्रतीकात्मक अर्थ भी इन साधकों के भाव के अनुकूल लगाया जाता है। इनमें से किसी भी भाव में पंच मकारों का अर्थ अभिधामूलक स्वीकार नहीं किया गया है। पंच मकार या पंच तत्त्वों के प्रतीकात्मक नाम इस प्रकार हैं—

(१) मद्य

(२) मांस

(३) मत्स्य

(४) मैथुन

(५) मुद्रा ।

कुलाण्वे तत्र में प्रथम दो के अर्थों को स्पष्ट करते हुए लिखा है—

### सुराशक्ति शिवोमात्तं

अर्थात् "शक्ति ही सुरा है और शिव ही मास है ।" इन दोनों का योग स्थापित करना तांत्रिक साधना का लक्ष्य है । इन दोनों का योग ही मैथुन है । आगमसार तत्र में मत्स्य को वायु का प्रतीक माना गया है ।<sup>१</sup> इसी प्रकार जसमें मुद्रा को सहस्रार में होने वाले ज्ञान का प्रतीक माना है ।<sup>२</sup> पञ्च मकारों का इस प्रकार योगपरक सात्त्विक अर्थ केवल दिव्य और वीर साधकों के लिए ही नहीं पशु साधक भी इनका अभिधामूलक अर्थ नहीं लगा सकते । 'शक्ति और शाक्त' नामक ग्रन्थ में Woodroffe साहब ने पशु तांत्रिकों के अनुसार पञ्च मकारों का स्पष्टीकरण देखिए निम्नलिखित शब्दों में किया गया है—

"In lieu of wine पशु should if Brahman take milk, if Chhatri ghee, if a Vaish honey, and if Shudra liquor made of rice. "<sup>३</sup>

इसी प्रकार और चार तत्त्वों का स्पष्टीकरण भी किया गया है ।  
इस प्रकार स्पष्ट है कि तांत्रिक साधना में सात्त्विकता का स्थान है ।<sup>३</sup>

तांत्रिक साधना में समय नियमों को भी महत्त्व दिया गया है ।

- 
१. देखिए 'Shakti of the Shaht' by Arthur page 60.
  २. " " " " page 60.
  ३. " " " " page 60.

‘तत्र शास्त्र’ में देखिए मद्य, मास मैथुन आदि का कितना निषेध किया गया है —

असंस्कृत पिवेद्द्रव्य बलात्कारेण मैथुनम् ।

स्व प्रियेण हतं माम रौरवे नरकं व्रजेत् ॥

अर्थात् “जो असभ्य कौल असंस्कृत मदिरा पीना चाहता है वह बलात्कार में रुचि रखता है और आत्म-सुख के लिए पशु-हिंसा करना चाहता है। वह रौरव नरक में जाता है।”<sup>१</sup> तत्र-ग्रन्थों में इस प्रकार के सैकड़ों उद्धरण भरे पड़े हैं जिनमें समय-नियम की बातों पर बल दिया गया है।

इस प्रकार पञ्च-तत्त्व की साधना तथा समय-नियम से अपने को शुद्ध करके तांत्रिक योग की ओर अग्रसर होता है। उसकी साधना ही साधनात्मक रहस्यों का अक्षय कोष है। कबीर-जायसी आदि पर इनके इस साधनात्मक रहस्यों का प्रभाव पडा है। कबीर आदि माघको ने तंत्रों के सैकड़ों पारिभाषिक शब्दों को लेकर अपना अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद सडा किया है।<sup>२</sup> इनका विस्तृत विवेचन किसी दूसरे प्रसंग में किया जायगा। यहाँ अत्यन्त संक्षेप में हम तांत्रिकों की योग-साधना का सकेत-मात्र करेंगे। तांत्रिकों की योग-साधना कुण्डलिनी योग कहलाती है। इसे कुछ लोग शब्द-योग-साधना भी कहते हैं।

तांत्रिकों की शब्द-योग-साधना से कबीर आदि का रहस्यवाद बहुत अधिक प्रभावित है। यहाँ पर संक्षेप में उम पर विचार करेंगे। तांत्रिकों की शब्द-योग-साधना समझने में उनके दार्शनिक पक्ष को समझ लेना चाहिए। तांत्रिक शक्तिवादी होते हैं। शक्ति का ग्रहण श्रद्धा और निष्पाधि है। किन्तु तांत्रिकों का शिव श्रद्धाती होते हुए भी

१. देखिए ‘Principles of Tantras’ page 715.

२. देखिए ‘कबीर की विचार-धारा’ लेखक गो० श० त्रिगुणाचल

सोपाधि ब्रह्माज्ञा सन्ताना है। क्योंकि शिव में चिन् शक्ति समवाय रूप से विद्यमान रहती है। इस चित् शक्ति के आघार पर ही आत्माया शिव को चित् स्वरूपी भी कहते हैं। वह प्रकाश रूप है। इन चित्स्वरूपी शिव या आत्मा में एक विमर्श नामक शक्ति भी सन्निविष्ट रहती है वह हमसे अभिन्न होती है। यह शक्ति वाक्रूपा है। इसीको नाद कहते हैं इसीको प्राण कहते हैं और इसे ही हम विश्व-शक्ति या समष्टि रूप मानते हैं। इन नाद में ही विश्व का विकान हुआ है। इन शक्ति में ही अ से लेकर ए तक अक्षर-ध्वनियाँ निहित रहती हैं। यह परावाक् ही मध्यमा पदयन्त्री परा और मूर्च्छा आदि का तप धारण करती है। पिण्ड में इसका निवास-स्थान महानार माना जाता है। इसीको शिव भी कहते हैं। अनहद नाद भी यही है। मूलाधार में इसी शक्ति का स्तूल व्यष्टि रूप माना जाता है। इसीको जीव-शक्ति कहते हैं। इसीको कुण्डलिनी कहते हैं। जब जीव-शक्तियाँ कुण्डलिनी चलित की जाती हैं तब वह क्रमशः अक्षरों को प्रकट करती हुई सन्तान में स्थित शिव में मिल जाती है। यही शिव-शक्ति मिश्रण-स्थल है। जीव-शक्ति को शिव तक पहुँचने में एक पूर्ण मार्ग पार करना पड़ता है। इस मार्ग का वर्णन भिन्न-भिन्न तंत्रों में भिन्न-भिन्न प्रकार से किया गया है। कुछ लोग तो इन मार्ग में केवल षट्चक्र मानते हैं और कुछ नौ चक्र मानते हैं। कुछ तंत्रों में इस मार्ग का बड़ा सूक्ष्म वर्णन किया गया है। अधिक मान्य मत षट्चक्रों का ही है। इनका वर्णन कबीर के रहस्यवाद के प्रसंग में किया जा चुका है, अतः यहाँ पर दोहराना नहीं चाहते हैं। इस विषय का विस्तृत वर्णन हम किसी दूसरे स्थल पर करेंगे।

यहाँ पर विन्दु के नम्बन्ध में दो-एक शब्द अवश्य बताना चाहते हैं। क्योंकि कबीर आदि सन्तों में इसका बार-बार उल्लेख किया गया है। तंत्र-ग्रंथों में विन्दु और महाविन्दु शब्द प्रयुक्त हुए हैं। इन

दोनों के प्रयोग भी दो रूपों में हुए हैं। एक दर्शन-क्षेत्र में और दूसरा साधना-क्षेत्र में। दर्शन-क्षेत्र में भी बिन्दु के सम्बन्ध में विद्वानों में मतभेद नहीं है। दैतवादी तांत्रिक शिव-शक्ति और बिन्दु तीन तत्त्व मानते हैं। अद्वैतवादी तांत्रिक बिन्दु और शक्ति को शिव की ही दो विभूतियाँ समझते हैं वे पराशिव में ही अन्तर्निहित रहती हैं। वे विश्व-विकास के समय प्रस्फुटित होती हैं। इनके अनुसार बिन्दु का ही दूसरा नाम महामाया है। नाद इसी बिन्दु का व्यक्त रूप है। इस दृष्टि से कुछ तांत्रिकों के अनुसार बिन्दु ही अव्यक्त कुण्डलिनी शक्ति है। उसके व्यक्त होने पर नाद उत्पन्न होता है या यों कह सकते हैं उसका व्यक्त रूप ही नाद है। इस प्रकार बिन्दु के सम्बन्ध में तांत्रिकों में बहुत भेद है। जो भी हो हम बिन्दु को शक्ति का अव्यक्त रूप कहेंगे और स्वाद को उसका व्यक्त रूप कहेंगे। समष्टि रूप में वह विश्व का कारण है और व्यष्टि रूप में वह पिण्ड का कारण है।

बिन्दु और महाबिन्दु शक्ति के शिव तक पहुँचने के मार्ग के बीच के दो पड़ाव भी माने जाते हैं। कुण्डलिनी शक्ति, बिन्दु और महाबिन्दु को पार करके ही अकूल या शिव तक पहुँचती है। संक्षेप में तांत्रिक रहस्यवाद की आधार-भूमि यही कुल कुण्डलिनी योग या नाद-बिन्दु-साधना है।

**बौद्ध तांत्रिक**—तांत्रिकों की उपयुक्त नाद बिन्दु-साधना या कुल कुण्डलिनी योग का विकास सिद्धों में भी हुआ। किंतु उसको उन्होंने अपने अनुरूप ही रूप दिया। ये सिद्ध लोग बौद्ध तांत्रिक भी कहलाते हैं। इन बौद्ध तांत्रिकों को वज्रयानी भी कहते हैं। मन्त्र यान सहज यान कालचक्र यान आदि इसीकी शाखाएँ हैं। वज्रयान के चार भ्रम माने जाते हैं—

(१) क्रिया तंत्र।

(२) चर्या तंत्र।



(६) योग तत्र ।

(४) अनुत्तर योग तत्र ।

क्रिया तत्र और चर्या तत्र में धार्मिक विधि-विधानों को महत्त्व दिया गया है । योग तत्र और अनुत्तर तत्र में क्रमशः योग-साधना तथा ब्रह्म-चर्या मिलती है । वैंडेल साहब ने अपने ग्रन्थ 'लामाइज्म'<sup>१</sup> में प्रथम दो अंगों को निम्नतर-तत्र और अन्तिम दो को उच्चतर-तत्र कहा है । सात्त्विक साधकों के लिए अन्तिम दो अंग ही आचरणीय माने गए हैं । तमोगुणी साधक प्रथम दो का ही पालन कर सकते हैं । वज्रयान के उपर्युक्त चार विभाग थोड़े हेरफेर के साथ वैष्णव तंत्रों में भी मिलते हैं वे क्रमशः चर्यापद, क्रियापद, योगपद, और ज्ञानपद हैं । इससे स्पष्ट है कि वज्रयान और वैष्णव स्थूल रूप से बहुत मिलते-जुलते हैं । जहाँ योग पक्ष का सम्बन्ध है वज्रयान में इसको विशेष महत्त्व दिया गया है । रहस्यवाद का सम्बन्ध वज्रयान के इसी स्वरूप से है, अतः यहाँ पर संक्षेप में उसका वर्णन किया जाता है ।

वज्रयानियों की योग-साधना हिन्दू तान्त्रिकों से बहुत मिलती-जुलती है । किन्तु फिर भी दोनों की साधना की सूक्ष्म बातें एक-दूसरे से भिन्न हैं, आगे के विवेचन से बात स्पष्ट हो जायगी । तान्त्रिक योग-रहस्यों का संकेत करने से पहले हम थोड़ा-सा उसकी धार्मिक बातों और विश्वासों की ओर संकेत कर देना आवश्यक समझते हैं ।

बौद्ध तान्त्रिकों के प्रज्ञा, उपाय और महासुख के सिद्धान्त बहुत प्रसिद्ध हैं - जिम प्रकार हिन्दू तंत्र में शिव और शक्ति का सुहाग स्थापित करने के लिए योग-साधना का विधान मिनता है, उसी प्रकार बौद्ध तंत्रों में प्रज्ञा और उपाय को एक करने के लिए योग का वर्णन किया गया है । प्रज्ञा और उपाय क्रमशः स्त्री-शक्ति और पुरुष-शक्ति के वाचक हैं ।

बौद्ध-तन्त्रों में इस प्रज्ञा के बहुत-से पर्याय प्रचलित हैं। इनमें मुद्रा, महार्मुद्रा, वज्रकन्या, योनि, युवती, भगनी, रजकी, नर्तकी, धृतिका, डोन्गी आदि प्रमुख हैं।<sup>१</sup> इसी प्रकार का उपाय लिंग-पुरुष आदि के लिए भी प्रयुक्त होता है।

इस प्रज्ञा और उपाय के लिए नाडीपरक पर्याय भी बौद्ध तन्त्रों में प्रचलित हैं, इन्हें इडा और पिंगला भी कहते हैं। ललना और रसना भी इन्हीं के नाम हैं।<sup>२</sup> श्रवणूती इन दोनों के मध्य की नाडी होती है, इसे श्रवणूत कहते हैं। हिन्दू-तन्त्रों में यही सुषुम्ना कहलाती है। बौद्ध तन्त्रों में इसे महामुख का स्थान मानते हैं। जिस प्रकार हिन्दू-तन्त्रों की साधना का लक्ष्य मूलाधार की शक्ति को सहस्रार के शिव से मिलाना होता है, उसी प्रकार बौद्ध तन्त्रों में प्रज्ञा और उपाय का सुहाग स्थापित करने पर विशेष बल दिया गया है। प्रज्ञा और उपाय की योग-साधना में भी चक्रों का भेदन करना पड़ता है।

बौद्ध-तन्त्रों में केवल चार चक्रों को ही महत्त्व दिया गया है। हिन्दू तन्त्रों के पट्चक्रों में से केवल तीन चक्र ही बौद्ध-तन्त्रों में वर्णित किये गए हैं। वह क्रमशः मणिपुर चक्र, प्रनाहत चक्र और विशुद्धचक्र हैं। हिन्दू-तन्त्रों का सहस्रार बौद्ध-तन्त्रों में उष्णीस कमल के नाम से उल्लिखित मिलता है। कुछ बौद्ध-तन्त्रों में इसे महामुखचक्र भी कहा गया है। संकोद्देश<sup>३</sup> टीका में इन चक्रों का विस्तृत वर्णन किया गया है। उसके अनुसार मस्तक चक्र में सोनह दल होते हैं। तथा नाभि कमल में ६४ दल माने जाते हैं। इस विषय का यहाँ पर अधिक विस्तार न करके किसी

१ देखिए—'Introduction to Tantrik Buddhism,'  
by S B Das Gupta page 114.

२ देखिए—'Introduction to Tantric Buddhism'  
by S B. Das Gupta, page 118.

३ संकोद्देश टीका gos पृष्ठ २७ पर देखिए।

हमारे समय इन पर विस्तार में विचार करेंगे ।

अब यहाँ पर सहज और मूल्य इन दो शब्दों पर धाड़-भा विचार कर लेना चाहते हैं । क्योंकि कबीर आदि रहस्यवादियों में इन दोनों शब्दों का बहुत प्रयोग किया गया है ।

पहले हम महज शब्द को स्पष्ट कर देना चाहते हैं । शशिभूषण गुप्ता ने अपने Obscure Religious Cults<sup>1</sup> नामक ग्रन्थ में इस शब्द के स्वरूप और अर्थ पर अष्टा प्रकाश डाला है ।

उनके मतानुसार सहज का शाब्दिक अर्थ है—वह जो साथ ही उत्पन्न हो (सह जायने शनि महज), अतः सहज वह तत्त्व हुआ जिसे समस्त धर्म अपनी उत्पत्ति के साथ ही मनवाय रूप में सन्निहित रखते हैं । वास्तव में यह धर्म का मार रूप है । क्योंकि महानुभव को सब धर्मों का मार रूप मानते हैं । इसलिए महानुभव सहज रूप हुआ । हेवजृन्त्र में

कि समस्त सनार ही महज स्वभाव वाला है, क्योंकि सहज सबका मार स्वरूप है । इसी महज स्वरूप को निर्वाण भी मानते हैं । निर्वाण रूप में इसकी अनुभूति उनकी होती है जो शुद्ध चिन्म्वरूप हो गए हैं । यद्यपि सहज महानुभव के रूप में इस शरीर के द्वारा ही अनुभूत किया जाता है किन्तु इसे कोई भीतिक वस्तु नहीं समझना चाहिए ।

सबका सार रूप होने के कारण यह पारमार्थिक सत्य स्वरूप कहा जा सकता है । यह निरुपाधि और सोपाधि दोनों स्वरूपों में पाया जाता है । इस प्रकार हम देखते हैं कि बौद्ध तानिकों के यहाँ यह महज शब्द ब्रह्म का पर्यायवाची है । इसका प्रयोग निरुपाधि और सोपाधि ब्रह्म के दोनों स्वरूपों का बोध कराने के लिए किया जाता है । यह ब्रह्माण्ड और पिण्ड दोनों में विद्यमान है । यह अद्वैतरूप और अखण्ड है । इसने स्पष्ट है कि वज्रयान की सहजयान शाखा भी अद्वैतमूलक है । न सहज के

सहारे सिद्धो ने बहुत-सी रहस्याभिव्यक्तियाँ खड़ी की हैं। उन्हींके आधार पर निगुंणी कवियों ने भी सहज का प्रयोग रहस्यात्मक ढंग में किया है।

अब हम शून्य शब्द को स्पष्ट कर देना चाहते हैं। शून्य शब्द का भी एक लम्बा-चौड़ा इतिहास है। यहाँ पर उमका विस्तृत वर्णन करना असम्भव ही नहीं अनावश्यक भी है। शून्य शब्द का दार्शनिक निरूपण सर्वप्रथम बौद्ध दर्शन में किया गया था। बौद्ध धर्म की दो प्रमुख धाराएँ हैं—हीनयान और महायान। शून्य का प्रयोग दोनों धाराओं में किया गया है। किन्तु दोनों के स्वरूप और अर्थ में अन्तर है। इस अंतर को समझाते हुए 'Aspects of Mahayan Buddhism' नामक ग्रन्थ में N. Dutt साहब ने इस प्रकार लिखा है—

“हीनयानी शून्य शब्द की सीधी-साधी परिभाषा देते हैं। उनका कहना है कि जगत् विविध व्यक्तित्व या व्यक्तित्व-सवधी बातों से रहित होने के कारण शून्य कहा जाता है। किन्तु महायानी केवल व्यक्तित्व-विहीनता को ही शून्य की अवस्था नहीं मानते हैं। उनके अनुसार तथागतता, निर्वाण, आकाश आदि सभी कुछ शून्य हैं। वास्तव में तथागत इस प्रकार के वध्या-पुत्र के सर्वश्रेष्ठ विरोधात्मक शब्दों के भगड़े में नहीं पड़ते हैं।”

माध्यमिक आचार्यों ने शून्य की कल्पना के कारण को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि किसी भी पदार्थ के स्वरूप-निरणय में चार प्रकार की शैलियाँ होती हैं। वे क्रमशः अस्ति, नास्ति तदुभय तथा नोभय हैं, किन्तु माध्यमिक परम तत्त्व का बोध इतने से किसी भी शैली में नहीं किया जा सकता है। क्योंकि, वह अवाङ्मनसाद्य गोचर एव अशिवचंचनीय है। उसका बोध, यदि किसी भी शब्द से किया जा सकता है तो शून्य शब्द

१ 'Aspects of mahayan Buddhism', by N Dutt  
page 47

ने किया जा जाता है । इस प्रकार माध्यमिता मय में दृश्य पारमार्थिक मता या मन्त्रों का प्रयोग ।

जो लोग ने भी दृश्य मन्त्र या धार-धार प्रयोग किया है । जगन्नि-  
 त्त का मय में ही हीन विद्यमान मन्त्र दिया है । जो लोग ने भी जोर-जोर  
 से पारमार्थिक मन्त्रों का प्रयोग किया है । जो लोग ने भी मन्त्रों का प्रयोग  
 करने हुए S B Das Gupta ने अपने 'Obscure Religious  
 Cults' नामक ग्रन्थ में पृष्ठ ३६२ पर लिखा है—'Cosmologica-  
 lly (प्रकाश) is pure consciousness and perfect en-  
 lightenment and is the principle of pure passivi-  
 ty (उपार) is the world force. It is the dynamic  
 principle through the activities of which the  
 phenomenal world come into existence.' मयों की विस्तर-  
 विस्तार की दृष्टि में प्रकाश या दृश्यता मन्त्र ही मन्त्र है । यह प्रकाश धार  
 विस्तर रूप रहता है उसके उपयोग मन्त्रिय तत्त्व है । इसीके प्रभाव में प्रकाश में  
 शोभ उदयान होता है, जिसके फलस्वरूप विस्तर का विस्तार होता है ।" इस  
 आधार पर कभी कभी दृश्य का प्रयोग विस्तारमयों के विस्तर प्रकाश रूप  
 मन्त्रों के मय में किया जाता है । बख्शवाणी मन्त्रों में इसका प्रयोग प्राय  
 इसी मय में किया गया है । फही-कहीं कबीर आदि मन्त्रों ने दृश्य का  
 प्रयोग इसी मय में किया गया है । सक्षेप में तांत्रिक बौद्धों के रहस्यवाद  
 का स्वरूप यही है ।

कुछ लोग तो नाथ पथ को भी तांत्रिक बौद्धों का ही एक सम्प्रदाय  
 मानते हैं । किन्तु यह शैव और बौद्ध तांत्रिकों की साधना के अभिन्न  
 से तैयार किया हुआ नया साधना-प्रधान सम्प्रदाय है । हमारी समझ में  
 साधना की दृष्टि से नाथ-सम्प्रदाय के भी दो भेद हैं—एक मत्स्येन्द्रनाथी  
 साधना और दूसरी गोरक्षपथी साधना । मत्स्येन्द्रनाथी-योग-शास्त्रवादी

योगिनी कौलमार्ग<sup>१</sup> कहा गया है। गोरखपथी साधना को नाथपथी साधना-मार्ग कहा जाता है। हमारी समझ में यह नाम-मदघी अन्तर उनके कुछ धार्मिक और दार्शनिक मतभेदों का द्योतक है। साधना, की दृष्टि से इन दोनों में कोई विशेष मौलिक अन्तर नहीं है, जो थोड़ा-बहुत अन्तर, दिखाई पड़ता है उसका कारण यह है कि योगिनी कौल पथ में हठयोग या कुल कुण्डलिनीयोग को विशेष महत्त्व दिया गया है और गोरख के नाथ-पथ में मन और पवन-साधना को विशेष मान्यता दी गई है। दोनों ही साधनाएँ मिलकर मत्स्येन्द्रनाथी योग-साधना के अभिधान से प्रसिद्ध है। इनकी योग-साधनाओं का सामान्य-विस्तृत विवेचन 'शिव संहिता', 'हठयोग प्रदीपिका', 'धेरुड संहिता', 'योगोपनिषद्' आदि ग्रंथों में किया गया है। यदि दोनों की साधनाओं के अलग-अलग स्वरूपों को देखना हो तो मत्स्येन्द्रनाथ और गोरखनाथ के ग्रंथों को अलग-अलग स्वतंत्र रूप में देखना चाहिए।

सामान्य रूप से नाथप्रथियों का योग हठयोग के नाम से प्रसिद्ध है। हठयोग के अर्थ को 'हठयोग प्रदीपिका' की टीका में इस प्रकार समझाने की चेष्टा की गई है --

“हृत्त च ठश्च हठी सूर्यचन्द्रौ, तयोर्योगो हठयोगः । एतेन हठशब्द-वाच्यो सूर्यचन्द्रारपयौ प्राणपानयोरैक्य लक्षणं प्राणायामो हठयोग इति हठयोगस्य लक्षणं सिद्धम् ।”<sup>२</sup>

अर्थात् 'हृ' का अर्थ है, सूर्य 'ठ' का अर्थ है चन्द्र, इस प्रकार सूर्य और चन्द्र के योग को हठयोग कहा गया है। कुछ लोग सूर्य और चन्द्र से प्राण और अपान का अर्थ लेकर हठयोग का अर्थ, 'प्राणपान एक्यरूप' प्राणायाम मानते हैं। 'सिद्ध सिद्धान्त पद्धति' में गोरखनाथजी ने भी 'हठ' शब्द को व्याख्या कुछ इसी प्रकार की है --

१. कौल-ज्ञान, निर्यात, द्वारा पी० सी० वासुदेवी, प्रुष्ठ ३५, देखिए।

२. 'हठयोग-प्रदीपिका', श्रीत्रिवास आश्रम, पेज ३:पार्ट २।

"हकार' कीर्तित. सूर्यचन्द्रकारश्चन्द्र उच्यते ।  
सूर्याचन्द्रमसोयौगाच्छठयोगो निगद्यते ॥"

इन प्रकार स्पष्ट है कि नाय-पय में सूर्य और चन्द्र के योग के लिए जो साधना की जाती है उसीसे हठ योग कहा गया है । उस हठ योग के विविध अंगों व उपायों के विस्तृत वर्णन हमें नारायण ग्रंथों में मिलते हैं । 'पातजल हठयोग' में कुछ निश्चित यम, नियम, भ्रामन आदि का ही उल्लेख किया गया था । किन्तु मल्लेन्द्रनाथी योग-शास्त्र में हठ योग के इन अंगों और उपायों का बड़ा ही जटिल विस्तार किया गया है । नाय पंथी हठयोग की इस जटिलता का प्रभाव कर्त्री और जायसी दोनों के रहस्यवाद पर पड़ा है । उनके रहस्यवाद का विवेचन करने समय हम उनका उल्लेख कर चुके हैं । अतएव यहाँ पर विष्टपेपण करके विषय-विस्तार नहीं करेंगे ।

### सूफी रहस्यवाद और जायसी

सूफी मत अन्ध-विश्वास-प्रधान शुष्क इमलाम धर्म की प्रतिक्रिया के रूप में उदय हुआ था । इमलाम धर्म में बुद्धि वही भावना के लिए कोई स्थान ही नहीं है । बुद्धिमान मात्रक मुसलमानों ने इमलाम धर्म की यह अपूर्णता न देखी जा सकी, इसलिए उन्होंने सूफी-भावना को जन्म दिया । सूफी मत के उदय होने का एक और कारण है, वह है मानव का लौकिक रति ने प्रति अटक लगाव । मनुष्य कभी भी इस रति में पूर्ण विरति नहीं प्राप्त कर सका है । सृष्टि के विकास का भी मूल कारण यही लौकिक रति या वासना ही है । 'बृहदारण्यकोपनिषद्' में स्पष्ट लिखा है कि आदि पुरुष ने रमण की कामना से ही द्विधा फिर बहुधा रूप धारण किया । परम पुरुष की इस रमण-कामना की तृप्ति के हेतु भिन्न-भिन्न धर्मों में भिन्न-भिन्न प्रकार के साधनों की जुटाने की चेष्टा की गई । विश्व के समस्त प्राचीन सभ्य 'देशों में देवदासी की प्रथा का

पाया जाना इस बात का पुष्ट प्रमाण है।<sup>१</sup> धर्म में अकुरित होने वाली, इसी भावन भाव की अभिव्यक्ति सूफी मत में अलौकिकता का बाना पहनाकर प्रतिष्ठित की गई है। इसलाम में लौकिक रति को केवल उतना ही महत्त्व दिया गया था जितना कि समाज को सुचारु रूप से संचालित करने के लिए आवश्यक समझा गया था। उसमें अनियमित प्रणय के लिए कोई स्थान ही न था। इसीलिए भावुक सूफियो ने एक ऐसे मत की प्रतिष्ठा की जिसमें अलौकिक भक्ति के साथ-साथ लौकिक रति को भी महत्त्व दिया गया। “परदे बुताँ में नूरे खुदा देखते हैं” वाली बात इसी लौकिक परिधान में सुसज्जित अलौकिक रति का सदेश देती है। इस प्रकार सूफियो में लौकिक एव अलौकिक दोनों प्रकार क रति-भावना की अभिव्यक्ति में अपनी सारी शक्ति लगादी। पहले ये सूफी अधिकतर सत और साधु व्यक्ति ही थे। अतएव वे लौकिक रति को अलौकिक रति तक पहुँचने का एक सोपान-मात्र समझते थे। वाद में चलकर लौकिक रति के प्रति ही इनका लगाव रह गया। अलौकिक रति की भावना केवल नाम-मात्र के लिए ही अवशिष्ट रह गई। इस प्रकार रति-भावना सूफी सम्प्रदाय के इतिहास में सदैव ही किसी-न-किसी रूप में प्रतिष्ठा पाती रही है। इसीलिए इसे सूफी-साधना की आधार-भूमि कहते हैं।

रति-भावना का सम्बन्ध सौंदर्य और प्रेम से है। सूफियो ने अधिकतर ‘हक’ या ईश्वर की कल्पना इसीलिए या तो सौंदर्य रूप में की है या प्रेम रूप में। प्रसिद्ध सूफी इब्ने सेना सौन्दर्यवादी थे और भसूर हल्लाज प्रेमवादी। जायसी के पद्यावत पर इन दोनों का ही पूरा-पूरा प्रभाव दिखलाई पड़ता है। उनका समस्त काव्य सौन्दर्य और प्रेम की मधुर भावना से विभोर है। अत्यन्त सूक्ष्म में हम यहाँ पर ‘पद्यावत’ में

१. ‘देखिए ‘सरस्वती भवन स्टडीज’, जाल्यूर में मन्मथनाथ’ का लेख।



पाई-जाने वाली सौन्दर्य-भावना और प्रेम-भावना पर दो-चार शब्द-कह देना चाहते हैं।

जायसी का सौन्दर्य-चित्रण सर्वत्र ही अलौकिक है। जहाँ पर लौकिक सौन्दर्य का भी वर्णन विपा है वहाँ पर बीच-बीचमें सप्तासोक्ति के महारे उलझते अलौकिकता व्यजित कर दी है। पद्यावली अपने केशों को खोलकर उन्हें सुंदारता-चाहती है। उसके केश इतने-काले हैं कि स्वर्ग और पनाल में भी अन्धकार छा-जाता है —

देनि छोरि झार जो, द्वारा।

स्वर्ग पतार होई अधियारा ॥

सौन्दर्य की यह विराट् भावना ही जायसी के काव्य का प्राण है। इसकी अभिव्यक्ति उन्होंने पद्मिनी को विराट् ब्रह्म के रूप में कल्पित करके और भी सुन्दर ढंग से की है। देखिए निम्नलिखित पक्तियों में जायसी ने विराट् ब्रह्म रूपिणी पद्मिनी के विराट् सौन्दर्य का चित्रण कितने सुन्दर ढंग से किया है। इन पक्तियों पर सूफी रहस्य-भावना की पूरी छाप दिखलाई पड़ती है। सूफी रहस्य-भावना के साथ-ही-साथ औपनिषदिक प्रतिविवाद ने स्वर्ण-सुगन्ध संयोग उत्पन्न कर दिया है

कहा मानसर चाह जो पाई। पारस रूप यहाँ लगी आई ॥

भा निर्मल तिन पायन परसे। पावा रूप रूप के दरसे ॥

मलय समीर वास तनु आई। भा सीतल गए तपन बुझाई ॥

न जनौ कौन पौन ले आवा। पुन्य दशा भई पाप गर्वावा ॥

ततपान हार बेग उतराना। पावासखीन्ह चन्द विहंसाना ॥

विगसा कुमुद देख ससि रेखा। भई तहँ ओप जहाँ जोइ देखा ॥

पावा रूप रूप जस चहा। ससिमुख जनु दरपन होई रहा ॥

इस प्रकार हम देखते हैं कि जायसी की सौन्दर्य-भावना और अभिव्यक्ति सूफियों से बहुत प्रभावित है। जायसी ने जिस सौन्दर्य का वर्णन किया है उसमें एक विचित्र पवित्रता है, एक अलौकिक आनन्द विषादक

त्रिशेषता है। उस दिव्य सौन्दर्य के साक्षात्कार, से अज्ञान का अन्वकार नष्ट हो जाता है। जन्म-जन्मान्तर के पाप धूल, जाते हैं उपयुक्त पक्तियों में साक्षात्कार की इसी स्थिति का चित्रण किया गया है। इसी प्रकार एक दूसरे स्थल पर उन्होंने एक ऐसा ही और चित्रित किया है वह इस प्रकार है—

देखि मानसर रूप सुहावा । हिय तुलास पुरहन होई छावा ॥

गुण अंधियार रैन मसि छूटी । आ भिनसार किरन रवि फूटी ॥

यही सौन्दर्य भावना प्रेम का मूल कारण है। इसीलिए सूफियो ने प्रेम तत्त्व को अत्यधिक महत्व दिया है। यह प्रेम तत्त्व सूफियो के अनुसार अत्यधिक विरह विशिष्ट होता है। और तर्क से रहित होता है। जलालुद्दीन रूमी ने प्रेम का वर्णन करते हुए देखिए उसकी कितनी सुन्दर व्यख्या दी है—

'Tis heartache lays the lover's passions fare,  
No sickness with heart-sickness may compare.  
Love is a malody apart, the sign,  
And astrolabe of mysteries Divine.

Whether of heavenly mould or earthly cast,  
love still doth lead us yonder at the last.

Reason, explaining Love, can naught but flounder,  
Like ass in mire; Love is Love's own expounder  
Does not the sun himself the sun declare ?

Behold him: all the proof thou seek'st is there.

अर्थात् हृदय की पीड़ा प्रेम के प्रेम की अभिव्यक्ति कर देती है। इस हृदय की वेदना से किसी अन्य वेदना की तुलना नहीं की जा सकती है। प्रेम एक अलग ही रोग है, जिसमें दैवी-विभूतियों की अनुभूति होती

१. ('Rumi' by Nicholson page 43).

है। यही प्रेम हमें आगे ले जाता है। इसकी अभिव्यक्ति और व्याख्या, सर्क के सहारे नहीं की जा सकती प्रेम स्वय ही अपना व्याख्याकार होता है। वह ठीक उनी तरह से है जिस तरह से सूर्य होता है। सूर्य अपना प्रमाण स्वय है। प्रेम भी स्वय प्रमाणरूप होता है। एक स्यत पर इमरसन<sup>१</sup> ने भी इनी भावना की अभिव्यक्ति दूसरे शब्दों में की है। यही प्रेम-तत्त्व साधक की प्रेरणा देता है इसी को पाकर वह उन्मत्त हो उठता है। हमी न इन स्थिति का बड़े सुन्दर ढंग से चित्रण किया है—

*‘It is the flame of love that fired me,  
This is the wine of love that inspired me.  
Wouldst thou learn how lovers bleed,  
Hearken, hearken to the Read.’*<sup>२</sup>

अर्थात् प्रेम की ज्वाला ने ही मुझे प्रज्वलित किया है। उसीकी मदिरा ने मुझे उन्मत्त बनाया है। इन नर-कुल घास से यह सोच लो कि प्रेमी किस प्रकार से अपना रक्त बहाता है। यही दिव्य सौन्दर्य साधक को सिद्धि के द्वार पर ले जाता है —

*‘Love will not let his faithful servant’s tire,  
Immortal Beauty draws them on and on,  
From glories unto glory, drawing nigher,  
At each remove and loving to be drawn’*<sup>३</sup>

अर्थात् प्रेम सच्चे प्रेमी को कभी यकने नहीं देता। उसे वह नित्य नवीन गार्श्वत सौन्दर्य की अनुभूति कराना रहता है, और प्रत्येक पद पर नित्य नई विभूति प्रदान करता रहता है।

हमी के नदृश जायसी भी सूफी थे, इसीलिए उन्होंने दिव्य सौन्दर्य और प्रेम की मानिक अभिव्यक्ति की है। दिव्य सौन्दर्य का सकेत ऊपर

१. देखिए ‘Rumi’ By Nicholson page 43 पर टिप्पणी नं० ३।

२. ‘Rumi’, by Nicholson. page 30 देखिए।

किया जा चुका है। यहाँ पर उनके सूफी-प्रेम पर दो-चार शब्द बहना अभिप्रेत है। जायसी ने जिस प्रेम का वर्णन किया है वह प्रत्यक्ष लौकिक दिखलाई देते हुए भी अलौकिक है। यह बात उन्होंने "परिमल प्रेम न आछे छपा" लिखकर समर्पित की है। यही परिमल-प्रेम 'कठिन दुहेला' कहा गया है।

किन्तु इस प्रेम को जो अपनता है वह दोनों ससोर से पार हो जाता है —

भलेहि प्रेम है कठिन दुहेला ।  
द्वि जग तरा प्रेम जेहि खेला ॥

यह प्रेम सुरा के सदृश मादक है। इसे पीकर मरने व जीने का भय नहीं रह जाता —

सुनि घनि प्रेम सुरा के पिये,  
जियन मरन डर रहै न हिए ।  
प्रेम सुरा जेहि के हिय चाहा,  
कित बँठे महुआ के छाहा ॥

यह आध्यात्मिक प्रेम अनिर्वर्चनीय भी होता है। इसके महत्व को वही जानता है जिसने इसका अनुभव किया है।

प्रेम वार सो कहै जो देखा ।

जो न देख का जान बिसेखा ॥

सूफी आध्यात्मिक प्रेम की एक और विशेषता होती है वह है उसका विरह से मुक्त होना। जायसी ने अपने प्रेम में विरह को विशेष महत्व दिया है —

प्रोति बेल संग विरह अपारा ।

सरग पतार जरै तेहि भारा ॥

इस आध्यात्मिक प्रेम की जागृति पूर्व जन्म के पुण्यों के प्रभाव के फलस्वरूप होती है। तभी तो जायसी ने लिखा है—

न जनों कीत पोन खेह आवा ।

पद्मावती की विरह-व्रत के दर्शन पर समुद्र अपने पूर्व जन्म के पुण्यो की नराहता करता हुआ कहता है कि न मालूम कि पुत्र के फल-स्वरूप उसे क्या का साम्राज्य प्राप्त हुआ है । इस धार्मिक प्रेम में लौकिक प्रेम की शारीरिक वास्तव्यता-मृत्ति के अज्ञान पर केवल श्रद्धा की अनन्ता ही की महत्त्व दिया जाता है । इस दर्शन की कामना के प्रायः सावक स्वामी की भी स्तंभिता करना है । 'पद्मावत' में रत्नसेन कहता है—

नाही नगक चाही राम ॥

ना मोहि नरक मेन विष्टु कावू ।

चाही ओहिन्दर दरमन पावा ।

जेहि मोहि आन प्रेम-पय तावा ॥

इस प्रकार हम देखने हैं कि 'पद्मावत' में वर्णित प्रेम और सौन्दर्य दोनों ही पुराणपेरा मूली है । यहाँ पर यह प्रश्न उठ सकता है कि यदि जलनीला प्रेम वर्णित धार्मिक है तो फिर उसमें मानना की दुर्गन्ध उग्रह-काह पर क्यों आती है ?

दिन दिन नवन सुतावी आई—मैली उन्निजा उन्नने ज्यों पाई जाती है । इस सम्बन्ध में मैं मुझे देवदासी रात्रिया का स्मरण करना चाहता हूँ । रात्रिया अपने को अल्पाह की पत्नी समझती थी । वह कहती है—'हे नाथ ! मैं आपकी दिवा प्रेम करती हूँ । एक तो यह मेरा स्वयं है कि मैं आपके अतिरिक्त किसी अन्य की कामना नहीं करती—इतने मेरा यह परमार्थ है कि आप मेरे पदों को मेरी आँखों से हटा देंगे हैं ताकि मैं आपका साम्राज्य करके आपकी सुरति में निम्न हो जाऊँ । किसी भी रक्षा न मुझे इसका श्रेय नहीं मिल सकता । यह तो आपकी कृपा-कीर्त का प्रसन्न है !'

१ देखिए 'ए लिट्टेरी-हिस्ट्री आफ् इन्डिया', पृष्ठ २४५ ।

राविया की इस प्रेमाभिव्यक्ति में हमें जो एक प्रवेगपूर्ण मादन भाव के दर्शन होते हैं उसमें प्रत्यक्ष लौकिकता होते हुए भी अलौकिकता और आध्यात्मिकता वर्तमान है। 'पद्मावत' में जायसी ने इसी दाम्पत्य-भाव की अभिव्यक्ति प्रत्यक्ष लौकिक रूप में करते हुए भी उसमें अप्रत्यक्ष आध्यात्मिकता को प्रतिष्ठित कर दिया है। 'पद्मावत' में लौकिक प्रेम पक्ष में पाए जाने का एक कारण और है। 'पद्मावत' की कहानी एक प्रसिद्ध लोक-कथा है। लोक-कथा की रक्षा और निर्वाह किये जाने के लिए लौकिक मादन भाव का वर्णन परमापेक्षित था। यही कारण है कि जायसी ने प्रत्यक्ष रूप से लौकिक प्रेम का ही वर्णन किया है।

आध्यात्मिक प्रेम में आध्यात्मिक विरह का बड़ा ही महत्त्व है। यह विरह ही प्रेम को उद्दीप्त किये रहता है। इसीलिए सूफ़ी कवियों ने विरह-तत्त्व को बहुत महत्त्व दिया है। जायसी भी सूफ़ी थे, अतः उनमें भी उसकी मार्मिक अभिव्यञ्जना मिलती है।

जायसी ने भी अन्य सूफ़ियों की भाँति विरह-तत्त्व को अधिक महत्त्व दिया है। उन्होंने तो यहाँ तक लिखा है कि साधक को गुरु से विरह-तत्त्व ही प्राप्त होता है—

गुरु विरह चिनगी जो मेला ।

सो सुलगाइ लेंइ जो चेला ॥

प्रेम के समान जायसी ने विरह के भी लौकिक और अलौकिक दोनों पक्षों का उद्घाटन किया है। जहाँ पर विरह व्यक्तिपरक है वहाँ पर तो उसका लौकिक पक्ष ही प्रधान है, किन्तु जहाँ पर उसका आरोप विष्व में कर दिया गया है वहाँ वह पूर्ण रूप से अलौकिक हो गया है—

बिरह की आगि सूर जग काँपा ।

रातहि दिवस'जरै ओहि' तापा ॥

औ सब नखत तराईं जरहीं ।

दूरहि लूक' धरति भँह परहीं ॥

इस प्रकार स्पष्ट है कि जायसी में सूफियों का विरह-नस्व भी अपने सुन्दरतम रूप में पुनर्जित है।

जायसी सूफियों के आध्यात्मिक सिद्धान्तों में भी प्रभावित थे। सूफियों की यह दृष्टि धारणा है कि रूह सदैव अपने प्रियतम में एकाकार प्राप्त करने के लिए तटपती रहती है। रूमी ने इस बात का मतेत करते हुए लिखा है—“ईश्वर ने अपने प्रकाश की वर्षा सभी आत्माओं पर की, किन्तु पवित्र आत्माएँ ही केवल उसे प्राप्त कर सकीं। उस प्रकाश को प्राप्त करके वे सत्ता की समस्त वस्तुओं से विमुख होकर ईश्वरोन्मुख होगई हैं। जो समुद्र की धारा है वह समुद्र में ही जाती है। इस प्रकार आत्मा जहाँ से आई है वहीं जाना चाहती है।”

सूफियों के इस आध्यात्मिक सिद्धान्त की छाया जायसी की निम्नलिखित पवित्तियों में स्पष्ट दिखाई पड़ती है -

घाय जो बाजा कं मन साधा ।

भारा चक्र भयऊ बुइ आधा ॥

इन पवित्तियों में उन्होंने स्पष्ट ध्वनित किया है कि विश्व के समस्त पदार्थ उस परमात्मा तक पहुँचने के लिए प्रयत्नशील हैं, किन्तु अपनी साधना की अपूर्णता के कारण वे वहाँ पहुँच नहीं पाते हैं। भारतीय दृष्टि से भी आत्मा परमात्मा का अंग है और वह सदैव उससे तादात्म्य स्थापित करने के लिए तटपती रहती है, किन्तु माया के कारण वह सरलता से उससे नहीं मिल पाती है। जब साधक ज्ञान के सहारे माया पर विजय प्राप्त कर लेता है तभी वह अपने प्रियतम से तादात्म्य-लाभ करता है।

सूफियों की सृष्टि-विकास-सम्बन्धी धारणा का भा प्रभाव जायसी पर लक्षित होता है। सूफियों में बहुत-से वर्ग हैं। प्रत्येक वर्ग सृष्टि, उत्पत्ति और विकास के सम्बन्ध में अपने अलग-अलग मत रखता है। जायसी

पर सहृदियावर्ग के सूफियों का प्रभाव अधिक पड़ा था। ये वर्ग सिद्धान्त रूप में प्रतिबिम्बवादी है। उनके मतानुसार सगार एक दर्पण है जिसमें ईश्वर के धर्म प्रतिबिम्बित होते रहते हैं। जायसी ने सूफियों के इस प्रतिबिम्बवाद की भाँगी मानसंगेदक-गऱ के अंतिम अवतरण में बहुत सुन्दर ढंग में सजाई है—

फहा मानसर चाह तो पाई ।

पारस रूप यहाँ लगी आई ॥

नैन जो देगा फमल भा, निमल नीर सरीर ।

हंसत जो देता हग भा, बसन जोति नगहीर ॥

यहाँ पर पद्मावती का चित्रण विराट् ब्रह्म के रूप में किया गया है। नरोवर को हम मनार का प्रतिरूप मान सकते हैं। पद्मावती रूपी ईश्वर के ही विविध भ्रम रूपी धर्म नरोवर रूपी ससार में विविध पदार्थों के रूप में प्रतिबिम्बित दिखनाए गए हैं। इस आधार पर हम जायसी की जगत्-मन्वन्धी धारणा सूफियों के सहृदिया-वर्ग के अनुरूप मान सकते हैं।

सूफी-धर्म की एक साधना-प्रधान धर्म है। यौगिक साधना के सदृश सूफी-साधना भी रहस्यपूर्ण है। सूफियों को अपना कल्ब (हृदय) शुद्ध करके रुह (आत्मा) को विकसित करना पड़ता है। कल्ब शुद्ध करने के लिए उन्हें मात मुकामात में होकर गुजरना होता है। व मुकामात क्रमशः प्रायश्चित्त, अकिंचनता, त्याग, सतोष, ईश्वर-विश्वास, धैर्य तथा निरोध है। इनके अतिरिक्त साधक के लिए ईश्वर-स्मरण और जप आदि भी आवश्यक होते हैं, इन्हें हालात कहते हैं। वाशरा सूफी लोग सदाचरण, प्रपत्ति और कुरान शरीफ की आयतों का पालन करना भी आवश्यक समझते हैं। इस प्रकार साधक अपने शरीर आत्मा और मन को शुद्ध करके क्रमशः मावना के मार्ग में अग्रसर होता है। ये मार्ग बहुत ही कठिन और जटिल है। इसीलिए उसमें उन्होंने चार पड़ाव माने हैं—शरीयत, तरीकत, हुकीरत और मारफत है।



धर्म-ग्रन्थों की धरायत के अनुभूत बनना ही शरीरगत है। मानसिक एवं हार्दिक साधना-भार में अग्रसर होना शरीरगत कहना है। प्रेम और ज्ञान के महारे सत्य का बोध करना हकीकत है। मागपत शुद्ध ज्ञान और समाधि की स्थिति है, जिनमें पहुँचकर साधक ब्रह्ममय हो जाता है। इस स्थिति का वर्णन सूफियों ने बड़े विस्तार में किया है। इस स्थिति के छ पक्ष माने गए हैं; उनका हम जायसी के प्रसंग में उल्लेख कर चुके हैं।

जायसी में सूफी साधना की उपर्युक्त सभी बातें मिलती हैं। उनके रहस्यवाद का वर्णन करते समय उनका विवेचन कर दिया जायगा।

सूफियों ने भावातिरेकता की अवस्था पर भी बहुत जोर दिया है। साधक को इसी भावातिरेकता की अवस्था में ब्रह्मानुभूति होनी है जब तक साधक का कर्म बिलकुल शुद्ध नहीं हो जाता तब तक ब्रह्मानुभूति विरहस्थायी नहीं होती। इस अवस्था को रहस्यवादी लोग आशिक अनुभूति की अवस्था मानते हैं। जायसी में इनके चतुन-से उदाहरण मिलते हैं। जब कत्व बिलकुल शुद्ध हो जाता है तो माया और ज्ञान किसी का भी प्रभाव नहीं रह जाता तब साधक को माश्वत अनुभूति की अवस्था प्राप्त होती है। दार्शनिक भाषा में इसे जीवन-मुक्ति की अवस्था कहते हैं। जायसी में इस अवस्था के चित्र नहीं मिलते हैं। उनका कारण यह है कि उनका साधक इन अवस्था को प्राप्त करके भी उसमें स्थिर नहीं रह पाता है। नागमती रूपी सात्त्विकता के चक्कर में इस अवस्था को प्राप्त करने के बाद भी पड़ जाता है। जायसी के आध्यात्मिक रहस्यवाद के प्रसंग में उनकी ग्रन्थोक्ति को स्पष्ट करते समय हम बात पर विशेष प्रकाश डाला गया है।

जायसी में हमें सूफी-साधना के चार पड़ावों की भी चर्चा मिलती है। वे एक स्थल पर लिखते हैं—

चार बत्तरे सो चढे सत सो उतरे पार ।

इन अच-रागों के अलग-अलग वर्णन जायसी में बड़ी रहस्यपूर्ण ढंगों में अभिव्यक्त किये गए हैं। हम जायसी के रहस्यवाद के प्रसंग में इनका संकेत कर चुके हैं।

सूफी-साहिब्य एवं साधना में प्रतीकों का बहुत महत्त्व है। उस प्रियतम की अनुभूति धाम्त्व में गुंभी का गूढ है, इसीलिए उसकी सम्यक् अभिव्यक्ति नहीं की जा सकती। किन्तु यह मानव का स्वभाव है कि वह अनुभूतियों के वर्णन करने के लोभ का भी सवरण नहीं करता है। इसीलिए वह अनिवर्चनीय और अनिवेद्य को निवेद्य और वचनीय बनाने का प्रयत्न करता है। सूफी आचार्य फारिज ने प्रतीकों के द्विधा महत्त्व को स्पष्ट करते हुए लिखा है कि "उनके प्रयोगों से दो लाभ प्रत्यक्ष होते हैं। एक तो प्रतीकों की ओट-लेने के वर्ण-बाधा दल जाती है, दूसरे उनके प्रयोगों से उन बातों की अभिव्यजना भी स्वच्छ हो जाती है जिनके निदर्शन में वाणी सूक अथवा समर्थक होती है।"

सूफी-साधना का प्रधान तत्त्व रति है। रति का मुख्य तद्दीपक मदिरा है। इसीलिए सूफी-साधना में प्रेम और सुरा की बड़ी चर्चा मिलती है। रति का दाता ही प्रायः सुरा का दाता या साकी होता है। ये माशूक के सौंदर्य को परमात्मा का सौंदर्य समझते हैं। अल्लाह को ये लोग पुरुष रूप मानते हैं और रमणी को दिव्य प्रेम का प्रतीक कहते हैं। अरावी नामक सूफी ने लिखा है कि परमात्मा के दर्शन सर्वेश्वरी रूप में ही किये जाने चाहिए। जायसी पर सूफियों की स्त्री सुरति और सुरा का भी पूरा प्रभाव दिखाई पड़ता है। उन्होंने अरावी के

१ देखिए 'तसब्बुफ अथवा सूफी मत' द्वारा चद्रवली पाडे, पृष्ठ १८।

२ देखिए 'स्टडीज इन इस्लामिक मिस्टसिज्म' द्वारा निकोलसन,

पृष्ठ १६१।

सदृश ही पद्मावती नामक रमणी में परमात्मा के दर्शन किये हैं। 'पद्मावत' में पद्मावती का बर्णन सर्वथ विराट् ब्रह्म के रूप में ही किया गया है। जायसी अन्य सूफियो के सदृश सुरा के प्रभाव से भी परिचित थे उन्होंने प्रेम को ही सुरा कहा है—

सुनघनि प्रेम सुरा के लिए ।

जियन मरन डर रहै न हिए ॥

दाम्पत्य-प्रतीको के अतिरिक्त सूफियो में विपरीतात्मक प्रतीको का भी प्रचार था। ये विपरीतात्मक प्रतीक कबीर की उलटवासियो से मिलते-जुलते हैं। कबीर पर इनका प्रभाव माना जा सकता है। जिली नामक सूफी की एक विपरीतात्मक उक्ति इस प्रकार है कि "मेरी प्रार्थना पर मेरी माताओं ने मुझसे प्रणय कर लिया।" एक दूसरे स्थल पर उसने पुन लिखा है कि मेरी माता ने मेरे पिता को जन्म दिया। कबीर ने भी इसी ढंग की बहुत-सी उक्तियाँ लिखी हैं। उनकी एक उक्ति है—"बिटिया ने बाप जाओ।" ये उक्ति अरावी की उपर्युक्त उक्तियों के ठीक अनुरूप दिखलाई पड़ती हैं। इस प्रकार की उक्तियों के लिए मुक्तक काव्य में अग्निक स्थान रहता है इसीलिए जायसी में इस कोटि की उक्तियाँ नहीं पाई जाती हैं।

सूफी अधिकतर अद्वैतवादी होते हैं किन्तु ये अद्वैतवाद एकेश्वरवाद की सीमा को छूता हुआ दिखाई पड़ता है। चन्द्रबली पाडे ने सूफियो के अध्यात्म पर विचार करते हुए लिखा है कि सूफियो के सामने सबसे बड़ी अवचन यही रही है कि उनको अपने अध्यात्म का आरम्भ अल्लाह से करना पड़ता है। यही कारण है कि उसमें अद्वैतवाद का प्रौढ

१ देखिए 'स्टडीज इन इस्तामिक मिस्टेसिज्म' द्वारा निक नसन, पृष्ठ ११२-११३।

प्रतिपादन खुलकर नहीं हो पाता है।<sup>१</sup> जायसी की आध्यात्मिकता भी अन्य सूफियो के अनुरूप ही थी। उसमें एक ओर तो एकेश्वरवाद की झलक दिखाई पड़ती है और दूसरी ओर भारतीय अद्वैतता की। 'पद्मावत' में "बरनो आदि एक करतारू"—जैसी एकेश्वरवादी पक्तियाँ मिलती हैं और दूसरी ओर उनमें अद्वैतवादी ढंग की पक्तियाँ भी निम्नलिखित रूप में पाई जाती हैं—

आपुहि गुरु सो आपुहि चेला ।

आपुहि सब ओ आप अकेला ॥

आपुहि मोच जीवन पुनि, आपुहि तन मन सोय ।

आपुहि आप करे जो चाहे, कहाँ सो दूसर कोय ॥

जायसी के अतिरिक्त कवीर भी सूफियो की कई बातों से प्रभावित थे। जायसी के सदृश उनमें भी कहीं-कहीं एकेश्वरीय अद्वैतवाद की झलक दिखाई पड़ती है। दाम्पत्य-भाव की सुरति और सुरा का प्रभाव भी कवीर के रहस्यवाद में ढूँढा जा सकता है। उनके रहस्यवाद का विवेचन करते समय इन बातों का निर्देश किया जा चुका है। अतएव हम उन्हें दोहराना नहीं चाहते हैं।

स प्रकार हम देखते हैं कि हिन्दी के रहस्यवादी जायसी और कवीर एक ओर तो भारतीय रहस्यवाद की विविध धाराओं की बहुतासी बातों से प्रभावित हैं और दूसरी ओर उन पर सूफी रहस्यवाद की सुरति, सुरा आदि विविध तत्त्वों की छाया दिखाई पड़ती है। कवीर-जायसी आदि हिन्दी-कवियों के रहस्यवाद का अध्ययन उपर्युक्त रहस्यवादी धाराओं के प्रकाश में ही करना चाहिए।

१ देखिए—'ससन्वुफ और सूफी मत,' लेखक चन्द्रशेखरी पांडे पृष्ठ १३५।



## कबीर का रहस्यवाद



## रहस्यवादी कबीर और उनके रहस्यवाद के प्रकार

आध्यात्मिक अनुभूतियों की रसमयी अभिव्यक्ति का जन्म-रहस्यवाद है। इस कोटि की अभिव्यक्ति का चरम सौंदर्य हमें महात्मा कबीर के काव्य में मिलता है। वे हमारी भाषा के एक महान् रहस्यवादी कवि हैं। अडरहिल ने उन्हें "The most interesting personalities of the History of Indian mysticism" अर्थात् भारतीय रहस्यवाद के इतिहास में बड़ा ही रोचक व्यक्तित्व पूर्ण रहस्यवादी कहा है। वास्तव में बात सत्य है। कबीर में हमें रहस्यवाद के समस्त प्रकार और प्रक्रियाएँ मिलती हैं। उनमें अभिव्यक्ति के इतने स्वरूप मिलते हैं, इतनी प्रणालियाँ पाई जाती हैं कि उनका अध्ययन करना कठिन हो जाता है। फिर वे रहस्यवादी होकर भक्त, सुधारक योगी आदि न जाने क्या-क्या हैं। इन्हीं सबसे उनका रहस्यवादी व्यक्तित्व अत्यन्त महान्, पूर्ण और रोचक लगता है।

भिन्न-भिन्न विद्वानों ने रहस्यवाद के स्वरूप को अपने-अपने ढंग पर से समझने की चेष्टा की है। किन्तु उसका स्वरूप आज भी अस्पष्ट है। इसका प्रमुख कारण यही है कि उसका वर्णन विषय आध्यात्मिक होता है। अध्यात्म सदैव से ही जटिल और अस्पष्ट रहा है। दर्शन का विवेच्य विषय भी अध्यात्म होता है। इसलिए वह भी अत्यन्त जटिल और दुरूह समझा जाता है। किन्तु दर्शन और रहस्यवाद में अंतर है। दर्शन की नींव बुद्धि पर रखी है। किन्तु रहस्यवाद में



बुद्धि के साथ भाव का मधुर मिश्रण रहता है। भाव का अर्थ प्रेम भी होता है। कालिदास ने अपने 'कुमार-सम्भव' में इसी अर्थ में इसका प्रयोग किया है। इस प्रकार रहस्यवाद को हम विचार और प्रेम के मिश्रण से बना हुआ मधुर रसायन कह सकते हैं। Joyous mysticism नामक ग्रन्थ में यह बात दूसरे ढंग से कही गई है:— "Love and thought, these are the keys of the mystic realm" अर्थात् विचार और प्रेम रहस्यवादी सत्ता की चावियाँ हैं। महात्मा कबीर के जीवन का लक्ष्य एक ओर तो अध्यात्म-निरूपण करना था तथा दूसरी ओर राम-रस या प्रेम-रस का पान करना भी था। यह बात उही के निम्नलिखित पद में स्पष्ट है—

“छाकि परयो आतम मतिवारा ।

पीवत राम रस करत विचारा ॥”

“बहुत मोलि महगै गुड़ पावा, लै कसाव रस राम चुवावा ॥

तटन पाटन मै कीन्ह पसारा माँगि-माँगि रस पीवै विचारा ।

कहै कबीर फावी पीवत सब राम रस लगी खुमारी ॥”

अर्थात् अध्यात्म-चिन्तन करते-करते उन्हें राम-रस की प्राप्ति हुई। उस राम-रस का पान करके उनकी आत्मा आनन्द से तृप्त हो उठी। वही भारी विचारात्मक साधना के बाद सार रूप में राम-रस का मधुमय आसव मिला। उस आसव में इतनी दिव्य मधुरिमा है कि कबीर का साधक 'माँगि-माँगि' कर अर्थात् बार-बार याचना करके उस रस का पान करता है। किन्तु फिर भी उसकी तृप्ति नहीं हो पाती। उस विचार-मूलक राम-रस का पान करते-करते साधक को खुमारी लग जाती है। वह अनिर्वचनीय रस रूप ब्रह्म की अनुभूति करने लगता है। कबीर का दृढ़ विश्वास था कि सच्ची रसानुभूति गूढ अध्यात्म-चिन्तन के फलस्वरूप ही होती है।

“आप ही आप विचारिए तब केता होय अनंद रे”

विचारमूलक इस राम-रस की प्राप्ति हो जाने पर ससार के सभी अन्य रस विस्मृत हो जाते हैं—

“राम रस पाइया रे ताथे विसरि गए रस और”

इसी राम-रस को पीकर शिव-सनकादि भी आनन्द-निमग्न रहते थे—

“इहि रसि सिव सनकादिक माते पीवत अजहुँ न अघाय ।”

कवीर के रहस्यवाद की महत्ता का रहस्य उनके अध्यात्म-चिन्तन-जनित राम रस में अन्तर्निहित है। राम-रस को हम अधिक स्पष्ट शब्दों में चिन्तन-जनित अनन्य प्रेममूलक आनन्द कह सकते हैं। महात्मा कवीर के व्यक्तित्व का यह मवसे महान् वैशिष्ट्य था कि शुष्क अध्यात्म चिन्तन को मथकर वे ‘राम-रस’ रूपी मधुमय दिव्य नवनीत निकाल लेते थे। उनके व्यक्तित्व के इस वैशिष्ट्य के मूल में उनकी प्रवृत्ति की विचारात्मक भावुकता थी। वे विचारक के साथ-साथ भावुक भी थे। उनकी वाणी के एक-एक शब्द से विचारात्मकता और भावुकता का मधुमय मिश्रण टपकता है।

अभी हम पीछे सकेत कर चुके हैं कि कवीर में उच्च कोटि की विचारात्मकता के साथ-साथ सरस भावुकता की मधुमयी सुसंगति पाई जाती है। यहाँ पर उनकी इन दोनों विशेषताओं पर संक्षेप में विचार कर लेना अनुचित न होगा। कवीर की यह विचारात्मकता दार्शनिकों की विचारात्मकता से भिन्न थी। दार्शनिकों की विचारात्मकता शुष्क, तर्क-मूलक वृद्धि-प्रधान एव गूढ चिन्तना-जनित होती है। कवीर की विचारात्मकता राम-रस से सराबोर होने के कारण कही भी शुष्क, नीरस और कोरी वृद्धि-प्रधान नहीं प्रतीत होती। वह तर्कना-प्रधान भी नहीं थी। तर्क-वितर्क करना वे स्थूल वृद्धि का कार्य मानते थे। उन्होंने एक स्थल पर लिखा है जो लोग अद्वैत तत्त्व की द्वैतता तर्क के सहारे सिद्ध करना

चाहते हैं उनकी बुद्धि स्थूल होती है।

“कहै कवीर तरक द्वै साथै तिनकी मति है मोटी ।”

कवीर की विचारात्मकता के विकास में उनकी अलौकिक प्रतिभा भी बहुत अधिक सहायक हुई थी। प्रतिभा का कार्य नये-नये विचारों और भावों को जन्म देना होता है। वह उच्चकोटि की काव्य-विधानी भी मानी गई है। सस्कृत आचार्यों ने इसको बहुत अधिक महत्त्व दिया है। उनकी विचारात्मकता प्रतिभामूलक होने के कारण ही अनेकानेक मौलिक आध्यात्मिक चित्रों को प्रस्तुत करने में समर्थ हुई है। ये आध्यात्मिक चित्र उनकी सरस भावुकता से अनुप्राणित होकर और भी अधिक मधुर, सजीव एवं आकर्षक बन गए हैं। सच तो यह है कि भावुकता ने ही उनके आत्म विचार को सरस काव्य के रूप में अभिव्यक्त किया है। वे उच्चकोटि के विचारक एवं अध्यात्म-चिंतक होने के साथ-ही-साथ परम भावुक भी थे यह हम अभी कह चुके हैं। सच्चे भावुक की यही पहचान है कि प्रहसुष्क को मधुर और निर्जीव को सजीव, बना देता है। इस सजीवता, सरसता आदि की प्रतिष्ठा वह कल्पना के द्वारा लाए हुए मधुर चित्रों, स्वाभाविक साहित्यिकता एवं सात्विक सहानुभूति के सहारे करता है। इसके लिए उसे जड़ में भी मानव रूप और हृदय का आरोप करना पड़ता है। शुष्क आध्यात्मिक तथ्यों को चित्र रूप में प्रस्तुत करने के लिए उसे मधुर परिस्थितियों एवं पदार्थमूलक रूपको तथा ध्वनि-प्रभाव अन्योक्तियों की योजना करनी पड़ती है। उदाहरण के लिए हम निम्नलिखित अवतरण प्रस्तुत करते हैं। इन अवतरणों में आत्मा और परमात्मा के मिलन का आध्यात्मिक तथ्य वर्णित है। इस तथ्य को कवि ने दाम्पत्य-प्रतीक एवं विवाह आदिके रूपको के सहारे बड़े ही सुन्दर एवं भावपूर्ण ढंग से प्रतिष्ठित किया है—

हुलहिन गावहु मंगलचार ।

हम धरि आए हो राजा राम भरतार ॥ टेक ॥

तन रति करि मैं मन रति करिहौ पञ्चतत्त वराती ॥  
रामदेव मोरे पाहुँन आए मैं जोवन मदमाती ॥”<sup>१</sup> इत्याद  
और देखिए—

“वहुत दिनन ये प्रीतम पाए । ✓

भाग वहे घर बैठे आए ॥ टेक ॥

मंगलचार माहि मन राखौ राम रसाइन रसना चाखौ ।  
मन्दिर माहि भया उजियारा ले सूती अपना पीव पियारा ॥  
मैं रनि रासी जे निधि पाई हमहि कहा यह तुम्हहि बड़ाई ।  
कहै कवीर मैं किछु नहि कीन्हा सखी सुहाग राम मोहि दीन्हा ॥”

उपर्युक्त ढग पर आध्यात्मिक विषय को लेकर काव्यत्व और भावुकता के सहारे अभिव्यक्त की हुई उक्तियाँ ही रहस्यवाद की सच्ची उक्तियाँ कही जायेंगी। कवीर की रचनाएँ इस प्रकार की मधुर एव भावपूर्ण आध्यात्मिक अनुभूतियों और चित्रों का वृहत् कोप है, इस प्रकार की समस्त उक्तियाँ उनके अनुभूतिमूलक रहस्यवाद के अन्तर्गत आती हैं।

रहस्यवाद का विस्तार बहुत व्यापक है। उसके अन्तर्गत किसी भी प्रकार की साधनामूलक रहस्य-वर्णनाएँ भी आ सकती हैं। यही कारण है कि कुछ रहस्यपूर्ण यौगिक वर्णनों को भी रहस्यवाद के अन्तर्गत माना जाता है। कवीर सच्चे योगी थे, अतः उनमें यौगिक रहस्यवाद भी पाया जाता है। कभी-कभी रहस्यवाद की सर्जना कोरे पारिभाषिक शब्दों के सहारे या विविध प्रकार की बुद्धिमूलक चमत्कारपूर्ण अभिव्यक्ति-प्रणालियों के सहारे भी हो जाया करती है। कवीर के काव्य में उपर्युक्त प्रकार के रहस्यवाद भी पाए जाते हैं। इस प्रकार स्थूल रूप से उनमें हमें रहस्यवाद की तीन स्पष्ट धाराएँ मिलती हैं—

- ✓ (१) अनुभूतिमूलक रहस्यवाद
- (२) साधनात्मक या यौगिक रहस्यवाद
- (३) अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद

<sup>१</sup> 'कवीर ग्रथावली', पृ० ८७ ।

## कवीर का अनुभूतिमूलक रहस्यवाद

रहस्यवाद में अनुभूति का महत्त्व—पहले हम अनुभूतिमूलक रहस्यवाद पर विचार करेंगे। जिस प्रकार बुद्धिमूलक तर्क दर्शन की आधार-भूमि है उसी प्रकार हृदयमूलक अनुभूति इस कोटि के रहस्यवाद की पृष्ठभूमि है। जब भारतीय दार्शनिकों ने अध्यात्म-चिंतन में तर्क की अमम्यंता समझ ली तो फिर उन्हें 'नैषा मतिः तर्केण प्राय-नीया' 'तर्काप्रतिष्ठानात्' जैसी उचितयाँ लिखनी पड़ी। फलस्वरूप दर्शन के क्षेत्र में अनुभव की मान्यता प्रतिष्ठित हो चली। केवल भारतीय दार्शनिकों ने ही अनुभव की महत्ता नहीं स्वीकार की बरन् पाश्चात्य दार्शनिकों में भी इसकी प्रतिष्ठा हुई। जे० एस० मेकेंजी साहब ने आउट लाइन्स आफ मेटाफिजिक्स में अध्यात्म विद्या के लक्षण में अनुभव शब्द का प्रयोग किया है। उनके मतानुसार "अध्यात्म विद्या उस विद्या को कहते हैं जिसमें अनुभव का सार रूप से विचार होता है।" राधाकृष्णन् की अध्यात्म-सम्बन्धी परिभाषा भी ऐसी ही है। उन्होंने लिखा है "अध्यात्मविद्या उस विद्या को कहते हैं जिसमें मुख्यतः अनुभूतिगत तत्त्व का विचार किया जाय।" रहस्यवाद में अनुभव की मान्यता दर्शन से भी अधिक है। किन्तु दोनों में अन्तर है। अध्यात्म विद्या में अनुभूतिगत तत्त्व का विचार होता है जबकि रहस्यवाद में तत्त्व की अनुभूतिमूलक अभिव्यक्ति होती है। (अनुभूति का सम्बन्ध प्रधानतः हृदय से होना है। रहस्यवाद में रहस्यमय की हृदयमूलक अनुभूतियों की अभिव्यक्ति की जाती है। इस अभिव्यक्ति में

हृदय की भाव-प्रवणता, सुकोमलता और सरसता भरी रहती है। यही कारण है कि अनुभूतिमूलक रहस्यवाद अत्यधिक भाव-प्रवण, सरस और सुकोमल होता है। हम पहले बता चुके हैं कि कवीर में विचारात्मकता और भावुकता दोनों का सुन्दर समन्वय पाया जाता है। इसीलिए उनमें अध्यात्म-चिन्तन के साथ-साथ सरस रहस्यानुभूति भी पाई जाती थी।

○ आस्तिकता—सच्चे रहस्यवादी साधक की सबसे प्रधान विशेषता उसकी आस्तिकता है। उसमें अपने आराध्य के अस्तित्व के प्रति दृढ़ निष्ठा होनी चाहिए। नास्तिक कभी रहस्यवादी हो ही नहीं सकता। सम्भवतः इसीलिए पाश्चात्य विद्वान् रूडोल्फ ने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ *Mysticism in East and West* में आस्तिकता को रहस्यवाद की आधार-भूमि कहा है। जहाँ तक कवीर की आस्तिकता का सम्बन्ध है उसके विषय में दो मत नहीं हो सकते। वे कट्टर आस्तिक थे। वे स्पष्ट कहते —

“मेरे सगी दुई जना एक वैष्णव एक राम।

एक दाता है मुक्ति का एक सुमिरावै राम।”

○ जिज्ञासा—वे मुक्ति देने वाले अपने आराध्य राम से मिलने के हेतु पागल थे। उनके सम्बन्ध में सब-कुछ जानने के लिए उनकी आत्मा व्याकुल थी उनके दर्शनो के लिए वे लालायित थे। देखिए निम्न लिखित पक्तियों में उनकी प्रियतम जिज्ञासा की कितनी श्रौत्सुक्यपूर्ण व्यजना मिलती है —

“हों बलियाँ कव देखौंगी तोहि ।

अहनिस आतुर दरसन कारनि, ऐसी व्यापै मोहि ॥

नैन हमारे तुम्हकूँ चाहै, रतीं न माँहें हारि ।

विरह अगिन तन अधिक जरावै, ऐसा लेहु विचारि ॥

मनहुँ हमारी दादि गुसाँई, अब जिन करहु बधीर ।

तुम्ह धीरज मै आतुर स्वामी, काँचै भाँडै नीर ॥

बहुत दिनन के बिहुरे माघै, माघौ मन नहीं बाँधै घीर ।

देह छुतौ तुम्ह मिलहु कृपा करि, अरतिवंत कवीर ॥”

रहस्यवादी साधक का पात्रत्व—रहस्यवाद भी एक प्रकार की आध्यात्मिक साधना है। हमारे यहाँ आध्यात्मिक साधक के पात्रत्व पर विशेष विचार किया गया है। कठोपनिषद् में लिखा है—

“नाविरतो दुश्चरितान्नाशान्तो ना समाहितः ।

नाशात मानसो वापि प्रज्ञानेनेतेमाप्नुयात् ॥

अर्थात् जो पाप-कर्मों से निवृत्त नहीं हुआ है जिसकी इन्द्रियाँ शान्त नहीं हैं और जिसका चित्त अभिमाहित या अशांत है, वह इसे आत्मज्ञान द्वारा प्राप्त नहीं कर सकता है ।

कठोपनिषद् की यह उक्ति रहस्यवादी साधक पर भी पूर्ण रूप से लागू होती है। वास्तव में रहस्यवाद की साधना तब तक सफल नहीं होती जब तक साधक पाप-कर्मों से निवृत्त नहीं होता, उसका मन अशांत रहता है तथा उसकी इन्द्रियाँ उसके अधीन नहीं होती। महात्मा कवीर सच्चे अध्यात्म साधक थे। वे पाप कर्मों से निवृत्त हो चुके थे, उनकी इन्द्रियाँ उनके अधीन थीं, उनका मन शान्त था, वे वास्तव में जीवन्मुक्त की दशा को प्राप्त हो चुके थे ।

“मै मंता अविगत रता अकल्प आसा जोति ।

राम अमलि माता रहै जीवत मुकुति अतीत ॥”

उपास्य स्वरूप—अब थोड़ा-सा रहस्यवादी के उपास्य स्वरूप पर विचार कर लिया जाय। रहस्यवादी का उपास्य भक्त के उपास्य से भिन्न होता है। भक्त का उपास्य सगुण और साकार होता है। उसकी प्रतिष्ठा लोक के बीच रहती है। तुलसी ने उसका संकेत इस प्रकार किया है —

“अतर्जामिह ते वढ़ बाहिर जामी ।

राम जो नाम लिए ते ॥

पैज पहे प्रल्हादहु के ।

प्रगटे प्रभु पाहन ते न हिये ते ॥”

इसने स्पष्ट है कि भक्त का उपास्य स्वरूप ठीक वही होता है जो नमाज में मान्य होता है । समाज के उपास्य से भक्त का उपास्य भिन्न नहीं होता । किन्तु रहस्यवादी का प्रियतम सगुण और निर्गुण दोनों ही होता है । निर्गुण तो इस अर्थ में कि - लोक में वह उस रूप में प्रतिष्ठित नहीं होता जिस रूप में रहस्यवादी उसे मानता है । तथा सगुण इस अर्थ में कि वह रहस्यवादी के हृदय में मूर्तिमन्त रहता है । रहस्यवादी उपास्य के स्वरूप की विशेषताओं पर ग्रन्थरहित ने एक वाक्य से ही बहुत अच्छा प्रकाश डाल दिया है—

“The absolute of the mystics is lovable attainable alive and personal” अर्थात् रहस्यवादियों का निर्गुण उपास्य प्रेम करने योग्य, प्राप्त करने योग्य सजीव और वैयक्तिक होता है । इस परिभाषा में रहस्यवादी उपास्य की निम्न लिखित विशेषताएँ निर्दिष्ट हैं—

- (१) वह निर्गुण होते हुए भी ।
- (२) प्रेम करने योग्य ।
- (३) प्राप्त करने योग्य ।
- (४) सजीव एव ।
- (५) वैयक्तिक होता है ।

रहस्यवादी कवीर के उपास्य में यह सभी विशेषताएँ पाई जाती हैं । इनके अतिरिक्त उनकी अपनी एक अलग विशेषता है । कवीर भारतीय मर्यादावादी भक्त सत् थे । उनकी भक्ति-भावना का प्रभाव उनके रहस्यवादी ब्रह्म पर भी पड़ा है । यही कारण है कि वह सूफी रहस्यवादियों के उपास्य की भाँति प्रियतम न होकर प्रति हैं । अतः वह अधिक मर्यादात्म्य और पूज्य बन गया है । कवीर वेदान्ती दार्शनिक भी



थे, स्त्रीलिए उदराने काय का ही निम्नगुण निम्नगुण निम्नगुण निम्नगुण निम्नगुण तत्त्व रूप में चिरा है । किन्तु ये रमण गेरे दार्शनिकों के वर्णनों की भाँति शुष्क नीरव नहीं हैं । उाते राम्यवादी ने शत्रु प्राम्य-प्रतिष्ठा कर दी है । यही कारण है, उदराने जहाँ अपने उपास्य को "पुरुष राम में गतरा ऐसा तेरे अनृष" कहा है की उाे "करीर का स्वामी गरीब निवाज" "हरि मेरा पीठ में हरिकी बहुशिया" और "हम घर आए हो राजाराम भर्तार", "सरी मुहाग गम मोहि दीन्हा" पादि निराकर पूर्ण मजीब प्रयत्नित, शत्रु रमने योग्य प्रेम करने योग्य, पूजा करने योग्य आदि भी व्यक्तित्व कर दिया है । राम्यवादी कबीर की ये अपनी विवेचना थी । उनके राम्यवादी उपास्य स्वयं पर ही-रही योग का प्रभाव भी पट गया है । जिनके स्वयंरूप उदराने अपने प्रियतम को "मुनि मउलवामी" पुत्र भी कहा है । किन्तु उाते राम्यवाद में उन प्रकार की उन्नियाँ बहुत नहीं हैं ।

प्रेम और सौन्दर्य—गहने हमने रहस्यवादी उपास्य के स्वयं पर प्रकाश डालते हुए लिखा है कि उमें प्रेम करने योग्य होना चाहिए । मनुष्य का स्वभाव है कि वह प्रेम उगीने रुग्ना है, या तो जिनके रूप को देखकर वह मुग्ध होता है या जिनके उनका कुछ स्वयं मिद्ध होता है । रहस्यवादी मच्चा सत और माधक होता है । वह लोक के स्वार्थीदि, तुच्छ बन्धनों से ऊपर उठकर अपनी मधुमयी माधना में ही लीन रहना है । वह सौन्दर्य-प्रिय भी होता है । उनका भावप्रवर और कोमल हृदय अपने प्रियतम के सौंदर्य पर रोकर उनके अनन्य प्रेम में डूब जाता है । इस प्रकार सौन्दर्य और प्रेम दोनों की ही रहस्यवाद में बड़ी प्रतिष्ठा है ।

कुछ सूक्तियों ने तो इन तत्त्वों को ही ईश्वर का रूप कल्पित कर लिया है । इब्नेसिना सौन्दर्यवादी थे । वे अपने उपास्य को सौन्दर्य-रूप मानते थे । मसूर हल्लाज सौन्दर्य के उपासक होते हुए भी प्रधानतः प्रेमवादी थे । वे

अपने प्रियतम को प्रेम रूप मानते थे। महात्मा कबीर यद्यपि सूफियो से प्रभावित हुए थे, किन्तु वे मूलतः भारतीय भक्त थे। यही कारण है कि उनमें सौन्दर्यवाद और प्रेमवाद का वह मधुरतम रूप नहीं मिलता जिससे हिन्दी के सूफी कवि जायसी का काव्य रसमय है। प्रेम के आदक वर्णन तो कबीर में मिल भी जाते हैं, किन्तु सौन्दर्य-वर्णन में तो उन्होंने पूरी कृपणता दिखाई है। उनके समस्त काव्य में शायद ही कहीं प्रियतम के सौन्दर्य का कोई हृदयाकर्षक एवं रमणीय चित्र चित्रित किया गया हो। उन्होंने अपने प्रियतम के रूप की कल्पना साक्षात् प्रेम रूप में की है। साहित्य में प्रेम का रंग लाल माना जाता है। कबीर सर्वत्र अपने प्रियतम की लालिमा ही देखते हैं। वे उसमें इतने तन्मय हो जाते हैं कि स्वयं भी लाल हो जाते हैं—

“लाली मेरे लाल की जित देखौं तित लाल ।

लाली देखन मैं गईं मैं भी होगइ लाल ॥”

कुछ स्थलो पर तो उन्होंने प्रियतम के रूप की कल्पना ज्योति के रूप में भी की है। ऐसे वर्णनो पर सम्भवतः यौगिक ज्योतिवाद का प्रभाव पडा है—

“कबीर तेज अनंत का मानो ऊगी सूरज सेरि ।

पति सग जागी सुन्दरी कौतिक दीठा तेरि ॥”

महात्मा कबीर सौन्दर्य-की अपेक्षा प्रेम के अधिक उपासक थे उनका प्रेमभाव सूफियो और भक्तो दोनो के प्रेम तत्त्वो का मधुमय मिश्रित रसायन है। उन्होंने उसे राम रसायन की सजा दी है—

“राम रसायन प्रेम रस पीवत नहीं अघाय ।”

कबीर का यह रसायन ससार के अन्य सभी रसायनो से अधिक श्रेयस्कर है। यदि इसका तिल-भर भी सावक को मिल जाय, तो वह कञ्चन रूप हो सकता है।

“सभी रसायण मैं पिया हरि सा और न कोई ।  
तिल एक घट में संचरे तो सवतन कंचन होई ॥”

यह रसायन वही त्वागी एव तपस्वी पी सकता है जो अपना सिर सौंपने को प्रस्तुत हो ।

- (1) राम रसायन प्रेम रस पीवत अधिक रसाल ।  
कवीर पीवण दुर्लभ है मोंगै सीस कलाल ॥  
(11) कवीर माटी कलाल की बहुतक बैठे आय ।  
सिर सौंपे सोई पिये नहीं तो पिया नहीं जाय ॥

इस राम रसायन को पीकर साधक मदमस्त हो जाता है—

हरि रस पीया जाणिए कबहु न जाय रुमार ।  
मैं मता धूमत रहै नाही तन की सार ॥

इस राम रस का विचार पूर्वक पान करके साधक अनन्त तृप्ति का अनुभव करने लगता है—

छाकि परयो आतम मातवारा ।

पीवत राम रस करत विचारा ॥ टेक ॥

बहुत मोलि मंहगै गुड़ पावा ले कसाव रस राम चुवावा ॥

इस राम रस का पान करके साधक सत्कार के अन्य सभी रसों को भूल जाता है ।

राम रस पाइया ताथै विसरि गएरस और ॥ टेक ॥ इत्यादि  
जैसा कि ऊपर सकेत कर चुके हैं कवीर की प्रेम-साधना सूफियों से ही नहीं भक्तों से भी प्रभावित थी । इसीलिए मदमस्त बनाने वाले ‘राम रसायन’ के मधुर वर्णनों के साथ वे “प्रेम भगति हिंडोलना” की भी चर्चा करते हैं । यह ‘प्रेमभगति हिंडोलना’ सब सन्तों का विश्राम-स्थल है ।

हिंडोलना तह भूलै आतम राम ।

प्रेम भगति हिंडोलना भूलै सब सतनि को विश्राम ॥

गुरु का कार्य—ऊपर जिस ‘राम रसायन’ और प्रेम-भक्ति की चर्चा

हमने की है। उसकी प्राप्ति कबीर को अपने गुरु से हुई थी—

गुरु ने प्रेम का अंक पढाय दिया रे।

यह प्रेम केवल आसक्ति रूप ही न था। वह ज्ञान का ज्योति मेरु ज्योतिर्मय भी था। इसीलिए कबीर ने उसकी उपमा दीपक से दी है।

“पीछे लागा जाय था लोक वेद के हाथ।

आगे थे सदगुरु मिला दीपक दीया हाथ ॥”

इस प्रेम दीपक के लिए कबीर गुरु के आजन्म ऋणी रहे थे। इसका प्रतिदान सत्संग में उन्हें दिखाई ही नहीं पडा।

“राम नाम के पटन तरे देवे को कछु नाहि।

क्या ले गुरु संतोषिए हौंस रही मन माहि ॥”

इस राम के प्रेम ने कबीर को मनुष्य से देवता बना दिया है इसी-  
लिए कबीर अपने गुरु की बलिहारी है—

“बलिहारी गुरु आपणै दयौं हौंड़ी को वार।

जिनि मानस ते देवता करत न लागी वार ॥”

गुरु ही साधक को इस शरीर के परिष्करण की ओर उन्मुख करता है। इस बात की कबीर के नाम से प्रचलित इस पद में बड़ी ही सुन्दर अभिव्यक्ति पाई जाती है। यह पद रूपात्मक प्रतीक शैली का बड़ा सुन्दर उदाहरण है, इसमें कबीर ने घोषी के प्रतीक से गुरु की अभिव्यक्ति की है। चुनरी शरीर का प्रतीक मानी जा सकती है, रंगरेज को हम ब्रह्म का प्रतीक कह सकते हैं—

“नैहर में दाग लगाई आई चुनरी।

रंगरेजवा के मरम न जाने नहि मिलै घोषिया कवर करै उजरी ॥

तन के कूँडी ज्ञान के सउटन साबुन महँग विकाय या नगरी।

पहिनि ओढि के चली ससुरिया गाँवों के लोग कई बड़ी फुहरी ॥

कहत कबीर सुनो भाई साधो विनसतगुरु कबहूँ नहि सुधरी ॥

गुरु-प्रदत्त यह प्रेम-तत्त्व ज्यो-त्यो विकसित होता जाता है त्यो-त्यो।

रहस्यवादी कवि रहस्यानुभूति के मार्ग में अग्रसर होता जाता है। अन्त में एक वह अवस्था आती है जब मायाक अपने नाथ्य में अथवा प्रियतमा अपने प्रियतम में मिलकर एक ही होते हैं। इसी बात को रहस्यवाद का सूक्ष्म आध्यात्मिक अध्ययन करने वाली पारम्परिक महिला एरिचिन प्रजर हिल ने दूसरे ढंग से लिखा है वे लिखती हैं—

“There is a spark in man's soul which is real and by its cultivation we may know reality”

अर्थात् मानव-आत्मा में एक प्रकार का ऐसा प्रसुप्त स्फुटित होने दे जिसको पुनर्जीवन करके रहस्यवादी नाथक प्रज्ञानुभूति कर सकता है। एक दूसरे स्थल पर उन्होंने उपर्युक्त बात दूसरे ढंग में रखी है—“The spark of soul sleeps in the normal self the business of the mystic is to wake it up.” अर्थात् आत्म-ज्योति नाधारणतया व्यक्ति में प्रसुप्त रहती है। रहस्यवादी का कर्तव्य उस आत्म-ज्योति को प्रज्वलित करना है। इस आत्म-ज्योति को प्रज्वलित करने वाला सबसे प्रधान तत्त्व प्रेम ही है। मुझ यही तत्त्व शिष्य को देता है। दिव्य इसकी प्रदीप्त करता रहता है। इसकी प्रदीप्ति-साधना सरल नहीं होती इसमें एक जन्म ही साधना में ही काम नहीं चलता। इसके लिए जन्म-जन्मान्तर की गायना अपेक्षित होती है। इसी-लिए तो रहस्यवादियों को जन्मान्तरवाद मानना पडा है। अजरहिल ने यह बात निम्नलिखित शब्दों में स्वीकार की है - “The mystics way is long and thorny The journey has to be made birth after birth” अर्थात् रहस्यवादी का मार्ग लम्बा और कटकाकीर्ण होता है, अतः यात्रा जन्म-जन्मान्तर में पूर्ण होती है।

कवीर भी इसे मानते थे। उन्होंने एक स्थल पर स्पष्ट लिखा है कि उन अलेख के दर्शन प्राप्त करने के लिए केवल इस जन्म के ही कर्म

पर्याप्त नहीं होते। उसके लिए कुछ पूर्व जन्म के कर्मों की तथा कुछ ईश्वरेच्छा की अपेक्षा भी होती है।

“कुछ करनी कुछ करम गति कुछ पूरवला लेख ।  
देखो भाग कवीर का दोसत किया अलेख ॥”

इस साधना की प्रक्रिया मुख्यतः अन्तर्मुखी होती है। टालर नामक पाश्चात्य रहस्यवादी ने अन्तर्मुखी साधना की प्रक्रिया इस प्रकार बतलाई है—

“When through all manner of exercises the outer man has been converted to the inward man then God, head nakedly, descends in the depths of the pure soul, so that the spirit becomes one with him” १

अर्थात् जब साधक विविध साधनाओं के फल स्वरूप बाह्य पुरुष का आन्तरिक पुरुष से तादात्म्य स्थापित कर लेना है, तभी ईश्वरत्व की शुद्ध आत्मा में अवतारणा होती है। इस प्रकार आत्मा और परमात्मा का ऐक्य स्थापित हो जाता है।

अंतर्मुखी प्रक्रिया—इस अन्तर्मुखी साधना का उल्लेख कठो-  
पनिषद् में बड़े सुन्दर ढंग से किया गया है —

“पराञ्चि खानि व्यतृणात्त्वम्,  
तस्मात् पराङ् न पश्यतिनातरात्मन् ।  
कश्चिद्दीरः प्रयगात्मानमैक्ष् ।  
दापुत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन् ।”

अर्थात् म्वय परमात्मा ने इन्द्रियो को वहिमुखी करके हिसित कर दिया है। इसीसे जीव बाह्य विषयो को देखता है, अन्तरात्मा को नहीं। जिसने अमरत्व की इच्छा करते हुए अपनी इन्द्रियो को रोक

१ ‘Mysticism in Maharashtra Preface, page 6’

लिया हे ऐसा कोई घोर पुरुष ही प्रत्यगात्मा को देन पाता है ।

कबीर की साधना पूर्ण अन्तर्मुखी थी, उनको 'उपरी ज्ञान' घोर 'शब्द सुरति योग' अन्तर्मुखी साधना से ही सम्बन्धित है । उनका दृढ़ विश्वास था कि महज समाधि की अवस्था वृत्तियों से अन्तर्मुखी करी पर ही प्राप्त होती है । यह वृत्तियाँ जब तक बहिर्मुखी रहती हैं तब तक शरीर कोटि-फीटि उपाधियों में अस्त रहता है—

“तन महि होती कोटि उपाधि ।

उलटि भई सुर सहज समाधि ॥”

जीवन-भुक्ति की अवस्था भी मन तो अन्तर्मुख करने में ही प्राप्त होती है—

“अब मन उलटि सनातन हुआ तव जान्या जीवितमृचा”

कबीर ऐसे ही साधक को मर्चा भाषक मानने से उनीची वे भया गुर बना सकते थे—

“उलटी चाल मिले पर ब्रह्म सो तद्गुरु हमारा ॥”

महात्मा कबीर का शब्द सुरति योग बहुत प्रसिद्ध है । इसे हम प्राचीन लय योग का रूपान्तर कह सकते हैं । इसका सम्बन्ध शब्दवाद से है । इस सिद्धान्त का सकेत उपनिषदों में बार-बार किया गया है । आगे चलकर भर्तृहरि ने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ वास्यपदीय में इसकी पूर्ण प्रतिष्ठा की । उपनिषदों का प्रणववाद प्रसिद्ध शब्दवाद का ही रूपान्तर है । प्रणववादी साधक की साधना का सकेत करते हुए श्रुति में लिखा है—

“प्रणवो धनुः शरोहि आत्मा ब्रह्म तल्लक्ष्य मुच्यते ।

अप्रमत्तेन वेधव्यं शरवत्तन्मयो भवेत् ॥”

अर्थात् आत्मा वाण और ब्रह्म लक्ष्य है, जिस प्रकार एक कुपान वेधक के द्वारा छोड़ा हुआ वाण सीधा निशाने को वेधकर उसमें समा जाता है, उसी प्रकार आत्मा को भी सीधे ब्रह्म में जाकर लीन हो जाना चाहिए । शब्द सुरति योग की साधना भी ठीक इसी प्रकार की है । सुरति रूपी

आत्मा का शब्द रूपी ब्रह्म में लय करना ही शब्द सुरति योग है। "जो ब्रह्माण्डे सो पिण्डेजान" के सिद्धान्त के अनुयायी इस शब्द सुरति की साधना अपने पिण्ड में ही करते हैं। उस स्थिति में वे बहिर्मुखी जीव का अन्तर्वासी शुद्ध-बुद्ध मुक्त नित्यस्वरूपी प्रत्यगात्मा से तादात्म्य स्थापित करते हैं। इसके लिए वे बहिर्गाभी जीव को अन्तर्मुखी करते हैं। जीव को अन्तर्मुखी करने के लिए वे कभी तो हठयोग की साधना करते हैं कभी मन-साधना अपनाते हैं और कभी भावना का आश्रय ग्रहण करते हैं। जब मन-साधना एवं शुद्ध भावना से प्रेरित होकर बहिर्मुखी जीव अपने प्रियतम रूपी प्रत्यगात्मा से एकाकारिता प्राप्त करना चाहता है, तभी भावात्मक रहस्यवाद की अन्तर्मुखी प्रक्रिया सम्पन्न होती है। महात्मा कबीर की अन्तर्मुखी प्रक्रिया अधिकतर हठयोगमूलक ही है। उसका वर्णन साधनात्मक रहस्यवाद के अभिधान से किया जायगा। भावना प्रेरित प्रक्रिया के दर्शन उनमें केवल दो-चार स्थलों पर ही होते हैं। इसी प्रक्रिया के फलस्वरूप उन्हें उस महल के दर्शन ही होते हैं जिसे मुनिजन भी देख पाते हैं—

“मुनिजन महल न पावई तहाँ किया विश्राम ।”

बहिर्मुखी प्रक्रिया—रहस्यवाद की इस अन्तर्मुखी प्रक्रिया के विरुद्ध उसकी एक बहिर्मुखी प्रक्रिया भी होती है। इन दोनों प्रक्रियाओं को स्पष्ट करते हुए अडरहिल ने लिखा है—“The full spritual Consciousness of the pure mystics is developed not in one but in two apparently opposite directions. On one hand he sees the sacramental unity with the whole world. Secondly he develops the power of apprehending truth” अर्थात् सच्चे रहस्यवादी का आध्यात्मिक विकास दो विरोधी धाराओं में उन्मुख होता है। एक से तो वह मारे ससार में एकात्मता का अनुभव करता है। दूसरे से



यह रहस्यमय सत्य की अनुभूति करता है। कबीर के रहस्यवाद की प्रकृति की प्रक्रिया की थोड़ी-सी चर्चा हम ऊपर कर चुके हैं। साधनात्मक रहस्यवाद पर विचार करते समय इस पर थोड़ा विस्तार से विचार करेंगे। अब हम उनके रहस्यवाद की बाह्यात्मक प्रक्रिया पर थोड़ा सा प्रकाश डाल देना चाहते हैं।

**बहिर्प्रक्रिया के दो पक्ष—**सारी सृष्टि से एकात्मता का अनुभव करना भारतीय धर्म और दर्शन की प्रधान विशेषता रही है। वेद के 'एकं सद्ब्रह्म बहुधा वदन्ति' 'रूप-रूप प्रातिरूप्यो बभूव' आदि उक्तियाँ इसी एकात्मता की ओर संकेत कर रही हैं। भगवान् ने गीता में इस एकात्मता को ज्ञान की पराकाष्ठा या सात्विक ज्ञान कहा है—

“सर्वभूतेषु येनैक भावमव्ययीक्षते ।

अविभक्त विभक्तेषु तद्ज्ञान विद्धि सात्विकम् ॥”

महात्मा कबीर भारतीय सत थे। उनकी आत्मा इस सात्विक ज्ञान से भरपूर थी। उनका यह सात्विक ज्ञान दो धाराओं में विकसित हुआ है—**अद्वैतवाद के रूप में और साम्यवाद के रूप में।**

**अद्वैतवाद की प्रस्थापना—**अद्वैतवाद भारतीय वेदान्त-दर्शन का सबसे मान्य सिद्धान्त है। इसके अनुसार ब्रह्म ही एक-मात्र सत्ता है। सब-कुछ ब्रह्म ही है। जीव और ब्रह्म में कोई तात्विक भेद नहीं। जो भेद हमें दिखाई पड़ता है, वह मामामूलक है। माया अनिर्वचनीय है। माया का जब ज्ञान से निराकरण हो जाता है तभी जीव ब्रह्म रूप हो जाता है। अद्वैतवादी जगत् को मिथ्या मानते हैं। उनके अनुसार जगत् माया विनिर्मित होते हुए भी ब्रह्म में प्रतिष्ठित है। संक्षेप में यही अद्वैत का सिद्धान्त है। रहस्यवाद की बहिर्मुखी प्रक्रिया भी साधक को अद्वैतता का अनुभव कराती है। दोनों में अन्तर केवल इतना है कि दार्शनिक अद्वैतवाद कोरा सिद्धान्त-कथन-भाष्य होता है। किन्तु रहस्यवाद में साधक अद्वैतता और एकात्मता का प्रत्यक्ष अनुभव करता

है। इस प्रकार दर्शन का सिद्धान्त रहस्यवादी के जीवन का एक अंग बन जाता है। महात्मा कबीर ने रहस्यानुभूति की इस बहिर्प्रक्रिया की अभिव्यक्ति स्थूल रूप से तीन प्रकार से की है—

- (१) सर्वत्र प्रियतम के दर्शन करने से
- (२) रूपको और दृष्टान्तों के माध्यम से
- (३) सिद्धान्त-कथन के ढग पर

प्रथम प्रकार की अभिव्यक्ति के उदाहरण रूप में हम उनकी यह प्रसिद्ध साखी दे सकते हैं। कबीर सर्वत्र ही अपने लाल की लाली देखते हैं यहाँ तक कि स्वयं भी लाल रूप हो जाते हैं—

“लाली मेरे लाल की जित देखौं तित लाल ।  
लाली देखन मैं गई मैं भी हो गई लाल ॥”

दूसरे प्रकार की अभिव्यक्ति का यह उदाहरण बहुत प्रसिद्ध है—

“जल में कुम्भ कुम्भ में जल है वाहर भीतर पानी ।  
फूटा कुम्भ जल जलहि समाना यह तत कथ्यो गियानी ॥”

तीसरे प्रकार के उदाहरण रूप में निम्न लिखित पंक्तियाँ दी जाती हैं। उन्हें हम सर्व का सर्व खल्विद रूपान्तर कह सकते हैं—

“लोका जानि न भूलो भाई ।

खालिक खलक खलक में खालिक सब घट रह्यो समायी ॥”

सांख्यवाद प्रणिष्ठा—महात्मा कबीर ने आदर्श साम्यवाद की स्थापना की थी। उनका विश्वास था कि मानव-मात्र समान होते हैं। क्योंकि सबका निर्माण एक ही विन्दु—मल-मूत्रादि से होता है। सबके शरीर में मांस चमड़ी आदि समान रूप से पाई जाती हैं। सबमें प्राण-प्रतिष्ठा करने वाली ज्योति भी एक ही है। उनका साम्यवाद इस सीमा तक पहुँच चुका था कि वे स्त्री-पुरुष के, नाम-रूप के सतोगुण, रजोगुण, तमोगुण आदि के तार्त्विक भेद भी स्वीकार नहीं करते थे।

(क) “ऐसा भेद विगूचन भारी ।

वेद कतेवे दोन अरु दुनियाँ, कौन पुरुष कौन नारी ॥”

(स) “एक बूँट एक मल-मुतर एक चाम एक गूदा ।  
 एक ज्योति ये सब उत्पन्ना कौन बाह्यन कौन सुदा ॥  
 माटी का पिण्ड सहजि उतपन्ना नादरु व्यन्द समाना ।  
 विनसि गया धै का नाव घरिहौ पदि गुनि भ्रम जाना ॥  
 रज्जुगुन ब्रह्मा तमगुन शंकर सनगुन हरिहौ सोई ।  
 कहै कबीर एक राम जपहु रे हिन्दू तुरक न कोई ॥”

इस प्रकार महात्मा कबीर ने बड़े सशुद्ध तर्कों के आधार पर व्यावहारिक साम्यवाद की प्रतिष्ठा की थी। उनमें आध्यात्मिक-साम्यवाद भी मिलता है, आध्यात्मिक साम्यवाद की प्रतिष्ठा उन्होंने अद्वैतवाद के सहारे की थी। अद्वैतवाद का मूल सिद्धान्त यही है कि ‘सर्वं तत्त्विदं ब्रह्म’ अर्थात् सब-कुछ ब्रह्म रूप ही है। किन्तु भाषा के कारण इस सत्य की अनुभूति नहीं हो पाती। जब भाषा-जनित संशय नष्ट हो जाता है तभी सर्वत्र त्रिभुवननाथ के दर्शन होने लगते हैं—

“सोहं हंसा एक समान, काया के गुण आनहिआन ।  
 माटी एक सकल संसारा बहु विधि माँड़े घड़े कुम्हारा ॥  
 पचवरन दस दुहिए गाय, एक दूष देतो पतियाय ।  
 कहै कबीर तंसा करि दूर, त्रिभुवननाथ रहा भरिपूरि ॥”

किन्तु इस प्रकार के वर्णन रहस्यवाद के नीरस उदाहरण-मात्र कहे जायेंगे। वास्तव में यह वर्णन दर्शन और उपदेश के अधिक समीप है, रहस्यवाद के कम।

मूल तत्त्व प्रेम—कबीर का प्रेम तत्त्व उनके रहस्यवाद का प्राणभूत उपादान है, यह बात हम कई बार दोहरा चुके हैं। किंतु कबीर के प्रेम का आदर्श अन्य प्रेमियों के आदर्शों से भिन्न था। तुलसी ने अपने प्रेम का आदर्श चातक का प्रेम माना है। उन्होंने इनके सहारे अपने भक्ति-मूलक प्रेम की तीव्रता साधनात्मकता एवं एकनिष्ठता पर विशेष बल दिया है। सूफी साधकों ने भी अपनी साधना में प्रेम को सबसे अधिक महत्त्व दिया

था। उनके प्रेम का आदर्श लैला, मजनु और शीरी, फरहाद आदि प्रेम कहानियों में प्रतिष्ठित किया गया है। उन्होंने प्रेम में वासना एव भाव-मूलक तीव्रता और एकनिष्ठता को ही विशेष महत्त्व दिया है। कबीर ने अपने प्रेम का आदर्श तुलसी आदि भक्त कवियों तथा सूफी साधकों के प्रेमादर्श से सर्वथा भिन्न प्रदर्शित किया है। उनके प्रेम का आदर्श सती-और सूर है। उसकी अभिव्यक्ति प्रतीको, रूपको एव अन्यो-क्तियों से की गई है। वे प्रेम को केवल उपभोग की वस्तु नहीं मानते थे उनके प्रेम में जहाँ एक ओर मादकता है, तीव्र माधुर्य है, खुमारी है वही उसमें घोर त्याग एव तपस्या, कठिन साधना, पूर्ण आत्म समर्पण आदि की भी आवश्यकता रहती है। अपने प्रेम की इन विभिन्न विशेषताओं को एक साथ व्यञ्जित करने के लिए उन्होंने सती और सूर के प्रतीक सामने रखे हैं। वे प्रेम को खाला के घर के सदृश केवल सुखमय ही नहीं मानते थे। उनके मतानुसार सच्चा प्रेम, घोर तपस्या, पूर्ण त्याग, और आत्म-समर्पण की भूमि पर ही पनपता है। इसीलिए उन्होंने लिखा है प्रेम के घर में वही प्रवेश कर सकता है जिसने अपना सिर काटकर अपने हाथ में ले लिया है अर्थात् स्वयं घोरतिघोर साधना के लिए प्रस्तुत है—

“कबिरा ये घर प्रेम का, खाला का घर नाहिं ।  
सीस उतारे मुई घरे, सो पैटे घर माहिं ॥”

प्रेम के मार्ग में इन्द्रियों से युद्ध करना पड़ता है। इस युद्ध में वही सफल हो सकता है जो सच्चा वीर है या जिसमें सती नारी के समान पूर्ण पातिव्रत-जैसा युद्ध-व्रत पाया जाता है। वे कहते हैं कि इन्द्रियों से युद्ध करते हुए सच्चे प्रेमी को कभी पीछे नहीं हटना चाहिए—

“कवीर मर मैदान में करिं इन्द्रियों सो जूझ ॥”

यह युद्ध विना ज्ञान के विजय-विधायक नहीं हो सकता। ज्ञान के साथ-साथ सहज-सयोग की भी आवश्यकता होती है।

“सूर सार संज्ञाहिया पहिर्या सहज संजोग ।  
अब के ज्ञानि गयंद चढ़ि खेत पढ़न क्य ओग ॥”

ऐसा साधक रूपी सूर अपनी साधना के लिए सब कुछ त्यागकर  
भी अभी हिम्मत नहीं हारता—

“सूर तवहि परसिए लड़ै धरणी के हेत ।  
पुरजा-पुरजा है पड़ै तवहुँ न छाड़ै खेत ॥”

वह मृत्यु से भी नहीं डरता है । बल्कि सब तो यह है कि वह मृत्यु  
को आनन्दरूप मानने लगता है—

“जिस नरने ते जग डरै सो मेरे आनन्द ।  
कव नरिहुँ क्व देखिहुँ पूरन परमानन्द ॥”

जब माधकरूपी सूर अपना सिर काटकर अपने हाथ में ले लेता है  
तब उसे नगवान् के दर्शन होते हैं ।

“सूर मान उतारिया छाड़ तन की आस ।  
आगे ये हरि मुलिकिया आवत देखा टाल ॥”

जब साधक का मन अपने प्रियतम में उची प्रकार तन्मय हो जाता  
है दिन प्रकार मनी का मन अपने प्रियतम में तन्मय रहता है तभी दोनों  
का नेद मिटने लगना है—

“सती जलन कूँ नीकली, चिचघरी एरुवनेल ।  
तन मन सौपा पीव कूँ अन्तर रही नःरेल ॥”

इस प्रकार कबीर ने अपने प्रेम की एकनिष्ठता पवित्रता, तथा  
तपस्यामूलकता का अच्छा संकेत किया है । उनका प्रेम वास्तव में बड़ा  
हो निर्मल और अनिर्वचनीय है ।

अवस्थाएँ—रहस्यवाद का सूत्र अभ्ययन करने वाले आचार्यों ने  
प्रेम-साधना की अवस्थाओं के आधार पर रहस्यवादी साधना के विकास  
की कई अवस्थाएँ मानी हैं । इविलिन अडरहिल के मतानुसार वे  
अवस्थाएँ इस प्रकार हैं—

- १—जागरण की अवस्था [ State of awakening ]
२. परिष्करण की अवस्था [ Purification ]
३. अज्ञानभूति की अवस्था [ Illumination ]
- ४ विघ्नो की अवस्था [ Dark night ]
५. मिलन की अवस्था [ Unitive State ]

आचार्य क्षितिमोहन मेन ने एक छोटी अवस्था 'पूर्ण एकाकार' की मानी है। मेरी समझ में इन अवस्थाओं से साधना के समस्त पक्ष स्पष्ट नहीं हो पाते हैं। रहस्यवाद की अवस्थाओं का निर्देश इस प्रकार किया जा सकता है—

(१) सत्यानुभूति के लिए तीव्र आत्सुव्य (२) गुरु की खोज, गुरु की प्राप्ति, गुरु का महत्त्व, गुरु-मंत्र आदि (३) आध्यात्मिक जागरण की अवस्था (४) विवेक और वैराग्य की अवस्था (५) आत्म-परिष्करण की अवस्था (६) भावातिरेकता की अवस्था (७) आशिक अनुभूति की अवस्था (८) विघ्न और उनके युद्ध की अवस्था (९) विरह की अवस्था (१०) आत्म-समर्पण की अवस्था (११) मिलन की पूर्वावस्था (१२) मिलन की अवस्था (१३) पूर्ण आत्म-समर्पण की अवस्था (१४) तादात्म्य की अवस्था।

जागरण की अवस्था—प्रथम दो अवस्थाओं का संकेत हम पहले ही कर चुके हैं। अब हम अन्य अवस्थाओं का विवेचन करेंगे। तीसरी अवस्था जागरण की है, जब गुरु गुरुमंत्र दे देता है तो साधक सत्य की खोज की ओर उन्मुख हो उठता है। इस जागरण की अवस्था में साधक में विवेक का उदय होता है। यह विवेक उसमें सत और असत का भेद स्पष्ट करता है। महात्मा कबीर में इस अवस्था के स्पष्ट चित्र पाये जाते हैं। कबीर असत् ससार के पीछे जा रहे थे किन्तु गुरु ने कृपा की, वे सन्मार्ग की ओर उन्मुख हो उठे—

“पीछे लागा जाय था लोक वेद के साथ ।  
आगे ते सतगुरु मिला दीपक दीया हाथ ॥”

दूसरे स्थल पर वे कहते हैं—

“ज्ञान प्रकासा गुरु मिल्या सो जनि वीसरि जाय ।  
जब गोविन्द कृपा करी तब मिलिया गुरु आय ॥”

विवेक और वैराग्य—गुरु की कृपा से साधक का विवेक इतना जाग्रत हो जाता है कि वह केवल गोविन्द को ही नत् रूप समझने लगता है—

“चौंसठ दीवा जोईकर चौदह चन्दा माँहि ।  
ताह घर कितका चानिणौ जिहि घर गोविन्द नाहि ॥”

इसी अवस्था में माया के मिथ्यात्व का भी ज्ञान हो जाता है—

“माया दीपक नर पतंग भ्रमि भ्रमि इवै पडन्त ।  
कहै कबीर गुरु जान थे एक आव उवरन्त ॥”

इस अवस्था में किसी प्रकार का सशय, जो विनाश का मूल है, नहीं रह जाता—

“ससय स्थाया सकल जग संसा किनहू न खद ।  
जे वेधे गुरु अखिरा तिनि संसा चुणि खद ॥”

किन्तु इस प्रकार का विवेक सबको नहीं होता । इसके लिए गुरु का सद् और शिष्य का सुपात्र होना आवश्यक है । यदि गुरु ही अघा और अविवेकी है तो फिर क्या है गुरु-शिष्य दोनों ही कूप में पड़ेंगे—

“जाका गुरु मी आँधला चेला खरा निरंघ ।  
अन्धा अन्धे उलिया दून्यो कूप पडन्त ॥”

और यदि शिष्य ही अनधिकारी और अयोग्य है तो फिर उसे विवेक कैसे हो सकता है—

“सतगुरु चपुरा क्या करे जो सित्तड़ी माँही चूक ।”

अथवा

“सतगुरु मिल्या तो क्या मया जे मनि पाणी भोल ।  
पासि विनटा कपडा क्या करै विचारी चोल ॥”

इस प्रकार स्पष्ट है कि जागरण जनित की अवस्था तभी उदय होगी जब शिष्य अधिकारी और पात्र होगा और उसे सद्गुरु मिल जायगा ।

जायसी ने जागरण की अवस्था के बाद वैराग्य की अवस्था का वर्णन किया है। उनके अनुसार जागरण के बाद यही अवस्था आती है। यह बात उनकी इस पक्ति से स्पष्ट ध्वनित है—

“जव भा चेता उठा वैरागा ।  
वाजर जनौ सोइ उठि जागा ॥”

वैराग्य सभी प्रकार के आध्यात्मिक साधनों के लिए परम अपेक्षित होता है। फिर कवीर फक्कड थे ही, वे विवेकी होते ही घर फूँक तमाशा देखने को निकल पड़े—

“हम घर जाल्या आपुंड़ा लिया मुराडा हाथि ।  
अव घर जालौ तास का जे चले हमारे साथि ॥”

और भी देखिए—

“जग सो प्रीत न कीजए समझि मन मेग ।  
स्वाद हेत लपटाइए को निकसै सूर ॥”

लोक-संग्रह—इसी अवस्था में पहुँचकर रहस्यवादी वैरागी के साथ साथ उपदेशक बन जाते हैं एक ओर तो वे ससार की नश्वरता का सकेत करते हैं दूसरी ओर सदाचार का उपदेश देते हैं। जगत् की नश्वरता का प्रतिपादन देखिए—

“कवीर कहा गरवियो इस जोवन की आस ।  
केसू फूले दिवस चारि खखर मये पलास ॥”

<sup>१</sup> 'कवीर ग्रन्थावली', पृष्ठ १५१



“कवीर कहा गरबियों देर्हा देख सुरंग ।  
वीछडियो मिलियो नहीं ज्यो काँचुली सुवंग ॥”

सदाचार के उपदेश देखिए—

“कम क्रोध तृष्णा तजे ताहि मिलै भगवान्”

सम्भवत इन्ही उपदेशों के कारण रहस्यवादी को लोक-रक्षक की उपाधि दी जाती है ।

Joyous Mysticism नामक ग्रन्थ में M. Spencer ने लिखा है—“Mystics are the highest saviours of the world” अर्थात् रहस्यवादी लोक के महान् रक्षक होते हैं ।

आत्म-परिष्कारण की अवस्था या सदाचरण—वैराग्य की अवस्था के बाद आत्म-परिष्कारण की अवस्था आती है । इस सम्बन्ध में कोई निश्चित नियम नहीं है । प्रत्येक साधक अपने-अपने ढंग पर आत्म-परिष्कारण करता है । कवीर ने आत्म-परिष्कारण के लिए किसी साधना-पद्धति विशेष के विधि-विधानों का निर्देश नहीं किया है । उन्होंने अधिकतर उन्ही नैतिक बातों पर जोर दिया है जिनसे समाज में किसी प्रकार के भिव्याडम्बर फैलने की आशंका नहीं रहती इनमें से उन्होंने कुछ का निर्देश विधि के रूप में किया है और कुछ निषेधों के रूप में । इन नैतिक विधि-निषेधों की अभिव्यक्ति अधिकतर उपदेशात्मक शैली में हुई है । सबने पहली बात, जित पर कवीर ने विशेष बल दिया है, वह है निष्कपटता—सच्चे साधक का हृदय अवश्य ही निष्कपट होना चाहिए । यदि हृदय निष्कपट नहीं है तो सभी साधनाएँ व्यर्थ हैं—

“हृदय हेत हरि सु नहिँ सॉचो ।

कहा भयो जो अनहृद नाच्यो ॥”

वे वेश-भूषा को कोई महत्त्व नहीं देते थे । यदि साधक का हृदय शुद्ध और निष्कपट है तो फिर चाहे वह जटा रख ले या मूड मुडा ले दोनों में कोई अन्तर नहीं पड़ता ।

“साँई सेति साँच चल औरा सो सुध भाई ।  
भावै लाँवे केस कर भावै घुटड़ि मुड़ाई ॥”

हृदय की निष्कपटता के साथ-साथ सत्य, शील, भाव, भक्ति आदि का पालन भी आवश्यक होता है—

“साँच शील का चौका दीजै ।  
भाव भगति की सेवा कीजै ॥”

मन को साधना—इस प्रकार के आचरण करने के लिए सबसे आवश्यक बात है अपने मन को अपने अधीन रखना । मन की प्रवृत्ति बहि-मुखी होती है, वह स्वभाव से ही बाह्य विषयो में आसक्त रहता है । यदि वह बश में न रखा जाय तो बड़ा अनर्थ हो सकता है, इसलिए कबीर ने मन-साधना पर बहुत बल दिया है । वे मन को गोविन्द रूप मानते थे । इसीलिए उन्होने उसे अपने अधीन करने का उपदेश दिया है—

“मन गोरख मन गोविन्दों  
मन ही ओंघड होय ।  
जे मन राखे जतन कर  
तो आपै करता सोय ॥”

जब इस मन को धीरे-धीरे साधना करते-करते बिलकुल मार दिया जाता है तभी ब्रह्म के दर्शन होते हैं—

“मैं मता मन मारि रे नन्हा करि-करि पीस ।  
तव सुख पावै सुन्दरी ब्रह्म भल्लके सीस ॥”

प्रपत्ति मार्ग—मन-साधना का मार्ग वास्तव में कठिन है । साधारण साधक इतनी कठिन साधना नहीं कर सकता । अतएव कबीर ने प्रपत्ति का सरलतम मार्ग भी निर्देशित किया है । प्रपत्ति का अर्थ है शरणागत । भगवान् को पूर्ण आत्म-समर्पण कर देना ही प्रपत्ति है । इसके विविध अंग भी होते हैं । इन सबका यहाँ वर्णन करना कठिन ही नहीं अनावश्यक भी है । कबीर ने प्रपत्ति का स्थान-स्थान पर उपदेश दिया है ।

“कहत कबीर सुनहुँ रे प्रानी  
छाँडहु मन के मरमा ।  
केवल नान जपहु रे  
परहु एक की सरना ॥”

आत्म-समर्पण का देखिए कितना विनम्र कवन है—

“कबीर कूना राम का मोतिया मेरा नाउ ।

गले राम की जेबड़ा जित खीचौ तित जाउ ॥”

सत्संगति—आत्म-सुवार-विषायक साधनो में कबीर ने सत्संगति को भी बहूत अधिक महत्त्व दिया है। क्योंकि साधु-संगति कयो व्ययं नहीं जाती।

“कबीर संगति साध की कहे न निरफत होय ।

चन्दन होसी बावना नीष न कहसी कोय ॥”

साधु-संगति दुरमति को दूर करके सुमति प्रदान करती है—

“दुरमति दूरि गर्वोइसी देती सुमति बताई ।

कबीर संगति साधु की चेगी करी जै आई ॥”

कबीर के नाम से प्रसिद्ध निम्नलिखित पद में रूपकात्मक प्रतीको के सहारे देखिए आत्म-परिष्करण में सत्संगति का कितना महत्त्व ध्वनित किया गया है—

“कौन रंगरेजवा रंगै मोर चुन्दरी ।

पाँच तत्त की बनी चुन्दरियाँ चुन्दरी पहिरिके लगे बड़ी सुन्दरी ।

टेकुआ तागा करम के घागा गरे बिच हरवा हाथ बिच मुँदरी ॥

सौरही सिंगार बतीसो अमरन पिय पिय रटत पिया संग धुमरी ।

कहत कबीर सुनो भई साधो दिन तत्संग कवन विधि सुधरी ॥”

रहस्यवाद के अन्तर्गत परिष्करण के साधनो का इसी शैली में वर्णन करने वाले पद आयेगे। उपरिलिखित कुछ साधियाँ बात को स्पष्ट करने मात्र के लिए ही दी गई हैं। वे रहस्यवाद के सच्चे उदाहरण नहीं हैं।

ज्ञान—आत्म-परिष्करण के लिए सदाचार, मन-साधना और प्रपत्ति-मार्ग के अतिरिक्त ज्ञान की भी आवश्यकता होती है बिना ज्ञानरूपी प्राँधी में भ्रमरूपी टाटी उड़ ही नहीं सकती—

“संतो भाई आई ज्ञान की आँधी ।

भ्रम की टाटी सबै उड़ानी माया रहै न बाँधी ॥”

ज्ञान की लहरी ही अनहद नाद के श्रवण में सहायक होती है और तृष्णा नष्ट कर देती है—

“अवधू ग्यान लहर धुनि भौंडी रे ।

सवद अतीत अनाहद राता, रहि विधि शिष्या षाडी ।”

जिसने ज्ञान का विचार नहीं किया तो समझ लेना चाहिए उसका जन्म व्यर्थ है—

“जो मैं ग्यान विचार न पाया ।

तो मैं यो ही जन्म गँवाया ॥”

“वह ससार हाट करि जानूँ, सबको वरिजण आया ।

चेति सकै तो चेतौ रे भाई, मूरिख मूल गँवाया ॥”

× × × ×

“जे जन जानि जपेँ जग जीवन, तिनका ग्यान न नासा ।

कहै कबीर वै कबहूँ न हारैँ, जानि न टारैँ पासा ॥”

प्रेम-भगति—ज्ञान के अतिरिक्त ‘प्रेम भगति’ भी साधक के परिष्करण में बहुत अधिक सहायक होती है । कबीर ने प्रेम-भगति हिंडोलने का बड़े सुन्दर ढंग से वर्णन किया है—

“हिंडोलना तहाँ भूलैँ आतम राम ।

प्रेम भगति हिंडोलना सब सेतनि को विश्राम ॥”

इसलिए कबीर को प्रेम भगति करने का उपदेश देना पडा है—

“प्रेम भगति ऐसी कीजिए,

मुख अमृत बरसै चद ।”

भावातिरेकता अवस्था—आत्म-परिष्करण हो जाने पर साधक भाव-जगत् में पैठकर अपने प्रियतम को प्राप्त करना चाहता है। इसके लिए भावातिरेकता की अवस्था का उदय होना नितान्त आवश्यक होता है। सभी रहस्यवादी इसकी आवश्यकता का अनुभव करते हैं। Joyous Mysticism में स्पेन्सर लिखते हैं “Mysticism is a religion of the heart and when the heart is touched it is natural that there should be divine ecstasies Accompanied even by rapturous dancing and singing. अर्थात् रहस्यवाद हृदयमूलक धर्म है जब हृदय प्रभावित हो जाता है तब आनन्दमयी भावातिरेकता की स्थितियों का उदय होना स्वाभाविक होता है। उनमें भावात्मक नृत्य और संगीत भी प्रादुर्भूत हो जाते हैं। अब प्रश्न यह है कि वे कौन-सी बातें हैं जिनसे हृदय इतना अधिक प्रभावित हो जाता है कि भावातिरेकता की अवस्था जाग्रत हो जाती है इस सम्बन्ध में आचार्यों में मतभेद नहीं है।

रहस्यवादी कबीर भी भावातिरेकता का अवस्था में विश्वास करते थे। उन्होंने इस अवस्था का वर्णन कहीं पर उन्मत्ति और कहीं समाधि के नाम से किया है। कबीर ने समाधि या सहज समाधि की अवस्था का जन्म कई बातों से माना है। हम ऊपर रहस्यवाद की आन्तरिक प्रक्रिया की चर्चा करते समय उलटी चाल से समाधि की अवस्था का उदय होना बता चुके हैं अतः यहाँ पर उसे दोहराना बेकार है। कबीर को समाधि की अवस्था तक ले जाने वाली दूसरी साधना भक्ति-मार्ग की है। जो सच्चा भक्त है वह भगवान् के गुणों का वर्णन करता हुआ आनन्द-निमग्न रहता है। इस आनन्द की अवस्था में, इस समाधि की स्थिति में कोई भी सांसारिक द्वन्द्व उसे व्याप्त नहीं होते हैं।

“राम भजै सो जानिए जाके आतुर नाहि  
सत सन्तोष लीए रहै धीरज मन माहि  
जन को काम क्रोध व्यापै नहीं तृष्णा जरावै  
प्रफुल्लित आनन्द में गोविन्द गुण गावै  
जन को पर निंदा भावै नहीं और असति न भाखै  
काल कल्पना भेटि कर चरन चित राखै  
जन सम दृष्टि सीतल सदा दुविधा नहि आनै  
कहै कवीर ता दास सू मेरा मन मानै ॥”

नाम-जप—भक्ति एव उलटी चाल के अतिरिक्त कवीर ने नाम-जप को भी विशेष महत्त्व दिया है। साधक राम का नाम स्मरण करते-करते राममय हो जाता है।

- (i) “तू तू करता तू मया मुझमें रही न हूँ।  
वारी फेरी वलि गई जित देखौ तित तू ॥”
- (ii) “मेरा मन सुमिरै कू मेरा मन रामहि आहि।  
अब मन रामहि हूँ रहा सीस नवाचो काहि ॥”

किन्तु यह स्मरण षट्मुखी-होना चाहिए। पाँच ज्ञानेन्द्रियो और मन इन छहों से स्मरण करना चाहिए तभी ‘राम रतन’ की प्राप्ति होगी—

“पच संगी पिउ-पिउ करें छठा जो सुमिरै मन।  
आई सूति कवीर की पाया राम रतन ॥”

यह तभी भावातिरेकता को जन्म दे सकता है जब मनसा वाचा कर्मणा किया जाय—

“मनसा वाचा कर्मणा राम नाम सो होत ॥”

कीर्तन—नाम-जप के अतिरिक्त वे सम्भवतः कीर्तन और सगीत में भी विश्वास करते थे। उनका कीर्तन-प्रेम उनकी पैगम्बर पीर की प्रशंसा से टपकता है—

“हज्ज हमारी गोमती तीर,  
जहाँ वसै पीताम्बर पीर ।  
वाह-वाहु क्या खूब गावता है,  
हरि का नाम मेरे मन भावता है ॥”

उनका सगीत-प्रेम उनके सगीत-सम्बन्धी रूपको से प्रकट होता है । यो तो कवीर ने भावातिरेकता को जन्म देने वाले उपर्युक्त साधनो का आश्रय लिया है किन्तु मेरी दृष्टि में यह सब साधन गौण है । उनकी भावात्मकता के विधायक योग और प्रेम-तत्त्व ही हैं प्रेम और योग के सहारे ही कवीर सहज समाधि की प्राप्ति करते हैं ।

कवीर की भावातिरेकता और प्रेम—यहाँ पर योग-जनित भावातिरेकता का उल्लेख नहीं किया जायगा । इसका विस्तृत वर्णन साधनात्मक रहस्यवाद के अन्तर्गत किया जायगा । देखिए कवीर प्रेम रस की भावातिरेकता के उदय में कितना सहायक मानते हैं । वास्तव में प्रेम रस बड़ा मधुर होता है उसे पीकर साधक आनन्द-निमग्न हो जाता है—

“राम रसायन प्रेम रस पीवत अधिक रसाल ।  
कबीर पीवण दुर्लभ है मोंगै सीस कलाल ॥”

इस ‘हरि रस’ या प्रेम को पीकर ही साधक समाधि का स्थिति को प्राप्त हो जाता है, कवीर ने इसे सहज समाधि कहा है । यही उनकी उन्मनावस्था भी है—

“जब ये इन मन उन मन जाना,  
तब रूप न रस तहाँ ले बाना ।  
तन मन मन तन एक समाना,  
इन अंगमै माहै मन माना ।  
आतम लीन अस्त्रिडित रामा,  
कहै कवीर हरि माहि समाना ॥”

इसी अवस्था में साधक महा रस का पान करता है—

आत्मा अनन्दी जोगी पीवे महा रस अमृत भोगी ॥

ब्रह्म अग्नि पर जारी अजपा जाप उन्मनी तारी ॥

त्रिकुट कोट में आसन माँडै सहज समाधि विषै सब छॉडै ॥

इसी उन्मनावस्था में जब उसे प्रियतम इत्यादि के रहस्य की अनुभूति होती है तभी वह चिल्ला उठता है—

“जानी-जानी रे राजा राम की कहानी ।”

विष्णु की अवस्था—किन्तु भावातिरेकता की यह अवस्था, कवीर की यह सहज समाधि स्थिर नहीं रह पाती है । माया उसमें बाधक हो जाती है—

“मुख कड़ियाली कुमति की कहन न देई राम ।”

माया—कवीर ने माया के बड़े ही रोचक और रहस्यमय वर्णन लिखे हैं । देखिए डायन के रूपक से उसका कितना रहस्यपूर्ण और मनोरञ्जक चित्र चित्रित किया है—

“इकि डायनि मेरे मन में बसै रे ।

नित उठि मेरे जिय को डसै रे ॥

“या डायनि के लरिक पाँच रे निसदिन मोहि नचावै नॉच रे ॥”

यह माया विविध प्रकार से मनुष्य को फँसाना चाहती है देखिए वह कैसे ट्रिक खेलती है—

“नेक निहारि हो माया विनती करै ।

दीन वचन बोलै कर जोरै, पुनि-पुनि पाँइ परै ॥

कनक लेहु जेता मनि भावै, कामिनि लेहु मन हरनी ।

पुत्र लेहु विद्या अधिकारी, राज लेहु सब घरनी ॥

अठि सिन्ध लेहु तुम्ह हरि के जना, नवै निधि है तुम्ह आगै ।

सुरनर सकल भवन के भूपति, तेऊ लहै न माँगै ॥” इत्यादि



यह माया मन्चे नत ने ही टरती है—

“एक सुहागनि जगत् पिचारी, सकल जीव जंत को नारी ।  
 लसत मरै वा नारि न रोवै, उस रखवाला श्री होवै ॥  
 रखवाले का होई विनास, उतहि नरक इत भोग विलास ॥  
 सुहागनि गलि सो हार, सतनि विस छिलमै नंसार ॥  
 पीछे लागी फिरै पचि हारी, संत की टठकी फिरै विचारी ॥  
 संत भजै वा पाछी पडे, गुर के सन्दू भान्घो डरै ॥  
 सापत के यहु व्यड पराङ्गि, हमारी ट्रिष्टि परे जेतै दार्शन ॥  
 अच हम इसका पाया भेद, होइ शपाल मिले गुरदेव ॥  
 कहै कवीर डव बाहारि परी, सतारी के अर्चाल टगी ॥”  
 माया के इस प्रकार के घोर भी घनेत मुन्दर चित्र ज्वीर में पाए जाते हैं ।

विरह तत्त्व—जब माया प्रियतम को आशिक अनुभूति में विरत कर देती है तो साधक विरह में तडप उठाना है । यह विरह तत्त्व रहस्यवादी साधना में अपना बहुत बड़ा महत्त्व रखता है । विरहों यन्नि में ही साधक इन माया को भस्म करना चाहता है—

“लावो वावा जलावो घरा र  
 जा कारण मन धंधे परा रे ।”

विरह प्रकार-प्रकार कर कहता है कि वह उसे परब्रह्म तक ले जायगा—

“विरहा कहै कवीर साँतू जिन झौंढे मोहि  
 पारबक्ष के तेज में तहाँ ल राखौं ताहि ॥”

इसीलिए किसी को विरह की निन्दा नहीं करनी चाहिए । वह तो साधना का मुलतान है—

“विरहा बुरहा मत कहौ, विरहा है सुलतान

जिहि घर विरह न सँदरे सो घर सदा नसान ।”

वास्तव में प्रियतम-प्राप्ति का सबसे सरलतम मार्ग विरह का ही

है। विरह मानव का पूर्ण परिष्करण कर देता है तभी तो सूफी कवि उसमान ने लिखा है—

“विरह अग्नि जरि कुन्दन होई,  
निर्मल तन पावै पै सोई ।”

महात्मा कबीर भी इसी सिद्धान्त में विश्वास करते थे। इसीलिए उन्होंने स्पष्ट लिखा है कि साधक सासारिक सुखोपभोगो से नहीं, बल्कि रुदन-हाहाकार-प्रधान विरह से ही प्रियतम की प्राप्ति में समर्थ होता है।

“हस हंस कंत न पाइए जिनि पाया तिनि रोय ।”

सच्चे विरह की कसौटी यही है कि रोते रोते आँखों से लहू टपकने लगे।

“जे लोचन लोहू चुवै तो जाने हेत हियाहि ॥”

इसीलिए सच्चा साधक सासारिक सुखों का परित्याग करके आध्यात्मिक विरह में लीन रहना ही श्रेयस्कर समझता है।

“कधीर हंसना दूर करि रोवण सोकरि चित्त ।

बिन रोया क्यों पाइए प्रेम पियारा मित्त ॥”

विरह-साधना के स्वरूप को स्पष्ट करने के लिए महात्मा कबीर ने विरह दीपक का गम्य रूपक सामने रक्खा है। जब सच्चा साधक अपने शरीर रूपी दीप में जीव रूपी वत्ती तथा अश्रुजनित रक्त रूपी तेल डालकर उसे ज्योतिष करता है, तभी उसे अपने प्रियतम के दर्शन होते हैं।

“इस तन का दीवा करूँ वाती में ल्यूँ जीव ।

लोहू सींचू तेल ज्यों, तव मुख देखूँ पीव ॥”

इस प्रकार विरह-साधना में लीन साधक या तो जीवित ही नहीं रहता और यदि किसी प्रकार जीवित भी रह जाय तो वह बावला हो जाता है—

“राम वियोगी ना जियै जियै तो बौरा होय ।”

बयोकि विरह सर्प के सदृश भयकर होता है उसकी विष रूपी पीडा को सहन करने की शक्ति केवल साधु में ही होती है ।

“विरह भुञ्जंगम पैसि कर किया कलैजे घाव ।

साधु अंग न मोड़ही ज्यों भावै त्यों लाय ॥”

विरह-साधना का साधक की दृष्टि में एक और महत्त्व है । वह अपने शरीर को विरहाग्नि में इसलिए जला देना चाहता है कि किसी प्रकार उसके जलने का धुआँ ही प्रियतम तक पहुँच जाय । उस धुएँ को देखकर कदाचित् प्रियतम तरस खा ही जाय और प्रेमी का दर्शन दे ही दे, जिससे सारी ज्वाला शान्त हो जाय ।

“यह तन जालू मसि करू ज्यों धुवौ जाय सरग्गि ।

मति वै राम दया करै वरसि बुझावै आग्गि ॥”

विरह विरही के शरीर की समस्त धमनियों की ताँत तथा शरीर को रबाव बनाकर हर समय बजाता रहता है । उस दैवी संगीत को साधारण मानव नहीं सुन सकता । उसे या तो साधक सुनता है या उसका साध्यरूप प्रियतम ।

“सब रंग तंत रबाव तन विरह बजावै नित्त ।

और न कोई सुनि सकै कै सॉई कै चित्त ॥”

कबीर में विरह के कुछ अधिक भावात्मक चित्र भी मिलते हैं । ऐसे स्थलों पर उन्होंने दाम्पत्य प्रतीको का प्रयोग किया है । उन्होंने अधिकतर साधक को प्रियतमा या पत्नी और साध्य को प्रियतम अथवा पति रूप में ही कल्पित किया है ।

इस प्रकार के दाम्पत्य-प्रतीको के सहारे अभिव्यक्त विरह चित्रों में एक विचित्र माधुर्य पाया जाता है । इनसे कबीर के रहस्यवाद का मूल्य बहुत बढ़ गया है । यहाँ पर इस कोटि के कुछ मधुरतम चित्रों का संकेत कर देना अनुपयुक्त न होगा ।

अशुभो का विरह-वेदना में बहुत बड़ा महत्त्व है । फारसी काव्य-

शास्त्र में इसीलिए विरह की नी अवस्थाओं में इसे भी स्थान दिया गया। हमारे यहाँ इसकी गणना सात्विको के अन्तर्गत की गई है। हिन्दी के छायावादी कवियों ने इन्हे 'जीवन की अनुपम निधि' माना है। 'जीवन की यह अनुपम निधि' रहस्यवादियों का सब-कुछ है। महात्मा कबीर ने भी विरहिणी की साथ अवस्था के भागिक चित्र चित्रित किये हैं। एक चित्र है कि विरहिणी ने रो-रोकर अपनी आँखें लाल कर ली हैं यह लालिमा प्रियतम के प्रेम का प्रतीक है। किन्तु ससार वाले इस रहस्य को नहीं समझते। वे सोचते हैं कि कबीर की आँखें दुखने आई हैं। वास्तव में वही विडम्बना है—

“आँखड़ियाँ प्रेम कसाइयाँ लोग जानें दूखड़ियाँ ।  
साईं अपने कारणों रोई रोई रातड़ियाँ ॥”

इसी साथ अवस्था का वर्णन उन्होंने एक दूसरे स्थल पर एक दूसरे प्रकार से किया है। नेत्रों से हर समय जल-धारा प्रवाहमान रहती है। इस बात को कवि ने रहट के दृष्टान्त से बड़े प्रभावपूर्ण ढंग से कह दिया है—

“नैना नीमर लाईया रहट वहाँ निसि जाम ।  
पिहा ज्यों पिव-पिव करै कवहु मिलैगे राम ॥”

इसी प्रकार विरह की अन्य अवस्थाओं के सरस वर्णन भी मिलते हैं। संस्कृत-काव्य-शास्त्र में वर्णित विरह की अवस्थाओं में सर्वप्रथम अभिलाषा आती है। कबीर में इस अवस्था के भावपूर्ण चित्र मिलते हैं। विरही की सबसे सात्विक अभिलाषा अपने प्रियतम के दर्शन की होती है। दर्शनों के लिए व्याकुल प्रियतमा कल्पना और भावना में ही अपने प्रियतम के दर्शन करती है। अपने दर्शन की पिपासा को इसी प्रकार शान्त करती है—

“नैना अन्तरि आचरु निसि दिन निरखौ तोहि ।  
कच हरि दर्शन देहुगे सो दिन आवै मोहि ॥”

दर्शन की अभिलाषा के सदृश ही मिलन की अभिलाषा भी वही ही मार्मिक होती है। विरहिणी मार्ग की ओर ही ध्यान लगाए रखती है जो पथिक आते हुए दिखाई पड़ते हैं उनसे प्रियतम का मदेश पूछती है—

“विरहिन जमी पंथ सिर पंथी बुझै धाय ।  
एक सबद कहि पीव का कवरु मिलौ आय ॥”

इस साक्षी में अभिलाषा के साय-माय प्रतीक्षा और आशा की अवस्था की ध्वनि भी मिलती है। फारसी-काव्य-शास्त्र की दृष्टि से इसे हम 'इन्तजारी' और 'वेकरारी' की हालतों का मिला हुआ रूपवह सकते हैं।

विरहजनित टीस एवं वेदना की भी अभिव्यक्ति कबीर में बड़ी ही भावात्मक शैली में हुई है। निम्न लिखित पद के एक-एक शब्द से अमीम वेदना अनसूय टीम और अतीव आकुलता टपक रही है—

“तलफै बिन बालम मोर जिया ।

दिन नहि चैन रात नहि निदिया. तलफ तलफ के मोर किया ।  
तन मन मोर रहट अस डोले सून सेज पर जनम झिया ॥  
नैन थकित भए पथ न सूझै साँई वेदरदी सुध न लिया ।  
कहत कबीर सुनो भाई साधो हरो पीर दु ख जोर किया ॥”

इसी प्रकार एक दूसरे पद में भी देखिए विरहजनित व्यथा की कथा कैसे मार्मिक ढंग से कही गई है। विरहिणी प्रियतम से कहती है—‘नाथ सब कोई मुझे तुम्हारी नारी कहता है किन्तु तुम मेरी रत्ती-भर भी चिन्ता नहीं करते हो। मैं तुम्हारे विरह में क्षीण होती जाती हूँ। प्रियतम प्रियतमा का सम्बन्ध ही कैसा जब दोनों मिलकर एक नहीं हो जाते—

“बालम आओ हमारे गेह रे ।  
तुम बिन दुखिया देह रे ॥  
सब कोई कहै तुम्हारी नारी ।  
मोको है सन्देह रे ॥

एक मेक हूँ सेज न सोवै ।

तब लग कैसा नेह रे ॥” इत्यादि

(कवीर का लक्ष्य अलौकिकता की आड में लौकिकता का वर्णन करना नहीं था यही कारण है कि इतने मधुर चित्र चित्रित करते हुए भी वे यह बात नहीं भूलते कि वे एक भक्त हैं । उनका लक्ष्य अपने भगवान् के दर्शन प्राप्त करना है—

“कव देखू मेरे राम सनेही ।

जा विन दुःख पावै मेरी देही ॥ टेक ॥

हूँ तेरा पथ निहारूँ स्वामी ।

कवर मिलिहुगे अन्तर्यामी ॥

जैसे जल विन मीन तलफै ।

ऐसे हरि विन मेरा जिया कलपै ॥

निस दिन हरि विन नीद न आवै ।

दरस पियासी राम क्यों सचुपावै ॥

कहै कवीर अघ विलम्ब न कीजै ।

अपनो जानि मोहि दर्शन दीजै ॥”

आत्मा किस प्रकार ससार में आकर सासारिक बन्धनो में बँध जाती है, उसे यह स्मरण ही नहीं रहता कि उसको अपने प्रियतम से मिलना भी है, इस बात को कवीर ने विवाह के रूपक से बड़ी ही गूढ भावात्मक शैली में इस प्रकार व्यक्त किया है—

“मैं सासने पीव, गौहान आई ।

साई संग साघ नहि पूजी,

गयो जीवन सुविना की नाई ॥टेका॥

पंच जना मिलि मडप छायो,

तीन जना मिलि लगन लिखाई ॥

सखी सहेली भंगल गावें ।  
 सुख दुःख माथे हलद चढाई ॥  
 नाना रंग भावरी फेरी ।  
 गाठ जोर चावै पति ताईं ॥  
 पूरि सुहाग भयो चिन दूलह ।  
 चौक के रंग घस्यो सगी माईं ॥  
 अपने पुरिख मुख कवहुँ न देख्यो ।  
 सती होत समझी समझाई ।  
 कहै कवीर हूँ सर रचि भरहूँ ।  
 तिरौं कंत ले तूर बजाई ॥”

इस प्रकार कवीर के रहस्यवाद में विरह की विविध अभिव्यक्तियों पाई जाती हैं। उनके विरह-वर्णन के भावात्मक चित्रों से उनके रहस्यवाद का मूल्य बहुत बढ़ गया है।

**आध्यात्मिक युद्ध**—विरहोदय के साथ-ही-साथ युद्ध को अवस्था भी प्रारम्भ हो जाती है। माया और उसका समाज ही साधक की आशिक अनुभूति की अवस्था को शाश्वत अनुभूति की स्थिति नहीं बनने देता। इसीलिए साधक इनको अपना कट्टर शत्रु समझने लगता है। इसके विरुद्ध युद्ध करना उसके जीवन का लक्ष्य हो जाता है। इस युद्ध में सूर साधक ही सफल होता है। ऐसा साधक जीवन-मरण को समान समझकर युद्ध क्षेत्र नहीं छोड़ता, चाहे फिर वह टुकड़े-टुकड़े होकर नष्ट ही क्यों न हो जाय—

- (१) “सूरा तवहि समझिए लईं घनी के हेत ।  
 पुरजा पुरजा हूँ पडे तऊ न छाड़ै खेत ॥”
- (११) “खेत न छाड़ै सूरिवाँ भूमि दूँ दल माहि ।  
 आशा जीवन मरण की मन में आवै नाहि ॥”

L

इस अवस्था में साधक के हृदय में साध्य के प्रति किसी प्रकार के सशय शेष नहीं रह जाते हैं। हरि में उसकी पूर्ण निष्ठा हो जाती है। इस प्रकार निश्चिन्त होकर वह काम-क्रोधादि शत्रुओं से युद्ध करने में सलग्न हो जाता है—

‘कवीर मेरे संसा को नहीं हरि सूँ लागा हेत ।

काम क्रोध सू भूझणा चौड़े माड्या खेत ॥”

सच्चा साधक रूपी सूर व्यर्थ के प्रदर्शन में विश्वास नहीं करता प्रदर्शन की प्रवृत्ति तो कायर रूप झूठे साधक में होती है—

“कायर बहुत पभावहीं वहाक न वोलीं सूर ।

काम पड़ा ही जाड़िए किसके मुख पर नूर ॥”

ऐसे सूर साधक को मृत्यु भी प्यारी लगने लगती है। वह कहता है—

“जिस मरने थे जग डरं सो मेरे आनन्द ।

कव मरिहों कव देखहौ पूरन परमानन्द ॥”

इस प्रकार काम-क्रोधादि से युद्ध करते-करते वह उन पर विजय प्राप्त कर लेता है। इसीलिए माया और काम-क्रोधादिसत से डरते हैं—

“संत की ढिठकी फिरँ विचारी”

आत्म-समर्पण की अवस्था—इस प्रकार साधक एक ओर विरह की दैवी अग्नि में अपनी आत्मा परिष्कृत करता है और दूसरी ओर इन्द्रियो से युद्ध करके उन पर विजय प्राप्त कर लेता है। अब वह आत्म-समर्पण प्रपत्ति और न्यास के मार्ग को अपनाता है। पूर्ण समर्पण के बिना प्रिय-तम से मिलन नहीं होता। सम्भवतः इसीलिए हमारे धार्मिक साहित्य में प्रपत्ति को इतना अधिक महत्त्व दिया गया है कि ‘वाल्मीकि रामायण’ में लिखा है—

“सकृदेव प्रकृपन्नाय तवास्मीति याचते ।

अमय सर्वभूतेभ्यो ददाम्येतद्मत्तं मम ॥”



अर्थात् केवल एक वार 'मै शरणागत हूँ' ऐसा कहने पर मैं जीव अभय कर देता हूँ। ऐसी मेरी प्रतिज्ञा है। 'श्रीमद्भगवद्गीता' में भी भगवान् ने इसी भाव को इस प्रकार प्रतिध्वनित किया है—

“सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं वज ।

अहं त्वा सर्वे पापेभ्यो मोक्षयिष्यामि माशुच ॥”

महात्मा कबीर शरणागति या प्रपत्ति के इस महत्त्व से पूर्णतया परिचित थे उन्होने अपने प्रियतम के प्रति पूर्ण आत्म-समर्पण कर दिया था। उन्होने दूसरो को भी यही उपदेश दिया है—

“कहत कबीर सुनहु रे प्राणी छोड़हु मन के भरमा ।

केवल नाम जपहु रे प्राणी परहु एक की सरना ॥”

आत्म-समर्पण के भाव की पराकाष्ठा उस समय दिखाई पड़ती है जब वे अपने को राम का गुलाम कहते हैं और अपना तन-मन-धन उन्हें सौंप देते हैं—

“मैं गुलाम मोहि बेचि गुंसाई ।

तन मन धन मेरा राम जी के ताई ॥”

अननाव और प्रत्याशा—इस प्रकार आत्म-समर्पण कर देने पर प्रियतमा को प्रियतम अपना लेता है, भ्रमो और कर्मों के बन्धन कट जाते हैं। प्रियतम बांह पकड़कर अपने समीप बुला लेता है—

“बालपने के करम हमारे काटे जान दर्ई ।

बाँह पकरि करि कृपा कीन्हीं आप समीप लई ॥”

किन्तु यही पर मिलन-तर्हों हो जाता। कबीर भारतीय मर्यादावादी सत्त थे, अतः विना विवाह के मिलन दिखा भी कैसे सकते थे। अतः विवाह की तैयारी होने लगती है। प्राहपाशा की यह स्थिति वास्तव में बड़ी मधुर होती है, प्रियसी अपने प्रियतम के लोक एव उसकी भ्रदारियो आदि की विविधरंगी कल्पनाओं से विभोर हो उठती है। देखिए वह प्रियतम के लोक की मधुर कल्पना से पुलकित है—

“नहरवा हमका नहि भावै ।

साई की नगरी परम अति सुन्दर जहाँ कोई आवे न जावै ॥”

साई की नगरी के समान ही उसकी अटारियाँ भी बडी ही भव्य हैं ।

प्रियतमा की कल्पना उसे भी देखने के लिए व्याकुल रहती है—

“पिया रे ऊँची अटारिया जरट किनरिया लगी नाम की डोरिया ।

चाँद सुरज सम दियना, वरतु है ता विच भूली डगरिया ॥”

‘पिया की ऊँची अटारिया’ की कल्पना करते-करते वह प्रेयसी कुछ अधिक रहस्यात्मक हो जाती है और भँवर गुफा की ओर सकेत करने लगती है। भँवर गुफा का जो सुपन्ना मार्ग है उसे उसने ‘भीनी गँल’ या ‘सूक्ष्म मार्ग’ कहा है। कल्पना में ही वह उस भीनी गँल से पिय की अटारिया तक डरते-डरते पहुँचने की चेष्टा करती है। बेचारी मुग्धा होने के कारण वह कुछ देर तो प्रियतम की प्रतीक्षा में सकोच और लज्जा के भार से लदी हुई खडी रहती है किन्तु क्षण-भर में वह प्रागे बढ़ने का फिर प्रयत्न करती है—

“पिया की ऊँची अटारिया आस रहौ कब लौ खरी ।

ऊँचे नहि चढ़ि जाय मने लज्जा भरी ।

पाथ नहि टहराय चहुँ गिर गिर परु ॥

फिरि-फिरि चढ़हु सम्हारि चरन आगे धरुँ ।

अंग-अंग ठहराय तो बहु विधि डर रहँ ॥”

इसी प्रकार कल्पना करते-करते सो जाती है तो क्या देखती है कि प्रियतम पास आ गए हैं उन्होंने उस सोती हुई को जगा दिया। इतने में ही निद्रा भग हो जाती है और वह बेचारी निराश हो जाती है—

“सुनि सखि सुपने की गति ऐसी हर आए हम पास ।

सोवत हो जगाइया जागत भए उदास ॥

मिलन-क्षणों की कल्पनाएँ—इसी अवस्था में विरहिणी की मिलन-क्षणों की कल्पनाएँ भी आती हैं। वास्तव में मिलन से मिलन की कल्प-

नाएँ अधिक मधुर होती हैं। भावुक कवीर इस प्रकार कल्पनाएँ चित्र-रूप में चित्रित किये बिना नहीं रह सके—

धर धर कम्पै वाला जीव न जाने क्या करसी पीव ।

रैनि गई मति दिन भी जाय भँवर गए बग वैठे आय ॥ इत्यादि

साक्षात्कार की अवस्था—अन्त में साक्षात्कार और मिलन की स्थिति आती है। साक्षात्कार की अवस्था का वर्णन उपनिषदों में बड़े विस्तार से किया गया है। ये वर्णन दार्शनिक अधिक और साहित्यिक कम हैं। आत्मा का परमात्मा से साक्षात्कार होता है। हृदय की मोह-प्रतियोगी विदीर्ण हो जाती है, सब सशय निर्मूल हो जाते हैं और कर्म-जाल नष्ट हो जाता है—

“भिद्यते हृदय भ्रान्तिं विद्यन्ते सर्वं संशयाः ।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥”

उपनिषदों के सद्गुरु कवीर ने भी साधक और साध्य के मिलन होने पर साधक के तापो का नष्ट होना माना है उनका विश्वास था कि साक्षात्कार होते ही साधक का जीवन आनन्दमय हो जाता है—

“हरि संगति शीतल भया मिटी मोह की ताप ।

निसि चासर सुख निधि लहा अंतर प्रगटा आप ॥”

किन्तु इस कोटि के वर्णन काव्यात्मक और भावात्मक न होने के

कारण रहस्यवादी कम और दार्शनिक अधिक कहे जायेंगे ।

विवाह और मिलन—कवीर में साक्षात्कार और मिलन की अवस्था के भावपूर्ण चित्र भी बहुत पाए जाते हैं। यह चित्र दाम्पत्य प्रतीको पर ही आधारित हैं। जैसा कि हम अभी कह चुके हैं कवीर ने दाम्पत्य-प्रतीको में भी पति-पत्नी के प्रतीको को ही अधिक अपनाते की चेष्टा की है। वास्तव में इस प्रकार का चुनाव भारतीय सत्कृति के अनुकूल भी था। भारत में सदा से प्रणय क्षेत्र में भयादा को विषय माना गया है।

प्रियतमा और प्रियतम का सम्बन्ध मर्यादा के विरुद्ध माना जाता है । विवाह हो जाने पर यही सम्बन्ध पवित्र हो जाता है । कबीर भारतीय सस्कृति के सुरक्षक सत थे । इसीलिए उन्होंने मिलन और साक्षात्कार के पूर्व विवाह की योजना दिखाई है । किन्तु यह विवाह साधारण मानवों के विवाह से भिन्न है । आत्मा और परमात्मा का मिलन साधारण हो भी कैसे सकता है । इसीलिए कबीर ने असाधारण विवाह का वर्णन किया है । देखिए निम्न लिखित रूपक में कबीर ने विवाह के समय का कैसा सखिलष्ट चित्र खींचा है । आत्मा रूपी दुलहिन का अपने प्रियतम राम से परिणय होने वाला है । अतः अन्य आत्मरूपी सखियाँ मिलनोत्सुक आत्मरूपी दुलहिन से आनन्दित होने के लिए कहती हैं । आज पति रूप में राम स्वयं ही दुलहिन रूपी आत्मा के घर परिणय हेतु आ पहुँचे हैं । वे अकेले नहीं आए हैं । साथ में लम्बी-चौड़ी बरात भी लाए हैं । तैतीस करोड़ देवता अठासी सहस्र ऋषि ही बराती हैं । ब्रह्माजी सत्कार सम्पन्न कराने के लिए पुरोहित बनकर आए हैं । इससे अधिक दिव्य और असाधारण परिणय हो भी क्या सकता है—

“दुलहिन गावहु मंगलचार

हम घर आए हो राजा राम भरतार ॥ टेक ॥

तन रति करि मैं मन रत करहुँ पच तत्त बराती ।

रामदेव मोरे गहुन आये, मैं जोवन मदमाती ॥

सरीर सरोवर वेदी करिहूँ, ब्रह्मा वेद उचार ।

रामदेव संगि भावरि लेहूँ घनि घनि भाग हमार ॥

सुर तैतीस कौतिग आए मुनिवर सहस्र अठासी ।

कहै कबीर हम व्याहि चले है पुरुष एक आविनासी ॥”

विवाह के पश्चात् सुहाग रात आती है । नायिका सोलह श्रृङ्गार

करती है—

“किया सिंगार मिलन के ताई ।”

‘शृङ्गार’ कर लेने पर भी प्रिय के पास सहसा जाने का साहस नहीं होता। लज्जा और नकोच उभे आगे नहीं बढ़ने देते।

“पिया मिलन की आस रहौ कबलो त्वरी ।  
 जँचे नहि चढ़ि जाय मने लज्जा भरी ॥  
 पाँव नहि ठहराय चहँ गिरि गिरि पखूँ ।  
 फिरि फिरि चढहुँ सगहारि चरन[आगे]घरूँ ॥  
 अंग अंग ठहराय तो बहुविधि डरि रहूँ ।  
 करम कपट मग घेरि तो अन नै परि रहूँ ॥”

नायिका नबोटा और भ्रजाता है, अतः वह बेचारी मिलन को कठिन जानकर डरती भी है—

“मिलना कठिन है कैसे निलौंगी पिय जाय ।  
 समुक्ति-सोच पग धरौ जतन से चार-चार डिग जाय ॥  
 जँची गैल राह रपटीली पाव नहि ठहराय ।  
 लोक-लाज कुल की नरजादा देखत मन सकुचाय ॥  
 नेहर वास वसा पीतर नै लाज तजी नहि जाय ।  
 अघर भूमि जहाँ महल पिया का हम पर चढो न जाय ॥”

नकोच करने-करते नायिका अपने प्रियतम तक पहुँच जाती है। प्रियतम तक पहुँचने पर प्रियतम ने उभे नाशात्कार नहीं हो पाता, उसका धूँघट दोनों के प्रत्यक्ष मिलन में बाधक है। अतः मन्त्रियाँ उस धूँघट को उधाड़ने का उपदेश देती हैं—

‘तोकौ पीव निलेंगे धूँघट का पट खोल रे !’

अन में धूँघट का पट खोल ही जाता है और प्रियतमा प्रियतम से नुहाग प्राप्त करती है।

“बहुत दिनन धे प्रीतम पाण  
 माग बडे घर बटे आए ॥ टेका ॥

“भंगलचार माँहिं मन रागो राम रसायन रसना चाखो ।  
मन्दिर माँहि भया उजियारा ले मूर्ती अरना पीव पियारा ॥  
मैं रनि रासी जे निधि पाई, हमहि कहा यह तुम्हहिं बड़ाई ।  
कहे कबीर मैं कछु नहि क्रीन्हा, सखी सुहाग राम मोहि दीन्हा ॥”

उम मुहाग के अवनर पर भी कबीर भाग्यीय सङ्कति की मर्यादा को नहीं भूले हैं ।

नायिका मुहाग के अवनर पर अपने प्रियतम के चरणों को पकड़कर प्रेम को शाद्वन बनाने का आग्रह करती है—

“अब तोहि जानि न देहौ राम पियारे ॥  
ज्यौं भावै त्यूँ होऊ हमारे ॥ टेक ॥  
बहुत दिन के बिदुरे हरि पाए भाग बड़े घर बड़े आये ॥  
चरनन खानि करौ चरि आई प्रेम प्रीत रागो, अरुम्हई ।  
इत मन मन्दिर रहौ नित चोरै कहे कबीर परहु मन धांखे ॥”

मिशन के माधुर उम का अनुभव कर देने पर नायिका उम उम के बिना रह गी नहीं पाती । यह हर समय उनमें मुहाग प्राण भरने के लिए व्याप्त रहती है—

“ये खँगियों अलमानी पिय हों सेज खली ।  
रागना पकर पतंग अम दोले चोले मधरी खानी ॥  
प्रलिन मंत्र दिहाय तो रागो पिया बिना कम्पनानी ॥  
रिं पौ भंगे पगया पर जागन नन्द खिटाणी ।

“संजै रहँ नैन नहीं देखौ,  
यह दुःख कासौ कहँ हो दयाल ॥”

इस प्रकार हम देखते हैं कि कबीर ने आध्यात्मिक मिलन की अभिव्यक्ति दाम्पत्य-प्रतीको के सहारे कितने सुन्दर ढंग से की है। वास्तव में इन वर्णनों के कारण ही उनका अनुभूतिमूलक रहस्यवाद इतना मधुर मालूम पड़ता है।

तादात्म्य की अवस्था—यहाँ पर एक प्रश्न उठ खड़ा होता है। वह है कि क्या कभी इस मिलन में पूर्ण तादात्म्य भी स्थापित होता है। इस सम्बन्ध में विद्वानों के दो मत हैं। कुछ विद्वानों के मतानुसार सूफी रहस्यवादियों को कभी पूर्ण तादात्म्य नहीं प्राप्त होता। सवर्ग के विद्वानों के मुखिया निकलसन साहब हैं। इन्होंने अपने प्रसिद्ध ग्रंथ *India of Persnality in Surisane* में इस मत का सतक प्रतिपादन किया है। इसके अतिरिक्त विद्वानों का दूसरा वर्ग पूर्ण तादात्म्य की स्थिति में विश्वास करता है। इसके प्रमाण में वे जलालुद्दीन रूमी की निम्नलिखित पक्तियाँ उद्धृत करते हैं। इन पक्तियों में तादात्म्य को नीर-क्षीर के दृष्टान्त से स्पष्ट किया गया है—

With thy sweet soul this soul of mine,  
Hath mixed as water doeth with wine,  
Who can the wine and water part,  
Or me and thee when we combine  
Quoted from Joyus Mysticism

Page 182

अर्थात् तुम्हारी मधुर आत्मा से यह आत्मा इस प्रकार मिल गई है जैसे मदिरा से जल मिल जाता है। मदिरा और जल को अथवा मुझको और तुमको कौन अलग कर सकता है। इससे यह स्पष्ट होता है कि सूफी रहस्यवादी भी पूर्ण तादात्म्य में विश्वास करते थे।

भारत में अद्वैतवाद का सदैव ही धोल-वाला रहा है अद्वैतवादी आत्मा और परमात्मा के पूर्ण तादात्म्य में विश्वास करते हैं। उनके इस विश्वास की अभिव्यक्ति भारत के भावुक रहस्यवादी संत कवियों में भी दिखाई देती है। संत ज्ञानेश्वर ने तादात्म्य की परिस्थिति का चित्र इस प्रकार खींचा है—

When he had entered the sanctuary his bodily consciousness was lost. His mind was changed to super mind All sense of boundness than over reason came to a stand still words were meta morphosed into no words and he saw his own self. His eye lashes ceased to twinkle distinction between night and day was gone. The whole Universe was a light and was filled with resonance of God was merged in an ocean of bliss and his beautification was effable. <sup>1</sup>

यह वर्णन अद्वैती होते हुए भी भक्त और भगवान् के सम्बन्ध को बनाए हुए है। भारतीय रहस्यवादी ऐसे ही तादात्म्य में विश्वास करते हैं। महात्मा कबीर ने भी तादात्म्य के जो वर्णन प्रस्तुत किये हैं वे बहुत कुछ इसी ढंग के हैं। निम्नलिखित साखियों से उनका तादात्म्य का सिद्धान्त पूर्णतया स्पष्ट हो जाता है साधक और साध्य में बूँद और समुद्र-जैसा सम्बन्ध है जिस प्रकार बूँद समुद्र में जाकर समुद्र रूप हो जाती है और फिर उसके अलग अस्तित्व को खोजना कठिन हो जाता है उसी प्रकार भक्त अपने व्यक्तित्व को भगवान् में इस प्रकार मिला दता

हेरत हेरत हे सखी रहा कबीर हिराय ।

बुँद समानी समुद्र में सोकत हेरी जाय ॥



है कि फिर दोनो में कोई भेद तही रह जाता है। इसी बात को ध्यान में रखकर अडरहिल ने लिखा है कि रहस्यवाद वास्तव में व्यक्तित्व का लोप करना है—

“Mysticism indeed implies the abolition of individuality.”

महात्मा कबीर में तादात्म्य के भावात्मक वर्णन भी पाए जाते हैं। जब प्रियतम और प्रियतमा मिल जाते हैं तब फिर कोई भेद नहीं रह जाता, यदि प्रियतम मरेगा तो फिर प्रियतमा भी मरेगी अन्यथा वह भी उसी के समान धमर रहेगी—

“हरि मरिहै तो हमहुँ मरिहै ।  
हरि न मरै तो हम काहे को मरिहै ॥”

हरि तो अमर और शाश्वत रूप है, फिर भला प्रियतमा ही क्यों मरेगी। इसीलिए वह कहती है—

“हम न मरै मरिहै संसारा ।  
मिला हमहि को जियावन हारा ॥”

इस प्रकार स्पष्ट है कि कबीर पूर्ण तादात्म्य में विश्वास करते थे। उनका यह तादात्म्य तात्त्विक दृष्टि से पूर्ण अद्वैती या किन्तु व्यावहारिक दृष्टि से उनमें भगवान् और भक्त के सम्बन्ध बने रहने की ध्वनि निकलती है। वे कहते हैं कि राम और कबीर भक्त और भगवान् जब एक हो जाते हैं तब उन्हें कोई पहचान नहीं पाता। उनका भेद दूसरो को स्पष्ट नहीं हो पाता। उनमें जो भेद रहता है उसे केवल भगवान् और भक्त ही जानते हैं—

“राम कबीरा एक भए हैं कोउ न सकै पछाडि ।”

सत्य की अखण्ड अनुभूति—यहाँ पर एक प्रश्न और विचारणीय है, वह यह कि क्या कबीर को सत्य के सौन्दर्य की सम्पूर्णता में अनुभूति

हुई थी या वे उसके किसी एक पक्ष का दर्शन करके रह गए थे ।

कवीर की रहस्यानुभूति का मनोयोग से अध्ययन करने पर स्पष्ट, प्रतीत होता है कि उन्होंने सम्पूर्ण सत्य की सम्पूर्ण भावात्मक भाँकी देखी थी । उन्होंने स्वयं भी स्वीकार किया है कि उनका 'परचा' पूरे से हुआ था—

“पूरे सू परच्या भया सच दुख मेल्या दूरि ।  
निर्मल कीन्ही आत्मा ताथे सदा हजूरि ॥”

सत्य के सम्पूर्ण सौन्दर्य को देखकर ऐसा स्वाभाविक है कि मौनता आ जाय । कवीर ने उसके दर्शन सम्पूर्णता में किये थे, किन्तु उसकी वर्णना में वे सर्वथा असमर्थ थे—

“दीठा है तो कस कहूँ कह्या न कोउ पतियाय ।  
हरि जँसा है तैसा रहौ तू हरिखि हरषि गुन गाइ ॥”

वास्तव में वह पूर्ण अद्भुत अनिर्वचनीय ही है । वेद और कुरान भी उसकी अनुभूति का रहस्य नहीं बता सकते, अतः यदि कवीर उसका कुछ वर्णन भी करें तो किसी को विश्वास ही नहीं होगा—

“ऐसा अद्भुत जिनि कथै, अद्भुत राखि लुकाय ।  
वेद कुरानों गमि नहीं कह्या न को पतियाइ ॥”

यदि उसका किसी प्रकार वर्णन करने का प्रयत्न भी किया जाय तो उसके तेज का कथन-मात्र किया जा सकता है । वह सैकड़ों सूर्यों की ज्योति से भी विलक्षण होता है—

“कविरा तेज अनन्त का मानों उगी सूरजसेरि ।  
पति संग जागी सुन्दरी कौतिक दीउतेरि ॥”

साधक को जब रहस्य की अनुभूति अपनी सम्पूर्णता में होती है तब फिर वह उसका वर्णन किसी एक ही ऐन्द्रिक अनुभूति के माध्यम से नहीं करता । वह अपनी रहस्यानुभूति की सम्पूर्णता व्यक्त करने के लिए लिए सभी प्रकार की ऐन्द्रिक अनुभूतियों का आश्रय लेता है । कभी तो

वह विचित्रातिविचित्र स्वर-तहरियों को मुनजा है, कभी वह विचित्रातिवि-  
चित्र दृश्य देखा है; कभी वह मिलन और स्पर्श के मनोरम चित्र सामने  
लाया है। इसी प्रकार वह अपूर्व गुणधियों का वर्णन करता है। इस  
प्रकार वह कभी ऐंद्रिक विषयों के भाष्यन से उच्च रहस्यरूप प्रियतम का  
वर्णन करता है। कबीर ने अपनी रहस्यानुभूति को सम्पूर्णता में व्यक्त  
करने की कामना से विविध ऐंद्रिक अनुभूतियों के सहारे उत्तमा वर्णन  
किया है। महात्मा कबीर शब्दाद्वैतवाद में विश्राम करते थे। अतः  
उन्होंने प्रविचर रहस्यमय की विविध प्रकार की विचित्र ध्वनियों के  
सहारे अनिष्यन्त किया है। उन्हें उनकी अनुभूति कभी-कभी गगन के  
गर्जन के रूप में होती थी।

“गगन गरजि अनुन ॐ अडली कंत प्रकास ।

तहाँ कबीर बदगी कै कोई निजटास ॥”

योग से प्रभावित होने के कारण वे अनहद नाद के रूप में भी उसकी  
अनुभूति करते थे—

“कबीर कंत प्रकासिया उपजा हुनिमेल सुर ।

निसि अंधियारी, निट गई बागे अनहद नूर ॥”

यहाँ पर शब्द और रूप दोनों ऐंद्रिक विषयों का मिश्रण करके उत्तमे  
रहस्यमय की अनिष्यन्त की गई है। उसी प्रकार वे ‘ज्ञान सहये धुनि’  
सुनते हैं—

“अधु ज्ञान लहरि धुनि, भाबी रे ।

तदद अतीत अनाहद राता इहि विधि तृष्णा तापी रे ॥”

कबीर ने अपने प्रियतम की अनुभूति गुणधरूप में भी की थी। क्लृप्ती  
की सुगन्ध सबसे अधिक तीव्र होती है अतः उन्होंने उत्तमा ही वर्णन  
किया है—

“पिजर प्रेन प्रकासिया अंतरि मया-उजास ।

मुल क्लृती महमही वाणी फूटी जास ॥”

स्पर्शेन्द्रिय से सम्बन्धित उक्तियों की भी कमी कबीर में नहीं है। मिलन के चित्रों में स्पर्शमूलक अनुभूतियों का विचित्र आकर्षण भरा है। भेंटने का यह एक छोटा-सा चित्र देखिए—

“अंक भरे भर भेंटिया मन में नाहीं धीर ।  
कहै कबीर ते क्यूँ मिले जबलग नोइ सरिीर ॥”

इसी प्रकार 'ले सूती अपना पीत्र पियारा' में भी स्पर्शजनित रहस्या-नुभूति का ही कथन है। कबीर ने अपने प्रियतम की अनुभूति रस रूप में भी की थी। उनके राम-रसायन की चर्चा हम पीछे बड़े विस्तार से कर चुके हैं। अब गगन-मण्डल के अमृत और वक नालि के रस को भी पीकर देखिए—

“(1) अवधू गगनमण्डल घर कीजै ।

(II) अमृत भरै सदा सुख उपजै वंक नाली रस पीजै ॥

(III) अवधू मेरा मन मतिवारा ।

उन्मनि चढ्या गगन रस पीजै त्रिभुवन भया उजियारा ॥”

कबीर की रूप-सम्बन्धी अनुभूतियाँ भी बड़ी ही मधुर हैं। उन्होंने मानव रूप में प्रियतम की अनुभूति कम की थी। वे अधिकतर उसके दर्शन ज्योतिरूप में करते थे या लालिमा रूप में इनके उदाहरण दूसरे प्रसंगों में दिये जा चुके हैं। यहाँ मैं इतना ही कहना चाहता हूँ कि महात्मा कबीर ने अपने प्रियतम की अनुभूति सम्पूर्णता में की थी। इसीलिए उन्होंने सभी ऐन्द्रिक विषयों के माध्यम से उसकी अनुभूतियाँ व्यक्त की हैं।

## यौगिक रहस्यवाद

आत्म दर्शन में 'योग—बृहदारण्यकोपनिषद् के मंत्रेयी ब्राह्मण में आत्म साक्षात्कार के साधनों का उल्लेख करते हुए कहा गया है—

“आत्मा वा श्रे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः”

अर्थात् आत्मा का ही दर्शन श्रवण, मनन और निदिध्यासन करना चाहिए। इस उद्धरण में श्रवण और मनन के सदृश निदिध्यासन को भी आत्म-साक्षात्कार का साधन माना गया है। निदिध्यासन ध्यान का पर्यायवाची कहा जा सकता है। यह भव्य योग-भवन का सप्तम सोपान है। इससे स्पष्ट है कि आत्म-साक्षात्कार के साधनों में योग का बहुत बड़ा महत्त्व है। इसका उल्लेख 'ऋग्वेद संहिता' तक में किया गया है। उसमें एक स्थल पर उसका वर्णन इस प्रकार मिलता है—

“स घानो योग आमुवत सा रायेस  
पुरं ध्याम् गमद वाजेभिरास नः ।”

अर्थात् परमात्मा हमारी समाधि के निमित्त अभिमुख हो, वह विवेक स्थाति रूपी धन तथा अतीतानागतादि अनन्त वस्तु-विषयक होने से व विधि बुद्धि ऋतम्भरा के उत्पादन निमित्त अनुकूल हो। इस प्रकार स्पष्ट है कि अध्यात्म क्षेत्र में योग की मान्यता सदा से रही है। योग का लक्ष्य भी वही होता है जो रहस्यवाद भक्ति आदि अन्य साधनों का। 'योग वाशिष्ठ' में लिखा है कि आत्मा और परमात्मा को मिलाने वाला साधन याग कहलाता है। योग के चार प्रमुख भेद माने गए हैं—

योग के विविध भेद—(१) हठयोग, (२) राजयोग, (३) लय-  
योग, (४) मन्त्रयोग । इन सबसे प्राचीन अध्यात्मयोग है । 'कठोपनिषद्'  
में इसका सब प्रकार वर्णन किया गया है—

“तं दुर्दर्शं गूढमनु प्रविष्टं ।

गुहाहितं गह्वरेष्ठ पुराणम् ॥

अध्यात्म योगाधिगमेन देवं ।

मत्वा धीरो हर्ष शोकौ जहाति ॥”

अर्थात् वह आत्मा जो इतना तेजस्वी है कि देखा नहीं जा सकता,  
गहन स्थान में प्रवेश किये हुए है, गुहा में बैठा हुआ और गह्वर  
में रहने वाला उसे अध्यात्म योग के द्वारा जानना चाहिए । यदि  
रहस्यवाद की अन्तर्मुखी प्रक्रिया से इसकी तुलना करे तो तुरन्त  
स्पष्ट हो जायगा कि वास्तव में अध्यात्मयोग एक प्रकार का अन्तर्मुखी  
रहस्यवाद है । रहस्यवाद का लक्ष्य भी इसी प्रकार सगुण और निर्गुण  
रूप देव के साथ एकाकार प्राप्त करना होता है । उपर्युक्त चारों प्रकार  
के योग वास्तव में उस 'गुहाहितं गह्वरेष्ठ देवं' तक पहुँचने के चार  
प्रकार के शरीर, मन, बुद्धि और प्राणमूलक साधन हैं । हठयोग विशेष  
रूप से शरीर-साधना है । लययोग का सम्बन्ध विदोष रूप से मन से है ।  
मन्त्रयोग में बुद्धि की क्रिया प्रधान रहती है राजयोग वास्तव में प्राण  
साधना का समन्वित रूप है । योगी इनकी साधना व्यष्टि रूप से भी  
करते हैं और समष्टि रूप से भी । 'श्वेताश्वतर उपनिषद्' में इन सब  
समष्टिमूलक साधनाओं पर विशेष जोर दिया गया है । उसमें इस प्रकार  
लिखा है—

“त्रिरुन्नत स्थाप्य समं शरीरं ।

हृदीन्द्रियाणि मनसा सर्निरुच्य ॥ सौजन्य से —:

ब्रह्मोदुपेन प्रतरेत विद्वान् ।

त्र्योतासि सर्वाणि भया चहानि ॥



और नारखनाय ने इस योग-शास्त्र का फिर से पुनरुद्धार किया और इसकी प्रतिष्ठा अपने ढंग पर की। इसीलिए हठयोग दो प्रकार का माना जाता है—

“द्विधा हठः स्यादेकस्तु गोरक्षादि सुसाधकैः ।  
अन्योमृकण्ड पुत्राद्यः साधि तो हठ सज्ञक ॥”

अर्थात् हठयोग दो प्रकार का होता है, एक तो गोरक्ष आदि साधको के द्वारा प्रवर्तित किया हुआ और दूसरा वह जिसको मृकण्ड आदि के पुत्रों ने प्रतिष्ठित किया था। महात्मा कबीर गोरक्षक आदि साधको को हठयोग से प्रभावित हुए थे, क्योंकि इनकी परम्परा से इनका पूर सम्बन्ध था। इस नवीन मत्स्येन्द्रनाथी हठयोग का विवेचन गोरक्ष हता, गोरक्ष सिद्धान्त सग्रह, सिद्ध सिद्धान्त पद्धति, सिद्ध सिद्धान्त सग्रह, घेरण्ड सहिता हठयोग दीपिका आदि ग्रन्थों में विस्तार से किया गया है। इनके अतिरिक्त इसका वर्णन तत्र ग्रन्थों और बौद्ध धर्म के ग्रन्थों में भी हुआ। तान्त्रिकों और बौद्धों में पहुँचकर इसने बहुत अधिक विकास किया। विकसित होते-होते यह इतना जटिल हो गया कि स्वयं रहस्यमय बन गया। महर्षि मार्कण्डेय अष्टांग योग को ही हठयोग मानते थे। किन्तु गोरक्षोपदिष्ट हठयोग के केवल ६ अंग माने गए हैं। यम और नियम हठयोग के अन्तर्गत नहीं लिये गए हैं। हठयोग का सबसे प्रमुख विषय है नाडी-जय, इसका विकसित रूप कुण्डलिनी शक्ति योग-तत्र ग्रन्थों में इसका बड़े विस्तार से विचार किया गया है। कबीर नाथों, सिद्धों और तान्त्रिकों से एक समान प्रभावित थे। अतः इनमें नाडी जय और कुण्डलिनीशक्तियोग आदि की सूक्ष्मातिसूक्ष्म बात मिलती है। इनको इन्होंने कल्पना, आलंकारिकता और चित्रात्मकता के सहारे रहस्यमय बना दिया है। कुण्डलिनी शक्ति-योग में सबसे रहस्यपूर्ण वर्णन चक्रों के है। हठयोगी प्रायः ६ चक्र ही मानते हैं, किन्तु तत्र ग्रन्थों में ११ चक्रों तक की कल्पना की गई है। महात्मा कबीर ने इन चक्रों का



बड़े ही रहस्यात्मक ढंग से वार-वार उल्लेख किया है। अतः अत्यन्त सक्षेप में हम यहाँ इन चक्रों और उनकी रहस्यात्मकता का परिचय देना आवश्यक समझते हैं। चक्रों के रहस्य को समझने के लिए नाडियों की भी चर्चा कर देना आवश्यक है, क्योंकि शरीर की प्रमुख नाडियाँ ही इन चक्रों को बाँधे हुए हैं, इन चक्रों में सम्बन्धित सबसे प्रमुख नाडियाँ इडा, पिंगला और सुषुम्ना हैं। इडा और पिंगला सुषुम्ना नाडी को सपेटे रहती हैं, इडा बाईं ओर होती है उसका वर्ण शुभ्र होना है। पिंगला सुषुम्ना के दाहिनी ओर होती है। यह रक्त वर्ण की होती है। इडा को अमृतविग्रहा और पिंगला को रौद्रात्मिका मानते हैं। सुषुम्ना के मध्य भाग में वज्रा नाडी मानी है वज्रा के मध्य में चित्रा नाडी अन्तर्निहित रहती है। इन चित्रा के मध्य में ब्रह्म नाडी होती है। सुषुम्ना नाडी अग्नि स्वस्था मानी जाती है। वज्रा सूर्य रूपा कही गई है। चित्रा पूर्ण चन्द्रमण्डल रूपा होती है। चित्रा नाडी ब्रह्म द्वार कहनाती है। क्योंकि कुण्डलिनी शक्ति इसीमें से होकर ऊर्ध्वगामिनी होती है। सुषुम्ना में कुण्डलिनी तब प्रवेश करती है जब इडा और पिंगला समगति से चलती हैं। योगी का लक्ष्य कुण्डलिनी शक्ति को सुषुम्ना के बीच से चक्रों का नेदन करते हुए सहस्रार कमल तक ले जाना होता है। जब कुण्डलिनी सहस्रार में पहुँच जाती है तब साधक को समाधि की स्थिति प्राप्त हो जाती है। इस समाधि की अवस्था को प्राप्त करने के पश्चात् योगी धमर हो जाता है। अब थोड़ा-सा चक्रों पर प्रकाश डाल देना चाहते हैं।

पहला चक्र मूलाधार के नाम से प्रसिद्ध है। यह पृथ्वी-तत्त्व का दर्शक माना जाता है। इसमें चार दल होते हैं। ब्रह्मदेव इसके देवता है। उपयुक्त चार दल प्राण-शक्ति के सहारे उत्पन्न होते हैं। इन्हीं में कुण्डलिनी प्रसृत रहती है। इन दलों पर जो अक्षर हैं वे कुण्डलिनी को आकृति प्रदान करते हैं। कुण्डलिनी इसी चक्र के नीचे त्रिकोणात्मक रूप में स्वयं लिंग से साठे तीन बलयों में आवर्तित सुप्तावस्था में पड़ी रहती

है। कुण्डली द्वारा निर्मित इस त्रिकोण को त्रिपुर कहते हैं। जो योगी इस मूलाधार चक्र की साधना में सफल होता है उसे वाक् सिद्धि प्राप्त होती है। शिव सहिता में स्पष्ट लिखा है—

“य. करोति सदा ध्यानं मूलाधारे विचक्षणः।

तस्य स्याद्दुर्गो सिद्धिर्भूमी त्याग क्रमेणावै ॥”

दूसरा स्वाधिष्ठान चक्र है। इस चक्र का रंग रक्तवर्ण माना जाता है। इसमें ६ दल माने गए हैं। व भ म य र ल उनके संकेत अक्षर हैं। इस चक्र की स्वामिनी शाकिनी देवी मानी गई है। इसके देवता विष्णु हैं। तीसरा चक्र मणिपुर के नाम से प्रसिद्ध है। इसका रंग सुनहला होता है इसमें दस दल होते हैं। उन दलों के संकेताक्षर ड ढ ण त थ द ध न प फ माने गए हैं। इसके देवता रुद्र हैं। इसकी अधिष्ठात्री देवी का नाम लीकिनी है। इस चक्र की साधना सफल होने पर पाताल नामक सिद्धि मिलती है वह सर्वगतिमय हो जाता है इसके बाद हृत्पद्म या अनाहत चक्र आता है। यह हृदय स्थल में स्थित रहता है। इसमें बारह दल होते हैं। इसका वर्ण रक्त होता है। विश्वसार तन्त्र के अनुसार इस स्थान में उत्पन्न होने वाली अनाहत ध्वनि ही शिव रूप है। यही जीवात्मा का वास-स्थान माना गया है। इसकी साधना में सफलता प्राप्त करने पर साधक को खेचरी शक्ति मिलती है। इसके बाद कठ पद्म या विशुद्धि चक्र है इसमें सोलह दल होते हैं। इसके देवता अर्ध-नारी नरेश्वर है। इस चक्र का कुछ अश शुभ्र होता है और कुछ स्वर्णिम रंग का छठा चक्र आज्ञा चक्र है। इसमें दो दल होते हैं इसका रंग श्वेत है इसके दोनो ओर इडा और पिंगला है। वही मानो वरुणा और असी है। इसीलिए योगियों में यह स्थान वाराणसी के नाम से प्रसिद्ध है इसके देवता विश्वनाथ माने गए हैं। कहते हैं आज्ञाचक्र के त्रिकोण में अग्नि सूर्य और चन्द्र तत्त्व रहते हैं। अव्यक्त प्रणवरूपी आत्मा का भी यही स्थान माना जाता है। इन सब के बाद

सहस्रार चक्र आता है इसमें एक हजार दल माने गए हैं। कहते हैं इसमें २० दिक्कें होते हैं। इनमें पचास-पचास मातृकाएँ मानी जाती हैं। इस प्रकार सहस्र दल हो जाते हैं। इस सहस्रार कमल का स्थान तालुमूल माना जाता है। इस तालुमूल में सुषुम्ना नाडी ने अघो-मुखी होकर गमन किया है। यह कमल शुभ्रवर्ण तथा कुछ अरुण रक्तवर्ण माना जाता है। इसे लोग अघोमुखी भी बतलाते हैं। इस सहस्रार कमल के कन्द देश में एक पश्चिमोन्मुख त्रिकोण-सा है। इस त्रिकोण में ब्रह्म-विवर सहित सुषुम्ना मूल है। इस स्थान से मूलाधार पर्यन्त जो विवर है वही ब्रह्मरन्ध्र है। इसमें ६ छोटे छिद्र होते हैं। इस रन्ध्र का रूप विन्दु ० के सदृश है। इसी ब्रह्मरन्ध्र को दशम द्वार भी कहते हैं। इस ब्रह्म-रन्ध्र की साधना करने वाला ब्रह्मरूप हो जाता है।

इन षट्चक्रों के अतिरिक्त तन्त्र ग्रंथों में कई और चक्रों की भी चर्चा की गई है। आज्ञा चक्र के समीप एक मन चक्र की कल्पना की गई है। उसमें ६ दल हैं। मन चक्र के ऊपर एक सोम चक्र बताया जाता है उसके १६ दल बताए जाते हैं। आज्ञा चक्र के समीप ही कारण शरीर से सम्बन्धित सात कोष हैं। इनके नाम क्रमशः इन्दु, बोधिनी, नाद, भ्रम-चन्द्रिका, महानाद, कला और उन्मनी हैं। कहते हैं इस उन्मनी कोष में पहुँचने पर पुनरावृत्ति नहीं होती है। शक्ति-सम्मोहन तंत्र में ९ चक्रों का उल्लेख किया गया है। किन्तु वे इनसे सर्वथा भिन्न हैं। उनके नाम क्रमशः सर्वानन्दमय सर्वसिद्धि चक्र, सर्वरोगहर चक्र, सर्वरक्षाकार चक्र, सर्वार्थ साधक चक्र, सार्वभौम भाग्यदायक चक्र, सर्व सप्तोभरी चक्र, सर्वांशा परिपूर्ण चक्र और त्रैलोक्य मोहन तन्त्र है। महानिर्वाण तंत्र में चक्र तो नौ ही माने हैं, किन्तु उनके आकार और नाम इनसे सर्वथा भिन्न हैं। कुछ लोगों ने नौ चक्रों के अन्तर्गत ऊपर कथित षट्चक्रों के अतिरिक्त श्री हाटगोल्लाट और त्रिकूट चक्र और माने हैं। हठयोग के अन्तर्गत विविध प्रकार के चक्रों के बड़े जटिल वर्णन आते हैं।

महात्मा कवीर पर हठयोग की चक्रभेदन प्रक्रिया अथवा कुण्डलिनी-संसादन प्रक्रिया का पूरा-पूरा प्रभाव पडा था। उन्होने चक्रों के बडे ही रहस्यात्मक वर्णन प्रस्तुत किये है। इनकी रचनाओं में इनके वर्णन भरे पडे है। देखिए निम्नलिखित अवतरण में उन्होने 'ऐसे मन के मोहन वीठुला' का वर्णन किया है, जो षट्दल कमल निवासी है—

“मन के मोहन वीठुला यह मन लागो तोहि रे।

चरन कवल मन मानिया और न भावै मोहि रे ॥

षटदल कमल निवासिया चहुँ कोऽफेरि मिलाइरे”

इसके आगे वे अष्टदल कवल निवासी श्री रग जी का वर्णन करते है —

“दहु के वीच समाधियाँ, तहाँ काल न पासै आइ रे।

अष्ट कवल दल भीतरा, तह श्रीरग केलि कराय रे ॥”

इन पक्तियों के आगे ब्रह्मरन्ध्र का सूक्ष्म वर्णन किया गया है—

“बकि नालि के अतरे पछिम दिसा की वाट रे।

नीकर करै रस पीजिए तह भवर गुफा के घाट रे ॥”

ऊपर अभी हम जिस पञ्चमाभिमुख योनि-मण्डप का उल्लेख कर चुके है इन पक्तियों में उन्हीका रहस्यात्मक चित्रण किया गया है। इस ब्रह्म-रन्ध्र में योगी को जिन रहस्यात्मक दृश्यों और स्वर-लहरियों का आभास मिलता है नीचे लिखी पक्तियों में उनका रोचक चित्र खीचा गया है—

“गगन गरज मघ जोइए तँह दीसै तार अनन्त रे।

विजुरी चमकि घन वरषि है वह भजित है सव सन्त रे ॥”

महात्मा कवीर ने ब्रह्मरन्ध्र में अनुभूत होने वाली विचित्र-विचित्र स्वर-लहरियों तथा लोकातीत दृश्यों का सैकड़ों प्रकार से वर्णन किया है। यहाँ पर उनमें से कुछ का निर्देश कर देना आवश्यक है। उनके 'परचा' के अग में इस प्रकार के वर्णनों की भरमार है। कभी तो वे

‘कमल जो फूले जलहां बन’ ‘देखा चन्द विहणा चादणा’ जैसे विभावनात्मक दृश्य देखते हैं और कभी प्रियतम के महल में विश्राम करते हैं—

“मुनि जन महल न पावई, तहाँ किया विश्राम ।”

इस ब्रह्मरन्ध्र में पहुँचकर केवल नेत्रेन्द्रिय ही तृप्त नहीं होती वरन् सुन्न में स्नान करके उनके शरीर को भी सतोष मिलता है—

(1) “हृद-छाडि वेहद गया किया सुन्न असनान ।

(II) जेहि सर घडा न डूबता मैगल मलि-मलि न्हाय ।”

यहाँ आकर साधक की रस-सम्बन्धी पिपासा भी शान्त हो जाती है क्योंकि यहाँ अमृत भरता रहता है—

(1) “गरजि गगन अमृत चुवै

(II) अमृत बरिसै हीरा निपजै ।”

साधक यहाँ अनह दनाद तथा अन्यान्य मधुर स्वर-सहरियाँ भी सुनता है—

(1) ‘अनहद वाजै नीकर करै ।’

इस प्रकार ब्रह्म-रन्ध्र के रहस्यो को कबीर ने विविध प्रकार की ऐन्द्रिक अनुभूतियों के सहारे उद्घाटित किया है। सहस्रार चक्र का वर्णन भी कबीर ने रूपकात्मक शैली में किया है। हम ऊपर बता चुके हैं कि सहस्रार अधोमुखी होता है। कबीर ने उसका वर्णन देखिए कितने रहस्यात्मक ग से किया है—

“आकासे मुखि औंघा कुँवा पाताले पनिहार ।

ताका प्राणी को हँसा पीवै विरला आदि विचार ॥”

हमने अभी जिस सुषुम्ना मार्ग की चर्चा नाडियों के प्रसंग में ऊपर की है कबीर ने उसके भी रहस्यात्मक वर्णन लिखे हैं। ‘सूषुम मारग’ के अग में उन्होंने इसीका रूपकात्मक शैली में वर्णन किया है। वे लिखते हैं—

- (i) “जन कवीर का सिखर घर वाट सलैली सैल ।  
पाँय न टिकैं पिपीलिका लोगन लादै बैल ॥”
- (ii) “जहाँ न चीटी चढ़ि सकैं और न राई ठहराय ।  
मन पवन का गम नहि तहँ कवीर पहुँचे जाय ॥”
- (iii) “कवीर मारग अगम है सब मुनि जन बैठे थाकि ।  
तहाँ कवीरा चल गया गहि सद्गुरु को साखि ॥”

सुषुम्ना का वर्णन कवीर ने चक्रो के प्रसंग में भी किया है। देखिए नीचे द्वादस कमल की ओर सकेत करते हुए वे सुषुम्ना का उल्लेख भी करते हैं—

“द्वादस कूत्रा एक वन माली उलटा नीर चलावै ।  
सहजि सुषुम्ना कूल भरावै दह दिसि वाडी पावै ॥”

इसमें सिंघाई की प्रकिया का अच्छा रूपक बौधा गया है। इन पक्तियों में इस रूपक के कारण ही रहस्यवाद की व्यञ्जना हो गई है। यहाँ पर हम एक बार फिर दोहरा देना चाहते हैं कि वे ही यौगिक वर्णन साधनात्मक रहस्यवाद के अतर्गत आयेंगे जिनकी अभिव्यक्ति में काव्यात्मकता के कारण कोई वैचित्र्य और चमत्कार दिखाई पड़ता है। चन्द्र और सूर को जोड़कर देखिए वे कितनी सुन्दर सुषुम्ना तंत्री तैयार कर लेते हैं—

“चंद्र सूर दोई तुत्रा करिहौं चित चेतनि की डाँडी ।  
सुषुम्ना तती वाजण लागी इहि विधि त्रिष्णा पाडी ॥”

कवीर ने सुषुम्ना की स्त्री रूप में भी कल्पना की है। ऐसे स्थलों पर मानवीकरण अलंकार माना जा सकता है। जब साधक नाभि कमल में पहुँचकर अपने प्रियतम भगवान् को खोज लेता है तभी मोलहो कलाओ से चन्द्र प्रकाशित हो उठता है। अनहद नाद की मधुर स्वर-लहरी बज उठती है और सुषुम्ना के घर आनन्द मनाया जाने लगता है—

“जब लग नाभि कँवल नहीं सोधै ।

तो हीरा हीरै कैसे वेधै ॥”

सोलह कला सम्पूरण छाजा ।  
 अनहद के धरि बाजै वाजा ॥  
 तुषमन के धर भया अनन्दा ।  
 उलाटि कैवल मेटे गोविन्दा ॥”

यहाँ इस प्रसंग में हम कबीर के अत्यंत रहस्यमय ‘प्रेम भगति हिंडो-  
 लने’ को नहीं भुला सकते । चन्द और सूर उस हिंडोलने के दो खम्भे हैं ।  
 ‘वकनालि’ उसकी डोरी है । वह हिंडोलना ‘द्वादस गम के अन्तरा’ पड़ा  
 हुआ है । वहाँ अमृतत्व की मोक्षदायिनी स्रोतस्वनी प्रवहमान रहती है ।  
 ‘सहज सुनि’ इसके समीप है इसके ऊपर गगन-मण्डल है—

“प्रेम भगति हिंडोलना सब संतनि को विश्राम ॥  
 चन्द सूर दुई खम्भवा वक नालि की डोरि ॥  
 भूले पञ्च पियारिया तहँ भूलै जीय मोर ।  
 द्वादस गम के अन्तरा तहँ अमृत का वास ॥  
 जिनि यह अमृत चालियो सो ठाकुर हम दास ।  
 सहज सुनि को नेहरो गगन मंडलि सिरमोर ॥”

इसमें चन्द्र तो सहनार में स्थित अमृत स्थान के लिए प्रयुक्त हुआ ।  
 सूर मूलाधार में स्थित अमृत भक्षक कुण्डलिनी के त्रिकोण का  
 प्रतीक है । वक नालि उन दोनों को जोड़ने वाली सुदुम्ना नाड़ी है ।  
 ‘द्वादस दलकैवल अनाहत’—का वाचक है । गगन-मण्डल का प्रयोग अघो-  
 मुखी महत्कार के लिए किया गया है । ‘सहज सुनि’ ब्रह्मरन्ध्र का द्योतक  
 माना जा सकता है । इस प्रकार कबीर ने शुष्क यौगिक बातों को रूप-  
 कात्मक और प्रतीकात्मक शैली द्वारा बर्णित करके उन्हें अत्यन्त रहस्य-  
 पूर्ण बना दिया है ।

- हमने ऊपर आजाचरु के समीपस्थ उन्ननी कोप की चर्चा की है ।  
 कबीर ने उसका अनेक धार विविध प्रकार से प्रयोग किया है । इस  
 उन्ननी कोप में पहुँचकर साधक की समाधि लग जाती है और वह

अजर अमर हो जाता है। कवीर ने इस उन्मनी कोष को अपने घट के भीतर खोज लिया था। यही पर यह अपना ध्यान केन्द्रित करते थे। यह बात निम्नलिखित पक्तियों से प्रकट है। 'उन्मनीध्यान घट भीतर पाया' इस उन्मनी अवस्था में साधक अमृत-मान करता रहता है—

“अवधू मेरा मन मतिवारा।

उन्मनि चढ्या गगन रस पीवै, त्रिभुवन भया उजियारा ॥ टेक ॥”

चक्रो, सुषुम्ना और उन्मनि कोष आदि के रहस्यात्मक वर्णनों के साथ-साथ योगी कवीर ने इला, पिंगला और त्रिकुटि आदि के रहस्यात्मक वर्णन भी किये हैं। इला पिंगला की भाटी बनाकर उसमें वे ब्रह्माग्नि प्रचलित करके अमृत की धार चुवाते हैं—

“इला पिंगला भाटी कौन्ही ब्रह्म अग्नि पर जारी।

उलटी गंग नीर बहि आया अमृत धार चुवाई ॥”

इसी प्रकार त्रिकुटी के भी रहस्यमय वर्णन मिलते हैं—

(i) “गगन ज्योति तह त्रिकुटी सन्धि,  
रवि ससि पवना मैलौ बधि।”

(ii) “जब लागि त्रिकुटी सन्धि न जानै,  
ससि हर के घर सूर न आनै।  
जब लागि नाभि कँवल नहि सोधै,  
तो हरि हीरा कैसे बेधै।”

त्रिकुटी पर त्रिवेणी की कल्पना भी बहुत लोक-प्रसिद्ध है। कवीर ने इस कल्पना की भी कई स्थानों पर अभिव्यक्ति की है—

(1) “त्रिवेणी करे मन मंजन।

जन कवीर प्रभू अलख निरञ्जन ॥”

(ii) “त्रिवेणी म्ह न्हवाइए सुरति मिलें जो हाथिरे।”

कवीर ने कुण्डलिनी के भी भावपूर्ण ए रहस्यपूर्ण वर्णन लिखे हैं। कहीं पर उन्होंने उसे नागिन कहा है और कहीं पर सपिणी, इस प्रकार



के अभिधान उन्होंने हठयोग-प्रदीपिका के अनुकरण पर दिये हैं। उसमें लिखा है—

“कुटितागी कुरडलिनी मुजंगी शक्तिरीश्वरी।

कुरडल्यंतन्धती चेतो शब्दा पर्यायवाचकाः।”

कवीर ने इस सर्पिणी की महिमा को देखिए कितने भावात्मक ढंग से वर्णन किया है। कुछ लोग इसे माया का रहस्यात्मक वर्णन भी मानते हैं—

“सर्पनी ते उपर नहि बलिया,

जिन ब्रह्मा विष्णु महादेव छलिया

मारु मारु सर्पनी निर्मल जल पईठी,

जिनि त्रिसुवन खे गुरु प्रसाद दीठी

सर्पनी, सर्पनी क्या कहहु भाई,

जिन साचु पछान्या तिनि सर्पनी त्वाई

सर्पनी ते आन बूझ नहि श्रवरा,

सर्पनी जीती कहा करे जमरा।”

किन्तु एक दूसरे स्थल पर इन्होंने इसका सकेत नागिन के अभिधान से किया है—

“सोवत नागिन जार्गी”

इससे यह भी स्पष्ट है कि वे सुप्ता नागिनी चालित करने में भी विश्वास करते थे।<sup>३</sup> इस प्रकार हम देखते हैं कि कवीर ने गूढ और जटिल हठयोगिक बातों काव्यात्मक और भावात्मक शैली में रहस्यात्मक ढंग से अभिव्यक्त की हैं। सक्षेप में उनकी हठयोग साधना से सम्बन्धित रहस्यवाद का स्वरूप यही है। अब हम उनके लय यौगिक साधना से सम्बन्धित रहस्याभिव्यक्ति पर प्रकाश डालेंगे।

१. लय योग और कवीर—आत्मा का परमात्मा में लय कर देना ही

१. देखिए लेखक की 'कवीर की विचारधारा' योग वर्णन।

लय योग है। इसकी सैकड़ों विधियाँ हैं। 'योग तत्त्वोपनिषद्' में लय योग पर विचार करते हुए स्पष्ट लिखा गया है—

“लययोगश्चित्तलयः कोटिशः परिकीर्तित ।

गच्छंस्तिष्ठन् स्वपन मुञ्जन ध्यायेर्मफलभीश्वरम् ॥”

अर्थात् चित्त का परमात्मा में लय कर देना ही लय योग है। यह लय योग करोड़ों प्रकार का हो सकता है। साधक को चलते हुए, सोते हुए, खाते हुए सभी अवस्थाओं में ईश्वर का ध्यान करना चाहिए। वास्तव में करोड़ों प्रकार के लय योग का वर्णन करना असम्भव है। यहाँ पर हम अत्यन्त संक्षेप में उन लय योगों का ही संकेत करेंगे, जिनसे कवीर के रहस्यवाद का कुछ सम्बन्ध है। वे इस प्रकार निर्देशित किये जा सकते हैं। (१) मन लय योग (२) नाद लय योग (३) शब्द सुरति योग (४) सहज लय योग।

मन लय योग में साधक को अपने मन का लय उत्तम या महामन में करना होता है। 'हृद्योग प्रदीपिका' में इस मन लय योग का वर्णन इस प्रकार किया गया है—

“कूर्परमनले यद्वत्सैन्धवं सलिले तथा ।

तथा सन्धीयमानं च मनस्तत्वे विलीयते ॥”

मन यदि तत्त्व में केन्द्रित किया जाता है तो वह उसमें उसी प्रकार लीन हो जाता है जिस प्रकार अग्नि में कपूर और जल में खरग।

“ज्ञेयं सर्वं प्रतीतिञ्च ज्ञानं च मन उच्यते ।

ज्ञानज्ञेये सम नष्टं नान्यः पथा द्वितीयकः ॥”

अर्थात् जिन वस्तुओं को जाना जाता है वे ज्ञेय कहलाती हैं। तथा जानने वाली शक्ति को ज्ञान कहते हैं। जब ज्ञान और ज्ञेय का भेद नष्ट हो जाता है तब दोनों में कोई भेद नहीं रह जाता है। दूसरे स्थल पर इसी बात को और अधिक स्पष्ट किया गया है—

“भ्रुवोर्मध्ये शिवं स्थान मनः तत्र विलीयते ।  
ज्ञातव्य तत्पदं तुर्यं तत् कालो न विद्यते ॥”

अर्थात् भ्रूमध्य में शिव-स्थान है। मन का तब उन्नी स्थान पर करना चाहिए। उसी तुरीयावस्था की अनुभूति करनी चाहिए। उनके अनुभव करने वाले को काल नहीं मार सकता। हठयोग प्रदोषिकाकार त्रे मन की साधना-विधि पर भी प्रकाश डाला है। वे लिखते हैं—

“निरालम्ब मनः कृत्वा न किंचिदपि चिन्तयेत् ।  
स बाह्याभ्यतरे व्योम्नि घटवत्तप्यति भ्रुवम् ॥”

अर्थात् मन निरालम्बन करके किसी भी प्रकार का चिन्तन या ध्यान न करे। तब वह बाहर और भीतर दोनों स्थानों पर आकाश से न पान के सदृश हो जाता है—

“बाह्यवायुर्यथा लीनस्तथा मध्यो न सशयः ।  
स्व स्थाने स्थिरतामेति पवनो मनसो सहः ॥”

जब बाह्य वायु लीन होने लगती है आन्तरिक वायु स्वय ही लीन हो जाती है। इसके पश्चात् मन के साथ प्राण या वायु भी ब्रह्म रूद्र में घुलान्त हो जाता है—

“एवमभ्यासमानस्य वायुमार्गे दिवानिशम् ।  
अभ्यासाज्जीर्यते वायुर्मनस्तत्रैव लीयते ॥”

इस प्रकार जब-जब सुषुम्ना में दिन-रात प्राण-साधना का अभ्यास करते-करते प्राण जीर्ण कर दिया जाता है तो फिर प्राण के साथ मन भी स्थिर हो जाता है। मन लययोग-साधना के इस वर्णन के प्रकाश में यदि हम कबीर का अध्ययन करें तो उनमें मनलय योग सम्बन्धी रहस्य-बाद भी मिल जायगा। मन लय से सम्बन्धित शुष्क वर्णन तो उनमें मिलते ही हैं; कही सुन्दर रहस्यात्मक वर्णन भी दिखाई पड़ जाते हैं। देखिए निम्नलिखित पत्रितयो में हमें उनके मन लय योग का ही रूपकात्मक ढंग का वर्णन मिलता है—

“मन पषन जव परचा भया ।

च्यू नलि राखी रंस माइयां ॥

कहे कवीर घट लेहु विचारी ।

औघट घाट सींच ले ब्यारी ॥”

इसी प्रकार जब मन ‘उन्मन्न्’ से लग जाता है तब गगन-स्थित हो जाता है। गगन स्थित होने पर ही ‘चंद विहूणा’ चाँदना दिखाई पड़ता है और ‘अलख निरंजन’ राम के दर्शन होते हैं—

“मन लाग्गा उन्मन्न् सो गगन पहुँचा जाय ।

देखा चँद विहूणा चादणा अलख निरंजन राई ॥”

अब हम नाद लय योग पर विचार कर लेना चाहते हैं। कवीर ने नाद लय योग से सम्बन्धित रहस्यवाद भी मिलता है। नाद लय योग को ‘हृठयोग प्रदीपिका’ के लेखक ने मुख्यतम योग माना है। वह लिखता है—

“श्री आदि नाथेन सपाद कोटि,

लय प्रकारा. कथिता जयन्ति ।

नादानुसंधानकमेकमेक,

मन्यामहे मुख्यतमं लयानाम् ॥ ४ । ६६”

अर्थात् श्री आदिनाथ ने सपाद कोटि लययोग का उपदेश दिया था। किन्तु उन सबमें मैं नादलय योग को मुख्यतम मानता हूँ। इस नादयोग की प्रक्रिया का संकेत ‘हृठयोग प्रदीपिका’ में इस प्रकार किया गया है—

“मुक्तासने स्थितो योगी मुद्राय संधायशामवीम् ।

श्रुणुयादक्षिणे कर्ये नादमन्तः स्थमेकधी ॥ ४ । ६७

श्रवन पुट नयन युगल घ्राण मुखाना तिरोधन कार्यम् ।

शुद्ध सुषुम्न्या सरणौ स्फुटममलः श्रुयते नादः ॥४ । ६८”

+

“अभ्यस्य मानो नादोऽयं बाह्यमावृणुते ध्वनीम् ।

पक्षाद्विक्षेपमखिलं जित्वा योगी सुखी भवेत् ॥ ४ । ६९

श्रुयते प्रथमाप्यासे नादोनानाविधो महान् ।  
 ततो अभ्यासे वर्धमाने श्रुयते सूक्ष्म सूक्ष्मकः ॥ ४ ॥ ८४,  
 आदौ जलधि जीमूत मेरी ऋर्कर सम्भवः ।  
 मध्ये मर्दल शङ्खोत्था घण्टा काहलजास्तथा ॥४॥ ८५  
 अन्ते तु किकिणी वंश वीणा अमर निःस्वनाः ।  
 इति नानाविधाः नादा श्रुयन्ते देहमध्यगा ॥ ४ ॥ ८६  
 यत्र कुत्रापि वा नादे लगति प्रथमं मन ।  
 तत्रैव मुस्थिरीभूय तेन सार्धं विलीयते ॥ ४ ॥ ८६”

अर्थात् योगी को चाहिए कि वह शाम्भवी मुद्रा धारण करके एकाग्र  
 चित्त होकर दाहिने कर्ण से अन्तस्थ नादो का श्रवण करे। फिर कान,  
 आँख, नाक तथा मुख बंद करके सुषुम्ना में नादानुसंधान करे। नाद-  
 श्रवण का इस प्रकार अभ्यास कर लेने पर साधक बाह्यनादो से क्रमशः  
 उदासीन होता जाता है। योगी अपने मन की अस्थिरता पर विजय प्राप्त  
 करके १५ दिन में ही आनन्द में लीन होने लगता है। नाद पहले अपने  
 स्थूल रूप में सुनाई पड़ता है। वह प्रायः समुद्र अथवा मेघ के गर्जन, मेरी  
 तथा ऋर्कर ध्वनि के सदृश होता है। साधना के मध्य में जा ध्वनियाँ  
 सुनाई पड़ती हैं वे मृदाल घण्टा तथा शंख की ध्वनियों से मिलती-जुलती  
 हैं। अन्त में सुनाई पड़ने वाली ध्वनियाँ, किकिणी, बाँसुरी, वीणा तथा  
 अमर के निस्स्वन जैसी होती हैं। मन इस नाद में कहीं भी केन्द्रित  
 होकर उसमें लीन हो जाता है।

महात्मा कबीर ने नादलय योग से सम्बन्धित रहस्याभिव्यक्ति भी  
 पाई जाती है। नादानुसन्धान के मार्ग में विविध प्रकार की जो ध्वनियाँ  
 सुनाई पड़ती हैं उनके रोचक वर्णन कबीर ने भी अपने ढग पर किये हैं।  
 गगन के गर्जन की ध्वनि का वर्णन बहुत्र दार किया है। ‘हठयोग प्रदी-  
 पिका’ के अनुसार नाद श्रवण की प्राथमिक अवस्था है—कबीर लिखते हैं—

( १ ) ‘गगन गरज मध जोइए’

( 11 ) 'गगन गरजि मन सुत्र समाना'

इसी प्रकार अन्य ध्वनियों का भी संकेत किया है—

“विनही ताला ताल वजावै विन मदल पट ताला ।

विनही सवद अनाहद वाजै तहाँ निरतत है गोपाला ॥”<sup>१</sup>

अनहद नाद का उन्होंने अनेक स्थलों पर वर्णन किया है । अनहद नाद श्रवण नादलय की पराकाष्ठा है । इसी बात को कवीर ने देखिए कैसे काव्यात्मक ढंग से रक्खा है—

“ससिहर सूर मिलावा, तव अनहद वेन वजावा ।

जव अनहद वाजा वाजै, तव साईं सेज विराजै ॥”<sup>२</sup>

इसी प्रकार उनके नादलय योग के बहुत-से उदाहरण उनकी वाणिश्रो में ढूँढे जा सकते हैं । विस्तार-भय से हम अधिक उदाहरण नहीं दे रहे हैं ।

नादलय योग का एक अपना रूप हमें स्वयं कवीर में मिलता है । वह है उनका शब्द-सुरति योग । इस शब्द-सुरति योग का वर्णन योग-शास्त्र के ग्रन्थों में नहीं मिलता । इसके वीज सिद्धों में ढूँढे जा सकते हैं । किन्तु इसके प्रस्थापक और प्रवर्तक महात्मा कवीरदासजी हैं । इस शब्द के सुरति-योग के रहस्यात्मक वर्णन कवीर में बहुत कम मिलते हैं । इनमें हमें नाद-विंदु की चर्चा भी जगह-जगह पर मिलती है । किन्तु नाद विन्दुलय योग का साङ्ग साधना का विकास उनमें कहीं भी नहीं दिखाई पड़ता । साग साधना के विकास वर्णन के अभाव में रहस्यात्मक वर्णनों का प्रश्न ही नहीं उठता । इसके अतिरिक्त कवीर में लय योग और अन्य कई प्रकार के रहस्यात्मक वर्णन मिलते हैं । उनमें एक को हम सहज लय योग कह सकते हैं । उसका एक रहस्यात्मक वर्णन उदाहरण के रूप में इस प्रकार दिया जा सकता है—

१. 'कवीर प्रथावली', पृष्ठ ४० ।

२. वही, पृष्ठ—१४६ ।

“गंग जमुन के अन्तरे सहज सुन्त्र ल्यौ घाट ।  
तहाँ कवीरे मठ रच्या मुनि जन जोवै वाट ॥”

राजयोग और कवीर—लययोग के बाद राजयोग आता है । यद्यपि राजयोग को सरल स्पष्ट और रहस्यहीन कहा जा सकता है किन्तु कवीर को रहस्यात्मक प्रवृत्ति ने राजयोग मूलक रहस्याभिव्यक्ति को भी जन्म दे दिया है । अतः यहाँ पर थोडा-मा राजयोग का भी परिचय दे देना आवश्यक है । हठयोग और लययोग को हम राजयोग की प्रथम भूमिकाएँ मान सकते हैं । हठयोगप्रदीपिकाकार ने हठयोग का अध्ययन एवं उसकी साधना राजयोग के लिए ही मानी है । उसने ग्रन्थ के प्रारम्भ में ही लिख दिया है—

‘केवल राजयोगाय हठ विधोपदिश्यते’ अर्थात् केवल राजयोग के हेतु ही हठयोग का उपदेश दिया जा रहा है । वह लययोग की पराकाष्ठा राजयोग में ही मानता है—

‘एकी भूते तदाचित्त राजयोगामिधानकम्’ अर्थात् लययोग से जब चित्त तत्त्व में पूर्ण केन्द्रित हो जाता है तब उसे राजयोग कहते हैं । यह राजयोग योगशास्त्र में विविध नामों से प्रसिद्ध है । ‘हठयोग प्रदीपिका’ में यह नाम इस प्रकार बताए गए हैं—

“राजयोग समाधिश्च उन्मनी च मनोन्मनी

अमरत्वं लयस्तत्त्व शून्याशून्यं परम पदम् ।

अमनस्क तथाऽद्वैत निरालम्ब निरञ्जन

जीवन मुक्तिश्च सहजा तुर्याचित्येक वाचकाः ॥”

अर्थात् राजयोग समाधि उन्मनी, मनोन्मनी, अमरत्व, लयतत्त्व, शून्याशून्य, परमपद, अमनस्क, अद्वैत, निरवलम्ब, निरञ्जन, जीवनमुक्ति, सहजा, तुर्या आदि सब पर्यायवाची पद हैं । राजयोग वास्तव में हठयोग के पश्चात् की साधना हठयोग में शारीरिक साधना पर बल दिया जाता है किन्तु राजयोग का सम्बन्ध मन से माना जाता है । इसीलिए आचार्यों

का कहना है, 'अष्टांग योग' के प्रथम चार अंग हठयोग के अन्तर्गत आते हैं और उसके अन्तिम चार अंग राजयोग का स्वरूप निर्माण करते हैं। इस प्रकार प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि को हम राजयोग के चारों चरण मान सकते हैं। बहुत-से योगी केवल समाधि को ही राजयोग मानते हैं। राजयोग के चारों अंगों का सक्षिप्त विवेचन कर देना आवश्यक है। वे चार अंग क्रमशः प्रत्याहार, धारणा, ध्यान, समाधि हैं। प्रत्याहार का वर्णन करते हुए 'योग दर्शन' में लिखा है—

**'स्वविषयासं प्रयोगे चित्तं स्वरूपा नुक्ता इवेन्द्रियाणां प्रत्याहारः'**

अर्थात् अपने विषयो के सग से रहित होने पर इन्द्रियो का चित्त से एकाकार प्राप्त करना ही प्रत्याहार है। इन्द्रियो का स्वाप्नी-मन-है-यदि मन का निरोध हो जाय तो इन्द्रियो का निरोध रूप प्रत्याहार अपने-आप प्राप्त हो जाता है। महात्मा कबीर ने प्रत्याहार के भी कुछ रहस्यात्मक वर्णन किये हैं—

- (i) "मन न मारथो मन करि सके न पच प्रहारि ।  
सील साँच सरधा नही इन्द्री अजहुँ उघारि ॥"
- (ii) "मैमता मन माहिरे नन्हा करिकरी पीस ।  
तव मुख पावै सुन्दरी ब्रह्म भल्लकै सीस ॥"
- (iii) "कागद केरी नावरी पाणी केरी गंग ।  
कहै कबीर कैसे तिरु पंच कुसगी गंग ॥"
- (iv) "काटी कूटी मछली छीके घरी चहोड़ि ।  
कोई एक अखिर मन वसा दह में पड़ी वहोरि ॥"
- (v) "काया कसू कमाण ज्यू पच तत्तकारि वाण ।  
मारौ तो मन मृग को नहीं तो मिथ्या जाण ॥"

राजयोग का दूसरा अंग धारणा है। धारणा को हम ध्यान और समाधि के लिए अनिवार्य मानते हैं। 'योग दर्शन' में धारणा को स्पष्ट करते हुए लिखा है—



‘देशवन्दुश्चित्तस्य धारणा’<sup>१</sup>

अर्थात् चित्त को किसी एक देश विशेष में स्थिर करने का नाम धारणा है। महात्मा कबीर में धारणा नामक अवस्था से सम्बन्धित कुछ रहस्यात्मक वर्णन मिलते हैं। कबीर का लक्ष्य अपने मन को अपनी हृदयस्थ गुफा में स्थित अपने आराध्य पर केन्द्रित करना था। मन स्वभावतः बहिर्गामी है। वह बार-बार बाहरी विषयों की ओर चला जाता है। अतः कबीर उसे बहिर्विषयों की ओर जाने से रोकते हैं तथा हृदय-गुफा में स्थित आराध्य की सेवा में लगने का आग्रह करते हैं—

“रे मन बैठि कितै जिनि जासी,

हृदय सरोवर है अविनाशी ।

काया मध्ये कोटि तीरथ काया मध्ये कासी

काया मध्ये कवल कवलापति काया मध्ये बैकुण्ठ बासी ।”

मन की ग्रह धारणा तन-मन जीवन नौपकर मनसा वाचा कर्मणा होनी चाहिए। यदि ऐसा नहीं होता तो आत्मा की सन्तरी-साधनाएँ व्यर्थ होती हैं। इस बात का कबीर ने पतिव्रता के रूपक से बड़े सुन्दर ढंग से कहा है—

“जो पै पिय के मन नहीं भाए ।

तौ का परोसिन के हुलराय ॥

का चूरा पायल भ्रमकाए ।

कहा मयो विहुआ ठमकाए ॥

का काजल सिंदूर के दियै ।

सोलह सिंगार कहा मयो कियै ॥

अंजन मञ्जन करै ठगौरी ।

का पाँच भरै निगौडी बौरी ॥

जो पै पतिव्रता है नारी ।

कैसे ही वह रहै पियाही पियारी ॥

तन मन जोवन सौंपि सरौरा ।

ताहि सुहागिनि कहै कवीरा ॥”

राजयोग का तीसरा अंग ध्यान माना जाता है। ध्यान को स्पष्ट करते हुए ‘योग दर्शन’ में कहा है —

‘तत्र प्रत्ययैकतानता ध्यानम् ।’

अर्थात् पूर्वोक्त ध्येय वस्तु में चित्तवृत्ति की एकतानता का नाम ध्यान है। दूसरे शब्दों में यो कह सकते हैं कि अविच्छिन्न रूप से निरंतर ध्येय वस्तु में ही अनवरत लगा रहना ध्यान है। ‘योगवाशिष्ठ’ में ध्यान केन्द्रित करने का अभ्यास तीन प्रकार से बताया गया है। साधक को सबसे पहले ब्रह्म भावना दृढ़ करनी चाहिए। उसे ऐसा अभ्यास करना चाहिए कि ससार-भर में आत्मतत्त्व की श्रद्धेयता की ही प्रतीति होती रहे। फिर मन को तन्मय करने का अभ्यास करे। ब्रह्माभ्यास करने से मन ब्रह्माकार होकर बिलीन हो जाता है और प्राणों की गति भी स्वयं ही रुक जाती है। क्योंकि यह नियम है जो जिम वस्तु की दृढ़ भावना करता है वह तद्रूप हो जाता है। ब्रह्म भावना के बाद अभाव भावना का अभ्यास आता है। ऐहिक पदार्थों को असत् समझकर उनके पारमार्थिक अभाव की दृढ़ भावना करना ही अभाव भावना का अभ्यास कह-

। इस भावना से समस्त सासारिक द्वैत और द्वन्द्व मिट जाते हैं।

अभाव भावना के बाद केवली भाव का अभ्यास आता है। जब साधक केवल एक आत्मतत्त्व की स्थिति को मानते हुए दृश्य पदार्थों के मिथ्या-तत्त्व की दृढ़ भावना होने के कारण अपने दृष्टापन को भी असत् मानने का अभ्यास करता है। तब उसे ‘केवली भाव’ का अभ्यास कहते हैं। महात्मा कबीर वास्तव में राजयोगी साधक थे। उनमें हमें ध्यान को केन्द्रित करने के उपर्युक्त तीनों प्रकार के प्रयत्न मिलते हैं। इन प्रयत्नों के बीच-बीच कहीं उनका रहस्यवादी भी मुखरित हो उठा है। ब्रह्म-भावना के अभ्यास की अभिव्यक्ति उन्होंने बहुत-से स्थलों पर रहस्या-

त्मक ढग से की है ।

कवीर ने ध्यान योग की प्राप्ति, धीरे-धीरे मानी है । जब साधक ब्रह्मभावना का सतत अभ्यास करता रहता है तब धीरे-धीरे पूर्ण ध्यान की भवत्या प्राप्ति होती है । कवीर ने उने उन्ननी ध्यान का अभिधान दिया है । देखिए निम्नलिखित पंक्तियों में ध्यान योग का रहस्यात्मक वर्णन किया गया है—

“अब घट प्रगट भए रान राई ।  
सोधि सरौर कनक की नाई ॥ टेक ।  
कनक कत्तौटी जैसे कसिलेइ सुनारा ।  
सोधि मरीर भयो तन तारा ॥  
उपजत उपजत बहुत उपाई ।  
मन धिरि भयो तब तिधि पाई ॥  
बाहर सोजत जनम गँवाया ।  
उन्ननी ध्यान घट भीतर पाया ॥  
विन परजे तन काँच कयीरा ।  
परचै कञ्चन भया कवीरा ॥”

कवीर ने केवली भाव का भी रहस्यात्मक वर्णन किया है—

“मैं सबनि मैं औरनि मे हूँ सद,  
मेरी विलगि विलग विलगाई हो ।  
कोई कहौ कवीर कोई कहौ राम राई हो ॥ टेक ॥”

“नाहम चार बुढ़ नाही हम ना हमरे चिलकाई हो ।  
पठिए न जाऊँ अँला नहीं आऊँ महजि रह हरिआई हो ॥  
बोढ़न हमरै एक पद्धेवरा लोक बोलेँ इकताई हो ।  
जुलहे तन बुनि पानन पावल फारि चुनी दस ठाई हो ॥  
त्रिगुण रहित फल रमि हम राखल तब हमरो नाम राम राई हो ।  
जग मैं देखौ बग न देखै मोहि इहि कवीर कहु पाई हो ॥”

इसी प्रकार अभाव भावना के भी वर्णन मिलते हैं। उसका एक उदाहरण इस प्रकार है—

“हम तो एक एक करि जाना ।  
दोई कहै तिनही को दोजक जिन नाहि न पहचाना ॥  
एकै पवन एकै पानी एकै ज्योति सँसार ।  
सब घटि भीतर तू ही व्यापक घरै सरूपै सोई ॥”

अभाव भावना से सम्बन्धित रहस्यात्मक पद कबीर में बहुत कम हैं। उपर्युक्त पद दर्शन के अधिक समीप हैं, रहस्यवाद के कम।

ध्यान योग की उपर्युक्त तीन प्रकार की भावनाओं के अभ्यास-सम्बन्धी रहस्याभिव्यक्तियों के अतिरिक्त कबीर में हमें ध्यान के कुछ प्रकारों के रहस्यात्मक वर्णन भी मिलते हैं। ध्यान के तीन प्रकार प्रसिद्ध हैं—स्थूलध्यान, ज्योतिर्ध्यान, सूक्ष्मध्यान। स्थूलध्यान में अपने इष्ट देव के स्थूल रूपाकार का ध्यान करना है। भक्त लोग अधिकतर स्थूल ध्यान में ही निमग्न रहते हैं। ज्योतिर्ध्यान में ज्योति रूपी ब्रह्म का ध्यान किया जाता है। इस कोटि के ध्यान की मान्यता योगियों में है। सूक्ष्मध्यान में सावक चलायमान कुण्डलिनी शक्ति का ध्यान करता है। इसके लिए वह शाम्भवी मुद्रा का अनुष्ठान करता है। अकुटी के मध्य में दृष्टि को स्थिर करके एकाग्र चित्त से ध्यान योग से परमात्मा के दर्शन करना 'शाम्भवी मुद्रा कहलाती है। इस सूक्ष्म ध्यान की साधना पहुँचे हुए योगी ही कर पाते हैं। महात्मा कबीर भक्त और योगी दोनों ही थे इसलिए उनमें तीनों प्रकार के ध्यानों से सम्बन्धित शक्तियाँ पाई जाती हैं, किन्तु रहस्य-भावना की अभिव्यक्ति उनके ज्योतिर्ध्यान और सूक्ष्म ध्यान से सम्बन्धित उक्तियों में ही पाई जाती है। कबीर ने ज्योतिर्ध्यान के विविध वर्णन लिखे हैं, उनमें से कुछ काफी रहस्यात्मक हो गए हैं। कबीर जिस ज्योति को अपने में देखते हैं वह सौ सूरजों से भी अधिक जाज्वल्यमान है—

“कवीर तेज अनत का, मानो उगी सूरज ओरि ।  
पति सँग जागी सुन्दरी, कौतिग दीठा तेरि ॥”

यह ज्योति सूर्य और चन्द्र की ज्योति से भी भिन्न होती है । वे लिखते हैं—

“कौतिग दीठा देह दिन, रवि ससि बिना उजास ।  
साहिब सेवा मोहिं है, बेपरवाही दास ॥”

इस ज्योति का कोई वर्णन नहीं कर सकता । इसके रहस्य को वही जानता है जिसने इसका साक्षात्कार किया है—

“पारब्रह्म के तेज का, कैसा है उन्मान ।  
कहिबे को सोभा नहीं, देख्या ही परवान ॥”

यह ज्योति अगम अगोचर स्थान में दृश्यमान होती है—

“अगम अगोचर गमि नहीं तहाँ जगमगै ज्योति ।  
जहाँ कवीरा बन्दगी पाप पुण्य नहीं छोति ॥”

इसी प्रकार उन्होंने अन्य बहुत-से स्थलो पर ज्योतिर्ध्यान के अनेक रहस्यात्मक वर्णन प्रस्तुत किये हैं ।

कवीर में सूक्ष्म ध्यान-सम्बन्धी वर्णन भी पाए जाते हैं । बहुत-से स्थलो पर शाम्भवी मुद्रा का भी संकेत मिलता है । देखिए निम्नलिखित पंक्ति में उन्होंने त्रिकुटी जगम पर स्वामी के दर्शन की बात कही है—

“सुमति सरर कवीर विचारी, त्रिकुटी संगम स्वामी ।”

बहुत-से स्थलो पर कवीर ने सूर की चद में समाने की बात कही है । ऐसे स्थलो पर उनका संकेत सूक्ष्म ध्यान की ओर ही मालूम पड़ता है । क्योंकि सूक्ष्म ध्यान योगी ही मूलाधार के सूर का सहस्रार के चन्द्र में लय होना देख सकता है । कवीर ने इसका इस प्रकार संकेत किया है—

“सूर समाणों चद में, दुहँ किया घर एक ।  
मनका च्यता तव मया, कछु पूरवला लेख ॥”

देखिए निम्न लिखित पद में कबीर ने सूक्ष्म ध्यान की ओर ही संकेत किया है। इसके लिए उन्होंने प्रथम तो हठयोगिक प्रक्रियाओं को संकेत किया है। वास्तव में हठयोग राजयोग का प्रथम सोपान ही है। इसलिए उसकी साधना परमावश्यक होती है। किन्तु कबीर हठयोग के बाद ध्यान योग को भी महत्त्व देते थे। नीचे लिखे पद से इस बात की पुष्टि-सी होती है—

“ऐसा ध्यान धरौ नरहरी, सबद अनाहद च्यतन करी  
पहली खोजौ पंचे बाइ च्यंद ले गगन समाइ ॥  
गगन ज्योति तहाँ त्रिकुटी सधि, रवि ससि पवना मेलौ बांध ।  
मन थिर होइत कवल प्रकासै, कवला माहि निरंजन बासै ॥  
सतगुर संपट खोलि दिखावै, निगुरा होइ तौ कहाँ बतावै ॥  
सहज लखिन ले तजौ उपाधि, आसण दिढ निन्द्रा पुनि साधि ।  
पुहुप पत्र जहाँ हीरामणी, कहै कबीर तहाँ त्रिसुवन घणी ॥”

इस प्रकार हम देखते हैं कबीर में ध्यानयोग से सबन्धित विविध प्रकार की रहस्योक्तियाँ मिलती हैं।

राजयोग का अंतिम अंग समाधि है, ये सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण अंग है। बहुत-से लोग तो इसीको राजयोग का अभिधान देते हैं। ध्यान ही जब ध्येयाकार रूप से साक्षी में निर्मासित होने लगता है तथा चित्त के ध्येयी स्वरूप में लीन हो जाने के कारण मैं इस प्रकार का ध्यान कर रहा हूँ आदि जैसी अनुभूतियों का उदय होने के कारण जब प्रत्ययात्मक स्वरूप से शून्य हो जाता है तब वही समाधि के नाम से अभिहित किया जाने लगता है। अधिक स्पष्ट शब्दों में कहना चाहे तो ये कह सकते हैं कि जब ध्यान ज्ञानाकार रूप से अलग निर्मासित न होकर ध्येयाकार रूप से प्रतीत होने लग जाता है तभी उसे समाधि कहने लगते हैं। ‘योग सूत्र’ में समाधि की परिभाषा इस प्रकार दी है—

“तदेवार्थमात्रनिर्भासं स्वरूपशून्यमिव समाधिः ।”

अर्थात् जिस समय केवल ध्येय स्वरूप का ही भान होता है अपन स्वरूप का भान नहीं होता तब ध्यान ही समाधि में परिणत हो जाता है । ध्यान में ध्याता, ध्यान और ध्येय की त्रिपुटी रहती है किन्तु समाधि में केवल ध्येय वस्तु हा शेष रह जाती है । ध्याता, ध्यान और ध्येय मित्त कर एक हो जाते हैं । समाधि के सम्बन्ध में कुछ अन्य परिभाषाओं पर विचार कर लेना अनिवार्य है । ‘अन्नपूर्णापनिषद्’ और ‘जाबालिदर्शनोपनिषद्’ में समाधि का स्वरूप इस प्रकार सकेतित किया गया है—“जीवात्मा और परमात्मा की एकता के ज्ञान के उदय को ही समाधि कहते हैं ।” ‘भुवितकोपनिषद्’ में भी समाधि का स्वरूप स्पष्ट किया गया है—

“भुनियो के द्वारा साधित समाधि उस सकल्प-शून्य अवस्था का नाम है, जिसमें न तो मन की क्रिया शेष रहती है न बुद्धि का व्यापार ही । यह आत्मज्ञान की वह अवस्था है जिसमें प्रत्यक् चैतन्य के अतिरिक्त सबका बाध हो जाता है ‘बृहदारण्यकोपनिषद्’ में समाधि की अवस्था का वर्णन इस प्रकार किया गया है—“जिस क्षण हृदय में भरी हुई सारी कामनाएँ नष्ट हो जाती हैं उसी क्षण ये भरणधर्मा मनुष्य अमृतत्व धारण कर लेता है और इसी जीवन में ब्रह्मानन्द का आस्वादन करता है ।” इस प्रकार योग-ग्रन्थों में समाधि की अवस्था का विस्तार से वर्णन किया गया है । समाधि की यह अवस्था अनिवेद्य और अनिर्वचनीय होती है । ‘भैत्रायण्योपनिषद्’ में लिखा है—

“समाधिनिधूर्तमलस्य चेतसो,  
निवेशितस्यात्मनि यत्सुखं लभेत् ।  
न शक्यते वर्णयितुं गिरा तदा  
स्वयं तदन्तःकरणेन ग्रह्यते ॥”

अर्थात् समाधि में निमग्न मन आत्मा में लीन होकर आत्म-रस

का पान करता है। उस रस-पान की अवस्था का वर्णन वाणी से नहीं किया जा सकता, वह केवल अनुभूति की वस्तु है। महात्मा कबीर ने इसीलिए अपनी समाधि की अवस्था की अनुभूतियों को अनिवेद्य कहा है—

“देख्या है तो कसू कहँ, कहँ तो को पतियाय ।

गूँगे केरी शरकरा, बैठे ही मुसकाय ॥”

किंतु मनुष्य की यह मनोवैज्ञानिक विशेषता है कि वह अपनी अनुभूतियों की अभिव्यक्ति के लोभ का सवरण नहीं कर पाता है। कबीर इसका अपवाद नहीं थे। उन्होंने इसीलिए जगह-जगह पर समाधि की अवस्था के विविध रंगी रहस्यात्मक चित्र चित्रित किये हैं। यहाँ पर हम उनके कुछ सुन्दर चित्र संकेतित कर देना चाहते हैं। देखिए निम्नलिखित चित्र में कवि ने हठयोगजनित समाधि की अवस्था का कैसा रहस्यात्मक वर्णन किया है—

“अवधू मेरा मन मतिवारा ।

उन्मनि चढ़्या मगन रस पीवै, त्रिभवन भया उजियारा ॥

गुड़ करि ग्यान ध्यान कर महुवा, भव भाठि करि मारा ।

सुषमन नारि सहजि समानी, पीवै [पीवन हारा ॥

दोइ पुड़ जोड़ि चिगाईं भाठी, चुआ महारस भारी ।

काम काध दांड़ किया पलीता, छूटि गईं ससारी ॥

सुनि मँदला मै मँदला वाजै, तहाँ मेरा मन नाचै ।

गुर प्रदि अमृत फल पाया, सहजि सुषमना काछै ॥

पूरा मिल्था तवै सुष उपज्यौ, तन की तपनि बुझानी ।

कहै कबीर भव-बंधन छूटै, जोतिहि जोति समानी ॥”

इस कोटि का एक दूसरा चित्र इस प्रकार है—

“छाकि पर्यो आतम मतिवारा,

पीवत राम रस करत विचारा ।



बहुत मोलि मँहगे गुड़ पावा, लै कसाव रस राम चुवावा ॥  
 तन पाटन मैं कीन्ह पसारा, मागि माँगि रस पीवै विचारा ।  
 कहै कबीर फावी मतिवारी, पीवत राम रस लगी खुमारी ॥”

राजयोगमूलक समाधि के भी सुन्दर चित्र कबीर में मिलते हैं । जब उनकी समाधि लग जाती है तो उन्हें फिर यह भय नहीं रहता कि उनका मन किसी दूसरी ओर चला जायगा । राजयोग से यहाँ हमारा तात्पर्य कबीर की भाव भक्ति से है । वह लिखते हैं—

“रे मन जाहि जहाँ तोहि भावै,  
 अब न कोई तेरै अकुश लावै ॥  
 जहाँ जहाँ जाइ तहाँ तहाँ रामा  
 हरि पद कीन्हि कियौ विभामा ॥  
 तन रजित तब देखियत दोई  
 प्रगट्यौ ग्यान वहाँ वहाँ सोई ॥  
 लीन निरंतर वपु विसराया,  
 कहै कबीर सुख सागर पाया ॥”

कबीर ने सहज समाधि की बहुत चर्चा की है । यह सहज समाधि हठयोगिक समाधि से भिन्न है । सहज भाव से सदाचार का पालन करना और भगवान् में भक्ति रखना उनके सहजयोग का लक्षण था । इससे उद्भूत आनन्द को ही उन्होने सहज समाधिमूलक रस माना है । इस सहज समाधि का एक वर्णन देखिए—

“आत्मा अनदी जोगी । पीवै महारस अमृत भोगी ॥  
 ब्रह्म अगनि काया परजारी । अजपा जाप उनमनी तारी ॥  
 त्रिकुटि कोट मैं आसण माँढै । सहज समाधि विषै सब छाड़ै ॥  
 त्रिवेणी विभूति करै मन भंजन । जन कबीर प्रभू अलख निरंजना ॥”

कबीर ने अपने सहजयोग में मन-साधना पर सबसे अधिक जोर

दिया था, क्योंकि मन के शुद्ध होने पर ही। मनुष्य सदाचरण में स्वयं विश्वास करने लगता है इसीलिए उन्होंने मन योग की सहज योग के रूप में प्रतिष्ठा की है उसका वर्णन इन पक्तियों में किया गया है—

‘सो जोगी जाके मन में मुद्रा,  
राति दिवस न करई निद्रा ॥

मन में आसण मन में रहणा, मन का जप तप मन सूँ कहणा ।  
मन में षपरा मन में सींगी अनहद देन बजावै रगी ॥  
पंच परजारि भसम करि भूका, कहै कवीर सो लहसै लका ॥”

इस मन योग की साधना साधक को समाधि की उस अवस्था में पहुँचा देती है जिसे हम जीवन-मुक्ति की अवस्था कह सकते हैं। उसका वर्णन कवीर ने निम्नलिखित साखी में किया है—

“मैं मंता अविगत रता, अकल्प आसा जीति ।  
राम अमिल भाता रहै, जीवन मुक्ति अतीति ॥”

इस प्रकार कवीर में हम राजयोग के सुन्दर रहस्यात्मक वर्णन पाते हैं।

मंत्रयोग और कवीर .—मंत्रयोग का भी योगियों में बड़ा मान है। मन्त्र योग का विषय बहुत विस्तृत है उसे स्पष्ट करने के लिए बहुत स्थान और समय की आवश्यकता है। यहाँ पर हम मन्त्र योग से केवल जप-साधना का अर्थ लेकर कवीर में तत्सम्बन्धी रहस्याभिव्यक्तियों पर प्रकाश डालना चाहते हैं। यौगिक साधना में जप का बहुत महत्त्व माना जाता है। उसे हमारे यहाँ एक प्रकार का यज्ञ माना है। गीता में भगवान् ने ‘यज्ञानाम् जपयज्ञोऽस्मि’ कहकर जप को महत्ता प्रतिपादित की है। जप के अनेक प्रकार और भेद माने गए हैं। कवीर आदि सत कवियों ने मानस-जप को बहुत अधिक महत्त्व दिया था। इस प्रकार के जप योग में मात्रावृत्ति केवल मन में की

जाती है। महाराज मनु ने इस मानस-जप का बड़ा भारी महत्व बतलाया है। उनके मतानुसार "दसपौर्णमासरूप" कर्म यज्ञो की अपेक्षा जप दस दस गुना श्रेष्ठ है। उपाशु जप सौ गुना और मानस जप सहस्र गुना श्रेष्ठ है। इस मानस जप का सबसे सुन्दर और महत्वपूर्ण रूप भजपा जप है। योगी लोग अधिकतर इसीकी साधना करते हैं। इस भजपा जप में श्वाभोच्छ्वास की क्रिया के साथ ही साय भद्रावृत्ति की जाती है। इस में जब श्वास में पूरक होना है तब सौ का उच्चारण मन-ही-मन में किया जाता है। रेचक (श्वास के नीचे लौटने में या बाहर निकलने) में अह का मानसिक उच्चारण माना जाता है। प्रारम्भ में पूरक और रेचक के साथ भद्रावृत्ति की भावना करना बड़ा कठिन होता है। किन्तु धीरे-धीरे जब अभ्यास हो जाता है तब साधक अपनी आत्म-शक्ति के दर्शन करने में समर्थ होता है। भजपा जप का सम्बन्ध नाद-भावना से माना जाता है। कहते हैं इक्कीस सौ साठ जप पूर्ण होने पर नाद जाग्रत होता कवीर इस रहस्य से परिचित थे निम्नलिखित पद में इसी रहस्य का संकेत किया गया है—

“अवधू जोगी जग से न्यारा ।

मुद्रा निरति मुरित करि सिंगी, नाद न षंडै घारा ॥

बसे गगन में दुर्गा न देखै, चेतन चौकी बैठा ।

चटि अकास आसन नहि छाड़ै, पीवे महारस मीठा ॥

परगट कल्या माँहै जोगी, दिल में दरपन जोवै ।

सहस इकीस छु सै घागा, निहचल नीकै पीवै ॥

ब्रह्म अगिनि में काया जारै, त्रिकुटी संगम जागै ।

कहै कवीर सोइ जोगेश्वर, सहज मुनि ल्यौ लागै ॥”

इन प्रकार कवीर में बहुत-से ऐसे वर्णन मिलते हैं जिनमें भजपा-जप के हस्यात्मक संकेत किये गए हैं। विस्तार भय से उनको उद्धृत

नहीं कर पा रहे हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि कवीर में हमें हठयोग, लययोग, राजयोग, मन्त्रयोग तथा और विविध प्रकार के योगों से सम्बन्धित रहस्यपूर्ण वर्णन मिल जाते हैं। इन वर्णनों को देखकर कवीर की कविता पर चमत्कृत हो जाना पड़ता है। योग-जैसे जटिल विषय का उन्हें सूक्ष्मातिसूक्ष्म ज्ञान था, उनकी काव्यात्मक प्रवृत्ति और चमत्कार पूर्ण अभिव्यक्ति ने इस ज्ञान को रहस्यवाद के सचि में ढालकर और भी जटिल और चमत्कारपूर्ण बना दिया है। निश्चय ही वह हमारी भाषा के सर्व श्रेष्ठ साधनात्मक रहस्यवादी थे। साधनात्मक रहस्यवाद या यौगिक रहस्यवाद में हमें रहस्यवाद की अन्तर्मुखी प्रक्रिया ही सक्रिय मिलती है। इस प्रकार की प्रक्रिया में रहस्यवादी अपने अन्तर के रहस्यों का ही उद्घाटन करता है। कवीर ने अपने हठयोगिक, लय योगिक आदि सभी वर्णनों में अपने शरीरान्तर्गत रहस्यों का ही उद्घाटन किया है। जहाँ कहीं उन्होंने रहस्यवाद की वहिर्मुखी प्रक्रिया को अपनाते का प्रयत्न भी किया है वहाँ वे सफल नहीं हो पाए हैं। उनकी वहिर्मुखी प्रक्रिया भी अन्तर्मुखी प्रक्रिया का ही रूप धारण करने लग जाती है। उदाहरण के लिए हम निम्नलिखित पद ले सकते हैं—

“अच्यंत च्यत ए माघौ, सो सब माँहि समाँना ।  
ताहि छाड़िं जे आँन भजत हैं, ते सब भ्रंमि भुलाना ॥  
ईस कहें मैं ध्यान न जानूँ, दुरलभ निज पद मोहीं ।  
रंचक करुणाँ कारणि कैसी, नाँव धरण कौं ताहीं ॥  
कहौ घौ सबद कहौ थै आवै, अरु फिरि कहौ समाई ।  
सबद अतीत का मरम न जानै, भ्रंमि भूली दुनियाई ॥  
प्यएड मुक्ति कहौ ले लीजै, जो पद मुक्ति न होई ।  
पीडै मुक्ति कहत हैं मुनिजन, सबद अतीत था सोई ॥  
प्रकट गुपत गुपत पुनि प्रकटत, सो कत रहै लुकाई ।  
कवीर मनाए परमानन्द, अकथ कथौ नहीं जाई ॥”

इस पद में पहले तो वे वर्णात्मक शैली में बहिर्प्रक्रिया वाले रहस्यवाद को लेकर चले हैं, बाद में वे शब्दवाद का आध्यात्मिक शैली में कथन करने लगते हैं। अतएव रहस्यवाद की बहिर्मुखी प्रक्रिया झगूरी ही रह जाती है।

## अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद

भावात्मक और साधनात्मक रहस्यवाद के अतिरिक्त हमें कबीर में एक प्रकार का रहस्यवाद और मिलता है। इस प्रकार के रहस्यवाद में न तो भावात्मक रहस्याभिव्यक्ति मिलती है और न साधनात्मक रहस्याभिव्यंजना ही। इस प्रकार के रहस्यवाद की रहस्यात्मकता का आभास केवल अभिव्यक्तिमूलक जटिलता और चमत्कार के कारण होता है इसीलिए हमने इसे अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद का अभिधान दिया है।

अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद के भी कई प्रकार और स्वरूप हो सकते हैं। संक्षेप में हम उनका निर्देश इस प्रकार कर सकते हैं—

१—आध्यात्मिक तथ्यों का उलटवासियों के रूप में कथन करना।

२—साधारण-सी बातों को अद्भुत रूप से रोचक शैली में प्रकट करना।

३—केवल पारिभाषिक शब्दों के सहारे कुछ अस्पष्ट शैली में किसी अस्पष्ट तथ्य का कथन करना।

४—लक्ष्यहीन रूपको अन्योक्तियों आदि अलंकारों तथा प्रतीकों आदि की योजना करना।

१—आध्यात्मिक तथ्यों का उलटवासियों के रूप में कथन:—  
अध्यात्म का विप्रथ-सदा-से-ही-बड़ा गढ़ रहा है। दर्शनियों की वृद्धि भी कभी-कभी उसे स्पष्ट करने में असफल हो जाती है। फिर



निम्नलिखित छोटी-सी साखी लेते हैं—

“नदियाँ जल कोयला भई, समुन्दर लागी आग ।  
मछी रूखा चढ गई, देख कवीरा जाग ॥”

अर्थात् जब आत्म-तत्त्व रूपी समुद्र में ब्रह्म-प्रेम रूप की अग्नि प्रज्वलित हो जाती है तो कुप्रवृत्तियाँ रूपी नदियाँ जलकर खाक हो जाती हैं। मछली रूपी जीव ऊर्ध्वगामी हो जाता है। इसे प्रकार कवीर को जागृतावस्था प्राप्त हुई। इसी प्रकार का एक दूसरा उदाहरण नीचे और दिया जाता है—

“कैसे नगरि करौ कुटवारी, चंचल पुरिष विचपन नारी ॥  
बैल वियाइ गाइ भइ बाभ, बछरा दूहै तीन्हु साभ ।  
मकडी घरि मापी छुछि हारी, मास पारी चील्ह रखवारी ॥  
मूसा खेवट नाव विलइया, मीडक सोवै साँप पहरइया ।  
नित उटि स्याल स्यघ सू भूमै, कहै कवीर कोई विरलावूमै ॥”

इस पद में उन्होंने गूढ आध्यात्मिक सिद्धान्तों की अभिव्यक्ति उलट-बासियों के रूप में की है। इसमें मानव-शरीर को नगर का प्रतीक माना गया है। साधक आत्मा उसका वर्णन करने वाली है। वह कहती है कि इस शरीर में कैसे रहा जाय। इसका स्वामी मन और उसकी पत्नी इच्छा दोनों ही चपल और उन्टूहल हैं। बैल रूपी अज्ञान नित्य-प्रति अपना विस्तार करता जाता है। सद्बुद्धि रूपी गाय नित्य-प्रति कल्याण-विधान की भावना से विद्युक्त होती जाती है। काल रूपी बछड़ा मनुष्य-जीवन का यापन करता जाता है। माया रूपी मकड़ी के घर में कामना रूपी मक्खी फँसकर के जीवन को नष्टप्राय करने लगती है। इस प्रकार मास रूपी मनुष्य, माया रूपी चील को साँप दिया गया है तब भला उसका कल्याण हो भी कैसे सकता है। जीव रूपी चूहा भवसागर रूपी समुद्र में शरीर रूपी नाव में वासना रूपी विलैया



खेने का प्रयत्न करता है। वास्तव में वातना को लेकर जीव का कमी कल्याण नहीं हो सकता। इसी तरह मेटक रूपी मनुष्य ने अपने को अज्ञान रूपी सूर्य की सुरक्षा में रक्त छोड़ा है। इस प्रकार इस शरीर रूपी नगर में अज्ञान रूपी तियार ज्ञानरूपी सिंह से युद्ध, करता रहता है। शरीर के अन्दर होने वाले ज्ञान और अज्ञान के द्वन्द का वर्णन करना ही इस पद में कबीर का प्रधान लक्ष्य है। इस द्वन्द का चित्रण उन्होंने विरोधी वातो का चमत्कारपूर्ण शैली में उलटवासी के रूप में किया है। इस प्रकार की सैकड़ों उलटवासीयाँ कबीर में मिलती हैं। इनमें एक प्रकार का अभिव्यक्तिमूलक चमत्कार, दुरूहता और जटिलता पाई जाती है। इसीलिए हम इन्हें अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद के अन्तर्गत मानते हैं।

साधारण-सी बातों को अद्भुत रूप से रोचक शैली में प्रकट करना—साधारण-सी बातों को रोचक शैली में अत्यन्त दुरूह और जटिल ढंग से अभिव्यक्त करना कबीर की एक अपनी अलग विशेषता थी। इस प्रकार की उक्तिचो में उलटवासीगत चमत्कार-प्रधान नहीं होता है। सी की रोचकता इस प्रकार की अभिव्यक्ति की प्रधान विशेषता होती है। उदाहरण के लिए हम निम्नलिखित अवतरण को ले सकते हैं—

“हरि के धारे वड़े पकाये, जिनि जारे तिन पाये ।  
 म्यान अचेत फिरै नर लोर्ड, ताथै जनमि जनामि डहकाये ॥  
 धौल मंदलिया बैलर चावी, कऊवा ताल चजावै ।  
 पहरि चोल नागा दह नाचै, भैंसा निरति करावै ॥  
 त्यंच बैठा पान कातरै, घूस गिलौरा लावै ।  
 उ दरी चपुरी नंगल गावै, कछु एक आनन्द सुनावै ॥  
 कहै कबीर मुनहुरे सतौ, गडरी परवत लावा ।  
 चक्वा बैसि अंगारे निगलै, समंद आकासा घावा ॥”

ये पद बड़ा ही जटिल और गूढ है। यद्यपि अन्तिम पंक्तियों में विरोधात्मक बातों का कथन किया गया है। किन्तु इसका वास्तविक सौन्दर्य मध्य पंक्तियों में ही अन्तर्निहित है। गदहा चोलना पहनकर नाचता है, भैंसा नृत्य करता है आदि बातें बड़ी ही चमत्कारपूर्ण और रोचक प्रतीत होती हैं। प्रतीकात्मक रूपक में बाँधे जाने के कारण ये अपना आध्यात्मिक अर्थ भी रखती हैं। किन्तु इस आध्यात्मिक अर्थ को स्पष्ट करना वास्तव में टेढ़ी खीर है। इस ढग के पद कवीर में बहुत मिलते हैं। इस प्रकार की उक्तियाँ अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद से ही सम्बन्धित मानी जायेंगी—

“केवल पारिभाषिक शब्दों के सहारे कुछ अस्पष्ट शैली में किसी अस्पष्ट तथ्य का कथन करना:—कबीर के अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद की सृष्टि उन्होंने एक दूसरे ढग से भी की है। वे विविध पारिभाषिक शब्दों के इन्द्र-जाल में भी पाठकों की बुद्धि को फँसा लेते हैं। ये पारिभाषिक शब्द तत्कालीन विविध दर्शनों और साधनाओं से लिये गए हैं। इनमें से बहुत-से दर्शन और साधनाएँ अब विलकुल लुप्त हो गई हैं। कहीं-कहीं पर उनका समझना इसीलिए कठिन हो जाता है। इनके अधिकांश पारिभाषिक शब्द हठयोग से लिए जान पड़ते हैं। यहाँ पर हम उदाहरण के लिए उनके कुछ हठयोगिक पारिभाषिक शब्द उद्धृत कर देना चाहते हैं—

वकनाली—सुपुम्ना

मानसरोवर—सहस्रार में स्थित मानसरोवर या अमृत कुण्ड

मूल—मूलाधार चक्र

सूरति—बहिर्मुखी जीवात्मा

निरति—अन्तर्मुखी प्रत्यगात्मा

अजपाजप—मानस जप का एक प्रकार; इसको अभी पीछे स्पष्ट कर आए हैं।

नाद—शब्द ब्रह्म

दिन्दु—जीव-शक्ति

इस प्रकार के सैकड़ों पारिभाषिक शब्द कवीर में मिलते हैं। इनके पदों में प्रायः इन शब्दों की योजना पाई जाती है। किसी-किसी पद में एक साथ ही कई पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग किया गया है। ऐसे पदों को सम्मना बड़ा कठिन हो जाता है। इसीलिए हम उन्हें अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद के अन्तर्गत मानते हैं—

“हिंडोलना तहँ भूलै आतमराम ।  
 प्रेम भगति हिंडोलना सब संतान को विश्राम ॥  
 चंद सूर दुई लम्भवा वंक्र नालि की डोर ।  
 भूलै पंचपियारियाँ तह भूलै जिय मोर ॥  
 द्वादस गम के अन्तरा तहाँ अमृत को वास ।  
 जिनि वह अमृत चाखिया सो ठाकुर हम दास ॥  
 सहज सुनि को नेहरौ गगनमण्डल सिरमौर ।  
 दोऊ बुल हम आगरी जो हम भूलै हिंडौल ॥  
 अरघ उरघ की गंगा जमुना मूल कँवल को घाट ।  
 पटचक्र की गागरी त्रिवेणी संगम घाट ॥”

कवीर ने इस पद में चन्द सूर, वंक्रनालि सुनि, गगनमण्डल, गंगा, जमुना, मूल कम्बल, पटचक्र, त्रिवेणी आदि कई पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग एक साथ किया है। चूँकि ये शब्द हठयोग के हैं, अतः यह हठयोगिक रहस्यवाद और पारिभाषिक शब्दमूलक रहस्यवाद दोनों का उदाहरण है। ऐसा ही एक दूसरा उदाहरण यह है—

“मन के मोहन विटुला, यह मन लागौ तोहि रे ।  
 चरन कँवल मन मानिया और न भावै मोहि रे ॥ टेक ॥  
 पटदल कँवल निवामिया चहु को फेरि मिलाइ रे ।  
 दहु के बीच समाधिया तहाँ काल न पासै आइ रे ॥

अष्ट कंवल दल भीतरा तँह श्रीरंग कैलि कशइरे ।  
 सदगुरु मिलै तो पाइए नहिँ तो जन्म अकारथ जाइ रे ॥  
 कदली कुसुम दल भीतरा तँह दस अगुल को वीच रे ।  
 तहाँ दुआदस खोजि के जनम होत नाँह मीच रे ॥  
 बंक नालि के अन्तरे पछिम दिसा की घाट रे ।  
 नीकर भरै रस पीजिए तहाँ भवर गुफा के घाट रे ॥  
 त्रिवेणी मनाह न्हवाइए सुरति मिलै जो हाथि रे ।  
 तहाँ न फिरि मघ जोइए सनकादिक मिलिहै साथि रे ॥  
 गरजि मघ जोइए तहाँ दीसै तार अनन्त रे ।  
 विजरी चमकी घन वरसि है तह भीजत सब सन्त रे ॥  
 षोडस कंवल जव चेतिया तव मिलि गए बनवारा रे ।  
 जुरा मरण भ्रम भाजिया पुनरपि जनम निवारि रे ॥  
 गुरु गभिते पाइये भखि मरै जिनि वोइ रे ।  
 तहाँ कबीरा रमि रहा सहज समाधि जोयरे ॥११

इस पद में पटदलकंवल, अष्टकंवल, बकनालि, भँवरगुफा, त्रिवेणी, गगन, षोडस कंवल आदि पारिभाषिक शब्दों का प्रयोग किया गया है । इस कारण तो इसमें अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद है । यौगिक वातों का वर्णन होने के कारण यह हठयौगिक या साधनात्मक रहस्यवाद के अत-गंत भी आता है । प्रारम्भिक पक्तियों में भावों की प्रधानता होने के कारण इसमें हम अनुभूतिमूलक रहस्यवाद की छाया भी पाते हैं ।

यहाँ पर इस प्रकार के रहस्यवाद की व्यञ्जना करने वाले कुछ पारिभाषिक शब्दों और उनके अर्थों का उल्लेख कर देना आवश्यक है ।

पट् कर्म—बौद्धि, गजकरणी, वस्ति, नौलि, नेति, कपालभाति कोई कोई श्राटक समेत सात मानते हैं ।

पट् चक्र—मूलाधार, स्वाधिष्ठान, मणिपूर, अनाहत विशुद्ध और आज्ञाचक्र ।

पोहन आधार—दाहिने पैर का भगूठा, गुल्फ, गुदा, लिंग, नाभि, हृदय, कण्ठकूप, तालु मूल, जिह्वामूल, दन्तमूल, नासिकाग्र, भ्रूमध्य, नेत्र मण्डल, ललाट, मस्तक और सहसाट ।

योग के अष्टांग—यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा ध्यान और समाधि ।

पञ्च क्लेश—अविद्या, अस्मिता, राग द्वेष और अभिनिवेश इस प्रकार के संकटों पारिभाषिक शब्द और प्रचलित हैं । कबीर ने कभी-कभी इस दुःख के शब्दों के प्रयोग के सहारे पारिभाषिक शब्द-जनित रहस्यवाद की मजंजा की है । यहाँ पर इस प्रकार के रहस्यवाद के दो-एक उदाहरण दे देना अनुपयुक्त न होगा । देखिए निम्नलिखित साखी में कलाओं और विद्याओं का सकेत उनके समूह की सस्याओं के सहारे किया गया है ।

“चौसठ दीवा जोय करि चौदह चंदा माँहि ।

तिहि घर किमको चानिड़ो जेहि घर गोविन्द नाँहि ॥”

अर्थात् मनुष्य चाहे चौसठ कलाओं में निपुण हो और चाहे १४ विद्याओं में पागल हो किन्तु गोविन्द ज्ञान के बिना वह भ्रजानी ही रहता है । उसका हृदय सच्चे ज्ञान से ज्योतिष नहीं होता । यहाँ पर यदि चौसठ और चौदह का साकेतिक अर्थ न विदित हो तो साखी गमक में नहीं आ सकती । अपनी इस जटिलता के कारण ही यह साखी अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद के अन्तर्गत आती है । इस तरह के और बरज-से उदाहरण कबीर में ढूँढे जा सकते हैं ।

## कबीर के रहस्यवाद की अभिव्यक्ति

रहस्यात्मक अनुभूतियाँ—रहस्यवाद का सौन्दर्य बहुत-कुछ उसकी अभिव्यक्ति पर आधारित रहता है। रहस्यवादी उस रहस्यमय से भावात्मक तादात्म्य अथवा प्रणय-सम्बन्ध स्थापित करने के लिए व्याकुल रहता है। इसी व्याकुलता की स्थिति में वह प्रियतम का ध्यान करते-करते उसके प्रेम में निमग्न हो जाता है। इसीको भाव-निमग्नता की स्थिति कहते हैं। इस भाव-निमग्नता की स्थिति में साधक को रहस्यमय की ऐसी भाँकियाँ दिखाई पड़ती हैं, जिनका वह वर्णन नहीं कर सकता है। वह स्थिति वास्तव में अनिवेद्य होती है। इस बात को प्राच्य और पाश्चात्य सभी साधको ने स्वीकार किया है। पाश्चात्य विद्वान् James ने अपनी रहस्यानुभूति की स्थिति का सकेत करते हुए लिखा है कि उसकी उस रहस्यमय की अनुभूति ठीक उसी प्रकार होती है, जैसे कोई मस्तिष्क में गू जती हुई स्वर लहरी की होती है। स्वर लहरी के रस की अनुभूति तो होती है किन्तु उसका वर्णन नहीं किया जा सकता। उसके सम्बन्ध में वह स्वयं लिखता है—

“It is very vague and impossible to describe or put into words.....Especially at times of moral crisis it comes to me, as the sense of an unknown something backing me up. It is most indefinite, to be sure rather, faint. And yet I

know if it should cease there would be great hush a great void in my life.”<sup>१</sup>

अर्थात् यह अनुभूति बड़ी घुंघली होती है। इसका वर्णन करना कठिन होता है। विशेषकर नैतिक पतन के अवसर पर रहस्यमय की यह अनुभूति मुझे प्रेरणा प्रदान करती है। यदि यह अनुभूति मुझमें छीन ली जाय तो मेरा जीवन शून्य रूप हो जायगा।

**रहस्यवादी अनुभूति की अदामूलकता**—इन प्रकार की अनुभूति तर्कमूलक न होकर अदामूलक होती है। सत्य की अनुभूति वास्तव में अद्वैत ही से हो सकती है Theologia Germanica में इन तथ्य को इस प्रकार प्रकट किया गया है “He who would know before he believeth, cometh never to true knowledge” अर्थात् वह जो किसी सत्य की अनुभूति के लिए ज्ञान का आश्रय लेता है वह उसकी अनुभूति नहीं कर पाता। उनकी अनुभूति वही कर सकता है जो अद्वैत के सहारे उसे प्राप्त करने का प्रयत्न करता है। इस बात को स्पष्ट करने के लिए श्रुति में एक कथा दी हुई है। एक शिष्य अपने गुरु से ब्रह्म-अन्वेषी प्रश्न पूछता है। गुरु अनेक तर्कों के सहारे उसे ब्रह्म का स्वरूप समझाता है। किन्तु वह सत्य का स्वरूप समझने में असमर्थ रहता है। इस पर गुरु बरगद के एक फल को लेकर शिष्य से उसे तोड़ने के लिए कहता है। शिष्य उसे तोड़ता है। उसमें गुठली निकलती है। वह उससे गुठली भी तोड़ने का आग्रह करते हैं। जब शिष्य गुठली तोड़ता है तो गुठली पूछते हैं इसके अन्दर क्या है। उत्तर में शिष्य कहता है इसमें कुछ नहीं है। इस पर गुरु ने उसे समझाया कि यदि कुछ न हो तो फिर इतना बड़ा बट-वृक्ष कैसे उत्पन्न होता। इसमें कुछ है अवश्य किन्तु वह तर्कसिद्ध

१ ‘The Religious Philosophy of William James’ by J. B. Pratt.

नहीं है। उसका ज्ञान श्रद्धा से ही हो सकता है। रहस्यवादी की अनुभूति भी श्रद्धा-समन्वित होती है। वह अपने प्रियतम के गुण रूप-आदि के प्रति श्रद्धा करता है। यह श्रद्धा ही उसके भाव-लोक में मूर्तिमान होती है वह उसीमें तन्मय रहता है। तर्क की पहुँच कुछ सीमाओं तक ही रहती है किन्तु श्रद्धा असीम को भी मूर्तिमान कर देती है। हमारी वाणी ससीम है। ससीम से असीम की अभिव्यक्ति नहीं हो सकती। किन्तु असीम की श्रद्धामूलक अनुभूतियों को, उनकी प्रेयता और श्रेयता के कारण बिना अभिव्यक्त किये भी रह सकता है। इसके लिए रहस्यवादी को अभिव्यक्ति की विविध प्रतीकात्मकप्रणालियों का आश्रय लेना पड़ता है।

**रहस्यवादी की दृष्टिः**—रहस्यवादी की दृष्टि भी सामान्य मानव से भिन्न होती है। रहस्यवादी की सबसे प्रधान विशेषता उसकी भावुकता है। यही प्रत्यक्ष में अप्रत्यक्ष का आरोप करना सिखाती है। एक प्रत्यक्ष में आरोप भी द्विविध त्रिविध यहाँ तक कि चतुर्विध तक होता है। एक अँगरेज कवि ने इस प्रकार की दृष्टि का वर्णन करते हुए लिखा है—

“What to others is a trifle appears,  
Fills me full of smiles or tears,  
For double the vision my eye dose see,  
And a double vision is always with me

With my inward eye, 'tis an old mangrey,  
With my outward, a thistleacross my way,  
Now I a four fold vision see,  
And a four fold vision is given to me

‘Tis fourfold in my supreme delight,  
And three fold in soft Beula’s night,



And two fold always May God's keep,  
From single vision and Newton's sleep."

इस प्रकार इस श्रेयस रहस्यवादी की दृष्टि कभी द्विमुखी, कभी त्रिमुखी और कभी चतुर्मुखी तक हो जाती थी। इसका कारण उसकी कल्पना थी। उसकी कल्पना ज्यो-ज्यो गतिवती होती जाती थी उसकी दृष्टि भी उतनी ही विस्तृत होती जाती थी। इस प्रकार की विविध दृष्टियों को एक साथ शब्दों में बाँधना बड़ा कठिन होता है। इसीलिए रहस्यवादी को विविध प्रकार की प्रतीक-प्रधान चमत्कारपूर्ण अभिव्यंजना-की शैलियों को अपनाना पड़ जाता है।

रहस्यवाद की अभिव्यक्ति की विविध प्रणालियाँ—महात्मा कबीर ने अपनी रहस्यात्मक अनुभूतियों को व्यक्त करने के लिए विविध प्रकार की अभिव्यंजना-पद्धतियों का प्रयोग किया है। सधेप में वे इस प्रकार हैं—

- (१) प्रतीक-पद्धति
- (२) उलटवासी-पद्धति
- (३) अलङ्कार-पद्धति

प्रतीक-पद्धति—अभिव्यक्त को व्यक्त करने के लिए तथा व्यक्त को रहस्यमय बनाने के लिए प्रतीकों का प्रयोग सभी देशों में अत्यन्त प्राचीन काल से होता आया है। विविध उदाहरण देकर हम निबन्ध का विस्तार नहीं करना चाहते हैं। यहाँ पर हम केवल महात्मा कबीर की प्रतीक पद्धति पर विचार करेंगे। महात्मा कबीर की प्रतीक-पद्धति एक और तो सूफियों से प्रभावित थी और दूसरी ओर गोरख पथियों से।

स्त्री का महत्त्व—सूफ़ी रहस्यवादी साधकों ने दिव्य प्रेम को अपनी साधना में बहुत अधिक महत्त्व दिया है। लोक में इस दिव्य प्रेम का प्रतीक स्त्री है। जलालुद्दीन रूमी ने उसके सम्बन्ध में लिखा है—

"Woman is a ray of God,  
She is not the earthly beloved.

She is creative, you night,

Say she is not created."१

“अर्थात् स्त्री ईश्वर-ज्योति की किरन है, वह लौकिक प्रेमिका-मात्र नहीं होती। वह सृष्टा भी है। हम यो कह सकते हैं कि उसकी सृष्टि ही नहीं की गई है।” यही कारण है सूफी साधको ने अपने दिव्य प्रेम की अभिव्यक्ति प्रेमी-प्रेमिका के प्रतीको के सहारे की है। महात्मा कबीर ने भी इन प्रतीको को अपनाते का प्रयत्न किया था। किन्तु मर्यादावादी भारतीय सन्त होने के कारण उन्होंने उन्हें प्रेमी और प्रेमिका के रूप में न अपनाकर पति और पत्नी का रूप दे दिया है। कर्बुर के रहस्यवाद का प्राण वास्तव में यह दाम्पत्य-प्रतीक ही । पीछे प्रणय-तत्त्व का विवेचन करते समय हम दाम्पत्य-प्रतीको से युक्त सैकड़ो उदाहरण दे चुके हैं। यहा पर हम उनमें से दो-एक की दो-दो पक्तियाँ देकर इसको स्पष्ट कर देना चाहते हैं—

(i) “हरी मेरा पीव मैं हरि की बहुरिया”

(ii) “बहुत दनन थै मैं प्रीतम पाए,  
भाग वड़े घर बैठे आए।”

सूफी साधको ने आत्मा और परमात्मा के प्रणय भाव की अभिव्यक्ति नदी और समुद्र के प्रतीको से भी की है। जलालुद्दीन रूमी ने एक स्थल पर लिखा है—

“That which is of the sea, is going to the sea, it is going to the place whence it came. From the mountain the rushing torrent, and from our body the soul whose motion is spired by love.”२

१. निकलसनकृत अनुवाद ।  
२. वही ।

महात्मा कबीर ने नदी और नमूद्र के प्रतीकों के स्थान पर दुग्ध और नमूद्र के प्रतीकों के स्थान पर परमान्मा के सम्बन्ध की अभिव्यक्ति की है—

“हेरत हेरत हे सग्यो ग्या कबीर हिंगाय ।

बुँट बनानी समुँट मे सोऊन हेरा जाय ॥”

हृदयौगिक प्रतीक—महात्मा कबीर ने बहुवचन हृदयों के वर्तन प्रतीकों के सहारे ही लिखे हैं। इन प्रतीकों की प्राप्ति कबीर को गोरख-पण्डितों ने हुई थी। गोरखपण्डितों ने ब्रह्मगन्ध के लिए दूध या प्रतीक प्रयुक्त किया है। गोरखनाथ निम्नते हैं—

“अजया जपे मुनि मन धरे”, इत्यादि ।

महात्मा कबीर ने भी मुनि को ब्रह्मरूप का प्रतीक माना है ।

इसी प्रकार महत्कार के लिए गान-मउन और ब्रह्मगन्ध के लिए ‘भ्रंलधा कू वा’ का प्रयोग गोरखनाथ तथा कबीर दोनों ने किया है। गोरखनाथ निम्नते हैं—

“गगन मंडल मे औंवा कूँवा तह अमृत का वामा”  
कबीर कहते हैं—

“आकास मुख औंघा कुँवाँ पाताले पन्हारि”

इसी प्रकार कबीर ने नादपण्डियों के और भी बहुत-से प्रतीक अपनाए हैं। सिद्धों के कुछ प्रतीक भी उन्होंने ज्यों-के-त्यों ग्रहण कर लिए थे, जैसे देखिए तन्त्रिणा की निम्नलिखित पवित्रियों को कबीर ने ज्यों-का-त्यों ग्रहण कर लिया है—

“बदल दिआपल गविया वामे पिटा दुहिए इतना सोमे ।”

इसीका रूप बदल कर कबीर कहते हैं—

“बैल वियाच गाड भई वामे,

बछरा दूहे तीन्यो सोमे ।”

इस प्रकार स्पष्ट है कि कबीर सिद्धों और नायों की प्रतीक-पद्धति

से प्रभावित है ।

कवीर ने बहुत-से प्रतीक हठयोग के प्रयो से भी ग्रहण किये थे । 'हठयोग प्रदीपिका' में पिंगला नाडी का सूर्य और इडा नाडी का चन्द्र के प्रतीक से वर्णन किया गया है—

“प्राण सूर्येण चाकृष्य पूरयेद्दुदर शनैः ।

विधिवत्कुम्भक कृत्वापु नश्चन्द्रेण रेचयेत् ॥”

सूर्य और चन्द्र के प्रतीको को स्पष्ट करते हुए टीका में इस प्रकार लिखा है “सूर्येण सूर्यनाड्या पिंगलया” इसी प्रकार ‘चन्द्रेण’ को स्पष्ट करते हुए लिखा है—“चन्द्रेण इडया” । कवीर ने भी बहुत से स्थलो पर इडा और पिंगला के लिए चन्द्र और सूर्य के प्रतीक अपनाए हैं ।

योगिक ग्रन्थों में सख्यामूलक प्रतीको की भी योजना मिलती है । उदाहरण के लिए ‘त्रिगिख ब्रह्मणोपनिषद्’ में लिखा है—

“यद्यष्टादश भेदेषु मर्मस्थानेषु चारणम् ।

स्थानात् स्थानं समाकृष्य प्रत्याहारः स उच्यते ॥”

अब यहाँ पर यदि अष्टादश मर्म स्थानों का नाम ज्ञात न हो तो बात अस्पष्ट ही रह जायगी । कवीर ने १८ के स्थान पर सोलह मर्म स्थान माने हैं । अन्य योगिक ग्रन्थों में १६ ही माने गए हैं । उनकी अभिव्यक्ति उन्होंने ‘सोरह मधे पवन भ्रूकोरिया’ लिखकर की है । इस प्रकार सख्यावाचक प्रतीको का प्रयोग कवीर ने विविध प्रकार से किया है ।

महात्मा कवीर ने कुछ भौतिक प्रतीको की भी कल्पना की है । सात्त्विक प्रेम की अभिव्यक्ति के लिए उन्होंने बालक और माँ के प्रतीको को अपनाया है ।

“हरि जन्नी मैं बालक तेरा”

कवीर में मौलिक प्रतीको की कमी नहीं है । देखिए उन्होंने निम्न-लिखित साखी में नदी के प्रतीक कुप्रवृत्तियों का संकेत किया है तथा अह्न के लिए समुद्र का प्रतीक कल्पित किया है—

“नदिया जल कोयला मई समुन्दर लागी आग ।  
मंछी रूखा चढ़ गई देख कबीरा जाग ॥”

इसी प्रकार देखिए निम्नलिखित साखी में जोगी को आत्मा का प्रतीक कल्पित किया गया है। तथा भूज विरह की द्योतक है। खपरा' शरीर का बोधक माना जा सकता है विभूति मिट्टी के लिए प्रयुक्त हुआ ज्ञान पड़ता है—

“मल उठी झोली जली खपरा फूटिम फूट ।  
जोगी था सो रमि गया आसणि रही विभूति ॥”

इसी प्रकार कबीर ने अपने रहस्यवाद की अभिव्यक्ति विविध प्रकार के प्रतीकों के सहारे की है। उन सबका उल्लेख किया जाय तो एक पोथा बन जायगा।

**उलटवासियों :**—कबीर ने अपने रहस्यवाद की अभिव्यक्ति, उलटवासियों के सहारे भी की है। उलटवासियों की परम्परा भी बहुत प्राचीन है। अनिवेद्य रहस्यात्मक गूढ़ वात ऋग्वेदिक काल से लेकर आज तक उलटवासियों में ही कही जाती रही हैं। कबीर को सिद्धों और तान्त्रिकों तथा सूफियों से उलटवासियों की परम्परा मिली थी। उस परम्परा को उन्होंने अपनी प्रतिभा के बल पर विकसित किया था। कबीर की उलटवासियाँ अधिकतर विरोधमूलक अलकारों के सहारे खड़ी की गई हैं विरोधमूलक अलकारों में सबसे प्रधान विभावना, विरोधालंकार, असंगति, विशेषोक्ति, विषम, विचित्र अधिक व्याघात आदि प्रमुख हैं। कबीर का अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद अधिकतर अलकारों के सहारे विकसित हुआ है। निम्नलिखित रहस्यात्मक बेलि का वखान देखिए—

“आगें आगें घों जलें पीझै हरिया होय ।  
बलिहारि ता विरख की जड़ काटया फल होय ॥”

“जे काटौ तौ डहडही सीचौ तो कुम्हिखाय,  
इस गुणवती वेली का कुछ गुण कहा न जाय ॥”

उपर्युक्त साक्षियों में उलटवासी की योजना विशेषोक्ति विभावना और विरोध के सकर से की हुई जान पडती है ।

कहीं-कहीं उलटवासियों की योजना प्रतीको के सहारे भी की गई है । एक जगह वे लिखते हैं—

“कहणी रहणी निज तत जायै ।  
बहु सच अकथ कहाणी ।  
घरती उलटि अकासहि यासै,  
यहु पुरिपा बाणी ॥  
बाभ पियालै अमृत सो सोख्या,  
नदी नीर भरि राष्या ।  
कहे कवीर ते विरला जोगी,  
घरणि महारस चाख्या ॥”

इन पक्तियों में घरती मूलाधार का प्रतीक और अकास ब्रह्मरन्ध्र का प्रतीक माना गया है । इन दोनों प्रतीको के प्रयोग से “अकथ कहाणी” कही गई है ।

बहुत-से स्थलो पर उलटवासियों की सजंजा रूपकात्मक प्रतीको के सहारे की गई है । निम्नलिखित उदाहरण में देखिए रूपकात्मक प्रतीको के सहारे रहस्यवाद की सृष्टि की गई है—

“अवधू सो जोगी गुरु मेरा, जो या पद का करै निवेरा ।  
तरवर एक पेड़ विन टाढा विन फूला फल लागा ॥  
साखा पत्र कछु नहिं वाक्के अष्ट गगन मुख बागा ।  
पैर विन निरतिकरा विन बाजै जिभ्या हीणा गावै ।  
गावणहारे के रूप न रेखा सत गुरु होय लखावै ॥”

उपर्युक्त पद में तरवर का प्रतीकात्मक रूपक उलटवामी के रूप में

झडा किया गया है ।

प्रतीकात्मक रूपक-प्रधान उलटवासियाँ :—कही-कही कबीर ने प्रतीकात्मक रूपक-प्रधान उलटवासियों की सृष्टि अद्भुत रस के परिपाक के सहारे की है । निम्नलिखित पद ऐसा ही है—

“ऐसा अद्भुत मेरे गुरु कथा, मैं रहया उमैषै ।

मूसा हस्ती सो लहै कोई विरला पैसै ॥

मूसा पैठा वास्वि में लारै सापणि घाई ।

उलटि मूसै सापणि गिली यह अचिरत्र भाई ॥

चीटी परवत उपव्या ले राख्यो जोडै ।

मुर्गा मिनकू सू लडै, मल पाणी दौडै ॥

सुरही चूँषै वल्लतलि वल्ला दूध उतारै ।

ऐसा नवल गुणी भया सारदुल्हि मारै ॥

भील लुत्रया बन वीरु में ससा सर मारै ।

कहै कबीर ताहि गुरु करौ जो यह पदहि विचारै !”

कबीर में प्रगल्भ उलटवासियों की कमी नहीं है । वे प्रत्यक्ष विरोधी और असम्भव बात सीधे-सादे ढंग से कहते हैं—

“बिटिया ने वाप जायो ।”

अथवा

“बाँक का पूत पिता बिन जाया ।” इत्यादि

इस प्रकार कबीर के रहस्यवाद की अभिव्यक्ति में उलटवासियों ने बड़ा योग दिया है ।

कबीर के रहस्यवाद की अभिव्यक्ति में अलङ्कारों का महत्त्व— अभिव्यक्ति को चमत्कारो और बल प्रदान करने में अलङ्कार बहुत अधिक सहायक होते हैं । मामूह ने अलङ्कार की परिभाषा देते हुए लिखा है—

“वक्रामिधेय शब्दोक्तिरिष्टा वाचमलङ्कृति ।”

अर्थात् शब्द और अर्थ का वैचित्र्य ही अलङ्कार है । वामन ने

‘सौंदर्यमलङ्कारः’ कहकर अभिव्यक्ति-सौंदर्य को ही अलंकार कहा है। रूद्रट लिखता है ‘अभिधान प्रकार विशेषा एव अलंकाराः’ अर्थात् अभिव्यक्ति की विशेष प्रणालियाँ ही अलंकार कहलाती हैं।

रूपक — रहस्यवाद में अभिव्यक्तिमूलक चमत्कार भी पाया जाता है। यही कारण है कि रहस्यवादी कवीर ने अलंकारों का भी आश्रय लिया है। उनके रूपक लोक-प्रसिद्ध है। विद्वत्समाज में जिस प्रकार कालिदास की उपमाएँ प्रसिद्ध हैं, उसी प्रकार कवीर के रूपक भी प्रसिद्ध हैं। रूपक उनके रहस्यवाद का सर्वस्व है। उनके रूपक विविध आचारों को लेकर खड़े किये गए हैं। यहाँ पर उनके कुछ रूपकों पर संक्षेप में संकेत कर देना अनुपयुक्त न होगा।

हठ यौगिक रूपक — कवीर योगी सत थे। हर समय हठयोग का चर्चा और अभ्यास करने के कारण उनकी बुद्धि हठयौगिक रूपको की ओर अधिक जाती थी। यहाँ कुछ हठ यौगिक रूपकों का उल्लेख कर देना आवश्यक है। एक प्रसिद्ध रूपक इस प्रकार है—

“वधचि वधनु पाइया ।  
 मुकतै गुरि अनल बुझाइया ॥  
 जब नख सिल यहु मन चीन्हा ।  
 तव अन्तर संजनु कीन्हा ।  
 पवन पति उन्मनि रहनु खरा ।  
 नहीं मिरतु न जनम जरा ॥  
 उलंटीले सकात सहारं ।  
 पैसीले गगन मभारं ॥  
 वेधी अले चक्र भुञ्जगा ।  
 भेटी अले राइ निसंगा ॥  
 चुकी अले मोह भइ आसा ।  
 ससि कीनो सूरसिमासा ॥ से -”



जब कु मकु भरि पुरि लीणा ।  
 तह वाजे अनहद वीणा ॥  
 चकतै वकि सवदु सुनाइया ।  
 सुनतै सुनि मनि बसाइया ॥  
 करि करता उत्तरसि पार ।  
 कहै कवीरा सार ॥

इस पद में हठयोग का रूपक बाँधा गया है इसे स्पष्ट करते हुए  
 डा० रामकुमार वर्मा ने निम्नलिखित साकेतिक सुलभाष दिए हैं—

पवन पति होना = प्राणायाम ।

प्रवृत्तियो को रोककर उलटना = प्रत्याहार ।

आकाश में गमन = ग्रहारन्ध्र में प्रवेश

चक्रवेध = पद चक्रों की सिद्धि ।

मुजग को बशीमूत करना = कुण्डलिनी का साधना करना ।

एकाकी राजा का सत्सग = ब्रह्मानुमूर्ति ।

चन्द्र द्वारा सूर्य का ग्रास = सहस्र दल कमल के चन्द्र की सुषा  
 से मूलाधार चन्द्र के सूर्य के विष  
 का शोषण ।

कुम्भक = प्राणायाम में सास रोकना

अनहद वीणा = अनाहत नाद

कवीर में इस ढंग के हठयोगिक रूपक बहुत पाए जाते हैं । इनसे  
 उनका हठयोगिक रहस्यवाद सम्पन्न है ।

प्रकृतिपरक रूपक—कवीर का जीवन प्रकृति की क्रीड में पला था ।  
 उनकी दृष्टि में प्रकृति परिव्याप्त हो गई थी । यही कारण है कि उनके  
 अधिकांश रूपक प्रकृति के पदार्थों या स्वरूपों को लेकर खटे किये गए  
 हैं । आँधी का यह रूपक दृष्टव्य है—

“देखो भाई ज्ञान की, आई आँधी ।  
सभै उदानी भ्रम की टाटी रहै न भाइया बाँधी ॥  
दुचिते की दुई थूनि गिरानी मोह बलेड़ा टूटा ।  
तिसना छानि परी घर उपरि दुरमति भौड़ा फूटा ॥  
आँधी पाछै जो जलु वरखै तिहि तेरा जनु मीना ।  
कहि कवीर मन भाइआ प्रगासा उदै भानु जब चीना ॥”

इसमें आँधी का रूपक बाँधा गया है । इसमें क्रमशः आँधी ज्ञान के लिए, भ्रम के लिए, 'थूनी', द्विविधा के लिए, 'बलेड़ा', मोह के लिए, 'छानी', तृष्णा के लिए, 'भौड़ा' दुर्मति के लिए, 'जल' अनुभूति के लिए, प्रकाश सहज के लिए और भानु ईश्वरीय ज्योति के लिए प्रयुक्त हुए हैं ।

इसी ढंग के और बहुत-से रूपक कवीर में पाए जाते हैं । समुद्र, सरोवर, वर्षा आदि रूपक तो उनमें स्थल-स्थल पर मिलते हैं ।

प्रकृति के जीवों को लेकर भी कवीर ने अपने रूपक कल्पित किये हैं । सर्प या सर्पिणी के रूपक हरिण का रूपक हाथी के रूपक उनमें बहुत पाए जाते हैं ।

पशु पक्षियों आदि से सम्बन्धित रूपक अधिकतर आकार में छोटे होते हैं । दो-एक रूपकों के उदाहरणों से बात स्पष्ट हो जायगी । हरिण का रूपक देखिए—

“कवीर हरना दूबला यह हरिआरा तालु ।  
लाख अहेरी एक जिउ, केता बंचऊ कालु ॥”

इसी प्रकार सर्प का यह दूसरा रूपक देखिए—

“कवीर विरह सुयगमु मन वसै मंतु न मानै कोई ।  
नाम वियोगी न जीअै-जीअै ता बउरा होय ॥”

कवीर जो रूपक प्रतीकों का आश्रय लेकर चले हैं वे जीव-जन्तुओं से सम्बन्धित होते हुए भी थोड़ा दीर्घकाय हैं । देखिए निम्न लिखित

प्रतीकात्मक रूपक दीर्घकाय होते हुए भी बहुत सफल कहा जायगा ।

“सरपनी ते ऊपर नहिं बलीआ ।  
जिन ब्रह्मा विष्णु महादेव छलिया ॥  
मारु मारु सर्पनी निरमल जल पैठी ।  
जिनि त्रिभवणु उसी अले गुरु प्रसादि दीठी ॥”  
“सपनी सपनी किया कहउ भाई ।  
जिन साचु पछानिआ तिनि सपनी खाई ॥  
सपनी ते आन दूःख नहिं अवर ।  
सपनी जीती कहा करै जमरा ॥”  
“इह सपनी ता की कीती होई ।  
बलु अवलु किआ इस ते होई ॥  
इह बसती ता बसत सरीरा ।  
गुरु परसादि सहजि तरे कवीरा ॥”

वयन-व्यवसाय से सम्बन्धित रूपक—कबीर जाति के जुलाहे थे । जुलाहे के घर में रहकर उन्होंने वयन-व्यवसाय का अच्छा ज्ञान प्राप्त किया था । यही कारण है कि उनके रहस्यवाद में हमें जुलाहो की बातों को लेकर बाँधे गए रूपकों की भरमार मिलती है । इस प्रकार के रूपक वास्तव में बहुत कठिन हैं । इसका प्रमुख कारण है कि वयन-प्रक्रिया की जिन सूक्ष्माति सूक्ष्म बातों का वर्णन उन्होंने किया है उनसे साधारण समाज परिचित नहीं है । जुलाहे के निम्नलिखित छोटे-से रूपक में ही देखिए एकाध शब्द ऐसा आगया जिसका ज्ञान साधारण समाज को नहीं होता—

“कोरी को काहू भरमु न जाना ।  
समुजग आनि तनाइओ ताना ॥  
जब तुम सुनि ले वेद पुराना ।  
तब हम इतन कु पसारिओ ताना ॥

धरनि अकास की करगह बनाई ।  
चंद सुरज दुई साघ चलाई ॥  
ई जोरि घात इक कीनी वह ताती मनु मानां ।  
गोलाहे घरु अपना चीन्हा घर हीराम पछानां ॥  
कहत कवीर कारगह तोरी ।  
सूतै सूत मिलाए कोरी ॥”

इस सरल से रूपक को ही समझना कठिन हो जाता है इस कोटि के अन्य रूपक तो और भी कठिन है । इन रूपको में गूढ आध्यात्मिक सिद्धान्त प्रतिष्ठित किये गए हैं । अभिव्यक्ति की दुरुहता के कारण ही ये अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद के अन्तर्गत आते हैं ।

अरूप तत्त्वों के रूपक —कवीर ने अपने ब्रह्म से रूपक अरूप तत्त्वों को लेकर कल्पित किये हैं । इस प्रकार के रूपको में माया का रूपक बहुत प्रसिद्ध है—

खसम मरै तऊ नारि न रोवै ।  
उपु रखवारा औरै होवै ॥  
रखुवारे का होय विनास ।  
आगे नगक ईहा भोग विलास ॥”<sup>१</sup>

इत्यादि ।

कवीर ने ब्रह्म-सी जीवन की स्थितियों और घटनाओं को लेकर भी अपने रूपक कल्पित किये हैं । जीवन की सबसे मनोरम परिस्थिति विवाह है । रहस्यवाद वास्तव में आत्मा और परमात्मा के विवाह की ही कहानी है । कवीर ने विवाह की परिस्थिति को लेकर बड़े-बड़े सुन्दर एवं रहस्यपूर्ण रूपक बंधे । देखिए आत्मा और परमात्मा के मिलन की अवस्था का वर्णन विवाह के रूपक के सहारे कितने सुन्दर ढंग से किया गया है—

१. देखिए राग गौड़ी ७ सन्त कवीर ।

“दुलहनी गावहु मंगल चार ।  
हम घर आये हो राजो राम भरतार ॥  
तन रत करि मै मन रति करहुं पञ्च तत वराती ।  
राम देव मोरे पाहुने आए मै जौवन मद माती ॥  
सरीर सरोवर वेदी करि है ब्रह्मा वेद उचार ।  
राम देव संग भावरि लेहू घनि घनि भाग हमार ॥  
सुरतेतीस कौतिग आए मुनिअर सहस अठासी ।  
कहै कबीर हम व्याहि चले पुरिप एक अविनासी ॥”

इतने सागरूपक की कल्पना करना कबीर-जैसे प्रतिभाशाली का ही काम है। वास्तव में कबीर रूपक योजना में बड़े निपुण थे। उनके रहस्यवाद का सौंदर्य इन रूपको से बहुत बढ गया है।

**अन्योक्तियाँ** —रूपको के अतिरिक्त रहस्यवाद की अभिव्यक्ति में कबीर ने अन्योक्तियों का भी आश्रय लिया है रहस्य-भावना की अभिव्यक्ति में अन्योक्तियों और समासोक्तियों का प्रयोग बहुत प्राचीन काल से होता आया है। प्रस्तुत का वर्णन अप्रस्तुत के सहारे करना ही अन्योक्तियाँ हैं। कबीर का प्रमुख प्रतिपाद्य अध्यात्म ही रहा है। उन्होंने स्वयं कहा भी है। ‘लोग जाने’ यह गीत है यह तो ब्रह्म विचारं।

इस ब्रह्म-विचार की अभिव्यक्ति के लिए कबीर ने अन्योक्तियों को भी अपनाया था, किन्तु अन्योक्तियों को हम उनकी प्रिय अभिव्यञ्जना-प्रणाली नहीं कह सकते। उनमें शुद्ध अन्योक्तियों का अभाव है। उनकी अन्योक्तियाँ अधिकतर प्रतीकात्मक एवं रूपकात्मक है। उदहरण के लिए हम निम्न लिखित पद दे सकते हैं—

“काहे री नलनी तू कुमिलानी ।  
तेरे ही नालि सरोवर पानी ॥  
जल में उत्पत्ति जल में वास जल में नलनी तोर निवास ॥  
ना तलि तपति न ऊपरि आगि, तोर हेत कहु कासन लागि ।

कहै कबीर जे उदिक समॉन, ते नही मुए हमारे जान ॥”

इस पद में प्रतीक-प्रधान अन्योक्ति की योजना की हुई जान पड़ती है। कबीर की अन्योक्तियाँ अधिकतर इसी ग की हैं। कबीर में खूबते से कुछ समासोक्तियाँ चाहे मिल जायें। किन्तु समासोक्ति उनका प्रिय अलंकार नहीं था। अन्योक्तियों और समासोक्तियों के अतिरिक्त उनमें और भी बहुत अलंकार मिलते हैं। किन्तु विरोधमूलक अलंकारों को छोड़कर, जिनकी चर्चा हम उलटवासियों के प्रसंग में कर चुके हैं उनमें से किसी का रहस्यवाद से सम्बन्ध नहीं है। इसीलिए यहाँ पर उनका उल्लेख करना व्यर्थ है।

: ६ :  
विशेषताएँ

योगिकता — उपर्युक्त विवेचन से कबीर के रहस्यवाद का स्वरूप स्पष्ट हो जाता है। अब हम उसकी कुछ सामान्य विशेषताओं पर विचार कर लेना चाहते हैं। कबीर के रहस्यवाद की सबसे प्रधान विशेषता उसकी योगिकता है। कबीर के योगी ने उनके रहस्यवादी को बुरी तरह से दबोच रक्खा है। यही कारण है प्रणय-प्रधान भावात्मक रहस्यवाद भी उनके योगिक वर्णनो से मुक्त नहीं हो सका है। देखिए उनका प्रेम-भगति हिंडोलना' भी पूर्ण योगिक ही है—

“हिंडोलना तहँ भूलै आतमराम ।

प्रेम भगति हिंडोलना सच सतनि को विश्राम ॥

चन्द सूर दोड़ खम्भवा चक नालि की डोरि ।

भूलै पच पियारियाँ तहँ भूलै जिय मोर ॥

द्वादस राम के अन्तरा तहँ अमृत को वास ।

त्रिनि यह अमृत चाखिया सो टाकुर हम दास ॥

सहज सुनि को नेहरो गगन-भयडल सिरमौर ।

दोऊ कुल हम आगरी जो हम भूलै हिंडोल ॥”<sup>१</sup>

इसी प्रकार देखिए मृगधा नवोढा की मिलन की पूर्व की भावनाओं का वर्णन करते हैं किन्तु उनका पर्यवसान योग में कर देते हैं।

“थर हर कम्पै वाला जीव

न जाने क्या करसीं पवी ।

१ 'कबीर ग्रन्थावली', पृष्ठ ६४ ।

रैनि गई मति दिन भी जाय ॥”<sup>१</sup>

- सर्वव्यापकता .—कवीर का रहस्यवाद बड़ा ही व्यापक और सर्वतोमुखी है। उसमें रहस्यवाद के सभी स्वरूप सभी प्रक्रियाएँ अपनी बहुलता में मिलती हैं। रहस्यवाद की अन्तर्मुखी और बहिर्मुखी प्रक्रियाओं का सकेत कवीर में ऊपर कई बार किया जा चुका है। यहाँ पर हम यह दिखला देना चाहते हैं कि कवीर में रहस्यवाद के सभी प्रकारों की भाँकी भी मिलती है। स्पर्जन नामक विद्वान् ने रहस्यवादियों के इन प्रमुख पाँच भेदों का उल्लेख किया है —

(1) Love mystics

अर्थात् प्रेमवादी रहस्यवादी ।

(2) Beauty mystics.

सौन्दर्यवादी रहस्यवादी ।

(3) Nature mystics

प्रकृतिवादी रहस्यवादी ।

(4) Philosophical mystics

दार्शनिक रहस्यवादी ।

(5) Devotional or Religious mystics

भक्त और धार्मिक रहस्यवादी ।

प्रेमवादी रहस्यवादी कवियों में अग्नेज कवि शेली और बार्निंग बहुत प्रसिद्ध हैं। इन प्रेमवादियों का लक्ष्य प्रेम के सहारे आत्मा और परमात्मा का तादात्म्य स्थिर करना है। स्पर्जन ने प्रेमवादियों में प्रेम की मान्यता के सम्बन्ध में यही बात लिखी है—

“They look upon love as the solution of the mystery of life, as the link between god and man”



अर्थात् प्रेमवादी रहस्यवादी प्रेम को जीवन की रहस्यात्मकता का सुलभाव समझते हैं। दूसरे शब्दों में उनके मतानुसार आत्मा और परमात्मा को मिलाने वाला तत्त्व प्रेम होता है। कबीर प्रेमवादी रहस्यवादियों के सदृश्य प्रेम को ही प्रियतम से मिलाने वाला तत्त्व मानते थे। यह प्रेम तत्त्व उन्हें गुट-मत्र के रूप में मिला था—

'गुरु ने प्रेम का अक्र पढ़ाय दिया रं'

इस प्रेम ने कबीर की आत्मा पवित्र कर दी थी—

“कबीर वादल प्रेम का हम पर बरस्या आय।

अतारि भीगी आत्मा हरी भई वनराय ॥”

कबीर ने प्रेम-सम्बन्ध को लेकर बड़े मनोरम चित्र खींचे हैं। इनका वर्णन हम पीछे कर चुके हैं। यहाँ अकारण विस्तार नहीं करना चाहते।

प्रकृति-सम्बन्धी रहस्यवादी प्रकृति में रहस्यानुभूति करता है। अग्रजो कवि वायरन और वडंसवर्थ ऐसे ही रहस्यवादी थे। कबीर की बहुत-सी रचनाएँ प्रकृतिपरक रहस्यवाद के अन्तर्गत आती हैं। उनका यह प्रकृतिपरक रहस्यवाद दो प्रकार का है। एक तो वह, जिनमें उन्होंने प्रकृति का प्रयोग रूपको के अन्तर्गत किया है, दूसरे वह जहाँ प्रकृति सदेश-वाहक के रूप में दिखाई पड़ती है। उनके ग्रांथी आदि के रूपक प्रथम कोटि के हैं। द्वितीय कोटि का छोटा-सा उदाहरण इस प्रकार है—

“माली आवत देखकर कलिया करो पुकार।

फूली फूली चुन लई काल्ह हमारी वार ॥”

इतना स्वीकार करने में हमें सकोच नहीं है कि कबीर ने प्रकृति का प्रयोग बहुत कम किया है और जहाँ कही किया भी है वहाँ वह प्रतीक के रूप में अधिक है। मानवीकरण के रूप में भी कबीर ने प्रकृतिपरक रहस्यवाद को अछूता नहीं छोड़ा है।

कबीर प्रधान रूप से दार्शनिक रहस्यवादी मालूम पड़ते हैं। दार्शनिक रहस्यवादी की सारी विशेषताएँ उनमें मिलती हैं। दार्शनिक रहस्य-

वादी के स्वरूप पर प्रकाश डालते हुए स्पंजन ने लिखा, है—  
 “The mystical sense may be called philosophical in all those writers. Who present their convictions in a philosophic form calculated to appeal to the intellect as well as to the emotions. These writers as a rule, though not always, are themselves markedly intellectual, and their primary concern therefore is with truth”

अर्थात् रहस्य-भावना, दार्शनिक तब कही जायगी, जब ये लेखक अपनी धारणाएँ इस ढंग से सामने रखते हैं कि वह बुद्धि और भावना दोनों को समान रूप से प्रभावित करे। ऐसे लेखक अधिकतर प्रत्यक्ष रूप से बुद्धिवादी होते हैं और उनका मूल सम्बन्ध सत्य से होता है। महात्मा कबीर की अधिकांश कवितियाँ उपर्युक्त कथन की-सत्यता प्रमाणित करती हैं। दो-एक उदाहरणों का फिर पिष्टपेषण किये देते हैं। एक लोक-प्रसिद्ध उदाहरण यह है—

“लाली मेरे लाल की, जित देखीं तित लाल ।  
 लाली देखन मैं गई, मैं भी हो गई लाल ॥”

दूसरा बहुत प्रसिद्ध उदाहरण है—

“जल में कुम्भ कुम्भ में जल है,  
 बाहर भीतर पानी ।  
 फूटा कुम्भ जल जलहि समाना,  
 यह तत कथ्यौ गियानी ॥

आदौ गगना अन्ते गगना मध्ये गगना भाई ॥

कहै कबीर करम किस लागे, भूठी सक उपाई ॥”

इस प्रकार स्पष्ट है कि कबीर में दार्शनिक रहस्यवाद की भी अच्छी भाँकी मिलती है।

चौथी कोटि धार्मिक रहस्यवादियों की होती है। जंसा कि स्पर्जन ने लिखा है। रहस्यवादी सभी धार्मिक होते हैं, किन्तु धार्मिक रहस्यवादी उसे कहेंगे जो किसी धार्मिक पद्धति की ओर बहुत अधिक भुका हुआ हो। कवीर अपनी कुछ रचनाओं के प्रकाश में धार्मिक रहस्यवादी भी मालूम पड़ते हैं। उनका वैष्णव धर्म और वैष्णवी भक्ति की ओर बहुत अधिक झकाव था। 'मेरे सर्गी दुई जना एक वैष्णो एक राम' कहकर उन्होंने यही बात प्रकट की है। उनके धार्मिक रहस्यवाद में उनका भवतस्वरूप प्रधान हो गया है, दार्शनिक और योगी-स्वरूप गौण। उनके धार्मिक रहस्यवाद के सँकड़ो उदाहरण उनकी रचनाओं में दूँठे जा सकते हैं। इस प्रकार हम देखते हैं कि कवीर को हम किसी भी कोटि में नहीं बाँध सकते। उन्होंने रहस्य-भावना की सभी सीमाओं को, सभी मार्गों को, सभी प्रणालियों के छूने का प्रयत्न किया था। यदि हम कोटिबद्ध करना ही चाहें तो प्रेममूलक योगी, भवत दार्शनिक रहस्यवादी कह सकते हैं। इतना कहने से भी उनके स्वरूप की समष्टिमूलकता प्रकट होती है। उनकी इस समष्टिमूलकता का मूल कारण यह था कि उनके व्यक्तित्व में सब कुछ आत्मसात् करने की विचित्र शक्ति थी।

कवीर का रहस्यवाद सूफी रहस्यवादी कवियों की अपेक्षा कहीं अधिक भारतीय है। हम प्रणय-भाव का विवेचन करते समय उनकी मर्यादाप्रियता की ओर संकेत कर चुके हैं। भारतीय अद्वैतवाद को तो उन्होंने ज्यो-का-त्यो स्वीकार कर लिया था। किन्तु उसकी अभिव्यक्ति उन्होंने अपने ढंग पर की है, इसलिए वह मौलिक प्रतीत होता है। भारतीय आदर्शों को कवीर ने बड़े उत्साह के साथ ग्रहण किया था। उनके रहस्यवादी प्रेम-भाव का आदर्श भारतीय सती और भारतीय सूर है। कवीर ने भारतीय अध्यात्मवाद के अनुसार ही माया की मान्यता स्वीकार की। उन्होंने सूफियों की भाँति कही भी रहस्यानुभूति या प्रियतम-मिलन में शैतान को बाधक नहीं माना है।

३ व्यष्टिमूलकता — कवीर का रहस्यवाद व्यष्टिमूलक और वैयक्तिक है। वह वास्तव में कवीर की चिन्तनामूलक स्वानुभूति का परिणाम है। कवीर के रहस्यवाद में समाज के प्रति सहानुभूति की भावना भी पाई जाती है। उनकी इस सहानुभूति ने ही उनके रहस्यवादी व्यक्तित्व को लोक-संग्राहक भी बना दिया है। अपनी इन्हो विशेषताओं के कारण उनका रहस्यवाद इतना प्रभावपूर्ण और भावमय प्रतीत होता है। वास्तव में वे हमारी भाषा के अप्रतिम रहस्यवादी कवि हैं। उनका रहस्यवाद हिन्दी-साहित्य के लिए अनुपम देन है।

व्यष्टिमूलक होते हुए भी कवीर का रहस्यवाद निष्क्रिय और निर्जीव नहीं था। वह एकान्तिक भी नहीं कहा जा सकता। उसमें मानव को मानवता की प्रेरणा देने की विचित्र क्षमता थी। उसमें निर्जीवों में नवप्राण संचार करने का अलौकिक गुण था। इसने भारत का बहुत बड़ा उपकार किया। मूर्छित मध्य युग के लिए वह सच्ची सञ्जीवनी था।



जायसी का रहस्यवाद



## जायसी का 'आध्यात्मिक रहस्यवाद'

सामान्य परिचय—जायसी हिन्दी-साहित्य के श्रेष्ठ रहस्यवादी कवि हैं। भारतीय रहस्यवाद तथा फारसी रहस्य-भावना के सुन्दर सुहाम से उद्भूत जायसी का रहस्यवाद हिन्दी-साहित्य के लिए महाकवि की महान देन है। भारत में रहस्यवाद की दो प्रमुख धाराएँ दिखाई पड़ती हैं। एक उपनिषद् के रहस्यवाद की, और दूसरी यौगिक रहस्यवाद की। जायसी का रहस्यवाद भारतीय रहस्यवाद की इन दोनों धाराओं से प्रभावित है। औपनिषदिक रहस्यवाद की सबसे प्रधान विशेषता उसकी अध्यात्म-प्रधानता है। उपनिषद् वेद के ज्ञान-काण्ड का प्रतिनिधित्व करते हैं। भारतीय मनीषी विचारक होने के साथ-साथ परम भावुक भी थे। यदि भावुक न होते तो आदिकवि की व्राणी काव्य के रूप में मुखरित कैसे होती? उपनिषदों के दृष्टा भी विचारक और भावुक दोनों ही थे। यही कारण है कि उपनिषदों में शुष्क दार्शनिक विवेचनों के साथ-साथ मधुर भावात्मक रहस्यवाद भी पाया जाता है औपनिषदिक रहस्यवाद की सबसे प्रमुख विशेषताएँ दो हैं—एक तो अध्यात्म का भावात्मक निरूपण दूसरे अद्वैतवाद का भावात्मक प्रस्थापन। जायसी में हमें अध्यात्म का भावात्मक निरूपण भी मिलता है और अद्वैतवाद का भावात्मक प्रस्थापन भी। इनका वर्णन हम आगे करेंगे। यहाँ पर इतना ही सकेत करना आवश्यक है कि जायसी के रहस्यवाद को समझने के लिए उपनिषदों के रहस्यवाद को भी ध्यान में रखना चाहिए।

औपनिषदिक रहस्यवाद के अतिरिक्त भारतवर्ष में यौगिक रहस्य-



वाद की भी एक धारा पाई जाती है। वेदों से लेकर निर्गुणियों सतों तक उसकी परम्परा अविच्छिन्न रूप से प्रवर्तित रही है। जायसी के समय में नाथपथी योग की बड़ी प्रतिष्ठा थी। स्थान-स्थान पर नाथ-पथी सिद्ध पाए जाते थे। जायसी भी नाथपथी योगसिद्धों में विश्वास करते थे, यह बात उनकी एक मृत्यु-सम्बन्धी, किम्बदन्ती से प्रकट होती है। कहते हैं कि जायसी वन में योग-बल से सिंह कारूप धारण करके विलक्षण करते थे। एक बार एक राजा ने धोखे से उन्हें सिंह समझ कर मार दिया। वाद को उसे बड़ा पश्चात्ताप हुआ। जो भी-हो, यह निर्विवाद है कि जायसी पर योग का बहुत अधिक प्रभाव था। योग के साथ-साथ वे यौगिक रहस्यवाद से भी प्रभावित थे। उनके यौगिक रहस्यवाद के विशेषण से बात स्पष्ट हो जायगी।

१. भारतीय रहस्यवाद की उपयुक्त धाराओं से प्रभावित होते हुए भी जायसी एक सच्चे वा-शरा सूफी थे; अतएव उनके रहस्यवाद का सूफी रहस्यवाद से अत्यधिक प्रभावित होना अत्यन्त स्वाभाविक था। हमारी समझ से उनका रहस्यवाद सूफी रहस्यवाद का भारतीय रूपान्तर है।

२. जायसी के रहस्यवाद के प्रकार—जायसी का रहस्यवाद पञ्चमुखी है। किन्तु फिर भी उनमें एक विचित्र सामञ्जस्य और सुषमा दिखाई पड़ती है। इस सामञ्जस्य और सुषमा ने उनके रहस्यवाद का, सौन्दर्य बहुत बढ़ा दिया है। हम उसके पाँचों प्रकारों पर प्रकाश डालते हुए उनमें पाई जाने वाली सुषमा और सामञ्जस्य का भी संकेत करेंगे। जायसी के पाँच प्रकार के रहस्यवाद इस प्रकार हैं—

- (१) भाष्यात्मिक रहस्यवाद।
- (२) प्रकृतिमूलक रहस्यवाद।
- (३) प्रेममूलक रहस्यवाद।
- (४) यौगिक रहस्यवाद।

१. देखिये इस पुस्तक की भूमिका।

(५) अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद ।

जायसी सुफी सत और साधक थे । सतों में आध्यात्मिकता कूट-कूट-कर भरी रहती है । उनकी इस अध्यात्मप्रियता का विकास उनकी रचनाओं में दार्शनिक विचारों के रूप में हुआ करता है । इन दार्शनिक विचारों की अभिव्यक्ति जब भावना के सहारे की जाती है तभी आध्यात्मिक रहस्यवाद का उदय-होता है । आध्यात्मिक रहस्यवादी के स्वरूप को स्पष्ट करते हुए स्पेन्सन ने लिखा है—

“The mystical sense may be called philosophical in all these writers who present their convictions in a philosophical form calculated to appeal to the intellect as well as to the emotion”

अर्थात् जब रहस्यवादी अपनी धारणा इस प्रकार व्यक्त करता है कि यह बुद्धि और भाव दोनों ही का आनन्द-विधान करती है तब उसे आध्यात्मिक रहस्यवाद कहते हैं । जायसी का आध्यात्मिक रहस्यवाद उन्हें किसी भी श्रेष्ठ आध्यात्मिक रहस्यवादी के समकक्ष स्थान दिला सकता है । इसकी अभिव्यक्ति दो प्रकार से हुई है (क) कथामूलक अन्योक्ति शैली में, और (ख) कथामूलक समासोक्ति शैली में ।

### कथात्मक अन्योक्ति शैली में अभिव्यक्त आध्यात्मिक रहस्यवाद

आध्यात्मिक तथ्यों की अभिव्यक्ति के लिए कवि लोग विविध शैलियों की योजना करते आए हैं । इन शैलियों में कथात्मक अन्योक्ति शैली बड़ी महत्त्वपूर्ण है । अंग्रेजी के कवि टेनिसन ने अपनी अमर रचना माररेडि आर्थर का प्रणयन इसी शैली में किया है । संस्कृत का प्रसिद्ध नाटक 'प्रबोध चन्द्रोदय' भी इसी शैली में लिखा हुआ है । हिन्दी का अमर काव्य 'कामायनी' भी इसी शैली में रचा गया है । 'पद्मावत' की

रचना भी इसी शैली में हुई है। 'पद्मावत' के प्रणेता जायसी ने ग्रन्थ के अन्त में स्पष्ट घोषित किया है कि उनकी रचना एक कथात्मक अन्योक्ति है। वे लिखते हैं—

“मैं एहि अरथ पंडितन्ह बूझा ।  
 कहा कि हम्ह किछु और न सूझा ॥  
 चौदह भुवन जो तर उपराहीं ।  
 ते सब मानुष के घट माहीं ॥  
 तन चित उर मन राजा कीन्हा ।  
 हिय सिंहल बुधि पदमिन चीन्हा ॥  
 गुरु सूत्रा जेहि पंथ दिसावा ।  
 विन गुरु जगत को निरगुन पावा ॥  
 नागमती यह दुनिया घन्घा ।  
 वाचा सोइ न जो एहि चित बंधा ॥  
 राघव दूत सोइ सैतानु ।  
 माया अलाउदीन सुलतानु ॥  
 प्रेम कथा एहि भौति विचारहु ।  
 बूझि लेहु जो बूझै पारहु ॥”

इस अन्योक्ति की नाकेतिकता को यदि स्पष्ट करना चाहे तो इस प्रकार कर सकते हैं—

पद्मावती = बुद्धि

रत्नसेन = मन

सिंहल = हृदय

चित्तौड = तन

नागमती = दुनिया घन

अलाउदीन = माया

राघवचेतन = भौतान

## हीरामन—गुरु

अन्योक्ति के तीन पक्ष :—अन्योक्ति के उपर्युक्त सुलभाव पर यदि मनोयोग पूर्वक विचार किया जाय तो स्पष्ट हो जाता है कि उनकी सम्पूर्ण अन्योक्ति एक मनोवैज्ञानिक एवं आध्यात्मिक पृष्ठभूमि पर बड़ी हुई है। यह आध्यात्मिक पृष्ठभूमि जायसी द्वारा प्रतिपादित नहीं है। इसका प्रतिपादन पण्डितों ने किया था उन्होके अनुसरण पर जायसी ने उसका उल्लेख कर दिया है—

“मैं एहि अरथ पण्डितन्ह वृष्ठा ।

कहा कि हम किछु औरन सूझा ॥”

जायसी वास्तव में बड़े चतुर थे। वे अपनी कथा का हिन्दू जनता में प्रचार करना चाहते थे। इसके लिए पण्डितों के सर्टीफिकेट की बड़ी आवश्यकता थी। कथा के अन्त में उन्होंने अन्योक्ति के रूप में वही सर्टीफिकेट जोड़ दिया है। जिस कथा की आध्यात्मिकता की प्रशंसा पण्डितों ने की थी उसका भला आध्यात्म-प्रिय हिन्दू जनता में सम्यक् प्रचार क्यों न होता। हुआ भी ऐसा ही। हिन्दुओं की भाषा में लिखी गई हिन्दुओं की कथा, जिसके आध्यात्मिक महत्त्व को पण्डितों तक ने स्वीकार किया था, हिन्दू जनता में बहुत अधिक प्रचलित हुई। अब विचारणीय बात यह है कि जायसी अपनी कथा का हिन्दू जनता में इतना अधिक प्रचार करने के लिए क्यों लालायित थे। हमारी समझ में उनका मूल लक्ष्य हिन्दू जनता में इस्लाम और सूफी मत के सिद्धान्तों को पूर्ण प्रचार करना था किन्तु वे प्रत्यक्ष ऐसा नहीं कर सकते थे। प्रत्यक्ष रूप से यदि वे अपने लक्ष्य का भेद करते तो हिन्दू समाज धोके से भी उनकी कथा को पढ़ने का प्रयत्न न करता। इसीलिए उन्होंने प्रत्यक्ष रूप से अपनी कथा का हिन्दू बाना पहनाना पडा है, किन्तु उसको प्राण स्लामिक भी और सूफी ही है। यही कारण है कि उनकी अन्योक्ति का उपर्युक्त सुलभाव केवल दिखावटी है। उसका प्रमुख सुलभाव सूफी साधना परक मालूम पड़ता है। इसका विवे-

चन आगे किया जायगा । इस प्रकार जायसी की अन्योक्ति के तीन पक्ष दिखाई पड़ते हैं —

प्रस्तुत प्रत्यक्ष पक्ष — पण्डितों द्वारा दिया गया अर्थ

प्रस्तुत अप्रत्यक्ष पक्ष — सूफी साधना परक अर्थ

अप्रस्तुत पक्ष — कथा पक्ष

इन तीनों पक्षों का सामञ्जस्य स्थापित करना बड़े से बड़े कलाकार के लिए असम्भव-सा है । ऐसा स्वाभाविक है कि कवि कभी एक ही पक्ष में उलभ जाय और अन्य दो पक्षों की याद भी न रहे । ऐसा होने पर अन्योक्ति का क्रम भंग हो सकता है । जायसी इस दोष से नहीं बच सके हैं । वे कभी-कभी कथा पक्ष में इतना अधिक रम गए हैं कि प्रस्तुत आध्यात्मिक पक्ष को बिलकुल ही भूल गए हैं । 'जब उन्हें होश आया तो फिर आध्यात्मिक पक्ष का संकेत करने लगे ।' इसका परिणाम यह हुआ कि उनकी कथात्मक अन्योक्ति बीच-बीच में भंग हो गई और समासोक्ति का समावेश हो गया । इतना होते हुए भी हम यह नहीं कह सकते कि जायसी की कथा अन्योक्ति ही नहीं रह गई है । वास्तव में वह अन्योक्ति ही है और अनेक दृष्टियों से सफल भी है । कथात्मक अन्योक्ति का निर्वाह बृहत् प्रबन्ध काव्य की पक्ति-पक्ति में कोई भी कवि नहीं कर सकता है यदि जायसी ऐसा नहीं कर सके तो इसके कारण जायसी का महत्त्व कम नहीं हो सकता । वास्तव में कथात्मक अन्योक्ति की सकलता उसकी प्रतीकात्मक के समष्टिमूलक निर्वाह पर समझी जानी चाहिए । इस दृष्टि से हम पद्यावत की अन्योक्ति को सफल-अन्योक्ति मान सकते हैं । 'पद्यावत' में प्रतीकात्मकता का समष्टिकमूल निर्वाह मिलता है । आगे के विवेचन से बात स्पष्ट हो जायगी ।

### जायसी की अन्योक्ति का प्रत्यक्ष पक्ष

जायसी की अन्योक्ति का प्रत्यक्ष पक्ष भारतीय है । जायसी ने स्पष्ट कहा है कि वे पण्डितों के पीछे लगे हैं और उन्होंने उन्हीं पण्डितों के अनु-

करण पर अपनी कथा की अन्योक्ति वांछी है। पण्डित लोगो में सबसे अधिक मान्यता गीता की रही है। गीता के अतिरिक्त उनमें राजयोग साधना की भी अच्छी प्रतिष्ठा पाई जाती है। विराट् ब्रह्मवाद वैदिक धर्म का प्रमुख प्रतिपाद्य रहा है। जायसी की अन्योक्ति का प्रत्यक्ष पक्ष इन सबसे प्रभावित है।

जायसी की अन्योक्ति और गीता का बुद्धियोग—जायसी ने अपनी अन्योक्ति को स्पष्ट करते हुए राजा को मन और पद्मावती को बुद्धि कहा है। मेरी समझ में ऐसा लिखते समय वे गीता के बुद्धियोग तथा नाथ पथियों की मन-साधना और बुद्धिवादी दार्शनिक तीनों से ही प्रभावित थे। गीता के द्वितीय अध्याय में बुद्धि योग की प्रतिष्ठा मिलती है। इस बुद्धि योग की प्राणभूत विशेषता समत्व योग है। भगवान् कहते हैं—

“योगस्थः कुरु कर्माणि संगं त्यक्त्वा धनंजयः।

सिद्धयासिद्धयो. समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ॥”

अर्थात् हे धनञ्जय, आसक्ति को त्यागकर तथा सिद्धि और असिद्धि में समान बुद्धिवाला होकर योग में स्थित हुआ तू कर्मों को कर। समत्व भाव ही बुद्धियोग के नाम से प्रसिद्ध है। इसी समत्व-बुद्धि योग से अमृतमय परम पद प्राप्त हो सकता है—

‘कर्मज बुद्धि युक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः।

जन्म वन्ध विनिर्मुक्ताः पदैर्गच्छत्यनामयम् ॥”

अर्थात् बुद्धियोगयुक्त ज्ञानी जन कर्मों से उत्पन्न होने वाले फल को त्यागकर जन्म रूप बन्धन से छूटे हुए निर्दोष अर्थात् अमृतमय परम पद को प्राप्त होते हैं। किन्तु इस समत्व-बुद्धियोग को प्राप्त करने के लिए इन्द्रियों का समय परमावश्यक है—

“यदा संहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥”

अर्थात् जैसे कछुआ अपने अंगों को समेट लेता है वैसे ही यह पुरुष

सब और से अपनी इन्द्रियो की विषयो से समेट लेता है । तब उसकी बुद्धि स्थिर हो जाती है । किन्तु इन्द्रियो का समय ही बड़ा कठिन है, क्योंकि इन्द्रियो का स्वामी मन बड़ा चंचल है । इन्द्रियो को किसी प्रकार वश में भी कर लिया जाय तो इस मन को वश में करना बड़ा कठिन है । तभी तो अर्जुन को भगवान् से कहना पडा था—

‘चचलं हि मन कृष्ण प्रमाथीति वल्लवद्दृढम् ।’

इस पर भगवान् मन को वश में करने का उपाय बताते है—

‘अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ।’

अर्थात् हे अर्जुन, मन अभ्यास और वैराग्य से समित किया जा सकता है । बिना मन को समित किये बुद्धियोग नहीं प्राप्त हो सकता और बिना बुद्धियोग के आत्म दर्शन नहीं हो सकता क्योंकि मन के परे बुद्धि है और बुद्धि से परे आत्मा है—

‘इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्या बुद्धेः परतस्तुतः ॥’

अर्थात् शरीर से इन्द्रियाँ बलवान् होती है, इन्द्रियो से मन, मन से बुद्धि और बुद्धि से भी परे आत्मा है । यही बुद्धि से ही जो पर रूप आत्मा है वही ज्ञातव्य है ।

जायसी पर गीता के इस बुद्धि योग का स्पष्ट प्रभाव दिखाई पड़ता है । जायसी ने गीता में वर्णित मन और बुद्धि का महत्त्वं स्वीकार किया है । उसीके फलस्वरूप उन्होंने मन को साधक और समत्व बुद्धि को साध्य रूप ध्वनित किया है । उनकी दृष्टि बुद्धि से परे नहीं जा सकी । किन्तु जैसा कि हम आगे देखेंगे उनकी बुद्धि ब्रह्म का ही पर्याय प्रतीत होती है । मेरी समझ में अपने इस मतवाद के लिए वे सैन मुसलमान दार्शनिको से प्रभावित हुए है जो बुद्धि को ही ब्रह्म मानते थे ।

जायसी की अन्यायिक तथा बुद्धिवादी मुसलमान दार्शनिक—हमें मुसलमानो में भी दार्शनिक मत-मतान्तर मिलते है । शुशुभो ने ‘Out-

lines of Islamic Culture' में इनका उल्लेख किया है।

इन बुद्धिवादी दार्शनिकों में किडी जाति के यूसुफ याकूब साहब का सिद्धान्त विचारणीय है। यह आठवीं शताब्दी के अन्त में उत्पन्न हुए थे। इन्होंने कुल मिलाकर २६३ ग्रंथ लिखे थे। इनके ऊपर एरिस्टाटिल के सिद्धान्तों का बहुत अधिक प्रभाव पड़ा था। उनके आत्मतत्त्व सम्बन्धी सिद्धान्त को स्पष्ट करते हुए 'Outlines of Islamic Culture' में M. A. Shushtery साहब ने लिखा है।

"The individual soul is a pure intellectual substance, immaterial and imperishable having its sense in the world of intelligence from where it descends in the world of sense".

अर्थात् "आत्मा शुद्ध बुद्धितत्त्व की बनी है, जो अभौतिक और अव्यय है। इसका मूल बुद्धि लोक है, वहाँ से यह इस दृश्य जगत् में अवतरित होती है।" इससे स्पष्ट प्रकट होता है कि आत्मा का मूल कारण बुद्धि स्वरूपी ब्रह्म तत्त्व है। वह इस ससार में आकर ऐन्द्रिक हो जाती है। इन्द्रियों का स्वामी मन है। कोई आश्चर्य नहीं कि जायसी को इस प्रकार के मुसलमान दार्शनिकों में बुद्धिवादी सिद्धान्तों से प्रेरणा मिली हो। कुछ निश्चयपूर्वक नहीं कहा जा सकता है। मेरी अपनी धारणा यह है कि जायसी के ऊपर गीता के समत्व बुद्धियोग का ही प्रभाव विशेष था। उसीसे प्रेरित होकर उन्होंने पद्मावती को बुद्धि का प्रतीक कहा है और उसके लिए पंडितों की दुहाई दी है।

जायसी की अन्योक्ति और योग की मन-साधना —पद्मावत की अन्योक्ति मन-साधना से भी प्रभावित प्रतीत होती है। मन-साधना को योग ग्रन्थों में भी बहुत महत्त्व दिया गया है। 'अमृत विन्दूपनिषद्' में लिखा है—

"मन एव मनुष्याणां कारणं बन्ध मोक्षयो ।  
बन्धाय विपयासक्तं मुक्त्यै निर्विपर्यंरमृतम् ॥"



सर्व धर्मोन्मत्त मान ही मनुष्यों के बन्धन-संश्लेष का कारण है। जब मन विपयास्तान होता है तब यह बाधा में बंध जाता है। प्रियम मे विरहा होकर बरी मृत्ति ता हेतु बन जाता है। मन श्रो मा माधना का महत्त्व 'शुक्लियोपनिषद्' में भी प्रतिपादित किया गया है —

“मनमस्तु परंगृह्य मृतीन्त्य वृद्धि निर्गमम् ।  
पादन्त्योपरि चन्मर्गं तद्रूपं नाम विन्मयेत् ॥  
मनोधारणं तीक्ष्णं योगमाश्रितं निरुदा ॥”

‘तेज विदूषनिषद्’ ‘मन-वार्द्धन’ ‘मन को ही नर्थावर्धते’ वहा गया है —

“काम क्रोध बन्धनं सर्वं दुरा विद्म दोष काल राजा स्वरूपम् ।  
यत्किंचेद् मनं संकल्प जाल तरिहनेदं मानस गोम्य विद्धि ॥”

जब मन को जब लग हो जाता है तबो पदम दूर की प्राप्ति हो जाती है—

“चन्मनस्त्रि जगत्सृष्टि स्थित व्यसन कर्मरुम् ।  
तन्मनो विलये नाति तद्विष्णो परम पदम् ॥”

मन-माधना का महत्त्व तययोग और नापपय दोनों में ही बड़े विस्तार से प्रतिपादित किया गया है। नव योगीय मन-माधना के महत्त्व का मतेत हम श्री ‘मण्डल ब्राह्मणोपनिषद्’ के उद्धरण के सहारे कर चुके हैं। ‘हठ-योग प्रदीपिका’ में इनका योग विस्तारने विवेचन किया गया है। विषय-विस्तार-भय से हम उनका वर्णन नहीं कर रहे हैं। गहाँ पर हम नाप-पय में मन-माधना पर जो बल दिया गया है उसका भी पोटा सतेन कर देना चाहते हैं। नाप पय के प्रमुन आचार्य गोरुनाप माने गए हैं। उन्होंने मन-माधना को जिनना अधिक महत्त्व दिया है, यह बात उनकी निम्नलिखित पक्ति से प्रकट है। उनमें उन्होंने मन को विद्वन् और पवित्र रूप कहकर उसकी माधना की अनिवार्यता ध्यानित की है—

“यह मन सकती यह मन सीऊ । -

यहु मन पञ्चतत्व का जीऊ ॥”

जायसी गोरख के इस सिद्धान्त से इतना अधिक प्रभावित हुए कि उन्होंने उनकी उपयुक्त पक्तियों को थोड़ा हेर-फेर के साथ दुहरा दिया—

“गजपति यहु मन सकती यहु मन सीऊ ।”

गोरख के इसी प्रभात के फलस्वरूप उन्होंने मन को साधक रूप कहा है। उन्हे गीता के बुद्धियोग से भी थोड़ी प्रेरणा मिली होगी, ऐसी मेरी धारणा है। इस धारणा का स्पष्टीकरण हम अभी उपर कर ही चुके हैं। वे जानते थे कि मन का लय जब तक न हो तब तक परमपद की प्राप्ति नहीं हो सकती। इसीलिए सम्भवतः उन्होंने रत्नसेन को मन का और पद्मावती को बुद्धि का प्रतीक माना है। हो सकता है कि मुसलमान साधकों के ‘बुद्धि ही ब्रह्म है’, वाले सिद्धान्त से प्रभावित होकर उन्होंने पद्मावती को ब्रह्म रूप मानना प्रारम्भ कर दिया हो।

उनके ऊपर वैदिक धर्म की विराट् ब्रह्म वाली धारणा का भी प्रभाव परिलक्षित होता है। रहस्याभिव्यक्ति के लिए इस प्रकार का धारणा का अपनाया जाना आवश्यक भी था। सम्भवतः यही कारण है कि जायसी ने समंत्व बुद्धिरूपी पद्मावती को विराट् ब्रह्म के रूप में चित्रित करने का प्रयास किया है।

जायसी की अन्योक्ति में कथित साधक की सार्थकता — अभी हम कह चुके हैं कि जायसी ने साधक रत्नसेन को मन का प्रतीक माना है। अब हम उनके इस प्रतीक की सार्थकता पर थोड़ा-सा विचार कर लेना चाहते हैं। हमारी समझ में जायसी ने अपने इस प्रतीक को निम्नाने की पूरी चेष्टा की है। रत्नसेन के चरित्र की कुछ प्रमुख विशेषताएँ हैं। सबसे प्रमुख विशेषता आसक्तिकी तीव्रता है, जब तक वह नागमती में आसक्त रहता है तब तक वह पूर्ण रूप से उसके ही प्रेम में लीन रहता है। किन्तु जब पद्मावती की ओर उन्मुख होता तो फिर उसमें



देवपाल पर आक्रमण कर देता है। बिना विचारे हुए किये कार्य का परिणाम अच्छा नहीं होता। वह मृत्यु का शिकार बन जाता है। इस प्रकार कवि ने रतनसेन के चरित्र का साम्य मन की विशेषताओं से बँटालने की पूरी चेष्टा की है। अतएव रतनसेन को मन का प्रतीक मानना उचित ही है।

जायसी की अन्योक्ति का साध्य पक्ष—अब हम जायसी की अन्योक्ति के साध्य पक्ष पर विचार कर लेना चाहते हैं। उन्होंने पद्मावती को, जो बुद्धि का प्रतीक है, साध्य माना है। उसकी यह प्रतीक-कल्पना गीता के समत्व बुद्धि योग, वेद के विराट् ब्रह्मवाद, मुसलमानों के बुद्धि ही ब्रह्म है वाले सिद्धान्त तथा योगियों के बुद्धिलय योग से प्रभावित है। उन्होंने पद्मावती को केवल समत्व बुद्धि के रूप में ही नहीं वरन् विराट् ब्रह्म के रूप में भी चित्रित किया है। वास्तव में वे समत्व बुद्धि को विराट् ब्रह्म का प्रतिरूप ही मानते थे। इसीलिए कथा में जहाँ कहीं भी पद्मावती के आध्यात्मिक पक्ष की ओर संकेत किया है वहाँ समत्वबुद्धि रूपी विराट् ब्रह्म का ही भाव अभिव्यञ्जित होता है। हमारी समझ में वे समत्व बुद्धि और विराट् ब्रह्म के भेद को नहीं समझते थे। गीता के अनुकरण पर उन्होंने पद्मावती को समत्व बुद्धि का प्रतीक कह दिया है तथा वेद और गीता के रहस्यपूर्ण विराट् ब्रह्म के वर्णनों के आधार पर उन्होंने उसे विराट् ब्रह्म रूप में भी चित्रित किया है। पद्मावती के कुछ आध्यात्म परक वर्णनों के विश्लेषण से उपर्युक्त बात स्पष्ट हो जायगी। एक बहुत प्रसिद्ध प्रसंग इस प्रकार है—

“कहा मानसर चाह सो पाई,  
पारस रूप यहाँ लागि आई।  
मा निर्मल तिन्ह पायन परसे,  
पावा रूप रूप रूप के दरसे।

- मलय समीर चास तन आई,  
 भा सीतल गै तपीन बुझाई ।  
 न जनों कौन पौन लेई आवा,  
 पुन्य दस भई पाप गवाँवा ।  
 तत खन हार वेगि उतराना,  
 पावा सखिन्ह चन्द विहंसाना ।  
 विकसा कुमुद देखि ससि रेखा,  
 भई तह आप जहाँ जेड देखा ।  
 पावा रूप रूप जस चाहा,  
 ससि मुख जनु दर्पन होइ रहा ।

नयन जो देखा कंवल भा निरमल नीर शरीर ।

हंसत जो देखा हंस भा दसन ज्योति नगहीर ॥”

इस भवतरण में साध्य का आध्यात्मिक स्वरूप पूर्ण स्पष्ट हो गया है। इसमें आध्यात्मिकता और साहित्यिकता दोनों ही अपनी पराक्राष्ठा में प्रतिष्ठित की गई है। इन पवितरों में साधक का स्वरूप, साध्य का स्वरूप तथा दोनों के मिलन का बड़ा ही रहस्यात्मक वर्णन किया गया है। इसमें हमें इन्दुसिना नामक सूफी के सौन्दर्यवाद तथा वेदान्त और सूफियों के सहृदिया वर्ग के प्रतिविम्बवाद की अच्छी झलक मिलती है। रूपकातिशयोक्ति विभावना आदि अलंकारों से उचित में चमत्कार आ गया है। साध्यवसाना लक्षणा से एक विचित्र लाक्षणिकता आ गई है जिससे अभिव्यक्ति में बड़ा सौंदर्य आ गया है। कवि ने मानसरोवर को साधक रूप ध्वनित किया है। पद्यावती साध्य रूप है। वह समत्वबुद्धिरूपिणी होते हुए विराट् ब्रह्म रूप भी है।

उस विराट् ब्रह्म रूपी पारस के स्पर्श से साधक जीव, जिसका प्रतीक मानसरोवर है, ब्रह्म रूप हो जाता है। 'उपनिषद्' में तो यह बात बार-बार दोहराई गई है कि ब्रह्म को प्राप्त करके मनुष्य सब बन्धनों

से निर्मुक्त हो ब्रह्ममय हो जाता है। एक 'उपनिषद्' में लिखा है—

“मिथते हृदय ग्रन्थि छिद्यन्ते सर्व संशयाः।  
क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥”

अर्थात् उस परमेश्वर का साक्षात्कार प्राप्त करके हृदय की ग्रथियाँ नष्ट हो जाती हैं, सब संशय निर्मूल हो जाते हैं, कर्म-बन्धन टूट जाते हैं और वह ब्रह्म रूप हो जाता है। एक दूसरे स्थल पर लिखा है 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति'—अर्थात् ब्रह्म को जानने वाला ब्रह्म रूप हो जाता है। कवीर ने समत्वबुद्धि के प्राप्त होते ही साधक का भगवान् रूप होना लिखा है—

“लोहा कंचन सम जानहि ते मूरत भगवान्”

इस अवतरण में इसी भाव की प्रतिष्ठा मिलती है। कवि का कथन है कि समत्वबुद्धि 'रूपी ब्रह्म' का प्रतीक पद्मावती के चरणों का स्पर्श करके मानस रूपी साधक अपने समस्त कालुष्यों को धो डालता है। उसके समस्त पुण्य उबय होने लगते हैं। इसी प्रकार समस्त अवतरण का समत्व बुद्धि रूपी विराट् ब्रह्मपरक अर्थ सरलता से लगाया जा सकता है।

अब हम एक दूसरा प्रसंग लेते हैं। इस प्रसंग में भी पद्मावती का चित्रण समत्व बुद्धिरूपी विराट् ब्रह्म के रूप में ही किया हुआ जान पड़ता है। वर्णन इस प्रकार है—

“सरवर तीर पद्मनी आई  
खोपा छोर केस मुकुलाई  
सरवर रूप बिमोहा, हिए हिलोरहि लेई।  
पाव छुवै मकु पावौं इहि मिसि लहरै देई ॥”

यह पर कवि ने पद्मावती को विराट् ब्रह्म रूप ही चित्रित किया है। लौकिकता में अलौकिकता का यह आरोप जायसी के रहस्यवाद का प्राण है। अब थोड़ा समत्वबुद्धि और पद्मावती के साम्य पर विचार कर लेना चाहते हैं। मुझे यह कहन में सकोच नहीं है कि मन का प्रतीक

रतनसेन के चरित्र से जितना सामञ्जस्य रखता है उतना समत्वबुद्धि का प्रतीक पद्मावती पर प्रदित नहीं होता है। इतना होते हुए भी यदि हम पद्मावती के चरित्र का विश्लेषण करें तो अनुभव होगा कि जायसी ने यथाशक्ति पद्मावती का समत्वबुद्धि से सामञ्जस्य बँटालने की चेष्टा की है। पद्मावती के चरित्र की सबसे प्रधान विशेषता उसकी आदर्श-प्रियता है। वह आदर्श भारतीय प्रेमिका और प्रती की है। समत्वबुद्धि भी आदर्श रूप है। जायसी ने रतनसेन के मुख से एक स्थल पर कहा है—*‘पद्मावति गुरु हौं चेता ।’*

आध्यात्मिक और प्रतीकात्मक दृष्टि से बात बिलकुल सही है। अन का पद्य-प्रदर्शन समत्व बुद्धि ही कर सकती है। तभी अन समत किया जा सकता है। इस प्रकार यहाँ पर पद्मावती के लिए समत्व बुद्धि का प्रतीक-जो जायसी ने स्वयं निर्धारित किया है, पूर्ण सार्थक प्रतीत होता है। इस प्रकार और भी अनेक स्थलों से प्रतीक की सार्थक प्रकट होती है। किन्तु कुछ ऐसे भी स्थल हैं जहाँ पर यह प्रतीक बहुत औचित्यपूर्ण नहीं प्रतीत होता है। जो भी हो सामान्यतया जायसी का साध्य सम्बन्धी प्रतीक भी सार्थक कहा जायगा। कोई भी कथा बिलकुल प्रतीको के अनुरूप नहीं ठाली जा सकती। बड़ी-बड़ी सफल आध्यात्मिक कथाओं के समस्त स्थल प्रतीको के आधार पर स्पष्ट नहीं किये जा सकते हैं। अतः जायसी से जिन्होंने विशेष शास्त्रों का साम्राज्य नहीं किया था, कुछ गलतियाँ हो गई हो तो कोई आश्चर्य नहीं। हम केवल इतना ही कहना चाहते हैं कि उन्होंने प्रतीको का आश्रय लेकर अपनी कथा की अन्योक्ति स्पष्ट करके उसकी रहस्यात्मकता स्पष्ट रूप से स्वीकार कर ली है। कथा का इस रहस्यात्मकता का संकेत करना ही यहाँ पर हमारा लक्ष्य है। अब हम थोड़ा-सा अन्योक्ति के अन्य पक्षों की आध्यात्मिकता पर भी विचार कर लेना चाहते हैं।

जायसी की अन्योक्ति में हृदय का प्रतीक सिंहलगढ़—जायसी

ने अपनी ग्रन्थोक्ति को स्पष्ट करते हुए सिंहलगढ़ को हृदय कहा है।  
बुद्धि रूपी प्रभावती इसीमें निवास करती है। यहाँ पर विचारणीय  
यह है कि सिंहलगढ़ को हृदय मानना कहाँ तक उपयुक्त है। सिंहलगढ़  
का वर्णन कवि ने दो-तीन स्थलो पर किया है पहला वर्णन इस प्रकार  
है—

“नित गढ़ ब्रॉञ्जि चलै ससिसूरु, नाहित होय बाजि रथ चूरु ।  
पौरि नवौ वज्र के साजी, सहस सहस तंह बैठे पाजी ॥  
फिरहि पाँच कुतवार सुभौरी, क्रापै पावै चपत वह पौरि ।  
पौरिहि पौरि सिंहगढ़ काढ़े, डरपहि लोग देख तह ठाढ़े ॥  
वहु विघ्नान वै नाहर गढ़े,  
जनु गाजहि चाहहि सिर चढ़े ।  
टारहि पूँछ पसारहि जीहा,  
कुजरि डरहि कि गुंजरि लीहा ।  
वनक सिला गढ़ सीढ़ी लाई,  
जगमगाहि गढ़ ऊपर ताई ।  
नवौ खण्ड नव पौरि, औ तह वज्र किवार ।  
चारि बसेरे सो चढे, सत सो उतरे पार ॥  
नव पौरि पर दसव हुवारा,  
तेहि पर बाज राज धरियारा ।  
घरी सो वैठि गिनै धरियारी,  
पहर पहर सो आपनि वारी ।”

सिंहलग का उपर्युक्त वर्णन उसे हृदय का प्रतीक नहीं प्रकट  
करता। इसे हम शरीर का प्रतीक मान सकते हैं। इसमें गढ़ के  
माध्यम से शरीर का हठयोगिक वर्णन किया हुआ जान पड़ता है।  
इसमें नौ द्वारों की चर्चा की गई। नौ द्वार वाले शरीर का वर्णन जायसी  
से पहले भी योगी लोग करते आए हैं। यहाँ तक कि वेद में भी एक



स्थल पर 'नव द्वारे पुरे देही' का वर्णन मिलता है। दशम द्वार ग्रहण-रन्ध्र को कहते हैं। वह ग्रहाण्ड में होता है, हृदय में नहीं। इन सब बातों से स्पष्ट हो जाता है कि जायसी का अपनी ग्रन्थोक्ति में सिंहलगढ को हृदय का प्रतीक कहना सार्थक नहीं है। इस कथन की पुष्टि सिंहलगढ के एक दूसरे वर्णन से भी होती है वह इस प्रकार है—

“गढ तस घाँक जैस तोरि काया ।  
 पुरुष देखि ओही कै छाया ॥  
 पाइय नाहि जुक्ति हठ कीन्हे ।  
 जेहि पावा तेहि आपुहि चीन्हे ॥  
 नौ पौरी तेहि गढ मफियारा ।  
 और तेह फिरहि पाँच कोतवारा ॥”

उपर्युक्त वर्णनो से स्पष्ट है कि सिंहलगढ हृदय का प्रतीक न होकर शरीर का प्रतीक है। अब प्रश्न यह है कि जायसी ने यह भूल क्यों की। हमारी धारणा यह है कि जायसी अपनी कथा के एक साथ कई साकेतिक अर्थ व्यञ्जित करना चाहते थे। इनमें तीन बहुत स्पष्ट मालूम पड़ते हैं—मनोविज्ञानपरक, हठयोगपरक और सूफी साधनापरक। इनमें से दो अर्थों की लगभग पूरी-पूरी व्यञ्जना मिलती है एक सूफी साधनापरक अर्थ की और दूसरी मनोवैज्ञानिक और आध्यात्मिक अर्थ की। यौगिक अर्थ की व्यञ्जना उन्होंने कथा में सर्वत्र नहीं की है केवल दो चार स्थलों पर ही की है। मेरी अपनी धारणा है कि सिंहलगढ का वर्णन करते समय उन्हें शरीर से उसका बहुत अधिक साम्य दिखाई पड़ा, सम्भवत इसीलिए उन्होंने उसका वर्णन शरीर के साम्य से कर दिया। ऐसे स्थलों पर वे सम्पूर्ण कथा के एक ही आध्यात्मिक अर्थ के निर्वाह वाली बात भूल गए हैं। दूसरा प्रश्न यह उठता है कि जायसी ने फिर किस आधार पर हृदय को साध्य का, निवास-स्थान माना है। हमारी समझ में ऐसा लिखते समय उनमें सूफियों की यह

धारणा जागरूक थी कि सूफी साध्य-साधक के हृदय की सम्पत्ति हाता है। पीर मुरीद के हृदय में साध्य की जो भावना भर देता है वह उसी रूप में उसकी उपासना करने लगता है। पद्मावती की कथा में तोता रूपी गुरु ने रतनसेन रूपी साधक के हृदय में पद्मावती रूपी साध्य का एक अलौकिक सौन्दर्य प्रतिष्ठित कर दिया है। रतनसेन का हृदय उसी रूप की भावना से भरा रहता है। इस दृष्टि से जायसी का सिंहलगढ को हृदय का प्रतीक मानना उचित है। सिंहल के स्फुट वर्णनो से प्रकट भी होता है कि वह हृदय का प्रतीक है सिंहलद्वीप—वर्णन खण्ड की प्रथम पक्तियों से ही इस बात की ध्वनि निकलती है कि जायसी सिंहलद्वीप को हृदय का प्रतीक मानते थे। वे लिखते हैं—

“सिंहलदीप कथा अर्ध गावौ ।  
 औ सो पद्मिनि वरनि सुनावौ ॥  
 निरमल दरपन भौति विशेषा ।  
 जो जेहि रूप सो तैसेइ देखा ॥”

वास्तव में पद्मावती रूपी समत्व बुद्धि का उदय दर्पण के समान शुद्ध और स्वच्छ हृदय में होना स्वाभाविक है। इसी प्रकार और भी पक्तियाँ मिलती हैं जिनसे स्पष्ट प्रकट होता है कि जायसी ने सिंहलगढ की कल्पना हृदय के प्रतीक के रूप में की है। अतः हम इस दृष्टि से जायसी की अन्वोक्ति को असफल नहीं कह सकते। जो कवि अपनी बहुज्ञता दिखाने के लिए बावले रहते हैं उनसे इस प्रकार की गलतियाँ साधारणतया हो ही जाती हैं। जायसी में यह दोष अपने अति रूप में पाया जाता था। वे जहाँ भी अवसर पाते थे अपनी बहुज्ञता प्रदर्शित करने लगते थे। सिंहलगढ का वर्णन करते समय भी वे अपना हठयोगिक ज्ञान का प्रदर्शन करने में लग गए हैं। उनकी इसी मनोवैज्ञानिक दुर्बलता के कारण ही उनकी अन्वोक्ति का क्रम-भंग-सा हो गया है।

जायसी के द्वारा दिये गए अन्वोक्ति के अन्य प्रतीक कथा से पूर्ण

साम्य रखते हैं चित्तौडगढ को शरीर का प्रतीक मानना सार्थक ही है। मन को जो कि इन्द्रियो का स्वामी है निवास-स्थान इन्द्रियो का सघात मानव-शरीर ही है। सिंहलगढ के सदृश जायसी ने चित्तौडगढ के बरान भी हठयोगिक ढंग पर लिखे हैं। वास्तव में वे अपनी बहुज्ञता प्रदर्शन वाली वृत्ति से कभी भी पिण्ड नहीं छुड़ा सके हैं। जायसी ने तोते को गुरु माना है। यह प्रतीक भी सार्थक है। आगे यह बात स्पष्ट की जायगी। इसी प्रकार राघवचेतन अलाउद्दीन और नागमती आदि के लिए दिये गए प्रतीक भी बिलकुल निरर्थक नहीं प्रतीत होते। वास्तव में यह कथा में पूर्ण रूप से घटित हो जाते हैं। आगे इन पर विचार किया जायगा। इस प्रकार अत्यंत संक्षेप में हम कह सकते हैं कि जायसी ने पद्मावत की कथा की अन्योक्ति का जो स्पष्टीकरण किया है वह निरर्थक नहीं है। यह बात दूसरी है कि एकाध स्थलो पर उसका कोई प्रतीक एक दूसरे अर्थ की व्यञ्जना करने लगा हो। अपने को जायसी का विशेषज्ञ मानने का दम्भ भरने वाले कुछ सज्जन लिखते हैं— 'यहाँ पर इतना कहना पर्याप्त है कि कवि ने सारे कथानक को शरीर के अन्दर घटित किया है जिसमें कवि असफल है। असफल होने के दो कारण हैं। पहला तो यह कि कवि ने यह व्याख्या काव्य लिखने के बाद में की है। काव्य-रचना प्रारम्भ करते समय उसके मस्तिष्क में कोई ऐसी वस्तु प्रतीत नहीं होती। इस कारण यह काव्य पर लागू नहीं होता दूसरा कारण यह है कि कवि की बुद्धि ही शायद इतनी अधिक नहीं है कि वह इसको ठीक तरह घटित कर सके।' कवि की बुद्धि को कोसने वाले इन महाशय की बुद्धि पर वास्तव में मुझे बड़ा तरस आता है। जायसी अद्वितीय प्रतिभाशाली और बहुश्रुत कवि थे इस बात की अवहेलना कोई भी बुद्धिमान व्यक्त नहीं कर सकता। वास्तव में जायसी की अन्योक्ति एकाध स्थलो को छोड़कर पूर्ण और सफल है इन महाशय ने जायसी की अन्योक्ति तीबरे समय हृदय को भी

मन मान लिया है और फिर कहते हैं कि रतनसेन और सिंहल मन के प्रतीक क्यों हैं, यह समझ में नहीं आता। समझ में भी कैसे आए। समझने के लिए विस्तृत अध्ययन और चेतन-बुद्धि की आवश्यकता होती है हृदय और मन दोनों एक नहीं हैं। हृदय वह गुहा है जिसमें अन्त-करण चतुष्टय निवास करता है। अन्त-करण चतुष्टय है मन-बुद्धि-चित्त-अहंकार। यह सब हृदय में रहते हैं इसी हृदय में आत्मा भी निवास करती है जो इन सबसे परे है।

भारतीयों ने ही नहीं सूफियों ने भी हृदय को मन से, जोकि एक इन्द्रिय ही है, विलकुल अलग माना है। सूफी लोगो ने मनुष्य के जो चार विभाग किये हैं वे क्रमशः इन्द्रिय ( नपस ) आत्मा ( रुह ) हृदय ( कल्ब ) तथा अक्ल है। इनमें हृदय अलग है और इन्द्रियाँ अलग। दोनों एक नहीं माने गए हैं। इस प्रकार न तो भारतीय दर्शन के आधार पर और न सूफी दर्शन के आधार पर ही हम हृदय को मन का पर्याय कह सकते हैं। इन महाशय ने अपनी बुद्धि को प्रमाण मानकर जो जी चाहा लिख दिया है। 'पंडितों के पिछलगे' जायसी की बात आपकी समझ में आती भी कैसे? आपका दूसरा प्रश्न है जायसी ने माया के लिए जो तीन प्रतीक दिये हैं वे क्या हैं? यहाँ पर भी आपने अपनी बुद्धि को कष्ट न देकर समझने की चेष्टा नहीं की है हम बार-बार कह चुके हैं कि जायसी सूफी दर्शन और भारतीय अद्वैतवाद दोनों से प्रभावित थे। सूफी साधना में शैतान को साधना में बाधक माना जाता है और भारतीय दर्शनों में माया साधना की प्रधान बाधिका कही गई है। जायसी दोनों दर्शनों की बातें लाना चाहते थे, क्योंकि उनका लक्ष्य हिन्दू और मुसलमान दोनों में सामञ्जस्य स्थापित करना था। यही कारण है कि उन्होंने राघवचेतन को शैतान और अलाउद्दीन को माया कहा है। अब प्रश्न यह उठता है कि उन्होंने नागमती को दुनिया का घषा क्यों कहा है? यहाँ पर भी हम यही कहेंगे कि जायसी भारतीय और सूफी

दोनों विचार-धाराओं का सामञ्जस्य वैठालना चाहते थे। भारत में जीवन के दो मार्ग माने गए हैं—प्रवृत्ति मार्ग और निवृत्ति मार्ग। प्रवृत्ति मार्ग का प्रतीक पत्नी मानी जाती है। जायसी का लक्ष्य मन रूपी साधक को प्रवृत्ति मार्ग से हटाकर निवृत्ति मार्ग या ससार से हटाकर परमार्थ में लगाना था। यही कारण है उन्हें प्रवृत्तिमार्गी जीवन का प्रतीक रूप नागमती को दुनिया का घघा कहा है। उनका ऐसा कहना वास्तव में सार्थक है। यहाँ पर एक प्रश्न और उठ खड़ा होता है। वह यह कि जब जायसी नारी को प्रवृत्ति मार्ग का प्रतीक मानते थे तो फिर उन्होंने पद्मावती के लिए रतनसेन को क्यों व्याकुल दिखाया है। वास्तव में पद्मावती ब्रह्म का प्रतीक मानी गई है। सूफी लोग नारी को अध्यात्मिक प्रेम का अवलम्ब मानते थे। जलाउद्दीन ने उसे ईश्वर की ज्योति की किरण कहा है। पद्मावती को जायसी ने उसी रूप में चित्रित किया है। पद्मावती पूर्ण प्रेम का भी श्रोतार है। सूफी-साधना में प्रेम की पराकाष्ठा दिखलाने के लिए परकीया को ही महत्त्व दिया जाता है। इस दृष्टि से भी पद्मावती को सासारिकता का प्रतीक नहीं माना जा सकता। इतना तो अवश्य स्वीकार करना पड़ेगा कि सूफी-साधना की अभिव्यक्ति के लिए वावले हुए मुसलमान कवि जायसी ने भारतीय स्वकीया के महत्त्व को धक्का पहुँचाया है।

### जायसी की अन्योक्ति का प्रस्तुत अप्रत्यक्ष पक्ष

सूफी साधना के प्रकाश में अन्योक्ति का स्पष्टीकरण— अब हम जायसी को अन्योक्ति का स्पष्टीकरण सूफी साधना की दृष्टि से करना चाहते हैं। सूफी साधना की दृष्टि से भी रतनसेन ही 'सालिक' या साधक ठहराते हैं। उनका सारा जीवन एक सूफी साधक के जीवन से साम्य रखता है। सूफी साधक आध्यात्मिक साधना के लिए पूर्वजन्म के सस्कार लेकर उत्पन्न होता है। ज्योतिषी इन सस्कारों को सरलता से पढ़ लेते हैं। रतनसेन ऐसे ही सस्कार लेकर उत्पन्न हुआ था। 'उसे

सिंहलगढ में जाकर सिद्धि प्राप्त होगी यह भविष्य-वाणी ज्योतिषी  
जन्म समय में ही कर चुके थे —

“पण्डित गुनि सामुद्रिक देखा ।  
देखि रूप और लखन विशेषा ॥  
रतनसेन यह कुल निरमरा ।  
रतन ज्योति मन माथे परा ॥  
पदुम पदारथ लिखी जो जोरी ।  
चाँद सुरज जस होय अजोरी ॥  
जस भालति कह भौर वियोगी ।  
तस ओहि लागि होय यह जोगी ॥  
सिंहल दीप जाई यह पावै ।  
सिद्ध होय चित और लोह आवै ॥”

इन सत्कारो को गुरु जाग्रत करता है । जायसी ने तोते को गुरु रूप  
में चित्रित किया है । गुरु के समस्त गुण तोते में प्रतिष्ठित किये  
गए हैं । गुरु का सबसे प्रधान लक्षण है कवि और पण्डित होना । तोता  
भी 'वियास' की भाँति कवि और 'सहदेव' के समान पण्डित है—

“कवि वियास पंडित सहदेज ।”

गुरु या पीर का सत्यनिष्ठ होना भी परमावश्यक होना है । तोता  
परम सत्यनिष्ठ है वह प्राणो की भी उपेक्षा करके सत्य बोलना उचित  
समझता है —

“सत्य कहत राजा जिऊ जाऊ ।

पै मुख असत न भाखौ काऊ ॥”

जिस प्रकार सत्यनिष्ठ गुरु साधक को सत्य का उपदेश देता है,  
उसी प्रकार तोता भी रतनसेन को सत्य एव सौन्दर्य स्वल्पा पद्मावती  
की सूचना देता है । पद्मावती रूपी ब्रह्म का उपदेश सुनकर राजा  
उसकी दिव्यता से भुग्ध हो मूर्च्छित हो जाता है—

“सुनतहि राजा गा मुरछाई ।  
जानौ लहरि मुरजि कै आई ॥”

जिस प्रकार गुरु की प्रेरणा से साधक के पूर्व जन्म के संस्कार जाग्रत हो जाते हैं और वह इस सत्तार से उदासीन होकर अपनी साधना में संलग्न हो जाती है उसी तरह रतनसेन भी तोते रूपी गुरु से पद्मावती रूपी प्रियतम का संदेश पाकर सत्तार से उदासीन होकर उसकी खोज और साधना में संलग्न हो जाता है । इस समय उसकी स्थिति वावलो-जैसी हो जाती है—

“जब भा चेत उठा वैराजा ।  
वाउर जनौ सोइ उठि जागा ॥”

इसी स्थल पर जायसी ने साधक की परिचयात्मक अनुभूति का बड़ा सुन्दर चित्रण किया है । जब गुरु या पीर साधक को प्रियतम के दिव्य रूप का परिचय देता है तब उसे जीवन में प्रथम बार विचित्र दिव्यता की अनुभूति होती है । यह परिचयात्मक दिव्यता ही साधक को संसार से उदासीन बना देती है और साधना में पूरी तौर से संलग्न करा देती है । इस परिचयात्मक दिव्यता का जायसी ने बड़ा सुन्दर और रहस्यपूर्ण वर्णन किया है । सूफियों की पारिभाषिक भाषा में हम इसे हाल की हालत कह सकते हैं—

“आवत जग बालक जस सोवा ।  
उठा रोय हा ज्ञान सो खोवा ॥  
हौ तो अहाँ अमर जहा ।  
यहाँ मरन पुर आएउँ कहा ॥”

जिस प्रकार साधक उसकी दिव्यता का परिचय पाकर पागलों की तरह उसकी शक्ति और खोज के लिए निकल पड़ता है, उसी प्रकार रतन सेन भी अपना राज-पाट छोड़कर पद्मावती की खोज में निकल

पडता है। इसके लिए वह प्रेम का मार्ग ग्रहण करता है। यह प्रेम का मार्ग बड़ा ही कठिन होता है—

“प्रेम पहार कठिन विधि गाढ़ा ।  
सो पै चढ़ै जो सिर सों चढ़ा ॥”

इस समय साधक की दृष्टि उलटी हो जाती है वह सायर की उपेक्षा करके अपने साध्य में लीन होने लगती है—

“उलटि दीठि माया सो रूठी ।  
पलटिन फिरी जानकै भूठी ॥”

सूफियो ने साधना रूपी यात्रा की चार अवस्थाएँ शरीयत, तरीकत, हकीकत और मारिफत मानी हैं।' जायसी इन अवस्थाओं के महत्त्व से परिचित थे उन्होंने एक स्थल पर उनका उल्लेख करते हुए लिखा है कि—

“चार वसेरे सो चढ़ै संत सो उतरै पार ।”

‘पद्मावत’ में जायसी ने साधक रतनसेन की साधना रूपी यात्रा में भी चार पड़ाव ध्वनित किये हैं। रतनसेन का पहला पड़ाव या वसेरा समुद्र के किनारे पर होता है। यह पड़ाव शरीयत का प्रतीक कहा जा सकता है यहाँ तक जायसी के रतनसेन का मार्ग उतना कठिन नहीं है जितना कि आगे आने वाला सात समुद्र का मार्ग चित्रित किया गया है। समुद्र के मार्ग की भयकरता का वर्णन करते हुए गजापति कहता है—

“दे गुसाईं सन एक विनोती ।  
मारग कठिन जाव केहि भोती ॥  
सात समुद्र असूझ अपारा ।  
मारहि मगर अछ घरियारा ॥  
उठै लहरि नहिं जाय सँभारी ।  
भागाहि कोइ निवहै वैपारी ॥”



यहाँ पर यह भी बता देना चाहते हैं कि जायसी ने शरीरगत के मार्ग पर बहुत बल नहीं दिया उनका विनयान था कि प्रेम साधको के लिए केवल पहली नींदी-मान है । उन्होंने शरीरगत की उपाय भी व्यञ्जित की है । निम्न लिखित पवित्र से यही बात प्रकट होती है—

“प्रेम पंथ दिन घरी न देखा ।

जब देखै तब होय सरेखा ॥”

ऊपर निर्देशित तप्रीकृत-का मार्ग शरीरगत के मार्ग से भी कठिन होना है । इन मार्ग में चलने वाले साधक को अपनी साधना की सिद्धि के लिए अपना सर्वस्व त्यागना पड़ता है । इस स्थिति का सूकेत जायसी ने निम्नलिखित पवित्रों में किया है—

“जो कुछ दरब अहाँ संग दान दीन्ह संतार ।

न जाने केहि सत सेती, देव उतारे पार ॥”

इन मार्ग में साधक को सत् का ही पूर्ण आश्रय लेना पड़ता है । सभी साधक नागर पार हो सकता है—

“सायर तरै हिए सत् पूरा ।”

साधना का वीसरा पडाव हकीकत है । जायसी ने इस स्थिति का भी बड़ा सुन्दर वर्णन किया है । सातवें समुद्र में आकर नालिक तीसरे पडाव पर पहुँच जाता है । इन अवस्था में साधक ब्रह्म के अन्तित्व की हकीकत मालूम हो जाती है । जायसी की निम्नलिखित पवित्रों में इस स्थिति का वर्णन मिलता है—

“सतएँ समुद्र नानमर आए ।

मन जो कीन्ह साहम सिध पाए ॥

देरि नानमर रूप सुहावा ।

हिय हुलास पुरयान हुडे छावा ॥

गात अधिचार रनि मसि छूटी ।

भा भिन सार किरन रवि फूटा ॥”

मारिफत की अवस्था अन्तिम अवस्था है। इसके सम्बन्ध में हुजविरी का मत है कि यह दो प्रकार की होती है। एक तो हाली दूसरी इल्मी जायसी ने निम्नलिखित पक्तियों में हाली मारिफत की अवस्था का संकेत किया है—

“जोगी द्रष्टि द्रष्टि सो लीन्हा,  
नैन रोपि नैनहि जिउ दीन्हा।  
जहि मद चढ़ा परातेहि पाले,  
सुधि न रही ओहि एक पियाले ॥”

इन पक्तियों में कवि ने हाल की दशा का अच्छा वर्णन किया है। हाल के सूफियों ने दो पक्ष बतलाए हैं—त्याग पक्ष और प्राप्ति पक्ष। त्याग पक्ष की भी तीन स्थितियाँ मानी गई हैं—फना, फकद और सुक़। फना में साधक को अपनी सत्ता का ज्ञान नहीं रहता। फकद में अहं भाव का नाश हो जाता है। सुक़ की अवस्था में साधक प्रेम मद में मतवाला हो जाता है। इसी प्रकार प्राप्ति पक्ष की भी तीन स्थितियाँ मानी गई हैं—वका वज्द और शह्व। वका उस स्थिति कहते हैं जब साधक की परमात्मा में स्थिति होने लगती है। वज्द में परमात्मा की प्राप्ति हो जाती है। शह्व में पूर्ण शान्ति मिल जाती है। जायसी की कथा में हाल की यह समस्त अवस्थाएँ प्रतिविम्बित मिलती हैं। इनका हम क्रमशः संकेत कर सकते हैं। ऊपर अभी जो उदाहरण दिया है उसमें हाल के त्याग पक्ष की तीनों स्थितियों का आभास मालूम पड़ता है। इन स्थितियों का अलग-अलग संकेत भी जायसी की कथा में मिलता है। फना में साधक को पूर्ण आत्म-विस्मृति हो जाती है। निम्नलिखित पक्तियों में देखिए फना की स्थिति का ही चित्रण किया गया है—

“बूँद समुद्र-जैस होई मेरा,  
गा हिराइ अस मिलै न हेरा।

रंगहि पान मिला जल होई,  
आपहि लोय रहा होई सोई ।”

इसी प्रकार पञ्च की स्थिति का बरान देखिए। इस स्थिति में चाकर के अहंकार का नाश हो जाता है वह सोह रूप हो जाता है। जायसी कहते हैं—

“बाउर अँध प्रेम जर लागु,  
सोहं धंभा जिहु मुक्त न जागू ।”

इसी प्रकार मृग की अवस्था के उदाहरण मिलते हैं—

“काया जो परम तंत मन लागी ।  
धून भाति जुनि और न भाषी ॥

जल नद पिय धूम कोई नाद मुनै प धूम ।  
तोह ते बरजे नीक है चढे रहसि के दूम ॥”

इसी प्रकार हाल के त्याग पक्ष की तीन स्थितियों के चित्र जायसी की कथा में दूँटने से सरलता से मिल जाती है। वका की स्थिति का बरान देखिए। रतनसेन बिल्कुल पद्यावती में तीन है। इसीलिए वह मृत्यु से डरा भी नहीं डरता। जो ब्रह्म रूप हो चुका है। मृत्यु उसका कर भी क्या सक्ती है। इसीलिए रतनसेन सूली देखकर प्रसन्न होता है—

“जाकर जाँउ नरै पर बत्ता ।  
मूर्ती देख न तो रस हँसा ॥  
आहु न्ह मो होय निवेरा ।  
आज पहुनि तज गगन बत्तरा ॥”

वज्र की अवस्था उसके बाद की है। जन्ममें पहुँचकर मायक को माध्य की प्राप्ति हो जाती है। 'पद्यावत' में वज्र की अवस्था का बरान पद्यावती निम्न-भाष्य में माना जायगा। शूद्र की स्थिति का सही चित्र जायसी में

नहीं मिलता। इसका कारण यह है कि जायसी का साधक सिद्धि प्राप्त करके भी पुनरावर्तन करता है। वह तद्रूप नहीं हो जाता। मिलन की आगे की कथा उसी पुनरावर्तन को लेकर चलती है। साधक पद्मावती रूपी सिद्धि को प्राप्त करके उसे चित्तौडगढ में लाने का प्रयत्न करता है। जब सिद्धि की अनुभूति हाल की हालत में होती रहती है तब तक उसे आनन्द और शान्ति दोनों की अनुभूति होती है। किन्तु दूसरा पक्षी रूपी कोई लौकिक व्यक्ति उसे नागमती रूपी लौकिकता का सन्देश दे देता है तो उसके पुराने सस्कार फिर जाग्रत हो जाते हैं और साधक अपनी सिद्धि के साथ शरीर रूपी चित्तौडगढ की ओर ज्यो ही पुनरावर्तन करता है त्यो ही आपत्तियों के वादल उसके जीवनाकाश में मँडरानें लगते हैं। उसे अपनी पद्मावती रूपी सिद्धि की रक्षा के लिए बड़े युद्ध करने पडते हैं। अन्त में वह ऐसे ही एक युद्ध में मारा भी जाता है। इस प्रकार कथा का पूर्वार्द्ध कथा के उत्तरार्ध में भिन्न है। पूर्वार्द्ध में सूफी-साधना की अन्व्योक्ति का अच्छा निर्वाह मिलता है, किन्तु उत्तरार्ध में कथा उपदेशात्मक अधिक है, आध्यात्मिक कम। उत्तरार्ध में कवि यही दिखाना चाहता है कि जो साधक सिद्धि प्राप्त करके भी फिर सासारिकता रूपी नागमती के मोह में फँस जाता है उसका परिणाम दुःखद होता है। इस प्रकार सूफी साधना का जायसी की कथा से पूरा मेल बैठता मालूम पडता है। अतः जयसी की अन्व्योक्ति का साकेतिक अर्थ सूफी-साधना के आधार पर लगाया जाना चाहिए।

जायसी की अन्व्योक्ति के सूफी साधना परक अर्थ के बीच कहीं हठयोग की व्यञ्जना — जायसी की अन्व्योक्ति को सूफी साधना के ढग पर स्पष्ट करते समय कही-कही ऐसा लग सकता है कि उनकी अन्व्योक्ति कही हठयोगिक अर्थों की भी व्यञ्जना करती है। उदाहरण के लिए सिंहलगढ का वर्णन लिया जा सकता है। जायसी के सिंहलगढ का वर्णन करते समय उसकी उपमा शरीर से दी है। इसमें कोई रन्देह नहीं कि

जायसी हठयोग से भी बहुत अधिक प्रभावित थे। उनका सिंहलगढ का वर्णन निश्चय ही हठयोग में प्रभावित है। हमारी समझ में इसका कारण यह था कि सूफी-साधना में साध्य या उपास्य का कोई विशेष निवास-स्थान नहीं होता। वह साधक के हृदय की सम्पत्ति होती है। इसीलिए जायसी ने सिंहलगढ को हृदय का प्रतीक माना है। जैसा कि हम अभी लिख चुके हैं जायसी योग से अधिक प्रभावित थे। यही कारण है कि सिंहल को हृदय का प्रतीक मानते हुए भी वे उसका वर्णन करते समय उसके हठयोगिक साम्य का उल्लेख करने के लोभ का स्वरण नहीं कर सके। किन्तु इससे अन्योक्ति को कोई विशेष धक्का नहीं पहुँचा है। जायसी पर भारतीय मायावाद का भी प्रभाव था, यही कारण है कि उनकी अन्योक्ति के अन्तर्गत मायाका वर्णन भी हम पाते हैं। हमारी समझ में जायसी की अन्योक्ति एक ओर तो सूफी साधना का साकेतिक अर्थ अभिव्यजित करती है और दूसरी ओर वह कुछ मनोवैज्ञानिक तथ्यों की ओर संकेत करती है। जायसी ने कथा के मनोवैज्ञानिक पक्ष का ही उद्घाटन किया है। उसके सूफी साधनापरक अर्थों की तथा हठयोगिक बातों की व्यजना अपनी तरफ से करनी पड़ेगी। तभी सम्पूर्ण कथा एक अन्योक्ति मालूम पड़ेगी। इन तीनों के सामंजस्य से अन्योक्ति को स्पष्ट करने पर भी ऐसा अनुभव होता है कि सम्पूर्ण कथा में अन्योक्ति का सफलता पूर्वक निर्वाह नहीं हो सका है। इसके सम्भवतः निम्नलिखित कारण थे।

(१) जायसी को जितना अन्योक्ति वाचने का लोभ था उतना ही अधिक कथा के विस्तार करने का भी। कहीं-कहीं कथा के विस्तार में वे ऐसी बुरी तरह फँस गए हैं कि वहाँ के अन्योक्ति के अनुरूप कथा को नहीं ढाल सके हैं।

(२) जायसी सूफी साधना, हठयोग, भारतीय वेद-शास्त्र और वेदात दर्शन आदि न मालूम किन-किन बातों से प्रभावित थे। वे अपनी कथा

में इन सबकी यथास्थान व्यञ्जना करना चाहते थे। इनका परिणाम यह हुआ कि स्थान-स्थान पर अन्योक्ति का क्रम टूट गया और समासोक्ति की व्यञ्जना पाई जाने लगी।

(३) जायसी के 'पद्मावत' की कथा अत्यधिक भावपूर्ण और रोचक है। कही-कही कवि कथा के रम में इतना अधिक डूब गया है कि उसे अन्योक्ति के निर्वाह का ध्यान ही नहीं रहा है।

(४) जायसी ने एक साथ अन्योक्ति के दो तीन साकेतिक अर्थ प्रकट करने की चेष्टा की है। इस बात को अच्छी तरह से स्मरण रखना चाहिए कि जायसी का 'पद्मावत' लिखने में प्रत्यक्ष लक्ष्य केवल कथा-मात्र कहना था जैसा कि कथा के उपोद्घात में ही उन्होंने कहा है। किन्तु परोक्ष लक्ष्य अपने सूफी मिद्धान्तों का हिन्दुओं में प्रचार करना भी था। इसीलिए उन्होंने कथा के माध्यम से अन्योक्ति के सहारे सूफी साधना का सुन्दर संकेत किया है। यदि हम जायसी की अन्योक्ति की विवेचना सूफी साधना के प्रकाश में करें तो हम उसे सफल मानेंगे। अब प्रश्न यह है कि फिर जायसी ने अपनी अन्योक्ति का जो सुलभाव दिया है वह उनकी सूफी साधनापरक क्यों नहीं है? वास्तव में प्रत्यक्ष ऐसा नहीं कर सकते हैं। यदि वे ऐसा करते तो हिन्दू लोग उनकी कहानी को पढ़ते ही नहीं। अतएव उन्हें अपनी कहानी को आध्यात्मिक अर्थ हिन्दुओं की विचार-धारा के अनुरूप ढालना पड़ा। हिन्दुओं में उस समय योग और वेदान्त की मान्यता अधिक थी। गीता का भी बहुत प्रचार था। उन्होंने अपनी अन्योक्ति का जो सुलभाव दिया है वह पूण भारतीय है। पद्मावती को उन्होंने समत्व बुद्धि का साकार रूप माना है। रतनसेन मन का प्रतीक कहा गया है। मन जब समत्व बुद्धि को प्राप्त कर लेता है तभी वह ब्रह्ममय हो जाता है। यही सिद्धावस्था है गीता में इसी सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया। ऊपर हम गीता के इस सिद्धान्त का संकेत कर चुके हैं। जायसी अपनी कथा में प्रत्यक्ष रूप से इस सिद्धान्त की भी व्यञ्जना

करना चाहते थे क्योंकि वे जानते थे कि यदि उनकी कथा में हिन्दू सिद्धान्तों के अनुरूप धर्म न निरूपा तो पण्डित लोग उनकी प्रशंसा नहीं करेंगे। पण्डितों के द्वारा प्रशंसित न होने पर उनके गाय्य का प्रचार ही नहीं सकता था। उसीलिए उन्होंने पण्डितों की चापलूसी-मीमा की है। अपने को पण्डितों के 'पिछलगा' वह उन्होंने पण्डितों के अभिमान भाव की परितुष्टि की है। अन्योक्ति का उपयुक्त भारतीय ढंग का मुलभाव देते समय भी उन्होंने उसका श्रेय पण्डितों को ही दिया है—

“मै एहि अरथ पण्डितन्ह ब्रूका।”

इस प्रकार स्पष्ट है कि जायसी प्रत्यक्ष रूप में अन्योक्ति को हिन्दू-विचार-धारा के अनुरूप दिखलाना चाहते थे, किन्तु उनका प्रधान लक्ष्य सूफी साधना की अन्योक्ति के सहारे व्याख्या करनी थी। एक कथा से दो आध्यात्मिक अर्थों की व्यञ्जना करने के प्रयास में लगे हुए जायसी कहीं-कहीं तीसरा योगपरक अर्थ भी ध्यनित करने में लग गए हैं। एक साथ दो या तीन आध्यात्मिक अर्थों की व्यञ्जना करने की चेष्टा करते हुए जायसी कहीं एक अर्थ में इतना सन्मय हो गए हैं कि दूसरे अर्थ का निर्वाह नहीं कर सके। इसके अतिरिक्त जायसी का लक्ष्य इस्लाम के महत्त्व का प्रतिपादन करना भी था। प्रीतिगण्ड के भाव से प्रेरित होने के कारण वे बहुते-से स्थलों पर इस बात को विलकुल भूल गए हैं कि वे एक लम्बी-चौड़ी अन्योक्ति कथा लिख रहे हैं।

इन्हीं सब कारणों से जायसी की अन्योक्ति उतनी अधिक सजम और साग नहीं मालूम पड़ती जितनी कि होनी चाहिए थी। किन्तु इसमें कोई सन्देह नहीं है कि वह है एक अन्योक्ति ही। अन्योक्ति के सहारे कवि ने सूफी साधना हठयोगिक साधना तथा मनोविज्ञान आदि के वडे रहस्य पूर्ण तथ्यों का सकेत किया है। इससे कथा की रहस्यात्मकता और भी बढ़ गई है। मेरी समझ में सम्पूर्ण कथा का इस ढंग का रहस्यपूर्ण एवं आध्यात्मिक निर्वाह जायसी से पहले किसी कवि में नहीं मिलता।

निश्चय ही कथात्मक रहस्यवादियो में जायसी अग्रगण्य कहे जा सकते हैं ।

## जायसी के आध्यात्मिक रहस्यवाद की समासक्ति मूलक कथा शैली

**समासक्ति**—कथात्मक रहस्यवाद की अभिव्यक्ति का एक दूसरा ढंग सा है । कवि कथा के बीच बीच में आध्यात्मिक सकेत करता चलता है । यह आध्यात्मिक सकेत किसी क्रम से नहीं होते हैं । कभी तो वह मयावाद की व्यञ्जना करदेता है कभी सूफी साधना सम्बन्धी कोई बात कह देता है और कभी किसी अन्य साधना-पद्धति से सम्बन्धित बात ध्वनित करता है । किन्तु इस सभी प्रकार के आध्यात्मिक सकेतों में एक विचित्र और मधुर रहस्यात्मकता पाई जाती है । अपनी इसी रहस्यात्मकता के कारण लौकिक कथा भी कहीं कहीं अलौकिक सी लगने लगती है । प्रस्तुत कथा के बीच लाक्षणिकता और व्यञ्जनात्मकता के कारण जहाँ कहीं अप्रस्तुत रहस्यात्मक भावों की अभिव्यक्ति की जाती है वहाँ अलंकारिक समासक्ति अलंकार की अवस्थिति मानते हैं । यह अलंकार अन्योक्ति का विल्कुल उलटा माना जाता है । अतएव साधारणतया जहाँ अन्योक्ति की योजना की जाती है वहाँ समासक्ति के लिए कोई स्थान नहीं रहता । किन्तु जायसी ने अन्योक्ति और समासक्ति दोनों की सुन्दर योजना की है । हम अभी ऊपर स्पष्ट कह चुके हैं कि जायसी अपनी कथा में सर्वत्र अन्योक्ति का निर्वाह नहीं कर सके हैं । कथा के स्थूल रूप को यदि लें तो वह किसी प्रकार अन्योक्ति सिद्धि की जा सकती है । किन्तु कथा के सूक्ष्म स्वरूप में हम सफलता पूर्वक अन्योक्ति घटित नहीं कर सकते, क्योंकि कथा के वहत से अश ऐसे हैं जिनमें बहुत दूर दूर तक लौकिक कथा के अतिरिक्त किसी आध्यात्मिक अर्थ की व्यञ्जना नहीं मिलती । ऐसे स्थानों पर वे इस बात को विल्कुल भूल गए हैं कि वे कथा को अन्योक्ति के रूप में भी लिख रहे हैं । किन्तु



ऐसे प्रयोगों के लिखने समय जब कभी उन्हें कथा के आध्यात्मिक पक्ष की याद आ जाती है, वस वही वे एकाव पक्ति ऐसी डाल देते हैं जो किसी रहस्यपूर्ण सांकेतिक अर्थ की व्यञ्जना करती है। वृहत् प्रबन्ध नाम्न लिखने वालों में प्रायः यह दोष आ जाता है कि वे कथा के प्रवाह और रोचकता में अपने मूल लक्ष्य को भूल जाते हैं और कथा में पूर्ण तन्मय हो जाते हैं किन्तु जब उन्हें होश आता है तभी वह अपने लक्ष्य की कुछ पक्तियों में व्यञ्जना कर देते हैं। तुलसी ने अपने मानव की रचना भगवान् राम के नक्तों के उदात्त स्वरूप की प्रतिष्ठा करने के लिए की थी। किन्तु बीच-बीच में कथा के प्रवाह में पड़कर वे अपने लक्ष्य को विस्तृत मूल आते हैं किन्तु जब होश आता है तब एकदम याद दिला देते हैं कि राम मानव नहीं भगवान् हैं। यही हाजिज जायसी की है। कथा की रोचकता में वे इतना डूब जाते हैं कि उन्हें होश ही नहीं रहता उनका लक्ष्य कथा के महारे किन्हीं आध्यात्मिक बातों की व्यञ्जना करना भी है। जब कभी इन बात का स्मरण हो आता है तभी वे एकाव वाक्य ऐसा लिख देते हैं जिससे अग्रन्तु की व्यञ्जना होती है।

जायसी की सम लोकिनियाँ—भव हन जायसी की समासोक्तियों पर विचार करना चाहते हैं। कथा का प्रारम्भ सिंहल द्वीप के वर्णन से किया गया है। कवि सिंहल द्वीप का वर्णन करते हुए वृत्तों की छाया का प्रयोग आते ही अग्रन्तु की ओर नकेत कर देता है—

“जेई वह पाई झौहँ अनूपा ।

फिरि नहि आइ सहेँ वह धृपा ॥”

इन्हीं श्लोकों में कवि ने मानसरोदक का वर्णन करते समय भी उस की अलौकिकता की ओर नकेत किया है। इन वर्णन को पढ़ने-पढ़ते ऐसा लगता है कि जायसी मानसरोदक के वर्णन के सहारे सहचार और अहारप्र का संकेत कर रहे हैं—

“फूला कँवल रहा होइ राता ।  
सहस सहस परबुरिन कर छाता ॥  
उलथहि सीप मोति उतराही ।  
चुगहि हँस और केलि कराही ॥”

इसी खण्ड में हाट का वर्णन करते-करते जायसी ससार की ओर सकेत करने लगते हैं—

“कोई करै बिसाहना काहू केर विकाय ।  
कोई चलै लाम सन कोई मूर गँवाय ॥”

इसी खण्ड में कवि ने सिंहल गढ का रहस्यात्मक वर्णन भी दिया है। सिंहल गढ का यह वर्णन पूर्ण हठयोगिक है और इसीलिए बड़ा ही रहस्यात्मक हो गया है। जायसी के हठयोगिक रहस्यवाद का विवेचन करते समय इस पर विस्तार से विचार करेंगे। इस प्रकार हम देखते हैं एक ही खण्ड में कवि ने प्रस्तुत कथा के प्रसंग में अप्रस्तुतो की व्यञ्जना की है। इसीलिए 'ऐसे स्थलो पर समासोक्ति अलंकार हो गया है। साथ ही सम्पूर्ण प्रसंग ही रहस्य पूर्ण प्रतीत होने लगता है।

जायसी में समासोक्ति का समावेश उनकी अन्योक्ति के कारण भी हुआ है। अन्योक्ति का स्पष्ट करते समय हम लिख चुके हैं कि जायसी की पद्मावती समत्व बुद्धि रूपी परमात्मा की प्रतीक है। पद्मावती का लौकिक वर्णन करते करते वे अन्योक्ति के इस प्रतीक की ओर भी सकेत कर देते हैं। जैसे जन्म खण्ड में पद्मावती का नख-शिल-वर्णन करते-करते वे उसके ब्रह्मत्व की ओर सकेत करने लगते हैं—

“जग कोई दीठि न आवै 'आछैनैन अकास ।  
जोग जती सन्यासी तप साधहि तेहि आस ॥”

जायसी ने बहुत-से स्थलो पर समासोक्ति की योजना सूफी विचार-धारा की अभिव्यक्ति के हेतु भी की है। सूफी लोग प्रेम को ही मूल तत्त्व मानते हैं। और उस दिव्य प्रेम की अभिव्यक्ति के लिए दाम्पत्य-प्रतीक

का आश्रय देने है। वे परमात्मा की प्रियतम और अपने की प्रियतम मानते हैं। जहाँ प्रतीक के आशय पर वे हम लोग की नीन्ध और हम लोग की प्रियतम का लोभ नाते हैं। आत्मा ने हम भार की व्यञ्जना अपने स्थान पर दते सम्मान हम दम दे की है। मानसरोवर सण्ड के प्राग्भ में ही वे दिताते हैं—

“दे गनी गनु देति दिवारी।  
ए नैरर गना दिन चारी ॥  
जो लागि अहे पिता का गनु।  
सेज सेहु जो सेलहु साजू ॥

पुन सासु हम गपनय काली।  
किन हन किन यह सगर पाली ॥  
किन प्यवन पुनि खने हाया।  
किन मिलके सेलव एरु साथी ॥”

सूफी लोग उपान्य का स्वल्प सगुण और निर्गुण दोनों को मानते हैं। सगुण इस रूप में कि वह दिव्य मौन्द्य मम्मल होना है, निर्गुण इन रूप में कि लोक में उनकी प्रनिष्ठा नहीं होती। सूफी माधव का उपान्य रूप ठीक वैसा ही होता है जैसा कि गुरु शिष्य के हृदय में भर देना है। जायसी ने अपनी अन्वोक्ति में पचावती को बुद्धि का प्रतीक माना है। बुद्धि का साकार रूप ही पचावती है। बुद्धि को परमात्मा का रूप मानकर जायसी ने पचावती के लौकिक वर्णों के बीच उसके धर्मी-किक रूप की ओर भी संकेत किया है। मानसरोवर-सण्ड में उसके रूप की अलौकिकता का बड़े विस्तार में उल्लेख किया गया है। पचावती ब्रह्म रूप है अतः सारी सृष्टि यहाँ तक कि जट मानसरोवर भी उसके चरणों तक पहुँचने की चेष्टा करता है—

“सरवर रूप विमोहा ।  
हिये हिलोरहि लेइ ॥  
पाव छुवै मकु पावौ ।  
एहि मिसि लहरहि देहि ॥”

इसी प्रकार इस खण्ड के अन्तिम अवतरण में भी पद्मावती के ब्रह्मत्व का संकेत किया गया है—

“कहा मानसर चाह सो पाई ।  
पारस रूप यहा लागि आई ॥

नयन जो देखा कवल मा निरमल नीर सरौर ।  
हँसत जो देखा हंस भा दसन ज्योति नग हीर ॥”

अन्य सैकड़ों स्थलों पर भी पद्मावती के लौकिक वर्णनों के बीच उसकी दिव्यता एवं अलौकिकता अभिव्यञ्जित की गई है ।

जायसी ने कभी कभी अप्रस्तुत भावों की व्यञ्जना के लिए श्लेष का भी उपयोग किया है उदाहरण के लिए हम निम्नलिखित पंक्तियाँ ले सकते हैं—

“काहेक भोग विरछ अस फरा ।  
आउ लाइ पंखिन कह घरा ॥”

यहाँ पर भोग पर श्लेष है । भोग का एक अर्थ केला है और दूसरा विषय-वासना । इस प्रकार और भी बहुत से उदाहरण ‘पद्मावत’ में पाए जाते हैं एक उदाहरण इस प्रकार है—

“घातु कमाय सिखैतै जोगी ।  
अव कस मा निरघातु वियोगी ॥”

एक दूसरा वर्णन भी ठीक इसी प्रकार का है—

“का पुँछहु तुम घातु निछोही  
जो गुरु कीन्ह अन्तर पर ओही ।”

कुं चलायं द्रु केहिहि वाटा ॥”

इसी प्रकार प्रकृतवाद की भी व्यञ्जना की है गान्धी राजगंध ने  
कहती है—

जानेउ नुम्ह गोहि नगा ।  
देखी ताकि तो हो मय पाहा ॥”

इसी प्रकार देखिए निम्नलिखित अक्षरार्थ में जगन्नी ने मायावाद  
और प्रकृतवाद आदि की विनयी भावानन्द व्यञ्जना की है—

“जय लगि गुरु हौं. अहा न चीन्हा ।  
कोटि अन्तर पट बीचहि दीन्हा ॥  
जय चीन्हा तव जौं न छोटे ।  
तन मन जिउ जीवन तव मोटे ॥  
हौं ही करत धोक उतगडे ।  
जय मा निद कहा पर छाडे ॥  
मारै गुरु कि गुरु जियावे ।  
और को नार भरै नय आवे ॥  
सूरी भेलि हरित कू चूरु ।  
हौं नहि जानी जाने गुरु ॥”

इस प्रकार और भी बहुत-से स्थलो पर जायसी ने कथा-प्रसंगों के बीच गूढ आध्यात्मिक सिद्धान्तों की व्यञ्जना की है। यह समस्त वर्णन आध्यात्मिक रहस्यवाद के अन्तर्गत आते हैं।

जायसी ने सूफी सिद्धान्तों की व्यञ्जना स्थान-स्थान पर समासोक्ति के सहारे की है। हकीकत की अवस्था का यह वर्णन देखिए—

“सतएँ समुद्र मानसर आए ।  
मन जो कीन्ह साहस सिधि पाए ॥  
देखि मानसर रूप सुहावा ।  
हिय हुलास पुरअनि हुई छावा ॥  
गा अंधियार रेनि मसि छूटी ।  
भा भिनसार, किरनि रवि फूटी ॥  
‘अस्ति’ ‘अस्ति’ सब साथी बोले ।  
अंध जो अहा नैन विष खोले ॥

इसी प्रकार हाल की हालत के सुन्दर संकेत भी मिलते हैं। एक वर्णन इस प्रकार है—

“काया जो परम तत्त मन लावा ।  
घूमि माति सुन और न भावा ॥  
जस मद पिए घूमि कोई नाद सुनै पै घूम ।  
तेहि के वरजे नीक है चढे रहास के दूम ॥”

इसी प्रकार सूफी विचार-धारा और साधना की बहुत-सी बातों का संकेत जायसी ने समासोक्तियों के सहारे किया है।

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि जायसी ने कथा के बीच-बीच में समासोक्ति के सहारे रहस्यात्मक आध्यात्मिक अर्थों की व्यञ्जना की है। यह सब उदाहरण आध्यात्मिक रहस्यवाद के अन्तर्गत आयेंगे।



ना ओहि ठाउँ न ओहि विन टाउँ ।  
 रूप रेख विन निरमल नाउँ ॥  
 ना वहमिला न वे हरा ऐस रहा भर पूरि ।  
 दीटवेत कह नीयरे अघ मूरखहि दूरि ॥”

ब्रह्म के भावात्मक वर्णनो के अन्तर्गत उनका विराट रूप भी आता है। ऋग्वेद के पुरुष सूक्त में इस रूप के सुन्दर चित्र मिलते हैं। भगवान् का विराट् रूप निश्चय ही बड़ा भावात्मक होता है। जायसी ने प्रत्यक्ष रूप से तो इस रूप का वर्णन नहीं किया है, किन्तु पद्मावती को ही विराट् ब्रह्म का प्रतीक मानकर उसका भावपूर्ण साकेतिक चित्र खींचा है। इस प्रकार का सवने प्रसिद्ध वर्णन निम्न लिखित है—

“कहा मानसर चाह सो पाई ।  
 पारस रूप यहा लागि आई ॥  
 भा निरमल तिन्ह पायन परसे ।  
 पावा रूप रूप के दरसे ॥  
 मलय समीर वास तन आई ।  
 भा सीतल गै तपनि बुझाई ॥  
 ततखन हार वेगि उतिराना ।  
 पावा सखिन्ह चन्द विहसाना ॥  
 विगसा कुमुद देखि ससि रेखा ।  
 भई तहँ ओप जहा जेई देखा ॥  
 पावा रूप रूप जस चाहा ।  
 ससि मुख जनु दरपन होइ रहा ॥  
 नयन जो देखा कैवल भा निरमल नीर सरीर ।  
 हँसत जो देखा हँस भा दसन ज्योति नगहीर ॥”

इस अवतरण में जायसी ने पद्मावती का चित्रण विराट् ब्रह्म के



फलरु टुगादस चान हाऽ नह साहाग वह माग ।  
सेवा करहि नरन मव टरी गगन अस गाँग ॥”

इसी प्रकार जब विराट् ब्रह्म रूप की पचावती के नेत्रों के होने से  
सारा ससार टोल पटना है—

“जग दोलत टोलै नं माहा ।  
उलटि अडार जाहि पल माहा ॥  
जव फिरोहि गगन नहि चोरा ।  
असबै भीरु चक्र के जोरा ॥”

उस विराट् ब्रह्म रूपी पचावती के दसनो की शोभा से सूर्य, चन्द्रमा  
भीरु नक्षत्र तक ज्योतिमय रहते हैं—

“जेहि दिन दसन ज्योति निरभई ।  
बहुतै ज्योति ज्योति ओहि भई ॥  
रवि ससि नखत दिपहि वह ज्योती ।  
रतन पदारथ मानिक मोती ॥  
जहँ-तहँ विहँसि सुभावहिँ हँसी ।  
तहँ-तहँ छिटकि ज्योति परगसी ॥  
दामिनि दमकि न सरवर पूजी ।  
‘पुनि ओहि ज्योति और को पूजी ॥’”

इस प्रकार जायसी ने ब्रह्म के विराट सौन्दर्य का अतिशयोक्ति, हेतुप्रेक्षा आदि के सहारे भ्रच्छा वर्णन किया है ।

जायसी ने अपने ब्रह्म की महानता और विशालता के भी भावात्मक वर्णन प्रस्तुत किये हैं । उनका ब्रह्म इतना विशाल है इतना ऊँचा है कि ससार के समस्त चर-अचर उस तक पहुँचने की चेष्टा करते रहते हैं किन्तु फिर भी नहीं पहुँच पाते हैं—

“घाय जो बाजा कै मन साधा ।  
मारा चक्र भएउ दुई आधा ॥  
चाद सुरज और नखत तराई ।  
तेहि डर अन्तरिख फिरहिँ सबाई ॥  
पौन जाइ तह पहुँचै चहा ।  
मारा नैस लोट मुई रहा ॥  
अगनि उठी जरि उठी नियाना ।  
धुँवा उठा उठि बीच विलाना ॥  
पानि उठा उठि जाइ न छूवा ।  
बहुरा रोइ आइ मुई चूवा ॥”

जायसी ने अपने ब्रह्म की अद्वैतता का भी भावात्मक वर्णन किया है—

“आपुहि मचि जियन पुनि.  
आपुहि तन मन सोइ ।  
आपुहि आपु करे जो,  
वहा सो दूसरे फोड ॥”

जायमी का चरित्र ब्रह्म ही उनका प्रियतम है और उमांग दर्शन हृदय में हो जाते हैं—

“काया उदधि चित्त पिउ माहा ।  
देसो रतन सो हिरदय मांहा ॥  
जानहु आहि दरपन मोर हीया ।  
तेहि मह दरस दिखार्य पीया ॥  
नेन नियर पहुँचत सुटि दूरी ।  
अब तेहि लागि मरौ मे भूनी ॥  
पिउ हिरदय मह भेट न होई ।  
कोई रे मिलाव कहौ केहि रोई ॥”

इस प्रकार हम कह सकते हैं कि जायमी में ब्रह्म के बहून-से अत्यन्त रहस्यपूर्ण भावात्मक वर्णन मिलते हैं । यह सब वर्णन उनके विवेचनात्मक आध्यात्मिक रहस्यवाद के प्राण कहे जायेंगे ।

जीव—जीव ससार आदि विषयों को लेकर लिखे गए, भावात्मक रहस्यपूर्ण वर्णन जायमी में कम मिलते हैं । जायमी ने जीव का वर्णन अगर भावात्मक ढंग से किया भी है तो वह साधक जीव का ही है । जीव के स्वतन्त्र गुणों का कहीं भी भावात्मक ढंग से उल्लेख नहीं किया गया है । मानसरोदक खण्ड में कवि ने मानसरोवर के रूप में साधक जीव का भावपूर्ण चित्रण किया है—

“भा निरमल तिन्ह पाँयन परसे ।  
पावा रूप रूप के दरसे ॥”

मलय समीर वास तन आई ।

भा सीतल गै तपन बुभाई ॥”

इन पक्तियों से प्रकट होता है कि जीव मसार में माया से बद्ध होने के कारण कलुषित रहता है, किन्तु ब्रह्म का साक्षात्कार होते ही उसके समस्त कालुष्य नष्ट हो जाते हैं। वह ब्रह्म रूप हो जाता है। जायसी ने जीव का वर्णन एकाघ स्थलो पर तोते के प्रतीक से भी किया है—

“उड़ि यह सुअटा कहँ वसा खोज सखी सो वासु ।  
दुहुं है धरती की सरग पीन न पावै तासु ॥

चहँ पास समभावहि सखी ।  
कहाँ सो अत्र पाउव गा पखी ॥

जौ लहि पीजर अहा परेवा ।  
रहा वदि मह कीन्हेसि सेवा ॥

तेहि वद हुत छुटे जो पावा ।  
पुनि फिरि वदि होइ कित आवा ॥

वै उड़ान परि तहिए खार ।  
जव भा पैखि पाख तनि आए ॥

पीजर जेहिक सौपितेहि गएउ ।  
जो जाकर सो ताकर भएऊ ॥

दस दुवार जेहि पीजर माहा ।  
कैसे वाच मजारी पाहा ॥

यह धरती अस के तन लीला ।  
पेट गाढि अस चहुरि न ढीला ॥”

इस उपसर्ग का अन्तर्गत में जीव और अजीव तथा दोनों के सम्बन्ध पर भावामक विचार किया गया है । भाग की प्रकृति ही के कारण यह वर्णन सम्भव है ।

जायमी ने अन्तर्गत और अन्तर्गत के सम्बन्ध का भी भावामक विचार किया है । यह इस प्रकार है—

“मैं जानें तुम मोहती माया ।

देगी ताकि तौ ही मय पाहा ॥”

यहाँ पर कवि ने 'मैं' और 'तुम' की अन्तर्गत प्रतीति की है, माय ही जीव की अन्तर्गत और अन्तर्गत की अन्तर्गतता भी प्रतीति की है ।

जायमी ने इस अन्तर्गत का अन्तर्गत में प्रतीति में किया है । इस हाट में दो मार्ग जाते हैं । एक मार्ग सम्भवतः मोहा की दो निष्ठाएँ हैं—

“दुः माया देगी एहि हाटा ।

दई चलावे दहु केहि याटा ॥”

जायमी ने अन्तर्गत का अन्तर्गत के अन्तर्गत में भी किया है ।

“ते रानी ! मन देगु विचारी ।

यहि नेहर रहना दिन च ती ॥”

जगत् और अज्ञ का सम्बन्ध—जायमी ने जगत् और अज्ञ के सम्बन्ध पर प्रश्न डालने की चेष्टा की है । वे जगत् की अज्ञता नहीं मानते हैं । वास्तव में भ्रम के कारण अज्ञ और जगत् भिन्न-भिन्न प्रतीत होते हैं । किन्तु जब ज्ञान का उदय होने लगता है तब वह भेद स्वयं मिट जाता है—

“जब चीन्हा तब श्रीर न कोई ।

तन मन जिऊ जीवन सब सोई ॥

‘हौ -हौ’ कहत धोक इतराहीं ।

जब भा सिद्ध कहों परछाईं ॥”

वेदान्त में ब्रह्म और जगत् के सम्बन्ध पर विचार करते हुए प्रति-विम्बवाद का प्रतिपादन किया गया है । इसका आधार वादरायण का ‘अभास एव च’ और ‘उपमा सूर्य कादिबच्चे’ आदि सूत्र है । इस सिद्धान्त के अनुसार ससार ब्रह्म का प्रतिविम्ब है । जिस प्रकार प्रति-विम्ब केवल दृष्टि ग्राह्य होता है, सत्य नहीं होता उसी प्रकार यह संसार-सी सत्य नहीं है जायसी ने इस प्रतिविम्बवाद का बड़े भावात्मक और रहस्यात्मक ढंग से प्रतिपादन किया है —

“देखि एक कौतुक हौ रहा ।

रहा अंतर पेट पै नहिं अहा ॥

सरवर देखि एक मैं सोई ।

रहा पानि पै पानि न होई ॥

सरग आई बरती मह छावा ।

रहा धरति पै धरति न आवा ॥”

माया—जायसी ने माया की चर्चा तो की है, किन्तु उनमें माया के भावात्मक वर्णन नहीं मिलते हैं । अतः उनका उल्लेख दार्शनिक विचारों के प्रसंग में किसी समय किया जायगा । इस प्रकार हम देखते हैं कि जायसी में हमें आध्यात्मिक रहस्यवाद की सुन्दर भावपूर्ण भाँकी मिलती है ।

तुलना—यहाँ पर अब हम जायसी के आध्यात्मिक रहस्यवाद पर थोड़ा तुलनात्मक विचार कर लेना चाहते हैं । कबीर में भी हमें दार्शनिक रहस्यवाद की भाँकी मिलती है । किन्तु दोनों में बड़ा अन्तर है । कबीर के दार्शनिक रहस्यवाद की अभिव्यक्ति प्रायः मुक्तक रूप में हुई है । जायसी में कथात्मक रूप तथा मुक्तक रूप दोनों में ही हुई है । किन्तु प्रधानता कथात्मक दार्शनिक रहस्यवाद की है । उन्होंने सम्पूर्ण कथा

को अन्वेषित बतलाकर एक साथ प्राध्यात्मिक अर्थ का व्यञ्जित करने की चेष्टा की है। जहाँ कहीं भी उन्होंने ममात्सोक्ति का समावेश भी किया है वहाँ वह ममामोक्ष अन्वेषित के अधीन है। कबीरके दार्शनिक रहस्यवाद की नजंता मुषतक रूप में ही हुई है। जायसी और कबीर के दार्शनिक रहस्यवाद में एक अन्तर और है। जायसी में भाव की प्रधानता है। किन्तु कबीर में बुद्धि और निदान्त दोनों की प्रधानता है। जायसी और कबीर के रहस्यवाद के अन्तर को स्पष्ट करते हुए गुप्तजी ने दोनों के दो ममान उद्धरण उद्धृत किये हैं। एक भाव की व्यञ्जना दो कवियों ने अपने-अपने अनुरूप की है। जायसी कहते हैं—

“पिउ हिरदय मंह भेंट न होई ।

कोरे मिलाव कहौ का रोई ॥”

इसी बात को कबीर दूसरे और कुछ अधिक शुष्क ढंग से लिखते हैं—

“भोको कहाँ दूहता वदे ।

मैं तो तेरे पास में ॥

ना मैं देवल ना मैं मसजिद ।

ना कावेँ कैलास में ॥”

जायसी और कबीर के दार्शनिक रहस्यवाद की अभिव्यक्ति-प्रणालियों में भी भेद है। कबीर ने अधिकतर उलटवासियों और रूपको का आश्रय लिया है और जायसी ने अन्वेषित और समात्सोक्तियों का। इन्हीं सब कारणों से जायसी का दार्शनिक रहस्यवाद अधिक भाव-प्रधान और मधुर प्रतीत होता है और कबीर का शुष्क और सिद्धान्त-प्रधान।

रहस्य-भावना की अभिव्यक्ति में प्रकृति और

जायसी का प्रकृतिमूलक रहस्यवाद

उपनिषदों में प्रकृतिमूलक रहस्यवाद—भा.क. रहस्यवादियों के

लिए प्रकृति सदा से ही सजीव और सार्थक रही है। रहस्यवाद का मूलभूत सिद्धान्त भावात्मक अद्वैतवाद है। इस अद्वैतवाद की प्रतिष्ठा के लिए प्रकृति में परमात्मा की भाँकी देखना स्वामाविक ही नहीं अनिचार्य है। यही कारण है कि पाश्चात्य भारतीय और सूफी सभी रहस्यवादी प्रकृति के पर्दे के पीछे परमात्मा के दर्शन करते रहे हैं। उपनिषदों में इस बात का प्रतिपादन बड़े ही भावपूर्ण और रहस्यात्मक ढंग से किया गया है। दो-एक उदाहरण दे देना अनुपयुक्त न होगा। ब्रह्मणोपनिषद् में एक स्थल पर प्रकृति के समस्त पदार्थों को उसी विराट् ब्रह्म का अग्र रूप कहा गया है —

‘तस्यैव वाचः पृथिवी शरीरम्  
ज्योतिरूपमयमग्निस्तथावत्येव  
वाक्तावती पृथिवी तावानयमग्नि.  
अथैतस्य मनसो द्यौः शरीरं ज्योतीरूपम्  
सावादित्यस्तथावदेव मनस्तावती  
द्यौस्तावान सावादित्यसौ मिथुन  
समैता ततः प्रणोऽजायत स इन्द्र.  
स एषोऽपत्नो द्वितीयोवै सपत्नो  
नास्य सपत्नो भवति य एव वेद ।

ब्रह्मणोपनिषद् ३।१२

इसी प्रकार ब्राह्मणों में अनेक स्थलों पर प्रकृति को विराट् ब्रह्म रूप ध्वनित किया गया है। पुरुष-सूक्त तो स्पष्ट ही समस्त प्रकृति का विराट् ब्रह्म रूप में वर्णन करता है।

सूफियों में प्रकृतिमूलक रहस्य-भावना—भारतीय रहस्यवादियों ने ही नहीं सूफी रहस्यवादी भी प्रकृति में परमात्मा के दर्शन करते थे। जलालुद्दीन रूमी ने अपनी एक कविता में जिसका निकलसन-कृत अंगरेजा



श्रीर घमोर आगार है। कोई उसकी रहस्यमयता और अनिर्दिश्यता पर निटावर रहना है और किसी के लिए वह अध्यात्म की विद्या और गम्भीर पुस्तिका है। वाग्म्य में अपनी अपनी भावना के अनुरूप ही भावुक लोग उनके रूप के दर्शन करते रहे हैं। कुछ ऐसे भी भावुक रहे हैं जिनके लिए वह नव-मुक्त भी। जायसी भी एक ऐसे ही कवि थे। प्रकृति के प्रति उनका प्रच्छा लगाव था। वे उस पर अपनी भावना का आरोप विविध प्रकार से किया करते थे। किन्तु उनकी भावना का प्रिय कार्य या प्रकृति से आध्यात्मिक मन्त्रेण प्रहृण करना। देखा निम्न-लिखित पंक्तियों में सिंहलद्वीप के वृद्धों की छाया का वर्णन करने हुए उस छाया का आध्यात्मिक मन्त्रेण कर देते हैं—

“धन अमराज लाग चहुँ पासा।  
उठा भूमि हुत लागि अक्रामा ॥  
तरिवर सवै मलयगिरि लाई।  
भई जग छाँह रैनि होई आई ॥  
मलय समीर सुहावन छाँहा।  
जेठ जाड़ लागै तेहि माँह ॥  
ओही छाह रैनि होइ आवै।  
हरियर सवै अकास दिखावै ॥  
पथिक जो पहुँचै सहि के घामा।  
दुख विसरै सुख होई विसराम ॥  
जेइ वह पाई छाह अनूपा।  
फिरि नहि अइ सहै यह घूपा ॥”

जायसी ने प्रकृति के माध्यम से यौगिक वर्णन भी प्रकृत किये हैं। इनका विस्तृत में विवेचन जायसी हठयोगिक रहस्यवाद के अन्तर्गत किया जायगा। यहाँ पर केवल इतना ही दिखाना चाहते हैं कि जायसी की प्रकृति हठ-योगिक रहस्यो की ओर भी सकेत करती है। सिंहल-द्वीप का वर्णन करते

हुए वे उसके प्रकृतिगत सौन्दर्य का वर्णन करते हैं। वह वर्णन प्रकृति-वर्णन न रहकर एक प्रकार से अत्यन्त रहस्यपूर्ण हठयोगिक वर्णन हो गया है—

“गढ़ पर नीर खोर दुई नदी ।  
पनिहारी जैसे दुरपदी ॥  
और कुण्ड एक मोती चूरू ।  
पानी अमृत कीच कपूरू ॥  
ओहिक पानि राजा पै पिया ।  
विरिध होय नहि जौलहि जोया ॥  
कञ्चन विरिछ एक तेहि पासा ।  
जस कल्पतरु इन्द्रक विलासा ॥  
भूल पतार सरग ओहि साखा ।  
अमर वेलि को पाव को चाखा ॥  
चाद पात और फूल तराई ।  
होइ उजियार नगर जह ताई ॥  
वह फल पावै तप करि कोई ।  
विरिध खाई तौ जोवन होई ॥

राजा भए मिखारी सुनि वह अमृत भोग ।  
जेइ पावा सो अमर भा ना किछु व्याधि न रोग ॥”

## २-प्रकृति का परोक्ष सत्ता की साधना में संलग्न रूप का चित्रण

जायसी में प्रकृति का चित्रण साधक रूप में किया गया है। जिस प्रकार मानव किसी परोक्ष सत्ता की साधना में लगा रहता है उसी प्रकार समस्त प्रकृति भी उसीकी साधना में निरत रहती है।

जायसी ने प्रकृति का अधिकांश चित्रण इसी रूप में किया है।

उनकी भावुक दृष्टि सारी मृष्टि उगी परोक्ष नता तक पहुँचने के लिए प्रयत्नशील है—

“घाड़ जो बाजा के मन साधा ।  
 मारा चक्र भएऊ दुइ आधा ॥  
 चाँद सुरज औ नखत तराई ।  
 तेहि डर अन्तरिम फिरहि मचाई ॥  
 पौन जाइ तह पहुँचे चाहा ।  
 मारा तैस लोट भुई रहा ॥  
 आगनि उठाँ उठि जरी नयाना ।  
 धुवा उठा उठि चीच विलाना ॥  
 पानि उठा उठि जाय न धूवा ।  
 बहुरा रोड आइ आइ भुई चूआ ॥”

इसी प्रकार जायसी ने मानमरोवर को भी उसी प्रियतम की साधना में सलग्न चित्रित किया है। ऐसे स्थलों पर वे भारतीय भक्ति-मार्ग से प्रभावित प्रतीत होते हैं। पद्मावती को विराट् भगवान् का रूप है, सरोवर भक्त रूप। भक्त भगवान् के अद्वितीय रूप को देखकर मुग्ध हो रहा है। वह उसके चरणों तक पहुँचना चाहता है। हेतूत्प्रेक्षा के प्रयोग से ऐसे प्रकृति चित्रण बड़े ही मनोरम हो गए हैं—

“सरवर रूप विमोहा,  
 हिए हिलोरहि लेई ।  
 पाव छुनै मकु पावो,  
 एहि मिसि तहरहि देहि ॥”

इसी भाव का विस्तार हमें इसी खण्ड की अन्तिम पंक्तियों में मिलता है। यहाँ पर उन्होंने स्पष्ट ही भक्त और भगवान् के साक्षात्कार

की परिस्थिति का चित्रण किया है। इन पन्तियों में सेव्य-सेवक-भाव की बड़ी भ्रष्टी अभिव्यक्ति मिलती है। पद्मावती रूपी विराट् ब्रह्म को देखकर मानसरोवर रूपी साधक आनन्द से विभोर हो जाता है। उसके युग-युग के कालुष्य नष्ट हो जाते हैं। ऐसे स्थलो पर प्रकृति प्रतीक के रूप में भी ग्रहण की गई है। एक उदाहरण इस प्रकार है—

“कहा मानसर चाह सो पाई ।  
 पारस रूप यहाँ लागि आई ॥  
 भा निरमल तिन्ह पाँथन परसे ।  
 पावा रूप रूप के दरसे ॥  
 मलय समीर बास तन आई ।  
 भा सीतल गै तपिन बुझाई ॥”

### गूढ आध्यात्मिक सिद्धान्तों की व्यञ्जना का माध्यम रूप-प्रकृति

रहस्यवादी कवि लोग गूढ आध्यात्मिक सिद्धान्तों की व्यञ्जना के हेतु भी प्रकृति का चित्रण करते हैं। कभी-कभी भावुक रहस्यवादी गूढ दार्शनिक सिद्धान्तों और तथ्यों का स्पष्टीकरण प्रकृतिसूत्रक ग्रन्थोक्तियों तथा रूपको के सहारे इतने सुन्दर ढंग से करते हैं कि बुद्धि चमत्कृत हो जाती है। जायसी ने इस रूप में भी प्रकृति का उपयोग किया है। एक साधारण-सा आध्यात्मिक तथ्य है कि सृष्टि के पूर्व में केवल एक तत्त्व था। सब-कुछ अद्वैत रूप था। उस समय पृथ्वी और स्वर्ग-जैसा द्वैत-मूलक भेद न था किन्तु आगे चलकर यह भेद स्पष्ट हुआ। देखिए इसका ध्यान जायसी ने कितने भावात्मक और रहस्यात्मक ढंग से किया है—

“घरती सरग मिले हुत दोऊ ।  
 के निनार कै दीन्ह बिछोह ॥”

इसी प्रकार मायावाद की व्यञ्जना निम्नलिखित पक्तियों में प्रकृति के माध्यम से ही की गई है—

“देखि एक कौनुक ही रहा ।  
रहा अतर पट पे नहि अहा ॥  
सरवर देख एक मै सोई ।  
रहा पानि औ पान न होई ॥  
सरग आई घरती महँ छावा ।  
रहा घरति पै घरति न आवा ॥”

W प्रकृति के रहस्यपूर्ण वर्णन.—प्रकृति के संश्लिष्ट चित्रण भी रहस्यवादी कवियों की रचनाओं में मिला करते हैं। किन्तु साधारण कवियों और रहस्यवादी कवियों के प्रकृति-चित्रण में अन्तर होता है। साधारण कवि जो प्रकृति का संश्लिष्ट रूप-विधान सामने प्रस्तुत करता है वह यथार्थ और यथातथ्य होने के कारण बोधगम्य होता है, किन्तु रहस्यवादी के संश्लिष्ट प्रकृति-चित्रण इतने अलौकिक होते हैं कि उनमें एक विचित्र रहस्यात्मकता आ जाती है। जायसी में इस कौटि का भी रहस्यपूर्ण प्रकृति-चित्रण पाया जाता है। उनका सात-समुद्र-वर्णन स्रष्ट ऐसे ही रहस्यपूर्ण संश्लिष्ट चित्रणों से भरा पड़ा है। यहाँ पर हम उनके द्वारा लिखित किल किला समुद्र का वर्णन उद्धृत करते हैं—

“पुनि किला किला समुद्र महँ आए ।  
गा धीरज देखत डर खाए ॥  
मा किल किल अस उठे हिलोरा ।  
जनु आकास उठै चहुँ ओरा ॥  
उठै लहरि परवत कै नाई ।  
फिर आवै जो जन सौ ताई ॥  
घरति लेइ सरग लहि वाढ़ा ।  
सकल समुद जानहु मा ठाढ़ा ॥

नीर होइ तर ऊपर सोइ ।  
मार्थे रम समुद्र जस होई ॥”

इससे भी अधिक रहस्यात्मक सातवें समुद्र का वर्णन है, इस वर्णन में कवि ने समुद्र के आध्यात्मिक पक्ष का उद्घाटन और उसका सश्लिष्ट चित्रण भी किया है। यह चित्रण दिव्य और अलौकिक होने के कारण बहुत रहस्यात्मक हो गया है—

“सतए समुद्र मानसर आए ।  
मन जो कान्ह साहस सिध पाए ॥  
देखि मानसर रूप सुहावा ।  
हिय हुलास पुरईनि होइ छावा ॥  
गा अधियार रेनि मसि छूटो ।  
भा भिनसार किग्न रवि फूटो ॥  
‘अस्ति’ ‘अस्ति’ सब साथी बोले ।  
अबो अबे नैन विधि खोले ॥  
कवल विगस तहँ विहँसी देही ।  
भोर दसन होइ के रस लेही ॥  
हँपि हस और करहि कियोरा ।  
चुनहि रतन मुक्ताहल हीरा ॥  
जो अस आव साध तप जोग ।  
पूजे आसमान तप भोग ॥

और जो मनसा मानसर लीन्ह कवल रस आइ ।  
धुन जो हियाव न के सका भूर काठ तस खाइ ॥”

इससे भी अधिक रहस्यात्मक वर्णन मिहलगढ के है • वे अपने यौगिक मक़ेन के कारण बहुत अधिक रहस्यात्मक हो गए हैं। ऊपर दूमरे प्रसंग में उनका उल्लेख किया जा चुका है ।

इस प्रकार स्पष्ट है कि जायसी ने अपनी रहस्य-भावना की अभिव्यक्ति में प्रकृति से बड़ी सहायता ली है। उनका प्रकृति परक रहस्यवाद कम सुन्दर नहीं है।

### जायसी का प्रेममूलक रहस्यवाद

जायसी भारतीय सूफी थे। उनमें एक ओर तो सूफियों का मादन भाव और कोमलतम भावना के लौकिक तथा अलौकिक पक्ष के चित्र मिलते हैं और दूसरी ओर उनमें भारतीय घट्टतवाद की अभिव्यक्ति भी पाई जाती है। पहले हम जायसी के मादन भाव जनित परिस्थितियों विशेषों आदि का उद्घाटन करेंगे। बाद में उनके रहस्यवाद के अद्वैतवादी पक्ष पर विचार करेंगे।

प्रेम तत्त्व—सूफियों में मादन भाव की अभिव्यक्ति सुरति और मुरा के रूप में पाई जाती है। पहले हम इनके सुरति पक्ष पर विचार करेंगे। सूफियों, ने जिनमें राविया, रूमी और इलाज आदि प्रमुख हैं, गाधना में प्रेम-तत्त्व को बहुत अधिक महत्त्व दिया है। इस प्रेम-तत्त्व का वर्णन करते हुए रूमी ने लिखा है —

Love, love alone can kill what seemed so  
dead

The frozen snake of passion, love alone,  
By tearful prayer and fairy longing fed,  
Reveals a knowledge schools have never  
known<sup>1</sup>

मर्णात् प्रेम ही वासना के भयंकर सर्प का विनाशक होता है। वही हमें उस ज्ञान के द्वार पर ले जाता है जिसकी प्राप्ति किसी पाठशाला

<sup>1</sup> Rumi Poet and Mystic by Nicholson  
on page 29

ने नहीं हो सकती। एक दूसरे स्थल पर वे फिर लिखते हैं

“T is the flame of love that fired me  
 'Tis the wine of love that inspired me,  
 Wouldst thou learn hath lovers bleed,  
 Harken, hearken to the reed,”<sup>१</sup>

अर्थात् प्रेम की ज्वाला ने ही मुझको प्रज्वलित किया है। उसकी सुरा ने ही मुझको पागल बनाया है। तुम नरकुल के गाने को सुनकर सीख लो कि प्रेमी किस प्रकार अपना रक्त बहाता है। इस प्रकार स्पष्ट है कि सूफियो में प्रेम तत्त्व की बड़ी मान्यता है। इस प्रेम तत्त्व का स्वरूप दाम्पत्य ही है। यह बात राविया की इस उक्ति से प्रकट है, “हे नाथ! तारे ब्रमक रहे हैं। लोगो की आँखें मुद चुकी है। सत्राटो ने अपने द्वार बन्द कर लिए हैं। प्रत्येक प्रेमी अपनी प्रिया के साथ एकाक सेवन कर रहा है और मैं यहाँ आपके साथ अकेली हूँ।”<sup>२</sup>

इस दाम्पत्य-प्रेम के दो पक्ष होते हैं—लौकिक और अलौकिक। यह बात राविया की निम्नलिखित उक्ति से प्रकट है—“हे नाथ! मैं आपके द्विधा प्रेम करती हूँ। एक तों मेरा यह स्वार्थ है कि मैं आपके अतिरिक्त अन्य की कामना नहीं करती। दूसरे मेरा यह परमार्थ है कि आप मेरे पदों को मेरी आँखों के सामने मे हटा देते हैं ताकि मैं आपका साक्षात्कार करके आपकी सुरति में निमग्न हो सकूँ।”

सूफी रहस्य-भावना के मूल में राविया, और रूमी का यही प्रेम-तत्त्व है। जायसी भी सूफी थे। इनकी रहस्य-भावना का मूलाधार भी यही प्रेम-तत्त्व है। इस प्रेम-तत्त्व की महिमा का वर्णन उन्होंने शतशः किया है। राविया ने प्रेम के समान जायसी का प्रेम भी लौकिक और

१ Rumi Poet & Mystic page 31

२ राविया दि मिस्टिक पृष्ठ-२७।



अतीति से तो ही था। उमर का बोधित पक्ष पद्यावली के नम-शिल-  
दशम प्रीर मयोग-प्रकाश में पूर्णतया स्पष्ट है। स्थान-प्रकाश पर पाण्डु  
जाने वाली—“अधिक काम दाईं से गमा”-इसी परिभाषा इत याव  
या ही प्रमाण है। किन्तु उमर का बोधित प्रेम मर ही बोधित नहीं  
रहता। वह मायना ही अनिश्चयता में अतीति ही गता है। इसीलिए  
उन्होंने लिखा है—

“मानुष प्रेम मयो वैकुण्ठे ।

नाहित कदा ज्ञात भव मृटी ॥”

इस प्रकृतियों प्रेम में मध्यम में ही उन्होंने लिखा है—

“लेसा हिये प्रेम मर दीया ।

उठी जाति भा निरमल हाँसा ॥”

यह प्राध्यात्मिक प्रेम त्याग में ही मुनोन्मिष होता है। तभी तो  
जायमी ने लिखा है—

“कठिन प्रेम सिर टेर तो द्वाजा ।”

किन्तु इस प्रेम की कठिन माघन करने वाला दोना मोनों में भुक्त  
हो जाना है—

“भलोहि प्रेम है कठिन दुहेला ।

दुःख जग तरा प्रेम जेहि खेला ॥”

वे इस प्राध्यात्मिक प्रेम के बिना वे जीवन की निरर्थक मानते थे  
उनका कहना था कि—

“जो नहीं सौस प्रेम पथ लावा ।

सो पृथ्वी में कहें को आवा ॥”

इस प्रेम-वेदना की अनुभूति सबको नहीं होती। यह यूँगे के  
गुठ के समान है। इसका रहस्य वही जानता है जिसने इसकी अनुभूति  
कर ली है।

“प्रेम धाव हुस जान न कोई ।

जेहि लागै जानै पै सोई ॥”

इसकी स्थिति मृत्यु से भी भयकर होती है —

“कठिन मरन ते प्रेम-व्यवस्था ।

न जिउ जियै न दसम अवस्था ॥”

यह प्राध्यात्मिक प्रेम ज्ञान से कही ऊँची वस्तु है—

“ज्ञान द्रष्टि सों जाइ पहुँचा ।

प्रेम अदिस्ट गगन तँ ऊँचा ॥”

इस प्राध्यात्मिक प्रेम को प्राप्त करके साधक दिन-दिन ‘दूबर’ होता जाता है—

“जेहि तन प्रेम कहों तेहि माँसू ।

कया नहि रकत नयन नहि आँसू ॥”

इस प्रकार के प्राध्यात्मिक प्रेम से जो प्रारणी दग्ध होता है, वही धन्य है —

“प्रेम जे दाघा धनि वोइ जीऊ ॥”

ऐसे व्यक्ति के लिए अग्नि भी चदन के समान शीतल हो जाती है—

“जेहि जिय प्रेम चंदनि तेहि आगी ॥”

यह प्रेम साधक के लिए सच्ची सुरा भी है —

“प्रेम सुरा जेहि के हिय माँहा ।

किन बैठे महुआ के छाँहा ॥”

इस प्रेम-सुरा पीने के बाद मृत्यु और जीवन का भय नहीं रहता—

“सुन धनि प्रेम सुरा के पिए ।

जियन मरन डर रहे नहिए ॥”

यह प्रेम प्राध्यात्मिक विरह से भी अनुगमित रहता है —

“प्रीति बेल सग दे विरह अपाग ।”

इस विरह में भी क्या रस होगा ? —

“प्रेमहि माँह विरह रस रसा ।

मेनके घर नथु अमृत चसा ॥”

इस प्रकार जायसी ने अपने पद्यावली में नीति प्रेम-मन्त्र की प्रतीकित्वा का रूप प्रदान करके अपनी रहस्यवादीता की स्पष्ट व्यञ्जना की है ।

सौन्दर्य—इस प्रेम-मन्त्र के उदय का मूल कारण मुस्लिमों ने यह सौन्दर्य-तत्त्व ही माना है । रूमी ने निम्न है —

Love will not let his faithful servants tire,  
Immortal beauty draws them on and on,  
From glory into glory, drawing nigher,  
At each remove and loving to be drawn,<sup>1</sup>

रूमी के प्रतिरिक्त मुस्लिम इस्लाम न्यायवि जायसी का सौन्दर्यवाद भी कम प्रसिद्ध नहीं है जिसे सौन्दर्य की प्रतिष्ठा इस सूफी अता ने की है वह आध्यात्मिक है । किन्तु उसका पराइन उन्होंने नीतिकर उग पर ही किया है । रहस्यवाद ने अन्तर्गत इनमें सौन्दर्य का प्रतीकित्वा एवं आध्यात्मिक पक्ष ही प्रायणा । सौन्दर्य का लौकिक पक्ष उन्हें शृङ्गारिक कवि कहने के लिए प्रेरित करता है किन्तु उन सृष्टियों को शृङ्गारिक कहना उनके प्रति अन्याय करना होगा । उन्होंने लौकिक शृङ्गार का आश्रय आध्यात्मिक सौन्दर्य की अभिव्यक्ति के हेतु ही किया है । उनका प्रसिद्ध निदात “परदे-बुतों में नूरे खुदा देखते हैं” । अतएव उनके लिए आध्यात्मिक सौन्दर्य की व्यञ्जना के हेतु लौकिक सौन्दर्य का वरान करना एक प्रकार से आवश्यक था । उसे हम उनका साध्य नहीं क-

सकते—वह केवल आध्यत्मिक सौन्दर्य के उद्घाटन का साधन-मात्र है । अतएव हम उन्हें उनकी शृङ्गारिकता के लिए दोषी नहीं ठहरा सकते ।

जायसी ने रहस्यमय आध्यात्मिक सौन्दर्य की अभिव्यक्ति 'पद्मावती' में अनेक स्थलों पर की है । इस अभिव्यक्ति के लिए उन्होंने कहीं पर तो समासोक्ति का आश्रय लिया है, कहीं विराट् आरोपण का कहीं-कहीं उत्प्रेक्षाओं के सहारे भी उसकी मार्मिक व्यञ्जना की गई है ।

यद्यपि कि जायसी ने अपने काव्य को अनयोक्ति ध्वनित करने की चेष्टा की है, किन्तु उनमें अनयोक्ति से कहीं अधिक सुन्दर समासोक्तियों की छटा दिखलाई पड़ती है । अपने रहस्यात्मक दिव्य सौन्दर्य की अभिव्यक्ति इन्होंने समासोक्तियों के सहारे बड़े सुन्दर ढंग में की है । निम्न-लिखित पक्तियों में देखिए उस दिव्य सौन्दर्य की ओर कैसी ध्वन्यात्मक शैली में सजेत किया गया है —

“देखि मानसर रूप सुहावा ।

हिय हुलास पुरइनि होइ छावा ॥

गा अंधियार रैनिसि छूटी ।

मा भिनसार किरनि रवि फूटी ॥”

समासोक्तियों के अतिरिक्त जायसी ने व्यष्टि का समष्टि में आरोपण करके भी सौन्दर्य की आध्यात्मिकता व्यजित की है । नायिका अपने वालों को खोलकर जब भावती है तब सारे विष्व में अधकार छा जाता है —

“बेनी छोरि मारि जो चारा ।

सरग पतार होइ अघियारा ॥”

इसी तरह से एक दूसरे स्थल पर उन्होंने पद्मावती को विराट् ब्रह्म के रूप में कल्पित करके प्रतिविम्बवाद के सहारे उसके सौन्दर्य की विष्व-व्यापकता ध्वनित की है । वे पक्तियाँ इस प्रकार हैं —

“बिकसा कुमुद देखि ससि रेखा ।

भई तह ओप जहाँ जोहि देखा ॥

पावा रूप रूप जस चाहा ।  
ससि मुख जनु दर्पन होइ रहा ॥  
नैन जो देखा केवल भा निर्मल नीर सरीर ।  
हंसत जो देखा हंस भा दसन जोति नग हीर ॥”

इन पक्तियों में उन्होंने प्रतिबिम्बवाद के सहारे जामी और इब्नेसिना के सौन्दर्यवाद का बड़े सुन्दर ढंग से वर्णन किया है। विराट् ब्रह्म रूपिणी पद्मिनी पारस रूपिणी है। उसके स्पर्श का लाभ करके विश्व के समस्त पदार्थ वाञ्छित सौन्दर्य को प्राप्त करते हैं। विश्व के समस्त सुन्दर पदार्थ उसी विराट् सौन्दर्य के अग्र-प्रत्यग का प्रतिबिम्ब हैं। इस आध्यात्मिक सौन्दर्य में मानव को भाव-विभोर करके समाधि की स्थिति में ले जाने की एक विचित्र क्षमता है। इस दिव्य सौन्दर्य का वर्णन सुनकर ही राजा रत्नसेन मूर्च्छित हो जाता है —

“सुनतहि राजा गा मुरझाई ।  
जानौ लहरि सूरज कै आई ॥”

इस आध्यात्मिक सौन्दर्य का प्रभाव प्रकृति पर बड़ा ही मादक और पाह्लादमय दिखाई पड़ता है —

“देखि मानसर रूप सुधावा ।  
दिय हुलास पुरइन होई छावा ॥”

इसमें अज्ञान के अधकार को नष्ट करके ज्ञान की ज्योति को ज्योतित करने की क्षमता पाई जाती है। आस्तिकता का वह प्रत्यक्ष प्रमाण है।

“गा अँघियार रैन मसि छूटी ।  
भा भिनसार किरन रवि - फूटी ॥  
'अस्ति' अस्ति' सब साथी बोले ।”

‘पद्मावत’ में आए हुए उपयुक्त ढंग के दिव्य एवं आध्यात्मिक सौन्दर्य-सम्बन्धी समस्त अवतारण रहस्यवाद के ही अन्तर्गत लिये जायेंगे। यहाँ

पर विस्तार भय के कारण सौन्दर्य-सम्बन्धी समस्त भ्रवतरणों का उल्लेख नहीं किया जा सका है ।।

**आस्तिकता**—हम ऊपर ध्वनित कर चुके हैं कि दिव्य सौन्दर्य ही साधक में पूर्ण आस्तिकता का संचार करता है । जायसी ने उपर्युक्त भ्रवतरण में यही बात कही है । रहस्यवादी साधक का आस्तिक होना नितान्त आवश्यक होता है । जायसी भी कट्टर आस्तिक थे । इसका पुष्ट प्रमाण यही है कि उन्होंने 'पद्मावत' के प्रारम्भ में ही एक परमेश्वर की वन्दना की है—

“बन्दौ आदि एक वरतारू ।

जेंहि जिय दीन कीन्ह संसारू ॥”

**उपास्य**—यहाँ पर अब हम थोड़ा-सा उनके उपास्य स्वरूप के सम्बन्ध में भी विचार कर लेना चाहते हैं । जायसी सूफी थे । सूफी लोग एकेश्वरी ब्रह्मतत्वाद् में विश्वास करते हैं । सूफियों का उपास्य भक्तों के उपास्य से भिन्न होता है । भक्त लोग ब्रह्म के आधिदैविक स्वरूप में आस्था रखते हैं । ज्ञानी उनके आध्यात्मिक पक्ष का निरूपण करते हैं । सूफियों का उपास्य इन दोनों से भिन्न होता है वह आधिदैविक भी होता है—इस अर्थ में कि उसकी उपासना की जाती है, वह आध्यात्मिक भी होता है । इस दृष्टि से वह निर्द्वन्द्व सत्य है जो सर्वथा अभिव्यक्ति से परे कहा जा सकता है । निकलसन ने रूमी की मसनवी के अनुवाद की मूकिका में सूफियों के उपास्य के स्वरूप को उपर्युक्त ढंग से ही स्पष्ट करने का प्रयत्न किया है । वह लिखते हैं—

God is Faith imminent in the sense that he appears under the aspect of limitation in the all phenomenal forms and transcendent in the sense that he is the absolute reality above and beyond

appearance '

जायसी का उपास्य प्रेम और सौन्दर्य स्वरूपा विराट् ब्रह्म प्रतीत होता है जिनकी अभिव्यक्ति पद्मावती के प्रतीक से की हुई जान पड़ती है। जहाँ कहीं भी कवि को पद्मावती के बरगान का अवसर मिला है वहाँ पर समने प्रेम और सौन्दर्य तत्त्व की ही मार्मिक व्यञ्जना की है। इस प्रेम और सौन्दर्य को उन्होंने विश्व-व्यापी चित्रित करके अपने उपास्य की विराट् स्थिति का संकेत किया है। उनके इस विराट् उपास्य की स्थिति विश्व के कोने-कोने में है। पद्मावती के निम्नलिखित बरगान में सौन्दर्य स्वरूपी विराट् तत्त्व की अभिव्यक्ति इस प्रकार की गई है—

“सरवर तार पद्मनी आई । खोपा छोर केस मुक्लाई ॥  
ससि नुल अग नलय गिरि वामा । नागिन म्हापि लीन्ह चहुँपासा ॥  
उनई घटा परी जग छुँहा । मसि के सरन तान्ह जनु राहा ॥  
छाप गे दिनहि भानु के दसा । लेई निसि चखत चाँद परगसा ॥  
भूलि चचोर दीठि मुख तावा । मेष घटा नहँ चंद देखावा ॥  
दसन दमिना, कोकिल मात्ती । मँहँ धनुल गगन लेड रात्ती ॥  
नैन खञ्जन दुड केलि करेही । कुच नारग मबुकर रस लेही ॥  
सरवर रूप विनोहा, हिय हिलोरहि लेइ ।

पाव छुँच मकु पावोँ एहि मिस लहरहि देइ ॥”

सौन्दर्य का यही विराट् स्वरूप, जिसकी व्यञ्जना पद्मावती के प्रतीक से की गई है, जायसी का आराध्यस्वरूप या इस दृष्टि में उन्हें रत्न-न कीमनुयायी कह सकते हैं। जायसी का यह विराट् सौन्दर्य बरगान वेदों के विराट् ब्रह्म-वरगान में जितका अनुसरण कबीर ने भी किया है सर्वथा भिन्न है। वेदों का विराट् ब्रह्म—सहस्रबाहु, सहस्रपाद, सहस्रगीर्ण स्वरूपी है। किन्तु जायसी का विराट् उपास्य पृथक् सौन्दर्यस्वरूपी है।

१ Nicholson's Rumi Poet Mystics Introduction

उसमें मूर्तिमत्ता की जो छाया दिखलाई पडती है। वह केवल प्रतीक-योजना के कारण है। उनके उपास्य स्वरूप के सम्बन्ध में एक बात और ध्यान में रखनी चाहिए। उन्होंने ब्रह्मरूप की कल्पना नारी रूप में की है। इसका कारण यह था कि लौकिक सौन्दर्य नारी-रूप में ही सम्भवत अपनी पराकाष्ठा पर पाया जाता है। इसीलिए उन्होंने अपने उपास्यरूप को स्पष्ट करने के लिए सर्वश्रेष्ठ सुन्दरी पद्मिनी को ही प्रतीक रूप में चुना। इस प्रकार हम देखते हैं कि जायसी का रहस्यमय उपास्य प्रेम और सौन्दर्य की रहस्यमयता का सरस इतिहास है। उसकी छटा "सुनि-मण्डल" में ही फैलकर नहीं रह जाती उसके प्रकाश से सारा ब्रह्मांड प्रकाशित है। विश्व की समस्त सुन्दर विभूतियाँ उसीसे सुन्दर हैं। अण्डर हिल ने रहस्यवादी उपास्य की चार प्रमुख विशेषताएँ बतलाई हैं। उसके मतानुसार — "The absolute of the mystic is lovable, attainable, alive and personal" जायसी ने अपने उपास्य में यह सभी विशेषताएँ प्रतिष्ठित की है। वह विश्व-व्यापी और अखण्ड सौन्दर्य रूप होने के कारण (Absolute) है। स्त्री प्रतीक द्वारा अभिव्यक्ति किये जाने के कारण (Lovable) है तथा प्रेम और सौन्दर्यमय होने के कारण सजीव भी है। उन्होंने सारे विश्व में उसका आरोप करके उसे एक अपनापन दे दिया है। जिसके कारण हम यह भी कह सकते हैं कि उनका उपास्य विश्व-व्यापी होते हुए भी व्यक्तित्व विगिष्ट है। मक्षेप में जायसी के रहस्यवादी उपास्य का यही स्वरूप है।

जायसी, रोसेटी, ब्राउनिंग और शैली. — उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि जायसी प्रेम और सौन्दर्य विशिष्ट रहस्यवादी थे। अंग्रेजी में शैली, ब्राउनिंग आदि इसी कोटि के रहस्यवादी हैं। अंग्रेजी कवि रोसेटी भी ऐसा ही रहस्यवादी है। उसके रहस्यवाद में प्रेम के वासनात्मक स्वरूप की भी यत्र-तत्र अभिव्यक्ति मिलती है। रोसेटी की यह



विशेषता जायसी में भी पाई जाती है। इसका सकेत हम पहले भी कर चुके हैं। जायसी की सौन्दर्य भावना शेली की सौन्दर्य भावना से मिलती जुलती है। शेली को आदर्श सौन्दर्य में विश्वास था जायसी भी उसी आदर्श सौन्दर्य के उपासक थे। शेली के “हिम टु इण्टेलेक्चुअल विऊटी” में इसी आदर्श-सौन्दर्य की अभिव्यक्ति की गई है। जायसी ने पञ्चावती सौन्दर्य चित्रण में विशेषकर मानसरोवर के अंतिम अवतरण में इसी आदर्शवादी सौन्दर्य की प्रतिष्ठा की है। जायसी शेली से एक बात में और मिलते-जुलते मालूम पड़ते हैं। शेली का विश्वास था—“the great secret of moral is love” इस विश्वास की अभिव्यक्ति जायसी में भी पाई जाती है। उनके मतानुसार सौन्दर्य ही समस्त नैतिकता एवं आस्तिकता की आधार-भूमि है। यह बात उनकी निम्नलिखित पंक्तियों से प्रकट होती है—

“देखि मानसर रूप सुहावा । हिय हुलास पुरइ न होइ छावा ॥

गा अधियार रैन मसि छूटी । भा भिनसार किरन रवि फूटी ॥”

जायसी के सौन्दर्य-चित्रण में एक बात ब्राउनिंग की भी पाई जाती है। ब्राउनिंग विश्व के समस्त पदार्थों में उसी ईश्वर के दर्शन करता था। उसने बार-बार लिखा है—

God is seen in the star, in the stone, in the  
flesh in the soul etc.

ब्राउनिंग के समान जायसी भी विश्व के कण-कण में अपने प्रियतम की झँकी देखते थे। दोनों में केवल अन्तर इतना ही है कि ब्राउनिंग की अनुभूति बहुत-कुछ कवि की अनुभूति है, और जायसी में साधना की प्रधानता दिखलाई पड़ती है। इसीलिए उनकी अनुभूति एक साधक की अनुभूति है। उन्होंने सृष्टि के समस्त पदार्थों को साधना में सलग्न विव्रित किया है—

“घाय जो बाजा कै मन साधा ।

मारा चक्र भयउ दुइ साधा ॥”

जायसी का ब्राउनिंग से एक बात और साम्य दिखलाई पडता है । जिस प्रकार ब्राउनिंग प्रेम को जीवन का मूल तत्व मानता था, उसी प्रकार जायसी भी प्रेम को जीवित रहने का एक मात्र साधन समझते थे । ‘ए शेप इन द डिजेंट’ नामक कविता में ब्राउनिंग ने लिखा है—

For life with all its fields gay alone. And hope and fear is just our chance of the prize of the learning love. 1

ब्राउनिंग के सम्मान ही जायसी ने भी लिखा है—

“तीनि लोक चौदह खण्ड सवै परै सोहि सूक्ति ।

प्रेम छाडि नहि लोन किछु, जो देखा मन बूक्ति ॥”

इस प्रकार हम देखते हैं कि जायसी अंग्रेजी के प्रेम-प्रधान रहस्यवादियों से भी कुछ दृष्टियों में मिलते-जुलते हैं । हिन्दी के सूफी कवियों को छोड़कर जायसी के समान रहस्यवादी बहुत कम हैं ।

रहस्यवाद के क्रियात्मक पक्ष:—अब हम जायसी के प्रेममूलक रहस्यवाद के क्रियात्मक पक्ष पर विचार करेंगे ।

प्रेममूलक रहस्यवाद वास्तव में कोई सिद्धान्त मात्र नहीं है । हमारी समझ में वह उस प्रियतम तक पहुँचने का भावना-मय मार्ग के साधकरूपी पथिक की अनुभूतियों का प्रकाशन है ।—वाहन (vaghan) ने अपने ‘अवर्स विद दि मिम्टक्स’ के प्रथम खण्ड के ८८ वें पृष्ठ पर हमारे इसी मत का समर्थन सा किया है । उसने लिखा है—

There are different roads by which this and (apprehension of the infinita) may be reached

१ ‘मिस्टिसिज्म इन इङ्गलिश लिटरेचर’, पृष्ठ ४१ ।

The love of beauty which exalts the poet. etc १

जब रहस्यवाद उस प्रियतम तक पहुँचने का प्रयत्न करने वाले साधक की मधुर भावनाओं का इतिहास है तो फिर हमें उस मार्गना क्रम को भी समझना पड़ेगा ।

**जागरण की स्थिति:**—रहस्यवादी की साधना भावना या प्रेम के सहारे अग्रसर होती है । यह भावना पर प्रेम साधक में गुरु की कृपा से या पूर्वजन्म के पुण्यों के प्रताप से ही उत्पन्न होता है । यह ईश्वर प्रदत्त देव है जिसे पाकर मानव कृतकृत्य हो जाता है । हृदय में इसकी जागृति होते ही आध्यात्मिक सौन्दर्य की अनुभूति बढ जाती है । साधक को सर्वत्र उसी सौन्दर्य की व्याप्ति दिखलाई पडती है । विश्व का कण-कण उसे उसी सौन्दर्य से सुन्दर प्रतीत होता है । इस सौन्दर्य की परिचयात्मक अनुभूति होते ही साधक पागल हो उठता है । इसका परिचय गुरु करता है । जायसी ने निम्नलिखित पक्तियों में इसी तथ्य की अभिव्यक्ति की है:—

“सुनतै राजा गा मुरझाई ।  
जानो लहर सूरज कहि आई ॥”

गुरु से इस सौन्दर्य का परिचय पाकर साधक प्रेम की पीर से तडप उठता है । इस पीर की अनुभूति भुक्तभोगी को ही होती है —

“पीरघाव दुख जान कोई ।  
जेहि लागै जानै पै सोई ॥”

**आशिरु अनुभूति की अवस्था:**—प्रेमानुभूति क्षण-भर के लिए साधक को एक विचित्र आशिक अनुभूति की दशा में ले जाती है । उस दशा का वर्णन जायसी ने निम्नलिखित पक्तियों में लिखा है—

“परा सो प्रेम समुद्र अपारा ।  
लहरहि लहर होइ विसभारा ॥”

“धरह-भौर होइ भौर देई ।  
खिन विन जउ हिलोरा लोई ॥  
खिनहि उसास बूड़ि जिउ जाई ।  
खिनहि उटै निसरे वौराई ॥  
खिनहि पीत, खिन होइ मुख सेता ।  
खिनहि चेत, खिन हाइ अचेता ॥  
कटिन मरन ते प्रेम व्यवस्था ।  
ना जिउ जिय, न दसव अवस्था ॥”

दोनो अवरथाएँ—साधक की आशिक अनुभूति की स्थिति अधिक देर नहीं टिक पाती; क्योंकि इस समय तक उसकी साधना अपूर्ण रहती है। उसका हृदय भी पूर्ण सिद्ध नहीं हो पाता है। शैतान और माया के विविध सगम उसे उस दैवी और आध्यात्मिक अनुभूति की रमणीय स्थिति से जगने के पश्चात् साधक बावला-सा दिखलाई देने लगता है। उस दैवी आनन्द के आगे उसे सासारिक वैभव फीके मालूम पडने लगते हैं, इसलिए वह वैराग्य और अदृष्ट हो जाता है और उसी अपनी दैविक अनुभूति की प्राप्ति के लिए तडफने लगता है। रहस्यवाद की इस स्थिति का चित्रण, जिसे हम अण्डरहिल के शब्दों में जागरण की अवस्था कहेंगे, जायसी की निम्नलिखित पक्तियों में बड़े सुन्दर ढंग से किया गया है।

इन पक्तियों में जागरण की स्थिति के साथ-साथ आशिक-अनुभूति की स्थिति का भी मिश्रण मिलता है —

“जब भा चेत उठा वैरागा ।  
वाउर जनों सोइ उठि जागा ॥  
आवत जग बालक जस रोआ ।  
उठा गेइ हा ज्ञान सो खोआ ॥  
हौं तो अहा मरन पुर जहाँ ।  
इहाँ मरनपुर आएउं कहौं ॥

केंद्र उपहार भग्न कर कीन्हा ।  
 समति है मारि जीउ हरि सीन्हा ॥  
 मोगत न्य जहां सुम - भागा ।  
 कम न ताहां सो पत विनि गता ॥  
 न्य विउ उरुं इहाँ तन मृगा ।  
 कच लुगि गे पगन धिठना ॥  
 जो जिउ पटहि गाल के दाया ।  
 पट न नीरुपे जीउ—निगाया ॥”

**विरहानस्था**—रग्गमय भी इस भाषा चतुर्भुजा से जगने के पदनात मागव में तीव्र भाष्यादिन विरह भी जगति होती है । मूको-साधना में इस भाष्यादिनक विरह ता उदा ही पदना है । आपनी भी मूको के, इगनिए उदामे भी विरह भी बड़ा कथित मरुत दिया है । जनका सारा काल्य इमी भाष्यादिन विरह में जगित दिगलार्द पदना है । उन्होने इस विरह ता ग्या-ग्यान पर मारुत भी प्रतिपादा किया है । वे निगते हैं —

“घनि विरही शौ घनि हिया जहौ अस अगिन समाय ।”

विरह की धार तलवार की धार मे भी संज होती है —

“जग महं कठिन राठग कै धारा ।

तेहिते अधिक विरह में झारा ॥”

यदि यह विरह इतना कठिन न होना तो माधना-भाग ही मरुत हो जाता है । और उस प्रियतम को सभी लोग पा जते —

“अगम पंथ जो ऐस न होई ।

साध किये पावै सन कोई ॥”

यह विरह व्यक्ति विशेष का माधारण विरह नहीं है । वह ब्राह्मण और महान् ज्वाला है, जिससे दृष्टि में समस्त पदार्थ जलते हुए दिखलाई पड़ते हैं —

“विरह की आगि सूरि जर काँपा ।  
 राति दिवस जरहि उहि तापा ॥  
 औ सभ नखत तराई जरई ।  
 टूटे लूक धरति महेँ परई ॥  
 जरै सो धरती ठाहउँ ठाऊँ ॥”

विरह के वैयक्तिक पक्ष का भी कम धार्मिक वर्णन जायसी ने नहीं किया है। नागमती, पद्मावती और रत्नसेन के जो विरह-वर्णन हैं उनमें उनका वैयक्तिक रूप अधिक निखरा है। उनका विवेचन नागमती के विरह-वर्णन के अन्तर्गत किया जायगा। यहाँ पर विरह के समष्टिमूलक और आध्यात्मिक पक्ष का चित्रण करना ही हमारा उद्देश्य है। क्योंकि रहस्यवाद के अन्तर्गत विरह का यही आध्यात्मिक और समष्टिमूलक रूप माता है।

विरह के साधक के लिए परिष्करण भी प्रेरणा प्रदान करता है। सच तो यह है कि साधक रूपी कवन विराट् रूपी अग्नि में विना तपे हुए निखरता ही नहीं है। तभी तो उरुमान ने लिखा है—

“विरह आगिनि जरि कुन्दन होई ।  
 निरमल तन पावै पै सोई ॥”

जब विरह से साधक की आत्मा पवित्र होने लगती है तब वह हृदय शुद्धि-विधायक कुछ अन्य साधको की ओर भी उन्मुख हो उठता है। ‘मिन्न-मिन्न रहस्यवादियों ने परिष्करण के साधन के रूप में बहुत अलग-अलग साधनाएँ निर्दिष्ट की हैं। किसी ने कुरान की शरायतो पर बल दिया है, किसी ने तरीकत नाम की स्थिति से गुजरने का उपदेश किया है। कोई मारफत के लिए तडपता दिखलाई पडता है और कोई मारफत तक पहुँचने की चेष्टा में है।

इसी प्रकार किसी ने योग को महत्त्व दिया है किसी ने ज्ञान को आवश्यक ठहराया है। और कोई भक्ति-मार्ग पर चलता दिखलाई

पढता है। इनके प्रतिरिक्त और भी बहुत-से छोटे-छोटे साधन हैं जिनसे साधक अपनी आत्मा और हृदय को शुद्ध करके उस प्रियतम से मिलने के लिए प्रयत्नशील होना है। जहाँ तक जायसी का सम्बन्ध है, उन्होंने आत्मशुद्धि के साधकों में सहज योग और वैराग्य के साय-साय सूफियों के शरीरगत, तरीकत, हकीकत और मारिफत सबको धरानाने की चेष्टा की है। इन सबसे अधिक उन्होंने सत् को महत्त्व दिया है। उनका दृढ निश्चय था कि “चार बसे सों चढ़ै सत सो उतरै पार।” अर्थात् साधक सत की साधना करते हुए सूफियों के शरीरगत, तरीकत, हकीकत और मारिफत नामक चार पढावों से गुजरना हुआ ही अपने प्रियतम तक पहुँच पाता है। जायसी ने साधना के रूप में आत्मानु-भूतिमूलक सहयोग के प्रति भी श्रद्धा प्रकट की है। हठयोग के प्रति उन्हें बिलकुल श्रद्धा न थी। उन्होंने साफ लिखा है —

“पाय नाहि जूझ हठ कीन्हें।

जेहि पावा तेहि आपुहि चीन्हें ॥”

जायसी में साधना के रूप में प्रपत्ति भावना को भी प्राथम्य दिया गया है। इस प्रपत्ति भावना की अभिव्यक्ति मानसरोवर-खड में की गई है। सरोवर पद्यावती के दिव्य रू से मृग्य हो उसके चरणों को छूना चाहता है —

“सरवर रूप विमोहा हिरे हिलोरै लेइ।

पाँव छुवे मकु पावों यहि विष लहरै देइ ॥”

इसी खण्ड में दूसरे स्थान पर वे लिखते हैं —

“भा निरमल तिन पाइन परसैं”

इन पंक्तियों से अच्छी तरह से स्पष्ट है कि जायसी की प्रपत्ति या धारणागत में पूर्ण आस्था थी।

विघ्न की अवस्था—आत्म-परिष्करण और साधना की स्थिति के पश्चात् विघ्नो की अवस्था आती है। अण्डरहिल ने रहस्यवादियों की

इस स्थिति को 'जकं नाट्ट' कहा है। सूफियों का विश्वास है कि उस प्रियतम तारुपुत्रने में मौतान बाधक होता है। भारतीय साधक संतान के स्थान पर माया को कल्पना करते हैं। उनका दृढ़ विश्वास है कि माया ही घात्मा और परमात्मा के रूप में बाधक है। माया का प्रतीक अज्ञान है। जायसी ने रक्ष्य-नाशना का बाधा रूप में माया को ध्वनित किया है। माया के साग उन्टोंने उनके पचविकार तथा विषय-विकारो को समेटने की भी चेष्टा की है। जानी-मे-जानी मनुष्य भी इन विकारो तथा माया के इन्द्र-जाल में पडार बन्धन में बंध जाता है। यह बात जायसी ने निम्नलिखित पंक्तियो में तोते या पक्षी के रूप से प्रकट की है—

“वधिगा सुश्रु करत दख केली ।  
 चूर पान्धि मेलिस घर डेली ॥  
 तहवो बहुत पसि खरखरही ।  
 आपु-आपु महं रोदन करहीं ॥  
 त्रिसदाना कित होत अगूग ।  
 जेहि भा मरन डहन धरि चूरा ॥  
 जौ न होत चारा कै आसा ।  
 कित चिरहाग दुकत लेई लासा ॥  
 यह विष चारै सब बुद्धि टगी ।  
 औ भा कात हाथ लंड लगी ॥  
 एहि भूठी माया मन भूला ।  
 त्यों पखी तैसे तन फूला ॥”

जायसी ने साधना के बाधक रूप में काम-क्रोधादिक पच विकारो को पाँच कोतवालो के रूप से बई जगह सकेतित किया है —

“फिरहि पाँच कृतवाला सुमौरी ।  
 कौं पावें चपत वा धोरी ॥”





“अनचिन्ह पिउ काँपै मन माँहा ।  
 का मैं कहव गहव जौ चँहा ॥  
 वारि बैस गइ प्रीति न जानी ।  
 तरान भई मैमत मुलानी ॥  
 जोवन गरव न मँ किछु चेता ।  
 नेह न जानौँ साँव कि सेता ॥  
 अत्र सो कत जो पूछिहि वाता ।  
 कस मुख होइहि पीत की राता ॥”

इसी प्रकार उन्होंने मिलन के पूर्व की परिस्थितियों के बड़े रमणीय चित्र प्रस्तुत किये हैं ।

तादात्म्य की अवस्था.—रहस्यवाद की अन्तिम अवस्था साक्षात्कार या तादात्म्य की मानी जा सकती है । जायसी ने इस अवस्था के बहुत से मनोरम चित्र चित्रित किये हैं । इन चित्रों की योजना अधिकतर रूपको, भक्त्योक्तियों और प्रतीकों के सहारे की गई है । साक्षात्कार की स्थिति के दो चित्र बहुत ही प्रसिद्ध और सुन्दर हैं । पहला चित्र मानसरोदक-खड में है । उसमें पद्मावती की कल्पना ब्रह्म के रूप में की गई है । सरो-वर साधक के रूप में चित्रित किया गया है । वे पवितर्याँ इस प्रकार हैं—

“कहा मानसर चाह सो पाई ।  
 पारस-रूप इहाँ लागि आई ॥  
 मलय-समीर बास तन आई ।  
 भा सीतल, गै तपनि बुझाई ॥  
 न जानौँ कौन पौन लोइ आवा ।  
 अन्य-दमा मैं पाप गँवावा ॥  
 ततखन हार बेगि उतिराना ।  
 पावा सखिन्ह चन्द बिहसाना ॥

विगसा कुमुद देखि ससि-जेला ।  
मैं तहँ आप जहाँ जोड देखा ॥  
पाश रूप रूप जम चहा ।  
ससि-मुल जनु दरपन होड रहा ॥  
नयन जो देखा कवल भा, निरमल नीर, मगीर ।  
हँमत जो देखा हस भा, दसक जौति नगहीर ॥”

यहाँ पर साधक और नाथ्य के साक्षात्कार की स्थिति का बड़ा ही रहस्यात्मक चित्र प्रस्तुत किया गया है। समासोक्ति, रूपकातिशयोक्ति प्रादि विविध अलंकारों के प्रयोग ने तथा साध्यवसाना गौडी लक्षणा-जनित साक्षरिणक अर्थ ने चित्रण को और भी अधिक रमणीय और साहित्यिक बना दिया है।

उपनिषदों में ब्रह्म-साक्षात्कार की स्थिति का बड़े विस्तार से वर्णन किया गया है। एक उपनिषद् में लिखा है—

“मिथते हृदयमन्यी क्षिद्यन्ते सर्वे तंशयाः ।  
क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे पगवरे ॥”

अर्थात् उस परात्पर ब्रह्म से साक्षात्कार प्राप्त करते ही हृदय की अज्ञानमयी श्रियाँ नष्ट हो जाती हैं। उनके सर्व सशय छिन्न हो जाते हैं। बहू पापों से मुक्त हो जाता है। जायसी ने भी उपर्युक्त पंक्तियों में इन्हीं बातों का चित्रण किया है। वे इन दृष्टि से कबीर से मिलते-जुलते हैं। कबीर ने भी साक्षात्कार की दशा का कुछ ऐसा ही वर्णन किया है —

“हरि संगत सीतल भया,  
मिटी मोह की ताप ।  
निस वासर सुल निधि लहा,  
अन्तर प्रकटा आय ॥”

इस चित्रण पर भारतीय मोक्ष-भावना का प्रभाव दिखलाई पड़ता है।

एक दूसरे स्थल पर जायसी ने साक्षात्कार की स्थिति का और भी अधिक चित्रण किया है। उस स्थल पर वे, मोक्ष-भावना के प्रति सूफियो से भी प्रभावित मालूम होते हैं। वे पक्तियाँ इस प्रकार हैं —

“देखि मानसर रूप सुहाश ।

हिय हुलास पुरयिन हुड़े छावा ॥

गा अर्धियार रैनि मसि छूटी ।

भा भिनसार किरन रवि फूटी ॥”

यहाँ पर कवि ने एक ओर तो सूफी भावना के अनुरूप दिव्य रूप के आनन्द-विधायक पक्ष का उद्घाटन किया है। दूसरी ओर भारतीय श्रुति ग्रन्थों के आघार पर उसने साक्षात्कार की स्थिति में अज्ञान के निराकरण और ज्ञान के उदय की बात भी कही है। इसी स्थल पर उन्होंने रहस्यवाद की आघार-भूमि आस्तिकता के प्रति भी श्रद्धा प्रकट की है। जायसी के रहस्यवाद की यही विशेषता थी।

साक्षात्कार के बाद तादात्म्य या पूर्ण एकाकार की स्थिति आती है। जायसी सूफी थे। सूफी पूर्ण तादात्म्य की स्थिति में पूर्ण विश्वास नहीं करते। उन लोगो की धारणा है कि साधक और साध्य नीर-शीर की तरह कभी एक नहीं होते हैं। उनके इस मत का प्रकटीकरण निकल्सन ने अपने “आइडा आफ परसैनलिटी इन सूफिज्म” नामक ग्रन्थ में किया है। जायसी के ‘पद्मावत’ में कही पर भी तादात्म्य की उस स्थिति का वर्णन नहीं किया गया है जहाँ साधक और साध्य नीर-शीर के सगान एक हो जाते हैं।

अद्वैतता अब हम जायसी के रहस्यवाद के प्रेम पक्ष से हटकर अध्यात्म पक्ष की ओर आते हैं। अनेक में एक के दर्शन करना रहस्यवादी अध्यात्म की प्रधान विशेषता है। इस्पर्जिन ने अपने ‘मिस्टिसिज्म इन लिटरेचर’ नामक ग्रन्थ में लिखा है—

Mysticism is in truth a temper rather than a doctrine, an atmosphere rather than a system of Philosophy. Various mystical thinkers have contributed fresh aspects of truth as they have seen her for they have caught glimpses of her face at different angles, transfigured by diverse emotions so that their testimony, and in some respects their views, are dissimilar to the point of contradiction. Wordsworth, for instance gained his revelation of dignity through Nature and through Nature alone and where as to Blake Nature I was a hinderance and imagination the only reality. But all other agree in one respect in one passionate assertion and this is that unity underlies diversities This their starting point and their goal is the basic fact of Mysticism which in its widest sense may be described as an attitude of the mind founded upon and intuitive or experienced convictions of unity of oneness, of likeness in all things. From this source springs all Mystical thoughts and the Mystic of whatever age or country would say the words of Krishna:-

There is true knowledge  
Learn there it is this,  
To see one changeless life in all the lives,  
And in the separate inseparable.

Introduction page 3.

उपर्युक्त पंक्तियों में विद्वान् लेखक ने अनेकता में एकता के दर्शन को सब कालों और सब देशों के रहस्यवाद का मूल और प्राणभूत तत्त्व माना है। गीता के उद्धरण से उसने अपनी इस बात को पुष्ट भी

किया है। जायसी एक सच्चे रहस्यवादी कवि थे, अतएव रहस्यवाद के इस मूलभूत तत्त्व की अभिव्यक्ति उनके 'पद्यावत में स्थल-स्थल पर मिलती है। अनेकता में एकता की इस अनुभूति की अभिव्यक्ति उन्होंने व्यष्टि म समिष्ट के आरोप द्वारा की है। जहाँ वही भी उन्हें म्यान और समय मिला है उन्होंने व्यष्टिपरक लौकिक वर्णों में पर समष्टि का आरोप करके उन्हें अलौकिक रूप दे दिया है। इसके लिए उन्होंने समा-सोक्ति, रूपकातिशयोक्ति, हेतुत्प्रेक्षा, रूपक आदि का आश्रय लिया है—

“विरह की आग सूर जर वॉषा  
रातिउ दिवस जर उर ताषा ॥  
ओ सव नखत तराई जरई ।  
टूटहि लुक धरति मँह परई ॥  
जरहि सो धरती टावहि टाहूँ ।  
दहात पलास जर तेहि टाऊँ ॥”

साधना पक्ष का वर्णन करते हुए भी उन्होंने सृष्टि के समस्त परावों को प्रियतम की साधना में चित्रित करके ममष्टि भावना का बड़ा ही मार्मिक वर्णन किया है —

“घाय जो वाजा के मन साजा ।  
मारा चक्र भयउ दुई आधा ॥  
पवन जाहि तहँ पहुँचँ चहा ।  
पारा तँस लोटि भुइ रहा ॥  
अग्नि उठी, जरि उठी निआना ।  
धुआँ उठा, उठि वीच धिलाना ॥  
पानि उठा, उठि जाई न हूँ सा ।  
चहुरा रोइ, काइ भुइ चूया ॥”

रूप-वर्णन में जायसी ने प्रतिनयीति के महाने चित्रण भावना चित्रित करने की चेष्टा की है। उनकी नागिना जब पेशी मोरवर

बाल झाड़ती है, तब स्वर्ग और पाताल में अघकार फैल जाता है—

“वेनी घोर झार जो बारा ।

सरग पतार होइ अँघियारा ॥”

विराट् भावना के चित्रण के हेतु उन्होंने कहीं-कहीं हेतुप्रेक्षाओं का भी प्रयोग किया है। उदाहरण के रूप में निम्नलिखित पक्तियाँ देखी जा सकती हैं—

“सदम फिरन जो सुरज रिपाई ।

देखि ललार सोउ छिप जाई ॥”

इस प्रकार उन्होंने विविध शैलीगत विधानों के सहारे अनेकता में एकता दिखलाने की चेष्टा की है। द्यष्टि में समष्टि के इस आरोप से, लौकिकता में अलौकिकता की इस प्रतिष्ठा से उनके रहस्यवाद में स्वर्ण-मुग्ध-सयोग उपस्थित हो गया है।

प्रतीक योजना.—अब हम थोड़ा-सा विचार जायसी की प्रतीक-पद्धति पर कर लेना चाहते हैं। जायसी सूफी थे। सूफी साहित्य प्रतीकों से भरा पड़ा है। चन्द्रबली पाण्डेय के शब्दों में—“सूफियों के रक्षक उनके प्रतीक ही रहे हैं। यों तो किसी भी भक्ति-भावना में प्रतीकों की प्रतिष्ठा होती है, पर वास्तव में तसव्वुफ में उनका पूरा प्रसार है। प्रतीक ही सूफी-साहित्य के राजा हैं।”

रहस्य-भावना की अभिव्यक्ति में प्रतीक-पद्धति कई प्रकार से सहायक होती है। रहस्यमयी अनुभूतियाँ अनिबंचनीय होती हैं। भाषा उन्हें अपनी गम्भीरता में अभिव्यक्त करने में असमर्थ रहती है। इसके लिए साधक लोग तर्क-तरह के प्रतीकों, रूपों, और समासोक्तियों की योजना किया करते हैं। अनिबंचनीय को बचनीय बनाने के अतिरिक्त प्रतीक-विरोधी मनो के मधुर खडन और अप्रत्यक्ष खडन में भी समर्थ होते हैं। फारिज<sup>१</sup> ने उसीलिए लिखा है कि प्रतीकों के प्रयोग ने दा

<sup>१</sup> Studies in 'Islamic Mysticism,' Page 233.

साम प्रत्यक्ष होते हैं—एक तो पत्नीको की ओट लेने से धर्म-वाधा टल जाती है दूसरे उनके उपयोग में उन बातों की अभिव्यजना भी खूब हो जाती है जिनके निदर्शन में भारी अगम्य अथवा मूक होती है। उन दो उपयोगों के अतिरिक्त पत्नीक-वदति एक तीसरे प्रकार से भी उपयोगी प्रतीत होती है। इनमें साहित्य में एक विचित्र सौन्दर्य आ जाता है। पत्नीक-वदति प्रायः नक्षत्रा एव व्यजना के सहारे खड़ी रहती है। साहित्य का प्राण ध्वनि है। प्रतीकों के सहारे उस ध्वनि की मधुर व्यजना कुशा करती है। इनसे काव्य में एक विचित्र रमणीयता आ जाती है। सच तो यह है कि अप्रस्तुतों की योजना के बिना काव्य नहीं रहता है। प्रतीकों में भी अप्रस्तुत योजना का ही रूपान्तर है। रहस्यवाद की आधार-भूमि भावना दिव्य प्रणय है। साधक उस दिव्य प्रणय की अभिव्यक्ति के लिए तड़पता रहता है, किन्तु अमीम की अनुभूतियाँ अपनी सम्पूर्णता में व्यक्त नहीं की जा सकती। साथ ही उनको अनुभव करने वाला साधक उनकी रमणीयता और मधुरिमा से इतना अधिक मुग्ध रहता है कि वह उन्हें बिना अभिव्यक्त किये हुए रह भी नहीं सकता। इसके लिए वह उन लौकिक सम्बन्धों के प्रतीकों की योजना करता है जिनमें प्रणय की चरम परिणति पाई जाती है। लोक में प्रणय की चरम परिणति प्रेमी और प्रेमिका के प्रणय में पाई जाती है। पति और पत्नी का प्रेम भी कम तीव्र नहीं होता। किन्तु दोनों में अन्तर इतना है कि एक समय की आधार-भूमि पर खड़ा रहता है दूसरा समयहीन रहस्यमयता की आधार-भूमि पर। यही कारण है कि जो रहस्यवादी आदर्शवादी होने हैं वे पति-पत्नी के प्रतीकों की योजना करते हैं और जो कट्टर प्रेमवादी होने हैं वे प्रेमी और प्रेमिका के प्रतीकों की योजना करते हैं। जायसी ने मध्य मार्ग को ग्रहण किया। वे कट्टर प्रेमवादी होते हुए भी थोड़ा-बहुत भारतीय आदर्शवाद से भी प्रभावित थे। यही कारण है कि उनके 'पद्मावत' में रत्नसेन और



पद्मावती का प्रेमी और प्रेमिका के रूप में चित्रण किया गया है। वाद में वही प्रेम पति पत्नी के प्रेम में परिणत हो जाता है। पद्मावती पहले प्रेमिका थी, वाद में वह सती पत्नी बन गई। जायसी ने इसी दाम्पत्य-प्रतीक को अपनाने की चेष्टा की है, जिसमें वे अपनी अभिव्यक्ति में अच्छा सौन्दर्य ला सके हैं। इस दाम्पत्य-प्रतीक के अतिरिक्त जायसी ने सूर्य और चन्द्र के प्रतीको को भी अपनाने की चेष्टा की है। उन्होंने अनेक स्थलो पर पद्मावती को चन्द्र और रत्नसेन को सूर्य कहा है। कहीं-कहीं उन्होंने 'रत्न पदारथ' के प्रतीको से भी रत्नसेन और पद्मावती का बोध कराया है।

**अन्योक्तियाँ और समासोक्तियाँ** — प्रतीक-योजना के अतिरिक्त जायसी ने रहस्य-भावना की अभिव्यक्ति के लिए समासोक्तियों और अन्योक्तियों की भी योजना की है। इनका विस्तृत विवेचन हम जायसी के आध्यात्मिक रहस्यवाद का निरूपण करते समय कर चुके हैं। यहाँ पर प्रसंगवश सकेत-मात्र कर देना चाहते हैं। समासोक्तियाँ एक-दूसरे से परस्पर भिन्न होती हैं। अन्योक्तियों में कवि अप्रस्तुत के सहारे प्रस्तुत का वर्णन करता है और समासोक्तियों में प्रस्तुत के सहारे अप्रस्तुत का सकेत करता है। जायसी में सफल अन्योक्तियाँ बहुत कम मिलती हैं। यद्यपि उन्होंने अपने काव्य को अन्योक्तिमूलक ही सिद्ध करने की चेष्टा की है किन्तु फिर भी उनमें अन्योक्ति के स्थान पर समासोक्ति का समावेश अधिक मालूम पड़ता है। 'पद्मावत' के अन्त में उन्होंने समस्त कथा को अन्योक्ति द्वारा ध्वनित करने की चेष्टा की है। वे लिखते हैं—

तन चित्तउर, मन राजा कीन्हा । हिय सिहल्ल, द्रुधि पदमिनि चीन्हा ।  
गुरु सुआ जेइ पंथ देखावा । विन गुरु जगत को निरगुण पावा ?  
नागमती यह दुनिया-घन्घा । वाँचा सोइ न एहि चित वाँघा ॥

राघव दूत सोई सैतानू । माला अनहदी सुलतानू ।  
 प्रेम-कथा एहि भौंति विचारहु । बूझि लोहु जौ बूझै पारहु ॥”

यद्यपि जायसी ने उपर्युक्त पक्तियों में पद्मावती की कथा को अन्योक्ति बतलाने की चेष्टा की है, किन्तु वे पद्मावत में सर्वत्र उसका निर्वाह नहीं कर सके हैं। उपर्युक्त पक्तियों में पद्मावती को वृद्धि माना है। इसके विपरीत उन्होंने कही-कही रत्नसेन को चेला और पद्मावती को गुरु कहा है —

“पद्मावति के गुरु हौं चेला ।”

उपर्युक्त पक्तियों में उन्होंने तोते को ‘गुरु’ कहा है। इस प्रकार की प्रत्यक्ष विरोधी उक्तियाँ ही इनका प्रमाण हैं कि वे अन्योक्ति के निर्वाह में पूर्ण सफल नहीं हुए हैं। ‘पद्मावत’ में समासोक्तियों की छटा बहुत सुन्दर दिखाई पड़ती है। उसका कारण उनकी सकेतात्मक भाषा और शैली है। जैसे—

“जेहि वह पाई छाँह अनूपा ।

सो नहि आय परै यहि कूपा ॥”

इनका विस्तृत उल्लेख हम पीछे कर चुके हैं, अतः अब व्यर्थ का विस्तार नहीं करना चाहते ।

**रूपकातिशयोक्तियाँ** :— जायसी ने रूपको की योजना बहुत कम की है, किन्तु उनकी रूपकातिशयोक्ति बहुत सुन्दर है। इनके सहारे भी उन्होंने कही-कही रहस्य-भावना की अच्छी अभिव्यक्ति की है। निम्नलिखित पक्तियों में देखिए उन्होंने रूपकातिशयोक्ति के प्रयोग से रहस्य-भावना को कितना अधिक मार्मिक बना दिया है—

“विकसा कुमुद देखि ससि रेख । भई तहँ ओप जहाँ जेहि देखा ॥”

हेतूत्प्रेक्षाएँ.—रूपकातिशयोक्ति के अतिरिक्त रहस्य-भावना में जायसी की हेतूत्प्रेक्षा ने भी हाथ बटाया है। हेतूत्प्रेक्षा में कंचि काल्पनिक हेतुओं की योजना करता है —

“रवि ससि नखत दिपहि ओहि ज्ञांती । रतन पदारथ मानिक मोती ॥”

इस पक्ति में रहस्य-भावना की अभिव्यक्ति हेतु प्रेक्षा के सहारे की गई है। यह हेतु प्रेक्षा अनिश्चय से पुष्ट होनी है। इन दोनों का सकर भी स्पष्ट नहीं है, ध्वनित-मात्र है, जिसमें अभिव्यक्ति में और भी अधिक सौन्दर्य आ गया है।

### यौगिक रहस्यवाद

यद्यपि जायसी में भावना-प्रधान रहस्यवाद ही पाया जाता है, किन्तु तत्कालीन नायक पद्यों के प्रभाव से उनमें यत्र-तत्र यौगिक रहस्यवाद की भी अभिव्यक्ति हो गई है। पिण्ड में ब्रह्मण्ड की कल्पना करना यौगिक रहस्यवाद की प्रधान विशेषता है। उपनिषदों और तत्र ग्रंथों में उलटी साधना की चर्चा की गई है। ‘कठोपनिषद्’ में एक स्थल पर इस उलटी चान की चर्चा इस प्रकार की गई है —

“पराञ्चि खानि व्यतृणत्स्वयभूस्नस्मात्पराङ् पश्यति नातरात्मन् ॥  
कश्चिद्दीर प्रत्यगात्मनमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन् ॥”

अर्थात् इन्द्रियों की प्रवृत्ति है कि वे अन्तर्मुखी हो जावें। इस अन्तर्मुखी साधना की अभिव्यक्ति और विकास धर्म-ग्रन्थों में कई प्रकार से देखा गया है। तत्र-ग्रन्थों में वर्णित कुण्डली उत्पादन की प्रक्रिया अन्तर्मुखी साधना से ही सम्बन्धित मानी जा सकती है। ब्रह्म रन्ध्र का वर्णन प्रायः बड़े रहस्यात्मक ढंग से किया जाता है। इसके प्रतिरिक्त कभी कभी हठयौगिक साधना में विविध स्थलों पर विविध ध्वनियों विविध चित्रों आदि की योजना की जाती है। विविध चक्रों के वर्णन भी इसी अन्तर्मुखी साधना के अन्तर्गत आते हैं। जायसी ने हठयोग आदि के बड़े ही रहस्यात्मक चित्रण प्रस्तुत किये हैं। सिंहलगढ़ के वर्णन में ही उन्होंने हठयोग के रहस्यात्मक वर्णन प्रस्तुत किये हैं।

हठयोगिक रहस्यवाद के रूप में निम्न लिखित पक्तियाँ विचार-योग्य हैं —

“निर्गत गठ बाँचि चलै शसि सूरु । नाहि ते होय वाजि रथ चूरु ।  
पोरी नवौ वज्र कै साजी । सहस सहस तहँ बैटे वाजी ॥  
फिरहि पाँच कोतवार सुभौरी । कौपै पावै चपत वह पौरी ।  
पौरिहि पौरि सिह गड़ि माटे । डरपहि लोग देखि तहँ ठाढ़ै ॥  
वहु विधान वै नाहर गढ़े । जनु गाजहि, चाहहि सिर चढ़ै ।  
टरहि पूँछ पसारहि जीहा । कुंजर डरहि कि गुञ्जरि लीहा ॥”

अब यहाँ पर उपर्युक्त पक्तियों की थोड़ी-सी विवेचना करके जायसी ने योगिक रहस्यवाद को स्पष्ट करना देना चाहते हैं । यहाँ पर जायसी के सिंहल गठ को शरीर के रूपक से स्पष्ट करने की चेष्टा की है । जिस प्रकार शरीर में नव चक्र होते हैं, उसी प्रकार उस सिंहलगठ में नव द्वार हैं । जिस प्रकार शरीर के चक्र वज्र के समान अभेद होते हैं उसी प्रकार सिंहल गठ के नव द्वार भी अभेद हैं । इसी तरह जिस प्रकार चक्र-भेदन में साधक को पग-पग पर 'अनेक प्रकार के माया मद मनोविकार बाधक सिद्ध होते हैं और चक्रों का मर्दन नहीं होने देते हैं उसी प्रकार उस सिंहलगठ के प्रत्येक द्वार पर सैकड़ों 'पाजी' अर्थात् पैदल सिपाही प्रहरी के रूप में उसकी रक्षा करते हैं । कोई भी साधारण व्यक्ति उनमें प्रवेश नहीं पा सकता । इन सैकड़ों मायामय मनोविकारों के अतिरिक्त पच महा मनोविकार साधक को चक्र-भेदन में असफल बनाने की चेष्टा करते हैं । इधर गठ के प्रत्येक द्वार पर सैकड़ों पैदल सिपाहियों के ऊपर पाँच कोतवाल तैनात रहते हैं । ये साधारण व्यक्ति को उन द्वारों से प्रवेश नहीं करने देते । शरीर में जो चक्र पाए जाते हैं, उनमें से प्रत्येक की अविष्ठात्री कोई-न-कोई देवी अवश्य होती है । देवी का वाहन सिंह है । चक्रों के द्वार पर ही देवी की उपस्थिति का द्योतक उनका वाहन सिंह वर्तमान रहता है जो साधक को चक्र का भेदन नहीं

करने देना। इधर गड पक्ष में गड के प्रत्येक द्वार पर सिंह चित्रित दिखाए गए हैं। वे सिंह इतने सजीव प्रतीत होते हैं कि उन्हें देखकर ऐसा लगता है कि मानो वे गरजकर भभी खा जायेंगे। इस चित्रण से जायसी ने अपने युग की स्थापत्य-कला की स्थिति की ओर भी संकेत किया है। इन नवो चित्रों में विविध दल होते हैं। इन दलों की समता जायसी ने द्वारों पर पाई जाने वाली स्तूर्ण सींगटियों से की है। इस प्रकार गड के रूपक से नव चित्रों का यहाँ पर बड़ा रहस्यात्मक वर्णन किया गया है। अब दशम द्वार के व्याज से ब्रह्मरन्ध्र का जो वर्णन किया गया है उसे देखिए: वह भी बड़ा ही रहस्यात्मक है जो कि इस प्रकार है —

“नव पौरी पर दसवें दुवारा। तेहि पर राज-घरियारा ॥  
 घरी सौ बैठि गनै घरियारी। पहर पहर सो आपनि वारी ॥  
 जवही घरी पूजि तेई नारा। घरी घरी घरियार पुकारा ॥  
 परा जो डाँड जगत सब डाँडा। का निचिति नाटी कर भाँडा ?  
 तुम्ह तेहि चाक चढ़ हौं काँचे। आपहु रहैं न थिर होइ काँचे ॥  
 घरी जो भरी घटी तुम्ह आऊ। का निचिन होइ सोइ व्यऊ ?  
 पहरहि पहर गाजर निरति होई। हिचा बजर, मन जाग न सोइ ॥”

यहाँ पर कवि ने सिंहलगड में दसवें द्वार का वर्णन किया है। इस द्वार पर राज घड़ियाल बजा करता है। हठयोगिक अर्थ पक्ष में दशम दर ब्रह्मरन्ध्र का प्रतिरूप कहा जायगा। राज घरियार अनहद नाद का प्रतीक कहा जा सकता है। घरियारी को हम साधक मान सकते हैं जिस प्रकार घरियारी घड़ी रूपी जल-पात्र के पूर्ण रूप होने पर जो कि घटिका का चोतक है, घरियारी अर्थात् घटा बजाने वाला घटा बजा देना है। इसी प्रकार प्रत्येक घटे के नीतने पर घट-ध्वनि होती है। इधर अनहद नाद श्रवण साधक में जब अग्रमर होता है तब उसे स्तर-स्तर पर तरह-तरह के नाद सुनाई पड़ते हैं। गड के द्वार पर प्रत्येक



धार चक्र से है। चाँद का अर्थ ब्रह्मरन्ध्र में स्थित चन्द्र-तत्त्व से लिया जा सकता है। सक्षेप में इन पक्तियों का अर्थ इस प्रकार है—शैव रूपी गड के ऊपरी भाग में अर्थात् ब्रह्माण्ड में इडा और पिंगला नाम की दो प्रधान नाडियाँ हैं, जो नीर और क्षीर के सदृश अलग-अलग हैं। इन इडा और पिंगला की उद्भूत साधना का उपभोग करने वाला कोई हठ-योगी साधक ही होता है। वह डा पिंगला और सुपुम्ना, चित्रा और वज्र आदि पच नाडियों की उपासना करने के कारण चपति उपासिका द्रोपदी के सदृश है। कुछ लोग पनिहारी का अर्थ सुपुम्ना नाडी भी लेते हैं। जिस प्रकार द्रोपदी के पाँच पति थे उसी प्रकार सुपुम्ना नाडी इडा, पिंगला, चित्रा और वज्रा आदि च नाडियों का अधिकार रखती है। इसीलिए उसे द्रोपदी के सदृश कहा गया है। उसी ब्रह्माण्ड में ब्रह्मरन्ध्र है, जिसकी समता कुण्ड से की गई है। ब्रह्मरन्ध्र में अनिर्वचनीय सुपमा के दर्शन और अलौकिक रस की अनुभूति होती है। वहाँ साधक को विचित्र मधुमयी सुरति की अनुभूति भी होती है। जायसी ने “मोती चूरू” ‘धानी अमृत’ “कीच कपूरू” लिखकर ब्रह्मरन्ध्रान्तर्गत अनुभव होने वाले सौन्दर्य-सुरभि और रस आदि की अलौकिकता की ओर सकेत किया है। इस प्रकार के ब्रह्मरन्ध्र रूपी कुण्ड के जल का पान कोई राजा रूपी राजयोगी ही कर सकता है। इस ब्रह्मरन्ध्र के समीप सुपुम्ना का मार्ग भी होता है जो प्रकाशमय वृक्षाकार-सा प्रतीत होता है। जायसी ने उसीको “कंचन विरिच” कहा है। उसकी समता उन्होंने इन्द्र-लोक के कल्पतरु से की है। इस सुपुम्ना रूपी वृक्ष का मूल निम्नस्थ प्रदेश में स्थित मूलधार में रहता है। इस सुपुम्ना मूलाधार से उत्पन्न होकर ब्रह्मरन्ध्र तक फँसी हुई अमर वेल के रस का पान कोई विरला ही कर पाता है। उस ब्रह्मरन्ध्र में चन्द्र-तत्त्व का प्रकाश रहता है। फूल के सदृश तारावलियों की छटा भी दिखलाई पडती है। सम्पूर्ण ब्रह्मरन्ध्र रूपी नगर इस अनिर्वचनीय प्रकाश से प्रका-

वित्त रहता है। उम्र घमर बेल के धमृतत्व रर्षी फल को कोई विरला ही प्राप्त कर पाता है। इन धमृतत्व का लाभ प्राप्त करके वृद्ध भी युवा ही जाता है। इस प्रकार उपर्युक्त वित्तयो में जायसी ने हठयोग को मन्त्री अभिव्यक्ति की है। ब्रह्मरन्ध्र के रहस्यात्मक वर्णन 'पद्मावत' में और कई स्थलों पर मिलते हैं। एक वर्णन सात समुद्र खड में पाया जाता है। वह उस प्रकार है—

“देसि नानव रूप सुहावा । हिय हुलास पुरइन होई छावा ॥  
भा अंधियार रैन मास छूटी ॥”

इस अवतरण की प्रायः नयी कितियाँ योगिक रहस्यवाद का ही सुन्दर स्वप्न कही जा सकती हैं।

योग का एक प्रमुख सिद्धान्त है कि जो ब्रह्म में है वही पिण्ड में है। जायसी ने यह श्रौर पिण्ड की एकरूपता चित्रित करके योग के उसी रहस्यात्मक सिद्धान्त की श्रौर सकेत किया है—

“गढ़ तस बाँक जैम तोरी काया । पुरुष देखि ओही कै छाया ॥  
पाइय नाहि जूफ हाट कीन्हें । जेइ पावा तेइ आपुहि चीने ॥  
नौ पौरी तेहि गढ़ मफियारा । औ तह फिरहि पाँच कोटवारा ॥  
दसवं दुआर गुप्त एकताका । अगम चढत, बाट सुठि बाँका ॥  
भेदे जाई सोई वह घाटी । जो लहि भेद, चढ़े होइ चाँटी ॥  
गढ़तर कुरख, सुरंग तेहि माँहा । तहें वह पंथ कहौ तेहि पाँहा ॥  
चोर बैठि जस सँधि सँवारी । जुआ पैंत जस लाव जुआरी ॥

जस मरजिया समुद घँस , हाथ आव तव सीप ।

हूँ दि लेइ जो सरग-दुआरी चढ़े सो सिंहल दीप ॥”

उपर्युक्त पंक्तियों में जायसी ने नौ चक्र तथा दशम द्वार ब्रह्म-रन्ध्र तथा तत्सम्बन्धी साधना का विस्तार से रहस्यात्मक वर्णन किया है। ब्रह्मरन्ध्र के वर्णन से सम्बन्धित निम्नलिखित कितियाँ बहुते रहस्यात्मक मालूम होती हैं—



“दस द्वार ता स के लेखा । उलटि दिष्टि जो लास सो देखा ॥”

इस प्रकार जायसी में अन्य स्थलों पर भी हठयोग से सम्बन्धित रहस्यवादी वर्णन मिलते हैं ।

जायसी के हठयोगिक, रहस्यवाद की कुछ अपनी विशेषताएँ हैं । वह कबीर के हठयोगिक रहस्यवाद छोड़ा भिन्न प्रतीत होता है । पहली बात तो यह है कि वह कबीर के हठयोगिक रहस्यवाद के सद्गम अत्यधिक जटिल प्रौढ दुरुह नहीं हैं । फिर उनमें कबीर-जैसी शुष्कता भी नहीं आने पाई है । कवि ने जहाँ कहीं भी हठयोग का वर्णन किया है वहाँ उसने राजयोग को ही अधिक महत्त्व दिया है । हठयोग के प्रति उसकी विशेष श्रद्धा न थी । राजयोग का मार्ग अधिक जटिल नहीं है और न उतना शुष्क ही है । इसीसे उनका हठयोगिक रहस्यवाद भी अधिक कटु प्रतीत नहीं होता । जो भी हो उतना तो अवश्य है कि भावनात्मक रहस्यवाद के दौर-आगर में हठयोगिक रहस्यवाद के दो-चार स्थल काजी मीरान के मद्दत प्रतीत होने हैं ।

### जायसी के रहस्यवाद की विशेषताएँ

जायसी के रहस्यवाद की प्राणभूत विशेषता 'प्रेम की पीर' है—

“मुहम्मद कवि यह जोरि सुनावा ।

सुना सो पीर प्रेम का पावा ॥

जोरी लाइ रकन कैलेई ।

गाँ प्रीति नयनन जल भई ॥”

'प्रेम की पीर' के दो पद्य विचारणीय हैं । एक तो प्रेम पक्ष, दूसरा पीर पक्ष । जायसी का रहस्यवाद प्रेम और पीर के मधुमय सुताम का ही सुन्दर परिणाम है । प्रेम जायसी के रहस्यवाद का मूल स्वर है । उनका अत्यन्त प्रकार का रहस्यवाद प्रेम और मधुर भावना में अनुप्राणित है । इस प्रेम-नस्त्र में उनसे रहस्यवाद को मधुर-मे-मधुरनम बना दिया है ।

उनके प्रेममूलक रहस्यवाद का विवेचन करते समय मैं उनके इस पक्ष का सम्यक उद्घाटन कर चुका हूँ। अतः यहाँ पर अधिक विषय-विस्तार करना अनावश्यक है।

पीर प्रेम की चिर सगिनी है। जहाँ प्रेम है वहाँ पीर है। पीर से अभिप्राय है प्रेम-जनित विरह-वेदना का। जायसी ने स्पष्ट लिखा है कि प्रेम की वेल के साथ विरह सदैव वर्तमान रहता है इसी विरह से विश्व जलता रहता है—

“प्रीत वेलि सँग विरह अपारा ।  
सरग पतार जरै तेहि झारा ॥”

यह प्रेम-जनित विरह-वेदना, प्रेम की यह पीर परिणाम में मधुर होती है—

“प्रीति वेलि अरुमै जव ।  
तव सुझाँह सुख-साख ॥  
मिलै पिरीतम आइकै ।  
दाख वेलि रस चाख ॥”

II जायसी के रहस्यवाद में कहीं-कहीं लौकिकता और श्रद्धारिता बहुत अधिक मुखरित हो गई है। इसके परिणामस्वरूप उनकी रहस्य-भावना कहीं-कहीं आवश्यकता से अधिक ललित और विलासपूर्ण हो गई। सौन्दर्य-जनित आकर्षण ने उसे और भी अधिक और भावपूर्ण बना दिया है। उनके नख-शिख-प्रसंग में जिस रहस्य-भावना की अभिव्यक्ति हुई है वह अत्यधिक सुकोमल और वासनामय है। प्रेम-मूलक रहस्यवाद के अन्य पक्ष भी बहुत अधिक भावपूर्ण हैं। पीछे हम इनके अनेक उदाहरण प्रस्तुत कर चुके हैं। यहाँ पर हम केवल एक प्रसंग का संकेत करना चाहते हैं। नख-शिख-वर्णन में कवि ने समासोक्ति का आश्रय लेकर रहस्य-भावना की अभिव्यक्ति की है। वह अगो का वर्णन करते-करते अव्यक्त की मधुर व्यञ्जना कर कर देते हैं। अङ्गो के वर्णन में कवि

ने कुचो के वर्णन में बहुत अधिक रस लिया है। कुचो के इन वर्णनो को पढकर सयमी का हृदय भी मचल उठता है। इसमें सयमी भी क्या करे जब वे स्वय ही 'हुलसि हिए हठ पूर्वक लगना चाहते हैं—

“हिये थार कुच कंचन लारु ।  
 कनक कचोट उटे जनु चारु ॥  
 कुदन वेल साजि जनु कूदे ।  
 अमृत रतन मौन दुई मूँदे ॥  
 वेधे भौर कट केतकी ।  
 चाहहि वेध कीन्ह कंचुकी ॥  
 जोवन बान लेहि नहिं वागा ।  
 चाहहि हुलसि हिये हठ लाग़ा ॥  
 अगिनि वान दुई जानौ साधे ।  
 जग बेधहि जो होइ न बाधे ॥”

उपर्युक्त श्राठ पक्तियों में तो वासनात्मक वर्णन किया गया है। अन्तिम दो पक्तियों में कुचो की विराट्ता तथा उनके विश्व-व्यापी प्रभाव की श्रौर सकेत करके कवि ने रहस्य-भावना की व्यञ्जना कर दी है। इसी प्रकार प्रेममूलक रहस्यवाद में अन्य स्थलो पर भी लौकिकता श्रौर वासनात्मकता की अतिरेकता दिखाई पढती है। इस प्रकार श्रुङ्गारिता श्रौर वासनात्मकता को हम जायसी के रहस्यवाद की दूसरी प्रधान विशेषता कह सकते हैं।

जायसी के रहस्यवाद की तीसरी प्रधान विशेषता उसका समष्टि-मूलकता है। जायसी ने व्यष्टिमूलक वर्णन करते हुए भी समष्टि पर उसका आरोप किया है। केवल दो-एक स्थल ऐसे हैं जहाँ व्यष्टिपरक रहस्यवाद की अभिव्यक्ति की गई है। यह वर्णन भी हठयोगिक है। उदाहरण के लिए हम निम्नलिखित दो वर्णन ले सकते हैं—

- (१) “गङ्गात मदात्त जैम तोरि काया ।  
 पूर्य देहि ओही कै छाया ॥  
 पादय नाहि जुझि हाँठि चीन्है ।  
 लेह पाश नैः आपुहि चीन्है ॥
- (२) नउ पौगी पर दसन दुवारा ।  
 नैहि पर बाज राज परिचारा ॥”

इसी श्लोक के शो-बाज इच्छा-योग, वर्णनों को छोड़कर जायसी ने सर्वत्र अपने गुरुत्ववाद की भाँसा में नमस्ति को माध्यम बनाया है। उन्होंने इन्हीं पद्यों का विनाश विराट् ब्रह्म के रूप में किया है। इनमें हमें मोन्दर, प्रेम, निरर-मिलन आदि के नैकाले समष्टिमूलक रहस्यमय निम्न मिलते हैं। इनके सम्बन्धित प्रत्येक उदाहरण ऊपर दिये जा चुके हैं। किन्तु यहाँ पर बाज को परिचित स्पष्ट करने के लिए दो-चार उदाहरण दे देना आवश्यक है। यों तो मोन्दर के नमस्तिमूलक वर्णन जायसी में मिलते हैं किन्तु निम्नलिखित वर्णन में बहुत ही सुन्दर प्रति-बिम्बनाद ने उन वर्णन को घोर भी रहस्यपूर्ण बना दिया है—

“विगसा कुमुद देहि शशि रेखा ।  
 भटँ तह आन जहाँ जेई देखा ॥  
 पाया रूप रूप जस चाहा ।  
 ससि मुख जानु दर्पन होइ रहा ॥

नयन जो देखा कवल भा निरमल नीर सरीर ।  
 हँसन जो देखा हंस भा दसन ज्योति नगहीर ॥”

इसी प्रकार विरह का यह विश्व-व्यापी वर्णन देखिए—

“सुरज चूडि उठा होइ ताता ।  
 और मजीठ टेसू बन राता ॥  
 भा वसन्त राती वनस्पती ।  
 औ राते सब जोगी जती ॥

भूमि जो भूमि भूत मच गेम् ।  
 श्री सच मन रंगि परंरु ॥  
 राती सती आधिनि मर हया ।  
 गगन मेर रात मच हया ॥”

एक दूसरे स्तर पर उभरे प्रेम-गान में प्रतीक का बिंदु निम्नान्न  
 प्रेम की नमस्तिमूनाता प्रकट की है—

“उन्ह जान-ह लग को नो माग ।  
 बेधि रहा सगरो मगारा ॥  
 गगन मगन जो आहि न मन ।  
 ये सच आहि धानि के हने ॥  
 धरनी जान बेधि मच गनी ।  
 लागी हाट देहि नच मागी ॥”

उसी प्रकार जायसी ने मरंग नमस्तिमूनाता रस्य-भावना की  
 व्यञ्जना की है। निम्नान्न ही नमस्तिमूनाता जायसी ने रस्यवाद की  
 प्रधान विशेषता है।

जायसी ने रस्यवाद की अभिव्यक्ति का एक स्पष्ट लक्षण घोर  
 उद्देश्य भी था। वह था सूफी मत की रस्यवाद धर्म का प्रचार करना।  
 प्रचार-भावना से प्रेरित होने के कारण उसका रस्यवाद कहीं-कहीं  
 सूफी सिद्धान्तों से बुरी तरह भ्रष्टाचार हुआ है। ऐसी दशा में  
 उसने कहीं-कहीं साम्प्रदायिक रूप धारण कर लिया है। निम्नान्निरित्त  
 दोहे में देखा सूफी बातों का कैसा गवैत किया गया है—

“नवी संड नच पोरी ।  
 औ तहँ वन किगार ॥  
 चारि बसेरे नो चट ।  
 सत सो उतर पार ॥”

इसी प्रकार उनके रहस्यवाद में स्थान-स्थान पर प्रचार-भादना अग्रणी दिखाई देती है।

जायसी में हमें रहस्यवाद की वहिर्प्रक्रिया की प्रधानता मिलती है। इसका प्रमुख कारण उसकी समष्टिमूलकता है। समष्टिमूलक रहस्यवाद की व्यञ्जना वहिर्प्रक्रिया के सहारे ही हो सकती है। क्योंकि उसमें व्यष्टि का विस्तार समष्टि दिखाना ही अपेक्षित होता है। व्यष्टि का समष्टि में पर्यवसित होना ही अद्वैतवाद है। इस प्रकार के अद्वैतवाद की मधुर भाँकी जायसी के रहस्यवाद में जगह-जगह मिलती है अभी हम कई उदाहरण रहस्यवाद की समष्टिमूलकता दिखाते समय उद्धृत कर चुके हैं। वे सब रहस्यवाद की वहिर्प्रक्रिया और भावात्मक अद्वैतवाद के भी उदाहरण माने जा सकते हैं। अतः इनके दूसरे उदाहरण प्रस्तुत करना अनावश्यक है।

जायसी का रहस्यवाद अधिकतर अन्योक्ति और समासोक्तियों के सहारे अभिव्यक्त किया गया है। समासोक्ति की स्थिति साकेतिकता और ध्वनि पर आधारित होती है। यही कारण है कि जायसी का रहस्यवाद बहुत-कुछ साकेतिक और व्यञ्जनात्मक है। उदाहरण के लिए रहस्यमय लोक का यह व्यञ्जनात्मक उदाहरण देखिए—

“जेइ वह पाई छौंह अनूपा ।

सो नहिं आइ परं वह कूपा ॥”

यह साकेतिकता और व्यञ्जनात्मकता उनके रहस्यवाद का प्राण है। संक्षेप में जायसी के रहस्यवाद की यही विशेषताएँ हैं। अपनी इन्ही विशेषताओं के कारण वह लोक में इतना मान्य और प्रतिष्ठित हो सका है।



तुलनात्मक विवेचन





## रहस्यवाद का परिचय

रहस्यवाद का स्वरूप वास्तव में रहस्यमय है। बहुत-से लोग इसे एक दार्शनिक वाद समझने हैं, किन्तु यह दर्शन से विलकुल भिन्न वस्तु है। इसे भारतीय भक्ति-मार्ग से भी भिन्न समझना चाहिए। प्रत्यक्ष तो इसमें भारतीय भक्ति-मार्ग के बहुत-से तत्त्व पाये जाते हैं, किन्तु दोनों में उपास्य-स्वरूप के सम्बन्ध में मौलिक अन्तर है। भक्त प्रधान रूप से भगवान् के आधिदैविक स्वरूप में विश्वास करता है। रहस्यवादी की साधना ब्रह्म के आध्यात्मिक स्वरूप से सम्बन्धित होती है। ब्रह्म के आध्यात्मिक स्वरूप की प्रतिष्ठा दर्शन में भी है, किन्तु रहस्यवाद का स्वरूप दर्शन के समान तर्क-मूलक और वृद्धि-प्रतिष्ठित न होकर भावना-चिनिर्मित होता है। दर्शन और रहस्यवाद में यही मौलिक अन्तर है। इस प्रकार रहस्यवाद दर्शन और भक्ति-मार्ग दोनों से भिन्न है। सक्षेप में हम रहस्यवाद को ब्रह्म के आध्यात्मिक स्वरूप से आत्मा की भावात्मक ऐक्यानुभूति के इतिहास का प्रकाशन कह सकते हैं। 'अण्डरहिल' ने 'हण्ड्रेड पोइन्स ऑफ कवीर' की भूमिका में रहस्यवाद को 'Temperamental Reaction to the Vision of Reality' अर्थात् सत्य के प्रति भावात्मक प्रतिक्रिया कहा है। रहस्यानुभूति की स्थिति में पहुँचा हुआ साधक ब्रह्ममय हो जाता है। इसीलिए रहस्याभि व्यक्त को दृष्टा की भविष्य-वाणी भी कहा जाता है। 'प्रसाद' ने भी रहस्यवाद को आत्मा की सकल्पात्मक अनुभूति की मुख्य धारा कहकर यह बात ध्वनित की है। रहस्यवाद के सम्बन्ध में इतना कहकर अब

हम उसके विविध तत्त्वों के प्रकाश में दोनों महाकवियों की रहस्य-भावना पर विचार करते हैं ।

**आस्तिकता**—रहस्यवाद का सम्बन्ध उस रहस्यमय परोक्ष सत्ता से होता है । तभी तो रूडॉल्फ' ने अपने *Mysticism of East and West* में आस्तिकता को रहस्य-भावना की आधार-भूमि कहा है । जायसी और कबीर दोनों ही कट्टर आस्तिक हैं । इममें किसी को मन्देह नहीं हो सकता । जायसी का 'पद्यावत' ईश्वर-वन्दना ने ही प्रारम्भ हुआ है—

“सुमिरौ आदि एक करतारू ।

जेहि जिउ दीन्ह कीन्ह संसारू ॥”

कबीर की तो प्रत्येक वानो से आस्तिकता टपकती है, उन्हे सिद्ध करने की तो आवश्यकता नहीं है । यहाँ तक कि नास्तिकों का शून्य भी कबीर में आकर आस्तिक श्रद्धावादी गौड़पादाचार्य के शून्य स्वरूप ब्रह्म में तथा ईश्वर-विश्वासी योगियों के ब्रह्म रन्ध्र में परिणत हो गया है । इतना होते हुए भी दोनों की आस्तिकता में अन्तर है । जायसी की आस्तिकता विश्वास पर टिकी हुई है कबीर की प्रत्यक्षानुभूति पर । वे स्पष्ट कहते हैं—

“देख्या है तो कस कहँ कहै तो पतियाय ।

गुँगे केरी शर्करा चैठे ही मुसकाय ॥”

जायसी वाशरा सूफी थे । उन्हें इस्लाम में कट्टर विश्वास था । इस्लाम में ईमान के अतिरिक्त प्रत्यक्षानुभूति के लिए कोई स्थान नहीं है । यही कारण है कि जायसी के रहस्यवाद में भावना और कल्पना की प्रधानता है कबीर में वास्तविकता की ।

**उपास्य स्वरूप**—अब थोड़ा-मा दोनों कवियों के उपास्य स्वरूप का निरूपण कर लिया जाय । रहस्यवादी ब्रह्म के स्वरूप का वर्णन करते हुए अण्डरहिल' न कहा है “The absolut of the mystic is lov-

able attainable, alive and personal' अर्थात् रहस्यवादी का ब्रह्म प्रम करने योग्य, प्राप्त करने योग्य, मजीव और व्यक्तिगत होता है उनी चान को प्रौर अधिक स्पष्ट करते हुए उन्होंने कहा है—“The mystic consciousness is two fold being and becoming” अर्थात् रहस्यवादी की रहस्य-चेतना माया और ब्रह्म दोनो से विगिष्ट होती है । अत स्पष्ट है कि रहस्यवादी का ब्रह्म सगुण और निर्गुण दोनो ही होगा । यहाँ यह स्पष्ट कर देना अमगत नहीं है कि रहस्यवादी की सगुणता भक्त की सगुणता से थोड़ी भिन्न होती है । रहस्यवादी का सगुण ब्रह्म भावना-विनिर्मित होता है । उसे हम रहस्यवादी के अन्नर्जगत् का वह मूर्तिमान रूप मान सकते हैं जिममें विश्व का लग्न-रुण प्रकाशित है । भक्ति-मार्गी सगुणता केवल भक्त के हृदय में ही नहीं सारे विश्व के बीच में प्रत्यक्ष प्रतिष्ठित रहती है । यही दोनो में अन्तर है । कवीर और ज्ञायमी दोनो के ही उपास्य रहस्यवादी सगुणता और निर्गुणता में विगिष्ट है । दोनो ही तत्त्व रूप ब्रह्म में विश्वास करते हैं । दोनो ही शून्यवादी भी हैं । नूरवाद का प्रभाव भी दोनो पर पडा है । दोनो ही के उपास्य पुरुष रूप हैं । दोनो में उपास्य-सम्बन्धी इतना साम्य होते हुए भी कुछ मौलिक अन्तर भी है । एक की भावना समष्टिमूलक और विश्व-व्यापिनी है तो दूसरे की व्यष्टिमूलक और एकान्तिक । एक का पुरुष योगियों के पुरुष के समान “सुनि मडल-वासी” है, दूसरे का दिव्य सौन्दर्य और प्रेम विशिष्ट विराट् । कवीर की खोज एक योगी की खोज है । इसीलिए इसमें योगिक नीरसता है । वह कहते हैं—

“कोई ऐसा न मिले सब विधि देइ बताय ।

सुनि मडल में पुरुष एक ताही रहे ल्यौ लाय ॥”

जायसी की भी खोज विलकुल ऐसी ही है, किन्तु उसमें सूफी सर-मता तथा सुकुमार भाव-प्रवणता है—

“चाहों ओहि कर दर्शन पावा, जो मोहि आनि प्रेम पथ लावा ।”

उनकी इन प्रेम-भाषना का उपान्य मौन्दर्यमय विराट् पुरूप है। कवि ने पद्मावती के रूप में यही दिव्य मौन्दर्यमयी विराट् भावना प्रकटि-  
ष्ठित की है—

“नयन जो देखा बनल भा, निर्मल नीर सरि ।

हंसत जो देखा हम भा, दमन जोति नग हीर ॥”

उपान्य की दिव्य सौन्दर्य-भयना ही रहस्यवाद का प्राण है इसी रहस्यवादी सौन्दर्य को दृष्टि में रखकर ‘हीगेल’ ने लिखा है “Beauty is the spiritual making itself known sensuously” अर्थात् सौन्दर्य आध्यात्मिकता का भावात्मक प्रकाशन है। इसी बात को प्लेटो ने इनरे टग से कहा है—“I saw her shining there with the celestial” अर्थात् मैंने सौन्दर्य को दिव्यता के नाथ प्रकाशित होते देखा है। जायन्ती ने इसी आध्यात्मिक दिव्य-मौन्दर्य को देखा था। सारी नष्टि इन सौन्दर्य ने मुन्दर है—

‘विक्रमा कुमुद देखि समि रेखा, भई नहँ ओप जहाँ जोई देखा ।

पावा रूप रूप कम चहा, सति-सुख जनु दरणन होइ रहा ॥”

नयन जो देखा कँवल भा, निर्मल नीर सरि ।

हंसत जो देखा हंस भा, दमन जोति नग हीर ॥”

‘बहुत ज्योति ज्योति ओहि भई ॥’

उनकी साधना का लक्ष्य भी इसी को प्राप्ति है—

“धाय जो चावा कँ मन साध ।

मारा चक्र मभहु दुई आवा ॥

चाँद मुन्व जौ नलत तराहि ।

तेहि उर अतरिरी अपर सवाई ॥

पवन जाई तह पहुँचे चहा ।

मारा तंस लांति मुई रहा ॥”

कहना न होगा कवीर इस क्षेत्र में जायसी से पिछड़ गए हैं। प्रथम तो वे इस दिव्य सौन्दर्य की भावात्मक अनुभूति ही नहीं कर सके हैं, जहाँ कही उन्होंने ऐसी चेष्टा भी की है वह सैद्धान्तिक आग्रह के कारण उतनी मधुर नहीं हो पाई है। अधिकतर वे सौन्दर्य को प्रकाश रूप ही कहकर रह गए हैं—

“कवीर तेज अनन्त का, मानो उगी सूरज सेण्ण ।  
पति सँग जागी सुन्दरी, कौतुक दाना तेण्ण ॥”

जहाँ कही उन्होंने सौन्दर्य-चित्रण करने का प्रयत्न भी किया है वे प्रायः सिद्धान्त-प्रधान हो गए हैं—

“लाली मेरे लाल की, जित देखों तित लाल ।  
लाली देखन मैं गई, मैं भी हो गई लाल ॥”

इस प्रकार स्पष्ट है कि जायसी का उपास्य कवीर के उपास्य की अपेक्षा अधिक भावात्मक, सरस, ग्राह्य और व्यक्तित्व-प्रधान है।

हम अभी सकेत कर चुके हैं कि रहस्य-भावना अनुभूति की वस्तु है। अतः अब विचारणीय है कि अनुभवकर्ता कौन है। इस सम्बन्ध में दोनों रहस्यवादियों में मतभेद है। वे आत्मा को अनुभवकर्ता और अनुभूति-तत्त्व दोनों ही मानते हैं। केवल अन्तर इतना ही है कि कवीर की अनुभूति विचार-प्रधान अधिक है और जायसी की भावना-प्रधान। कवीर आत्मा से आत्मा के विचारने की बात कहते हैं—

“आपै आप विचारिया, तव केत होय अनन्द रे ।”

जायसी विचारने के स्थान पर साक्षात्कार की चर्चा करते हैं—

“आप पिछौने आपै आप ।”

अनुभवकर्ता और अनुभूत तत्त्व—अब प्रश्न यह है कि एक ही आत्मा अनुभवकर्ता और और अनुभूत तत्त्व दोनों कैसे हो सकती है। इस



रहस्यवाद के दो भेदों की आलोचना—आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने दो प्रकार का रहस्यवाद माना है । साधनात्मक और भावनात्मक । उन्होंने कबीर को प्रथम कोटि में रखा है और जायसी को दूसरी कोटि में । उनका यह भेदीकरण मुझे अधिक तर्कसंगत नहीं मालूम पड़ता । रहम्यानुभूति की दो प्रक्रियाएँ होती हैं । एक के सहारे साधक समस्त विश्व के प्रति एकात्मता का अनुभव करता है और दूसरी से उसे आत्मानुभूति होती है । पहली क्रिया बाह्यात्मक कही जा सकती है और दूसरी आन्तरिक । मैं इन्हीं प्रक्रियाओं की विशेषता के आधार पर समस्त रहस्यवादियों को दो कोटियों में बाँटना पसन्द करूँगा—समष्टिमूलक अनुभूति-प्रधान और व्यष्टिमूलक अनुभूति-प्रधान । समष्टिमूलक अनुभूतियों में प्रायः व्यष्टि में समष्टि का आरोप होता है यह आरोप भावना-प्रधान, साधना-प्रधान तथा वृद्धि-प्रधान तीन प्रकार का हो सकता है । जायसी में भावना-प्रधान आरोप मिलते हैं । उपनिषदों में आरोप वृद्धिमूलक है । योगियों में यह आरोप साधना-क्षेत्र में दिखलाई पड़ता है । कबीर की 'जो पियडे सो ब्रह्मायडे जान' वाली उक्ति इस बात को स्पष्ट करती है । व्यष्टिमूलक अनुभूतियाँ अधिकतर भक्ति और योग-क्षेत्र में पाई जाती हैं । इस दृष्टि से जायसी प्रथम प्रकार के और कबीर दूसरे प्रकार के रहस्यवादी ठहरते हैं ।

प्रेम-तत्त्व — अभी इस रहस्यवाद को आत्मा की परमात्मा के प्रति अनुभव की हुई भावात्मक ऐक्यानुभूति के इतिहास का प्रकाशन कह चुके हैं । सस्कृत में भाव का अर्थ प्रेम भी होता है । कालिदास ने 'कुमार सम्भव' में 'न वेत्ति भावस्थम् जनम्' कहकर इसका इसी अर्थ में प्रयोग किया है । भावात्मकता रहस्यवाद का प्रधान तत्त्व है । कबीर और जायसी दोनों ने इसे महत्त्व दिया है । कबीर ने साधना में इसके अत्यधिक महत्त्व को प्रकट करने के लिए इसे काम के नाम से अभिहित किया है—

“काम मिलावै राम सँ जो कोई जानै राख ।”



जायसी इस दिशा में मसूर हल्लाज के अनुयायी है—

“प्रेम पहार कठिन विधि गाढ़ा ।  
सो पै चढ़ै जो सरि सौं चाढ़ा ॥  
पथ सूर का उठा अकूरु ।  
चोर चढ़े कि चढ़े ममूरु ॥”

कवीर नारदी भक्ति में विश्वास करते थे—

“भगति नारदी ह्रिदै न आई ।  
काछि कूछ तन दोना ॥”

नारद ने भक्ति में प्रेम को विशेष महत्त्व दिया है। भक्ति की परिभाषा देते हुए उन्होंने लिखा है ‘सात्वरिमन परम प्रेमरूपा’ अर्थात् भक्ति ईश्वर के प्रति की हुई अनन्य प्रेमासक्ति है। कवीर की इस नारदी भक्ति का प्रभाव उनके प्रेम-नस्य पर पड़ा है। वे स्पष्ट कहते हैं—

“प्रेम भगति हिंडोलना जँह भूलै आतमराम ।”

उनका यह भक्तिमूलक प्रेम सूक्तियों के प्रेमासव से भी सराबोर है—

“हरि रस पीया जानिए जो कबहु न जाय खुमार ।”

जायसी का प्रेम तत्व सर्वथा सूफी है। उसमें सूफी मादकता, कौमलता, भाव-प्रवणता सभी कुछ विद्यमान है—

“सुनि धान प्रेम सुग के पिए ।  
मरन जियन डर रहै न हिए ॥  
जोहि मट तेहि कहौ ससारा ।  
को सो धूमि रह की मतवारा ॥  
सो पै जान पिए जो कोई ।  
पी न अघाय जात पर सोई ॥”

वह अत्यन्त पवित्र भी है। उसीको सकेतित करके जायसी ने लिखा है ‘परिमल प्रेम न आछे छुपा ।’ शाश्वतता और दिव्यता उसकी अन्य विशेषताएँ हैं—

“प्रेम सुनत मन भूल न राजा ।  
कठिन प्रेम सिर देइ तो छाजा ॥  
प्रेम फाँद जो परान छुटा ।  
जिउ जाइ पै फाँद न टूटा ॥”

विरह इस प्रेम का सौन्दर्य है । दोनों में अन्योन्याश्रय भाव माना जाता है । तभी तो जायसी ने लिखा है —

“प्रीति बेलि सँग हे विरह अपारा ।”

इनके इसी विरह विशिष्ट विराट् प्रेम से सारी सृष्टि भय-भीत है —

“मुहम्मद चिनगी प्रेम की सुनि महि गगन डेराय ।  
धनि विरही औ धनि हिया जहँ अस आर्गानि समाय ॥”

गुरु—जायमी और कबीर के प्रेम भाव में एक और अन्तर है । जायमी का प्रेम रूप-लिप्सा-जनित है और कबीर का सस्कार-मूलक । जायसी के रत्नसेन, पद्मावती रुपी विराट् ब्रह्म के दिव्य सौन्दर्य का सुए रूपी गुरु से वर्णन सुनकर विह्वल हो जाते हैं —

सुनतहि राजा ना मुरझाई । मालो लहर सुरजि कहि आई ॥”

कबीर में इस प्रकार की रूप-लिप्सा का एक प्रकार से अभाव है । उनका प्रेम-भाव ‘कुछ करनी कुछ करमगत कुछ पूरवला लेख’ का परिणाम है । यह प्रेम-तत्व जायसी और कबीर दोनों को अपने गुरु से प्राप्त होता है । एक को प्रेम के रूप में और दूसरे को विरह-तत्व के रूप में । कबीर कहते हैं ‘गुरु ने प्रेम का अक पढ़ाय दिया रे’ इसी-को जायसी ने दूसरे ढंग से कहा है —

“गुरु विरह चिनगी जो मेला । जो सुलगाइ लेइ सो चेला ।”

रहस्यवाद की अवस्थाएँ — इस प्रेममूचक रहस्यानुभूति के कई स्तर और सोपान हो सकते हैं । इसी बात को ध्यान में रखकर आज़गल

महिला 'अण्डरहिल' ने रहस्य साधना और अनुभूति की पाँच अवस्थाएँ मानी हैं, वे क्रमशः इस प्रकार हैं —

(१) आत्मा की जागृतावस्था (Awakening of the self for absolute) —यह ब्रह्म-जिज्ञासा की स्थिति है। इसी स्थिति को प्राप्त करके साधक ईश्वरानुभूति के लिए तड़प उठता है। वेदान्त में इसे आत्मनात्म-विवेक कहते हैं। इस स्थिति की अन्तिम अवस्था में साधक ज्ञान और वैराग्य की ओर उन्मुख होने लगता है।

(२) आत्मा के परिष्करण की स्थिति (Purification of the self) —इसे हम रहस्यवाद का साधना पक्ष कह सकते हैं। इसी स्थिति में आकर रहस्यवादी विविध प्रकार की साधनाओं में सलग्न होता है।

(३) आत्मा की आशिक अनुभूति की स्थिति (Illumination of the self) —इस स्थिति में पहुँचकर साधक विविध प्रकार की ध्वनियाँ सुनता है और विचित्र प्रकार के दृश्य देखने लगता है।

(४) रहस्यानुभूति के विघ्नो की अवस्था (The dark night of the soul) :—इस स्थिति में पहुँच कर साधक की आशिक ईश्वरानुभूति में बहूत-सी बाधाएँ उत्पन्न होने लगती हैं। साधक को इनसे युद्ध करना पड़ता है।

(५) तादात्म्य की स्थिति (Unity of the soul) —यह आत्मा और परमात्मा के भावात्मक साक्षात्कार की स्थिति है।

जाग्रतावस्था—जहाँ तक प्रथम स्थिति का सम्बन्ध है वह कबीर और जादसी में समान रूप से पाई जाती है। दोनों में तीव्र प्रियतम-जिज्ञासा है। दोनों में ही मिलन के लिए एक विचित्र तड़पन है। इसी तड़पन के फलस्वरूप एक ज्ञानोन्मुख हो उठता है, और दूसरा वैराग्य का मार्ग ग्रहण करता है। जायसी ने रत्नसेन रूपी साधक को सौन्दर्य-

भावना ने विभोर चित्रित किया है। क्षण-भर के लिए वह दिव्य सौन्दर्य में तन्मय हो जाता है उम तन्मयता की स्थिति से जगने पर उसे सारा समाज नीरस और मृन्मय दिखनाई पटने लगता है। उसमें तीव्र विराग भाव जाग उठता है —

“जब भा चेत उठा वैराग। वाउर ज नौ सोड उठ जागा ॥”

कबीर में जायमी के इस विराग भाव को बहुत अधिक महत्त्व नहीं दिया गया है। वह वैराग्य को ज्ञान-प्राप्ति का एक साधन-मात्र मानते हैं, साध्य नहीं। उन्होंने न्यपट घोषित किया है—

‘कबीर जाग्याहि चाहिए क्या घर क्या वैराग ।’

आत्म-परिष्करण—दूसरी स्थिति आत्म-परिष्करण की है ज्ञान और वैराग्य के उदय के पश्चात् माघक एक और तो विरह से व्यथित होने लगता है और दूसरी और उमे प्राप्त करने के लिए प्रयत्नवान भी। जहाँ तक विरह का मन्वन्व है कबीर और जायमी दोनों ही ने उसे विशेष महत्त्व दिया है। दोनों में ही वह एक अध्यात्म तत्त्व के रूप में निरूपित किया गया है, किन्तु उसकी प्रेरणाएँ थोड़ी भिन्न-भिन्न हैं। जायमी पर सूफियों का प्रभाव था, किन्तु कबीर सूफी मत और भक्ति-मार्ग दोनों से प्रभावित थे। भक्ति-क्षेत्र में नारद ने अपने भक्ति-सूत्र में ११ आनवितियों में विरहासवित को भी विशेष महत्त्व दिया है। कबीर की विरह-माघना भक्तों और सूफियों दोनों से प्रभावित है। कभी तो वह भक्तों के समान कहते हैं “जिन परगोविन्द वीछुड़े तिनको कौन हवाल” और कभी सूफियों की भाव-प्रवणता लेकर वे लिखते हैं—

“अ खडिया प्रेम कसाइयाँ लोग जाने दुखडिया ।

साईं अपने कारणौ रोइ रोइ रातडिया ॥”

जायसी की विरह भावना कबीर की अपेक्षा अधिक सरस कोमल भाव मय और व्यापक है। वह उसको समान व्यष्टिमूलक और एकान्तिक न

होकर गमष्टिमूलक एव विश्व-व्यापिनी है। जायसी तो उग विरह-व्यथा से सारा विश्व विधुर और व्यथित है, प्रकृति के नारे पदार्य इस व्यथा से विह्वल होकर उम तक पहुँचने की चेष्टा करते हैं—

‘‘धाय जो वाजा ऊ मन साधा ।  
 मारा चक्र भयउ दुइ आधा ॥  
 चाँद सुरज आ नरान तराई ।  
 तेहि उर अ-रस फगहि मधाइ ॥  
 पवन जाहि तह पहुँचे चहा ।  
 मारा तस लोट भुड रहा ॥’’

कवीर और जायसी में विम्बित नाचना का भी गंजन मिलना है। जायसी सूफी के उनमें हमें सूफी नाचना के तन्व्य प्रतिध्वनित मिलने हैं। सूफी साधना में साधक रबी मालिक का चार पड़ाव और मान मुता-मात से हाकर गुजरना पड़ना है—शरियत, तरीफत, हकीकत और मारि-फत यह चार पड़ाव हैं। सात मुतामात नैतिक आचरण के मात तत्व कहे जा सकते हैं। किनाउ उन्उतम' में उधून करते प्रो० निकनान ने उन अवस्थाओं के नाम अमन पादचात्ताप, ईराम्य, त्याग, दीनता, धैर्य, ईश्वर विश्वास और सतोष दिए हैं। इन नैतिक परिष्करण के पश्चात् सूफी हाल की स्थिति को प्राप्त करने की चेष्टा करते हैं। हाल की स्थिति को हम भावातिरेकता की चरम भीमा मान सकते हैं। यही ईश्वर-प्राप्ति का सरलतम माग है। निकल्लान ने लिखा है—

“Ecstasy in the only means by which soul can directly Communicate” अर्थात् भावातिरेकता को एक ऐसी स्थिति है जिसके सहारे आत्मा सरलता से परमात्मा के साथ ऐक्य स्थापित कर सकती है। रहस्यवादी नाचना का प्राण यही भावा-तिरेकता की स्थिति है। जायसी और कवीर दोनों ही इस भावातिरेकता की स्थिति के महत्व को स्वीकार करते हैं। जायसी उसकी प्राप्ति ‘चार

‘वसरे सो चढ़ै सत सो उतरे पार’ कहकर सूफी साधना द्वारा ध्वनित करते हैं। कबीर ज्ञान, वंराग्य और योग में विश्वास करते थे। उनकी ज्ञानप्रियता कभी-कभी सिद्धान्त-वाक्यों के रूप में प्रस्फुटित ही निकली है। जैसे—

“जल में कुम्भ कुम्भ में जल है, बाहर भीतर पानी।

फूटा कुम्भ ऊल जलहि समाना यह तत् कथ्यो गियानी ॥”

कभी-कभी वे साधनापक्ष में शुष्क हठयोग की चर्चा भी करने लगते हैं —

“घोतो नेति बसती लाओ।

आसन परम जुगति करवाओ ॥

पहिले मूल सुधार कार्य हो सारा ॥”

इतना सब होते हुए कबीर की भावना अधिकतर प्रेम और माधुर्य का आश्रय लेकर चली है। उनका राम-रस ही प्रेम-रस है। उसीमें वह निमग्न रहते हैं —

“छाक परयो आतम मतवारा।

पीवत रामरस ओ करत विचारा ॥”

ध्यान में देने की बात है कि ऐसे स्थलो पर भी वे अपनी विचारात्मकता से पिण्ड नहीं छुड़ा सके हैं। दोनों रहस्यवादियों के साधना सम्बन्धी इसी भेद को लक्ष्य करके श्यामसुन्दरदास जी ने कबीर के रहस्यवाद को दार्शनिक और जायसी के रहस्यवाद को भाव-प्रधान कहा है। आचार्य शुक्ल सत रहस्यवाद के आध्यात्मिक और भावात्मक भेद इसी आधार पर किये जान पड़ते हैं।

आशिक अनुभूति—विरह-व्यथित साधक इस प्रकार साधना करते हुए प्रियतम की आशिक अनुभूति में समर्थ होने लगता है। यह रहस्यवाद की तीसरी स्थिति है। जायसी और कबीर दोनों में इस अवस्था

के वर्णन मिलते हैं। कबीर ईश्वर की यह आशिक अनुभूति करके हृष से नाच उठते हैं—

“जानी जानी रे राजा राम की कहानी ।”

जायसी में इस स्थिति का वर्णन सूफ़ी सुकुनारता के साथ किया गया है —

“आवत जग वालक जस रोवा ।  
उठा रोई हा ज्ञान जो लोवा ॥  
हौं तो उहा अमर पुर अहा ।  
इहाँ मरनपुर आणउ कहाँ ॥”

रहस्यानुभूति की इसी स्थिति में पहुँचे हुए साधकों में उस प्रियतम के लोक की मधुमयी कल्पना विविध रूपों में मिलती है। जायसी और कबीर दोनों ने ही लगभग समान शब्दों में उस लोक का भावात्मक मकेत किया है। जायसी कहते हैं —

जहाँ न राति न दिवस है जहाँ न पौन न पानि ।  
तेहि बन सुअटा चल बसा कौन मिलावै आनि ॥”

कबीर इस बात को इस प्रकार कहते हैं —

“जरा मरण व्यापे नहीं, मुवा ना मुनिए कोय ।  
चलि कबीर तेहि देसिडे, जेह वैद विधाता होय ॥”

जायसी की अपेक्षा कबीर में हम इस मधुमयी कल्पना की अभिव्यक्ति अधिक सुन्दर रूप में पाते हैं। एक स्थल पर वे कहते हैं —

“नहरवा हमको नहि भावै ।  
साईं की नगरी परम अति सुन्दर  
जहँ कोई आवै न जावै ॥”

‘अण्डरहिल’ ने इसी आशिक अनुभूति की स्थिति में विविध ध्वनियों के श्रवण और आशिक दृश्यों के दर्शन की चर्चा की है। भारतीय

उपनिषदों में आशिक अनुभूतिमूलक, अनेक विचित्र ध्वनियों और दृश्यों के वर्णन मिलते हैं। जायसी और कबीर दोनों ही भारत के रहस्यवादी थे। अतएव प्राथमिक अनुभूति की इन विचित्र ध्वनियों और दृश्यों के संकेत दोनों में मिलते हैं। किन्तु कबीर में जायसी की अपेक्षा इनकी अधिकता है। इनके दो कारण हो सकते हैं। प्रथम तो यह है कि कबीर पर उपनिषदों का प्रभाव अधिक पड़ा था। अत मम्भव है कि इसका उन पर कोई मनोवैज्ञानिक प्रभाव हो। दूसरा कारण यह था कि कबीर की भाषना व्यष्टिमूलक और यौगिक थी। इस कोटि की अनुभूतियाँ व्यष्टि-भाषना के मार्ग में ही मम्भव होनी हैं जायसी में भी जहाँ कहीं दृश्योपम व्यष्टिमूलक वर्णन मिलते हैं, वहाँ इस प्रकार की अनुभूतियाँ भी व्यक्त की गई हैं —

“दसम दुआर ताल कै लेखा ।  
उलटि दिस्ट लावा सो देखा ॥”

और भी देखिए—

‘नव पौरि पर दसम दुआरा। तेहि पर वाज राज घरियारा ॥’ किन्तु ऐसे स्थल कबीर की अपेक्षा जायसी में बहुत कम हैं। कबीर की इसी रचनाएँ इस प्रकार की अनुभूतियों से भरी पड़ी हैं। कहीं तो वे कहते हैं ‘कमल जो फूलै जलह विन,’ कहीं पर प्रेम के विचित्र हिंडोले का वर्णन करते हैं, वहीं पर ‘गगनगरज अमृत चुबे’ की चर्चा करते हैं।

विघ्न की अवस्था — इस प्रकार की यह आशिक रहस्यानुभूतियाँ अधिक दूर नहीं टिकने पाती। इन अनुभूतियों के मार्ग में अनेक विघ्न आने लगते हैं। यह नायक की परीक्षा का अवसर होता है। इस लिए इन स्थिति को अण्डरहिल ने *Dark night of the soul* कहा है। इसी स्थिति के अनुसार उन तमाम विकारों के वर्णन आते हैं जो ईश्वरानुभूति में बाधक होते हैं। यद्यपि जायसी ने भी इन विकारों का संकेत किया है किन्तु कबीर ने इससे सम्बन्धित वर्णनों की भरमार



की है। जायसी सूफ़ी थे और कबीर भारतीय नायावादी। सूफ़ी लोग शैतान को नाशना में बाधक के रूप में मानते हैं। सूफ़ियों के शैतान की यह कल्पना जायसी को मान्य थी। राघव चैतन को उ होने शैतान के रूप में ही कल्पित किया है। अन्योक्ति वाद्यते समय उन्होंने कहा भी है—‘राघव चेतन से ई शैतान’। कबीर ने सूफ़ियों की इस कल्पना को नहीं अपनाया है। वे वेदान्त के मायावाद से प्रभावित है। माया का परिवार बहुत लम्बा-चौड़ा है। कबीर ने इसका जगह-जगह पर उल्लेख किया है। इनके अतिरिक्त उन्होंने माया का वर्णन रूपको के सहारे भी किया है। ऐमे म्थानो पर मायामूलक रहस्य भावना मधुर हो उठी है। माया रूपी डायन का वर्णन देखिए। इनका भावात्मक और दार्शनिक है—

“एक डायन मेरे मन ब्रमै । निन उठ मेरे जिय को डनै ॥

ता डायन के लरिका पॉच रे । निन उट मो ह नचावहि नाच रे ॥”

यही डायन माया ही तो रहस्यानुभूति में बाधक रूप है—

“मुख ळड़ियाली कुमति की कहन न देड राक ।”

निलन की अवस्था.—सच्चा साधक माया के इन तमाम विकारो पर शीघ्र विजय प्राप्त कर लेता है। इसीके पश्चात् उनका प्रियतम से साक्षात्कार होता है। इसी साक्षात्कार की स्थिति को ‘अण्डरहिल’ ने तादात्म्य की स्थिति (Unitive life) नामक रहस्यवाद की पाँचवी अवस्था कहा है। सूफ़ियों की हाल की दशा भावात्मक निलन की ही दशा है। इनके सूफ़ियों ने दो पक्ष माने हैं—त्याग पक्ष और प्राप्ति पक्ष। त्याग पक्ष की भी दो स्थितियाँ होती हैं—(१) फना अर्थात् अपनी जगह की प्रतीति से परे हो जाना (२) फकद अर्थात् ग्रह भाव का नाश होना। इसी प्रकार प्राप्ति पक्ष की भी तीन अवस्थाएँ मानी गई हैं। वे क्रमश बका (परमात्मा में स्थिति), बज्द (परमात्मा की प्राप्ति), और सद्द (पूर्ण साति की स्थिति) है। कहना न होगा कि ‘हाल’ की

पाँचो अवस्थाएँ मिलन की ही विविध स्थितियाँ और अनुभूतियाँ है। कवीर और जायसी और दोनो में मिलन पक्ष के सुन्दर रहस्यात्मक चित्रण मिलते हैं। कही-कही दोनो के भाव-चित्रण में बड़ा साम्य दिखलाई पड़ता है। मिलन के पूर्व मधुमयी अनुभूतियों का वर्णन दोनो ही समान भावना से प्रारम्भ करते हैं। किन्तु कवीर की भावना आगे चल कर अधिक आध्यात्मिक हो जाती है—

“थरहर वगैरे वाला जीव ।  
न जाने क्या बरसी पीव ॥  
रेनि गई मत दिन भा जाय ।  
भवर गए वग बठे आय ॥”

इसके विपरीत जायसी इस भावना को इतना सरस बना देते हैं कि उसमें लौकिकता का आभास होने लगता है। उनकी उक्ति देखिए—

“अन चिन पिउ कापै मन माँहा का मैं करव गहव जो वाहा  
वारि बेस गई प्रीति न जानी, जुवा भई मैमंत भुलानी  
जोवन गरव न मैं किछु चेता, ह कि जानों साम मी सेता’

इसके पश्चात् प्रत्यक्ष साक्षात्कार की स्थिति आती है। दोनो कवियों ने इस स्थिति के रमणीय चित्र प्रस्तुत किये हैं। किन्तु दोनो के चित्रों में अन्तर है एक के चित्र सूफी इब्नासिना के सौन्दर्यवाद और सहृदिया वर्ग के सूफियों के प्रतिविम्बवाद से अनुप्राणित है। दूसरो की भावना पर भारतीय भक्ति मार्ग और उपनिषदों का प्रभाव है। जायसी के साक्षात्कार की स्थिति के चित्रों में एक विचित्र रमणीयता है एक अनिर्वचनीय आनन्द भरा हुआ है

“देखि मानसर रूप सुहावा, हिय हुनास पुरइन होई छावा ।  
गा अधियार रेनि मसि छूटी, भा भिनमार किनर रवि फूटी ।  
अस्ति अस्ति सब साथी वाले, अन्ध जो अहै नैन विधि खोले ॥”  
साक्षात्कार का दूसरा चित्र इससे भी अधिक मनोरम है—



इसी साक्षात्कार के अन्तर्गत सयोगजनित विविध लीलाएँ और क्रीडाएँ आती हैं। जायसी और कवीर दोनो ने इनके मधुमय चित्र चित्रित किये हैं। किन्तु जायसी के चित्रों में कवीर की अपेक्षा लौकिकता का स्पर्श अधिक है। पद्मावती का सयोग-वर्णन बहुत अधिक शृंगारिक हो गया है। इस दृष्टि से कवीर अधिक मधुर और रहस्यात्मक है। उदाहरण के लिए उनका प्रसिद्ध पद देखिए—

‘धूँघट का पट खोल री तोकों पीव मिलेंगे।’

इस पद में माधुर्य के साथ-साथ माया के आवरण को विदीर्ण करके प्रियतम से मिलने का आध्यात्मिक सकेत भी है। यही आध्यात्मिकता कवीर के रहस्यवाद की प्रमुख विशेषता है। इस क्षेत्र में वे जायसी से कहीं अधिक बढ़े हुए हैं।

साक्षात्कार के बाद मिलन की वही मधुर स्थिति आती है जब साधक रूपासव का पान करके मूक हो जाता है। इसी स्थिति को दृष्टि में रखकर ‘निकल्सन’ सूफी रहस्यवाद के सम्बन्ध में लिखते हैं। “जो ईश्वर को जानता है वह मौन हो जाता है।” गीता में भी यही कहा है कि सच्चा मुनि वही है जो मौनी है। इस स्थिति को लक्ष्य करके कवीर ने लिखा है—

“देखा है तो कस कहूँ, कहूँ सो को पतयाय।

गूँगे केरी शर्करा बेटे ही मुसकाय ॥”

इसी स्थिति का सकेत जायसी ने निम्नलिखित शब्दों में किया है। इसमें जायसी की तीव्र अनुभूति भरी है—

“सुनि धनि प्रेम सुरा के पिए जियव मरन डर रहे न हिए।”

भारतीय रहस्यवाद का प्राण अद्वैतवाद है। जीव माया के आवरण को ज्ञान के सहारे विदीर्ण करके आत्मा से नीर-क्षीर को तरह एक हो जाता है। यही मोक्ष की चरम स्थिति है। ‘उपनिषदों’ ने ‘ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति’ लिखकर यही बात ध्वनित की है। भारतीय रहस्यवादी

का लक्ष्य भी इसी स्थिति को प्रेरित करना होता है। वह तीव्र भावना के सहारे इस दिशा में अग्रसर होता है। विश्व के अन्य रहस्यवादियों से यही भारतीय रहस्यवाद की विशेषता है। 'अण्डरहिल' ने भी भारतीय रहस्यवादी की यह विशेषता स्वीकार की है। यहाँ उनके शब्दों को उद्धृत कर देना अनुपयुक्त न होगा—

"It is right however to state here that Oriental Mysticism insisted upon a further stage beyond that of union. This is the total annihilation or reabsorption of individual self in the infinite."

अर्थात् 'भारतीय रहस्यवादी मिलन के अग्रे की स्थिति को प्राप्त होता है। यह पूर्ण तादात्म्य की अवस्था है।' जहाँ तक सूफियों का सम्बन्ध है यह स्थिति अधिकतर उनमें नहीं पाई जाती है। प्रो० निकलसन ने 'Idea of personality in Sufism' नामक ग्रन्थ में इस बात को सिद्ध भी कर दिया है। जायमी सूफी थे। अतः उनमें इस स्थिति के चित्र नहीं दिखाई देते। कबीर पर भारतीय अद्वैत वेदान्त का बहुत अधिक प्रभाव पड़ा था। इसीलिए उनमें इस स्थिति के चित्र अधिक पाए जाते हैं। इसी स्थिति में पहुँचकर वे कह उठते हैं :—

'हरि मरिहैं तां हमहुँ मरि हैं, हरि न मरै हम काहे को मरै

अभिव्यक्ति—यह तो हमारा रहस्य-भावना का तुलनात्मक निरूपण। अब थोड़ा-सा दोनों की रहस्याभिव्यक्ति अलौकिक आनन्द की तीव्रतम अनुभूति कही जा सकती है। इस अलौकिक आनन्द को शब्द में सीमित करना बहुत कठिन हो जाता है। इसीलिए रहस्यवादी को विविध सहायक अभिव्यक्ति-प्रणालियों की शरण लेनी पड़ती है। इन अभिव्यक्ति प्रणालियों में प्रतीक-पद्धति, रूपक-योजना, समासोक्ति, अन्योक्तियाँ और उलटवासी आदि प्रमुख रूप से आती हैं। जायमी और

कवीर की रहस्याभिव्यक्ति-प्रणालियों में भी अन्तर है। जायसी ने असफल अन्यायित तथा सफल समासोक्ति के सहारे अपने रहस्यवाद की अभिव्यक्ति की। इसके अतिरिक्त प्रतीकात्मकता का भी सुन्दर प्रयोग उनमें मिलता है। उनकी पद्यावत की कहानी एक प्रकार से प्रतीकात्मक रूपक कही जा सकती है। प्रतीक पद्धति का कवीर ने भी अनुकरण किया है। इसके प्रमाण स्वरूप उनकी 'हरि मेरा पीव मैं राम को बहुरिया' 'हरि जननी मैं बालक तोरा' उक्तियाँ ली जा सकती हैं। किन्तु इसमें कवीर की वृत्ति रमती हुई नहीं दिखाई देती। इसीलिए उन्होंने अधिकतर रूपको और उलटवासियों का अध्ययन लिया है। उन्होंने अन्यायित्यो का भी प्रयोग किया है किन्तु जायसी के ढंग पर नहीं। उनकी उक्तियाँ पद्यावत के समान विशाल रूप में नहीं व्यक्त हुई हैं। वे अत्यन्त सरल सक्षिप्त और सकेतात्मक हैं। एक उदाहरण देखिए—

“माली आवत देखकर कलियाँ करें पुकार।

फूले फूले चुन लिए काँहिए हमारी वार ॥”

कवीर के रूपक बहुत प्रसिद्ध हैं किन्तु आध्यात्मिकता के कारण जटिल अधिक हो गए हैं। 'सत कवीर' में दिये हुए इनके रूपक विशेष दृष्टव्य हैं। रूपको के अतिरिक्त उलटवासियाँ भी अध्ययन करने योग्य हैं। उलटवासियों की परम्परा वैदिक काल से चली आ रही है। वेद में दिया हुआ अदिति का वर्णन उलटवासी के रूप में ही है। मिट्टी और नाथो में तो यह पद्धति विशेष रूप से प्रचलित थी। सूफियों में भी ऐसी अभिव्यक्तियों की कमी नहीं है। इस प्रकार कवीर को इस क्षेत्र में एक लम्बी-चौड़ी परम्परा प्राप्त हुई थी। उसका उन्होंने अपनी रहस्याभिव्यक्ति में उपयोग किया है। कवीर में उलटवासियों के अधिक प्रयोग का कारण उनकी गूढ आध्यात्मिकता भी है अध्यात्म-क्षेत्र में शिष्य का पात्रत्व और ब्रह्म-जिज्ञासा अत्यन्त आवश्यक होती है। इसलिए 'ब्रह्मसूत्र' का प्रारम्भ 'अथातो ब्रह्म जिज्ञासा'

सै हुआ है। कबीर ने अपने आध्यात्मिक निदान्तो को उलट-वामियो के रूप में इसीलिए व्यक्त किया है कि केवल जिज्ञानु पात्र ही उन्हें ममभू सकें। उलटवासियो के अतिरिक्त फ़ीर में कुछ ऐसी रहस्यात्मक उक्तियाँ भी पाई जाती हैं जिनमें परिभाषिक शब्दों के सहारे जटिलता और अस्पष्टतामूलक रहस्य व्यक्त करने की चेष्टा की गई है। उनकी इस प्रकार की उक्तियाँ भी तीन प्रकार की हैं। एक तो वह है जिनमें सिद्धो और नाथ पथियो में प्रचलित पारिभाषिक शब्दों को लेकर यौगिक रहस्य निर्देशित किये गए हैं जैसे यह उक्ति देखिए—

“सुरित समानी निरति में निरति रही निरधार।

सुरत निरत परचा भया तब लले न्यम्भ दुआर ॥”

दूसरे प्रकार की वे उक्तियाँ हैं जिनमें मर्यादाचक साकेतिक शब्दों का प्रयोग करके रहस्यात्मकता लाने की चेष्टा की गई है। जैसे—

“चौसठ टीवा जोड़कर चौदह चन्दा माहिं।

तेहि घर किसको चानिणो जेहि घर गोविन्द नाहि ॥”

तीसरे प्रकार की उक्तियों में उन्होंने आश्चर्यजनक बानो का वर्णन कर रहस्यपूर्ण तथ्यों की ओर संकेत किया है—

‘जान अचेत फिरै नर लोड ताथे जनम जनम उहकाये।

धोल मट लिया बैला बावी कउवा ताल वजावै।

पहरि चोलना गदहा नाच भैसा नरति करावै ॥”

यह तीनों प्रकार की उक्तियाँ अभिव्यक्तिमूलक रहस्यवाद के अन्तर्गत आयगी। इन्में में शैलीगत नकली रहस्यवाद मानता हूँ। जायसी ने इस प्रकार की उक्तियाँ बहुत कम दी हैं। हाँ इतना अवश्य है कि उन्होंने कही योग के पारिभाषिक शब्दों की अच्युती योजना की है। कही-कही झूठे श्लेष का भी प्रयोग किया है। ऐसे स्थलों से जायसी का

मूल्य घट गया है। किन्तु उनमें ऐसे स्थल कवीर की अपेक्षा बहुत कम है।

**लोक संग्रह** :—मध्यकालीन सतों की रहस्य-भावना का विश्वलेपण करते हुए आचार्य क्षितिमोहन सेन ने अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ 'मेडिबल मिस्टि-सिज्म' में लिखा है। 'They have ascetic aversion to life' अर्थात् उन्हें जीवन के प्रति विरागमयी उदासीनता का अनुभव नहीं होता है। कवीर जायसी दोनों में इस विशेषता के दर्शन होते हैं। जायसी ने रत्नसेन के जीवन के सहारे यह बात ध्वनित की है। रत्नसेन जीवन से उदासीन होता है नहीं, किन्तु पद्मावती को प्राप्त करके वह पुनः मधुमय जीवन का अनुभव करता है। कवीर को लोग पूरा वैरागी समझते हैं, किन्तु वैराग उनके लिए कभी साध्य न था। वे उसे साधन-मात्र समझते थे। उनका उपदेशक रूप निर्विवाद है। लोक-संग्रह करना वे ईश्वर प्रेरित अपना कर्तव्य समझते थे—

“साईं यहै विचारिया साखी कहै कवीर।

भवसागर के बीच में कोई पकड़े तीर ॥”

अत स्पष्ट है कि कवीर भी कोरे वैरागी नहीं थे। उनमें भी लोक-संग्रह की भावना थी। उनका रहस्यवाद उससे अछूता नहीं बचा है।

**निष्कर्ष** — इस प्रकार हम कह सकते हैं कि जायसी और कवीर हिन्दी-साहित्य के श्रेष्ठ रहस्यवादी कवि हैं। एक का रहस्यवाद भारतीय भक्ति-मार्ग, श्रुति-ग्रन्थ, सिद्धमत और नाथ-सम्प्रदाय से प्रभावित होने के कारण आध्यात्मिकता, एकान्तिक, व्यक्तिमूलक, सुजीव और वर्णनात्मक है दूसरे का सूफी साधना और भावप्रति अनुप्राणित होने के कारण अत्यन्त सरस, सकेतात्मक और समष्टिमूलक है। वह प्रेमस्थिति के सहारे अभिव्यक्त होने के कारण सुन्दर और नाटकीय भी है।