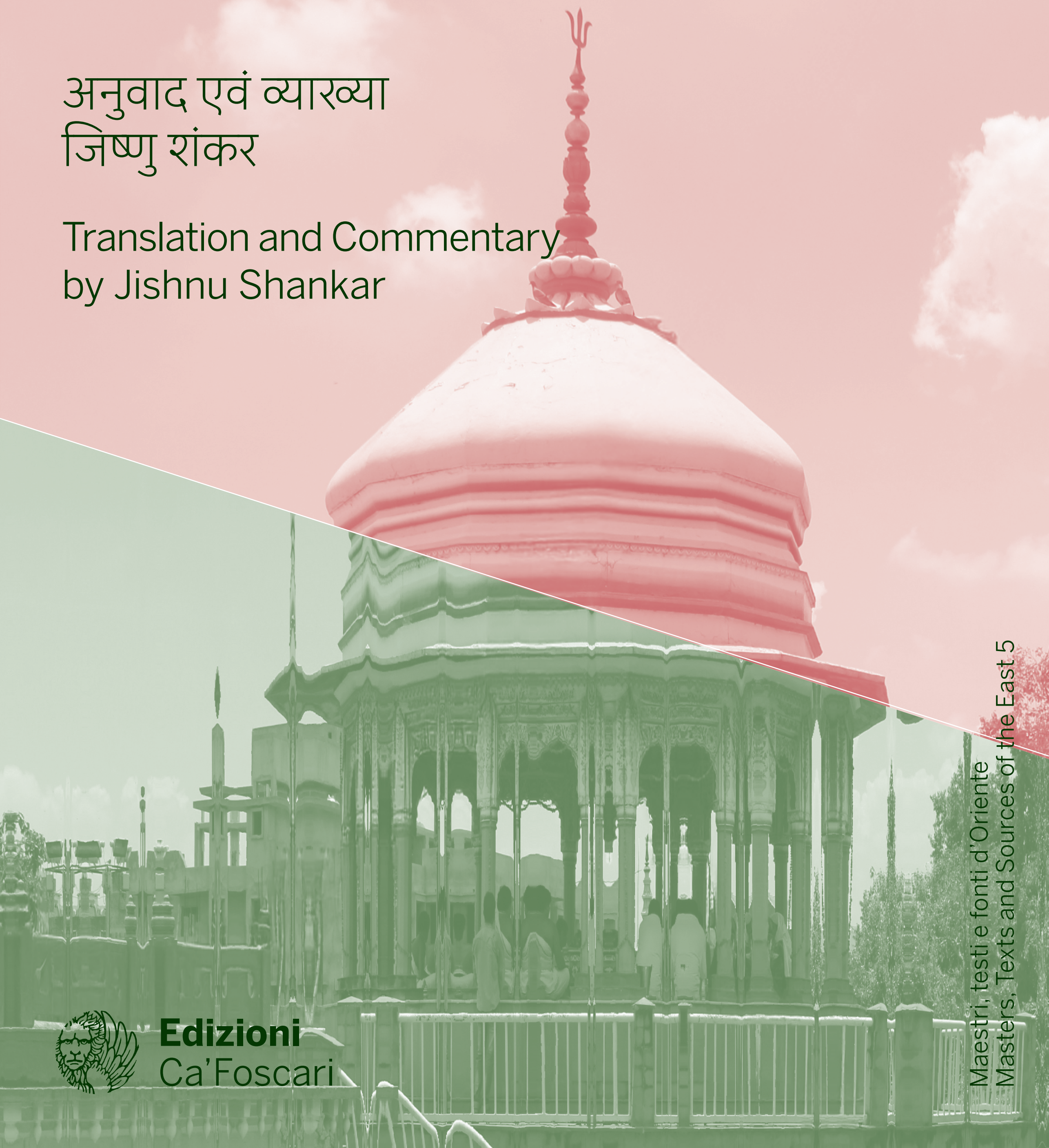
अघोराचार्य कीनाराम और उनका विवेकसार

Aghor Master Kinaram and His *Viveksār*

e-ISSN 2724-1149 ISSN 2724-0665



अनुवाद एवं व्याख्या
जिष्णु शंकर

Translation and Commentary
by Jishnu Shankar

Maestri, testi e fonti d'Oriente
Masters, Texts and Sources of the East 5

Edizioni
Ca'Foscari

अघोराचार्य कीनाराम और उनका विवेकसार
Aghor Master Kinaram and His *Viveksār*

Maestri, testi e fonti d'Oriente
Masters, Texts and Sources of the East

Serie diretta da | A Series Directed by
Giuliano Boccali

5

Edizioni
Ca'Foscari

Maestri, testi e fonti d'Oriente
Masters, Texts and Sources of the East

Editor-in-chief | Direttore scientifico
Giuliano Boccali (Università degli Studi di Milano, Italia)

Advisory board | Comitato scientifico
Ester Bianchi (Università degli Studi di Perugia, Italia)
Nicoletta Celli (Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia)
Thomas Wolfgang Peter Dähnhardt (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Lucia Dolce (SOAS, School of Oriental and African Studies, London, UK)
Emiliano Fiori (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Anna Greenspan (New York University of Shanghai, China)
Gianni Pellegrini (Università degli Studi di Torino, Italia)
Stefano Pellò (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Cinzia Pieruccini (Università degli Studi di Milano, Italia)
Sabrina Rastelli (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Silvia Rivadossi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Jacopo Scarin (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Francesca Tarocco (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)
Ronit Yoeli-Tlalim (University of London, UK)
Ida Zilio-Grandi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Direzione e redazione | Head office
Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea
Department of Asian and North African Studies
Palazzo Vendramin, Dorsoduro 3462, 30123 Venezia
https://www.unive.it/dsaam
mtfo@unive.it

e-ISSN 2724-1149
ISSN 2724-0665

URL https://edizionicafoscari.unive.it/en/edizioni/collane/maestri-testi-e-fonti-doriente/

अघोराचार्य कीनाराम और उनका विवेकसार

अनुवाद एवं व्याख्या

जिष्णु शंकर

Aghor Master Kinaram and His *Viveksār*

Translation and Commentary
by Jishnu Shankar

Venezia
Edizioni Ca' Foscari - Venice University Press
2025

Aghor Master Kinaram and His *Viveksār*
Jishnu Shankar

© 2025 Jishnu Shankar for the text
© 2025 Edizioni Ca' Foscari for the present edition

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License
Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.
Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari: this essay has received a favourable evaluation by subject-matter experts, indicated below, through a non-anonymous review (open peer review), under the responsibility of the Advisory Board of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari, using a dedicated platform.
Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari: il saggio qui pubblicato ha ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di valutazione non anonima (open peer review), sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari, ricorrendo all'utilizzo di apposita piattaforma.

Edizioni Ca' Foscari
Fondazione Università Ca' Foscari
Dorsoduro 3246, 30123 Venezia
http://edizionicafoscari.unive.it | ecf@unive.it

1st edition November 2025
ISBN 978-88-6969-892-7 [ebook]

Cover image:
Cover design: Lorenzo Toso

Aghor Master Kinaram and His *Viveksār* / Jishnu Shankar — 1a ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2025. — x + 500 p.; 25,5 cm. — (Maestri, testi e fonti d'Oriente. Masters, Texts and Sources of the East; 5). — ISBN 978-88-6969-892-7

URL http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-892-7/
DOI http://doi.org/10.30687/978-88-6969-892-7

Aghor Master Kinaram and His *Viveksār*
Translation and Commentary by Jishnu Shankar

Abstract

Baba Kinaram is the recognized seventeenth-century proponent of the Aghor tradition in India, and *Viveksār*, composed in the year 1755, represents his summation of the *Avadhūta* philosophy which informs the Aghor practices. It shows the continuation into the seventeenth century of the formless and unitary view of God, conceptualized as an omnipresent, invisible and indivisible entity without category distinctions. This book presents the translation of *Viveksār* from medieval Hindi poetry into English with two commentaries, one in standard Hindi, the other in English, to be accessible to both, seekers of a spiritual path, and scholars with an academic interest.

Keywords Baba Kinaram. Aghor. Avadhūta. Nath. Santmat. Krin-Kund. Banaras.

Acknowledgments

My gratitude for Baba Gautam Ram, the eleventh head of the Baba Kinaram Sthal, Krin-Kund, Varanasi, is deep, for his cheerful cooperation with this project. I am thankful to Baba Harihar Ram of the Sonoma Ashram in California, who asked me to translate the *Viveksār* many years ago. After many iterations, now, this project has come to its culmination. I am grateful to Baba Priyadarshi Ram of the Banora Ashram in Chhattisgarh, India, for helping me understand some of the more obscure words in this text. I cannot thank Prof. Rupert Snell enough for his continued engagement with me on the text of the *Viveksār*. He read and commented on every line and verse in both English and Hindi text. His interventions have given me new insights into the text, it is his initiative that has given this book the shape that it is in now. Prof. Jack Hawley of Columbia University introduced me to the paintings at the Victoria and Albert Museum in London, and at the Metropolitan Museum of Art in New York City. Navina Haidar at the MET made the artwork accessible to me. My deep gratitude to both. My friends Sunayana Kaviya, Shiv Shankar Savant, Anant Kumar Singh, Viravrat Singh, Edoardo Beato, Giulia Puchetti, Manu Ji and Anand Kumar Dwivedi deserve my special thanks for help with research on Baba Kinaram. Ruby Singh helped to make the cover picture available to me, I am indebted to her for this effort. I will be remiss if I do not acknowledge the role of professors Thomas Dahnhardt, Antonio Rigopoulos, Stefano Beggiora and Massimiliano Vianello, Elisabetta Taboga and her team at Edizioni Ca' Foscari. Stefano, especially, provided wonderful insights into the lives of Christian saints. My deepest thanks to them. Professor S. Pranam Singh, formerly head of the Visual Arts department at the Banaras Hindu University, very graciously agreed to have the painting he made of Baba Kinaram used in the book. Simultaneously, the owners of the painting, which was displayed at the Palace on Ganges Hotel at Assi Ghat in Banaras, also agreed to have it published in the book. My most sincere thanks to both of them. And finally, my heartfelt gratitude to the family of Stefania Malosto, Donatella Golin and Renato Cestaro for being the hosts who made this possible!

Table of Contents

बाबा कीनाराम और अघोर परम्परा 3
शब्दावली 49

Baba Kinaram and the Aghor Tradition 55
Glossary 117

चित्रावली | Images 123

विवेकसार | The *Viveksār* 131

परिशिष्ट 483

Appendix 485

ग्रंथसूची | Bibliography 487

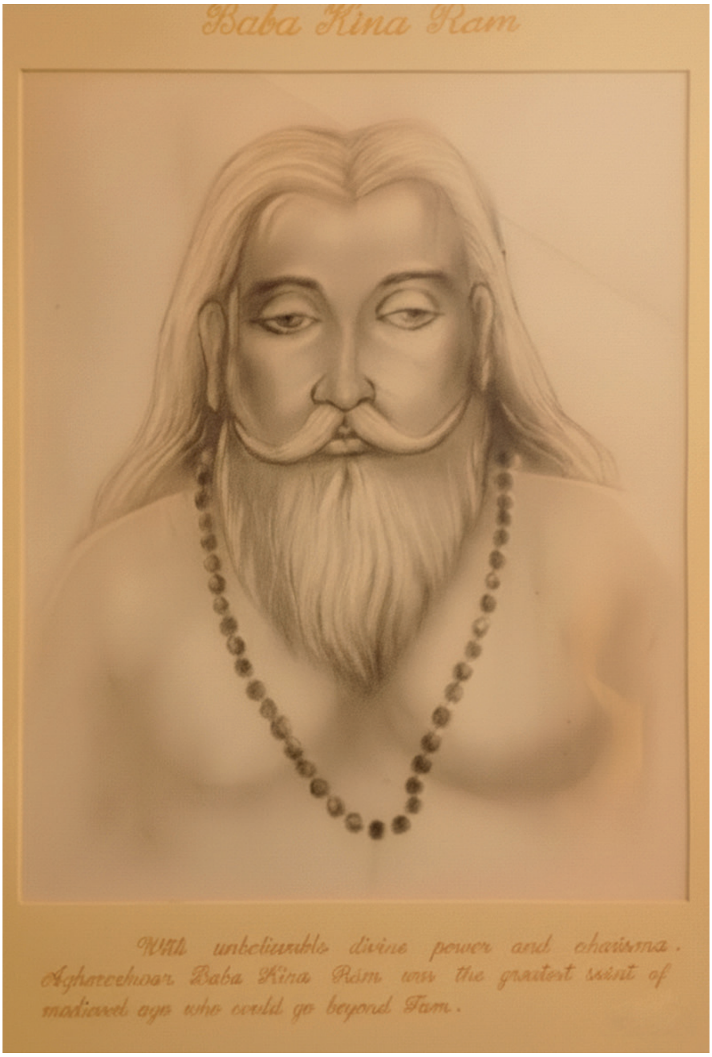
yah saṁsāra asāra ati pā̃ca bhūta kī vāri.
tātẽ yah avadhūta mat viracyõ svamati vicāri.

This world is totally vain, born of the five elements of creation
so I composed this Avadhuta way from my own reflection.

Baba Kinaram, *Viveksār*: *Phal-stuti*, *doha*

अघोराचार्य कीनाराम और उनका विवेकसार

Aghor Master Kinaram and His *Viveksār*



Credits: Prof. S. Pranam Singh, former Head of the Faculty of Visual Arts, Department of Arts, Banaras Hindu University, Varanasi, India. Baba Kina Ram

सौजन्य: एस. प्रणाम सिंह, भूतपूर्व अध्यक्ष दृश्य कला संकाय, कला विभाग, काशी हिंदू विश्वविद्यालय, वाराणसी, भारत. बाबा कीनाराम

बाबा कीनाराम और अघोर परम्परा

रुप-रेखा 1. पृष्ठभूमि. – 1.1. अघोर, अवधूत. – 1.2. बाबा कीनाराम का साहित्य. – 1.3. बाबा कीनाराम का संदेश और उनकी देन. – 2. 'संत-चरित', और बाबा कीनाराम की जीवन गाथा. – 2.1. बाबा कीनाराम का जीवन चरित. – 2.2. कुछ तिथियों के बारे में. – 3. साहित्यिक समीक्षा. – 3.1. विवेकसार. – 3.2. गीतावली. – 3.3. एक कविता स्थल में लगे एक चित्र से. – 3.4. बाबा कीनाराम और पूर्ववर्ती परम्पराओं का साहित्य. – 3.5. पदों की भाषा. – 4. विवेकसार की महत्ता.

1 पृष्ठभूमि

यह कथा प्रचलित है कि 18वीं शताब्दी में उत्तर भारत के एक चैतन्य संत जिनका नाम बाबा कालूराम था, बनारस के क्रिं-कुण्ड स्थल में रहा करते थे। उनकी दिनचर्या थी कि पतित-पावनी गंगा के हरिश्चंद्र घाट पर वहाँ पड़ी खोपड़ियों को चने खिलाया करते थे। गंगा की रेत में आज भी खोपड़ियाँ मिल जाती हैं क्योंकि बहुधा वे घाटों पर पूरी तरह से जल नहीं पाती हैं, जल में विसर्जित कर दी जाती हैं, और फिर कुछ रेत में दबी पाई जाती हैं। कई बार जब किसी दुर्घटना में किसी व्यक्ति की मृत्यु हो जाती है तो उसका दाह-संस्कार करने के बदले लोग उसे जल-समाधि दे देते हैं। उस दशा में भी खोपड़ियाँ अक्सर गंगा की रेत में दबी मिल जाती हैं। बाबा कालूराम की विधि बहुत सरल थी। वे श्मशान में पड़ी खोपड़ियों को अपने पास बुलाते थे, और जब वे पास आ जाती थीं तब चबाने के लिये उन्हें चने देते थे। लेकिन एक दिन उनकी इस क्रिया में विघ्न पड़ गया। हर बार की तरह जब उन्होंने खोपड़ियों को अपने पास बुलाया तो वे नहीं आईं। बाबा कालूराम एक सिद्ध महात्मा थे। उन्होंने शीघ्र ही पता लगा लिया कि बाबा कीनाराम नाम के एक और संत वहाँ आए हुए थे, और उन्होंने तंत्र की जानी-मानी स्तम्भन क्रिया कर के खोपड़ियों को बाबा कालूराम तक जाने से रोक दिया था। बाबा कीनाराम चलकर बाबा कालूराम तक पहुँचे और उनसे इस प्रकार का खिलवाड़ करने के बदले अपने स्थान पर जाने का आग्रह किया। दोनों ही संतों ने अनुमान लगा लिया था कि वे दोनों ही अलौकिक सिद्धियों की विभूतियाँ थे। बाबा कालूराम ने बाबा कीनाराम की परीक्षा लेने के उद्देश्य से कहा कि उन्हें भूख लगी है। इसपर बाबा कीनाराम ने गंगा की तरफ़ मुँह कर के कहा, “माँ, एक मछली दे।” तुरत ही एक बड़ी मछली उछलकर नदी के बाहर तट पर आ गिरी। उन दोनों ने उसे एक चिता पर भूना और खा कर तृप्त हुए। कुछ देर पश्चात बाबा कालूराम ने एक मुर्दे को नदी में बहते हुए जाते देखा और बाबा कीनाराम को

DOI 10.30687/978-88-6969-892-7/001

यह बात कही। बाबा कीनाराम ने नदी की ओर देखा और कहा कि वह मुर्दा नहीं, ज़िंदा है। बाबा कालूराम ने कहा कि अगर ज़िंदा है तो बुला ले। इसपर बाबा कीनाराम ने मुर्दे को आवाज़ लगाई और वह बहते हुए किनारे आ लगा। बाबा कीनाराम उस तक गए, उसे खड़े होने के लिये कहा, और वह मुर्दा एक जीते-जागते युवक के रूप में खड़ा हो गया। बाबा कीनाराम ने उसे घर वापस जाने के लिये कहा। जब वह घर पहुँचा तो उसे जीवित देख कर सब का मुँह खुला का खुला रह गया। उसकी माँ उसे लेकर बाबा के पास आई और उसे उन्हें ही समर्पित कर दिया। उसकी श्रद्धा ने सोचा कि जो जीवन उसने अपने पुत्र को दिया था उसका तो अंत हो चुका था। उसको बाबा कीनाराम ने पुनर्जीवित कर दिया, इसलिये उत्तम यही रहेगा कि वह अपना नया जीवन उनकी ही सेवा में बिताये। बाबा कीनाराम ने उसे स्वीकार कर लिया और उसका नाम रखा 'रामजियावनराम'। यह सब देखकर बाबा कालूराम ने अपना वास्तविक रूप गुरु दत्तात्रेय के रूप में प्रकट किया, बाबा कीनाराम को पवित्र क्रिं-कुंड स्थल पर लाये, और वहाँ उन्हें अघोर दीक्षा दी।[1] उस समय से बाबा कीनाराम क्रिं-कुंड स्थल पर रहने लगे। यह घटना विक्रम संवत 1754 (सन् 1697) में घटी बताते हैं (शास्त्री 1959, 139; चतुर्वेदी 1973, 102-3)।

बाबा कीनाराम काशी के गुरुतम संतों में गिने जाते हैं। उनके द्वारा काशी के रवींद्रपुरी इलाके में स्थापित क्रिं-कुंड स्थल आज भी बेहद लोकप्रिय, सक्रिय और समाज-सेवा में तत्पर आध्यात्मिक स्थल है। उनके जीवन और साहित्य से पता चलता है कि उन्होंने 17वीं शताब्दी में न केवल अघोर परम्परा को नई स्फ़ूर्ति प्रदान की, बल्कि वैष्णवों की सगुण रामभक्ति परम्परा और निर्गुण शैव-शाक्त अघोर परम्परा में सुंदर सामंजस्य स्थापित किया।[2] उनको श्रद्धा की दृष्टि से केवल एक पूर्णतया सिद्ध संत के रूप में ही नहीं बल्कि एक ऐसे समाज सुधारक और साहित्यिक प्रतिभा वाले व्यक्तित्व के रूप में देखा जाता है जिन्होंने पूर्ण नि:स्वार्थ भाव से अपने को समाज सेवा में लगा दिया था। कुछ इन्हीं कारणों से बाबा कीनाराम ने अपने जीवनकाल में विभिन्न स्थानों पर आठ मठों की स्थापना की, चार जो अघोर प्रवृत्ति की हैं, और चार जिन्हें वैष्णव प्रकृति का माना जाता है। उनकी जीवन कथा यही दर्शाती है कि उन्होंने बार-बार दूर-दूर तक की यात्राएँ कीं – पूर्व में बंगाल से लेकर पश्चिम में बलूचिस्तान तक – और मध्य में हिमालय में भी। सम्भवत: इन यात्राओं के कारण ही उनके साहित्य में भाँति-भाँति के शब्द मिलते हैं जिनमें सूफ़ी परिकल्पना के उर्दू शब्द भी शामिल हैं। बिहार, उत्तर प्रदेश, गुजरात और महाराष्ट्र में उनके विषय में अनेक लोक-कथाएँ प्रचलित हैं, अनेक अवसरों पर लोक-गायक उनकी कविताओं को संगीतबद्ध कर गाते हैं, संतमत में उनको आध्यात्मिक पराकाष्ठा पर पहुँचे हुए संत के रूप में देखा जाता है, और जीवन के हर क्षेत्र से लोग आज भी उनके स्थल में दैहिक, दैविक और सामाजिक तापों से राहत पाने के लिये आते हैं। उनके समन्वयात्मक व्यक्तित्व में एक संत, एक योगी, एक समाज सुधारक और कवि, सभी की छवि मिलती है। इस पुस्तक में हम उनके व्यक्तित्व एवं सामाजिक और आध्यात्मिक योगदान की चर्चा करेंगे, और उनके साहित्य की भी, उनके अपने समय-काल के अनुसार, समीक्षा करेंगे। इस पुस्तक के दूसरे भाग में हम योग और आत्मज्ञान पर आधारित उनकी सबसे अधिक ज्ञात कृति विवेकसार का अनुवाद और उसकी व्याख्या प्रस्तुत करेंगे।

1.1 अघोर, अवधूत

यहाँ अघोर और अवधूत, इन दो शब्दों की चर्चा करना सार्थक रहेगा। अघोर को परिभाषित करना सहज नहीं। प्राय: यह भी चर्चा का विषय बन जाता है कि अघोर एक सम्प्रदाय है, अथवा एक पथ या पद। यहाँ तक कि इस परम्परा के साधकों के लिये प्रयुक्त शब्द – औघड़ या अघोरी - भी कुछ अस्पष्टता लिये रहते हैं।[3] ऐतिहासिक दृष्टिकोण से देखें तो औघड़ों की साधनापरक क्रियाएँ, जैसे श्मशान में रहना, कपाल धारण करना, कपाल-पात्र में भोजन करना इत्यादि पूर्वकालिक कापालिक-क्रियाओं से भिन्न नहीं जैसा कि लोरेंज़ेन (1972) जैसे विद्वानों के सर्वेक्षण से ज्ञात होता है। गोम्ब्रिच द्वारा बौद्धकाल में महाकाल जैसे श्मशानवासी शैव साधक

1 इस दीक्षा की एक सम्भावित तिथि सन् 1757 (वि.सं. 1814) लिखी गई है (चतुर्वेदी 1972, 692)। किंतु यह तिथि संदिग्ध प्रतीत होती है क्योंकि बाबा कीनाराम ने अवधूत मत पर रचित अपने विवेकसार में उसकी रचना तिथि सन् 1755 (वि.सं. 1812) दी है (श्री पोथी विवेकसार, 33)।

2 सगुण और निर्गुण हिंदू आध्यात्मिक शब्दावली की अभिव्यक्तियाँ हैं। इन शब्दों का प्रयोग उस परम-सता के चरित्र-वर्णन के लिये भी हो सकता है, और उन चरित्रों के आधार पर विकसित परम्पराओं के लिये भी। सगुण का अर्थ होता है कि वह परम-सत्ता चरित्र, अर्थात् रूप-रंग आदि रखती है, हालाँकि ये चरित्र सत्त्व, रजस और तमस गुणों से उत्पन्न होते हैं। निर्गुण का अर्थ होता है उस परम-सत्ता का वह रूप जिसका न आकार है, न रंग है, और इसलिये वह कल्पना से भी परे है।

3 अपने शोध-पत्र में गुप्ता लिखती हैं कि 'औघड़' शब्द, 'अघोरी' शब्द की तुलना में कम आपत्तिजनक माना जाता है (1993, 2)। ब्रिग्स ने भी औघड़ और अघोरी के लिये कुछ ऐसा ही अनुमान लगाया था (1938, 71, 224)। अन्य विद्वान मानते हैं कि यह केवल प्रांत या क्षेत्र की भाषा विशेषता का परिणाम है जहाँ "पंजाब में इन्हें 'सरभंग', मद्रास में 'ब्रह्मनिष्ठ', बंगाल में 'अघोरी' तथा उत्तरप्रदेश और बिहार में 'औघड़'" कहा जाता है (चतुर्वेदी 1972, 687)।

के बौद्ध-धर्म में परिवर्तन के उद्धरण (2002, 158-60) से यह भी ज्ञात होता है कि यह साधना प्राचीन है। अघोर शब्द को ऋग्वेद की 10.85.44 ऋचा में पाया जा सकता है जहाँ रुद्र के रौद्र रूप का वर्णन है जो सभी औषधियों के अधिष्ठाता और करुणामय देव कहे गए हैं।[4] यजुर्वेद की तैत्तिरीय और वाजसनेयी संहिताओं में रुद्र के कल्याणकारी स्वरूप का वर्णन है जिन्हें अपनी शक्ति शिवा से अविच्छिन्न रूप से सम्बद्ध बताया गया है।[5] तोज़्र्सोक (2012) के अनुसार तंत्र से भी पहले की शैव मान्यताओं में 'अघोर' नाम महत्त्व रखता है क्योंकि वैदिक अघोर मंत्र पाशुपत सूत्रों के पाँच मंत्रों में से एक है। बाद में शैव सिद्धांत ने इन पाँच मंत्रों को अपनाकर अघोर मंत्र को शिव के दक्षिण मुख से जोड़ दिया। पुन:, वैदिक अघोर मंत्र की 'अघोर', 'घोर' एवं 'घोरघोरतर' परिकल्पनाएँ शाक्त तंत्रों में देवी की परिकल्पना में समाहित हुईं। आठवीं शताब्दी के महाकवि भवभूति के साहित्य में अघोरघण्ट जैसे नाम तो मिलते हैं, लेकिन उनको अघोर सम्प्रदाय का न कहकर सोमसिद्धांती या कापालिक की ही संज्ञा दी जाती है।[6] किंतु सिद्धांत होने के कारण इसे कम से कम एक पथ तो माना ही जा सकता है। बाबा कीनारम की परम्परा द्वारा प्रकाशित साहित्य में इसे एक पद भी कहा जाता है, जिसे साधक पूर्ण सिद्धि के बाद प्राप्त करता है। विहंगम दृष्टि से देखें तो यह अद्वैत सिद्धांत पर आधारित एक प्राचीन आध्यात्मिक परम्परा है जिसकी सामाजिक अभिव्यक्ति भेद-भाव रहित व्यवहार में होती है। अघोर शब्द का प्रचलित अर्थ है 'जो घोर या भयानक न हो', अर्थात् सौम्य और प्रियदर्शन हो, परंतु कभी-कभी इसका प्रयोग 'अत्यंत घोर' के अर्थ में भी किया जाता है। इस स्थिति में यह एक विपरीत अवस्था को दर्शाता है (चतुर्वेदी 1972, 686)। वर्तमान काल में इसे आत्मज्ञान पाने का एक ऐसा मार्ग माना जाता है जिसमें योग, तंत्र, भक्ति और सेवा, चारों समाहित हैं। इस परम्परा में हुए समसामयिक परिवर्तनों द्वारा कुष्ट रोगियों या समाज के अन्य पद-दलित लोगों की सेवा उसी प्रकार सार्थक है जैसे कि पहले के समय में साधकों द्वारा श्मशानों, नदी किनारों, सुनसान स्थानों, जंगलों या पर्वत कंदराओं में साधनाकाल व्यतीत करना हुआ करता था (बैरेट 2008, xiii)। अघोर परम्परा के अनुयायियों का ऐसा व्यवहार उनके इस विश्वास पर आधारित है कि इस सृष्टि के हर अणु-परमाणु तक में उस परब्रह्म की सत्ता व्याप्त है, इसलिये जो कुछ भी इस जगत में दीख पड़ता है, सब पवित्र है, सब उसी दैवीय प्रेरणा से संचालित है। खाद्य पदार्थों में पवित्र-अपवित्र का भाव, या सामाजिक व्यवहार में ऊँच-नीच की अवधारणा मानव-मन का उत्पाद है, कोई दैवीय रचना नहीं।

यह एक मान्य अवधारणा है कि ऐसे कई सम्प्रदाय हैं जिनसे अघोर क्रियाओं का सम्बंध माना जाता है। इनमें पाशुपत, कापालिक, बौद्ध, सिद्ध, नाथ, वैष्णव, और निकट इतिहास में संतमत के अनुयायी गिने जाते हैं। ऐतिहासिक दृष्टिकोण से इन सम्प्रदायों में विचारों, क्रियाओं, सिद्धांतों और यहाँ तक कि सिद्ध-पुरुषों तक का आदान-प्रदान चलता रहा है। उदाहरण के लिये कापालिक शैव भी हो सकते हैं और बौद्ध भी, हालाँकि विद्वानों का मानना है कि 14वीं शताब्दी के आसपास वे लोग अघोर या नाथ परम्पराओं में अंतर्भुक्त हो गये (लोरेंज़ेन 1972, 53; व्हाइट 1996, 99-100)। कुछ ग्रंथों में कथा है कि नवनाथ, जिन्होंने नाथ परम्परा को जन्म दिया, पहले बौद्ध सिद्धाचार्य थे जिन्होंने अपने मठ की छत के ढह जाने के बाद मत-परिवर्तन कर लिया। महाराष्ट्र की परम्परा में इन नवनाथों का साम्य दत्तात्रेय द्वारा प्रवर्तित अवधूत सम्प्रदाय के नव-नारायणों से किया जाता है (व्हाइट 1996, 74, 106, 396 पाद टिप्पणी 64)।

बाबा कीनाराम की परम्परा के साहित्य में भी दो समानांतर अघोर-धाराओं का उल्लेख है –

> औघड़ों के दो घराने प्रसिद्ध हैं – हिमाली और गिरनाली। भगवान शंकर का निवास-स्थान होने से हिमालय को अघोर-मत का उद्गम माना गया है। एक विद्वान ने लिखा है कि औघड़ों में यह सामान्य धारणा है कि उनके मत के प्रवर्तक गोरखनाथ थे। यह हिमाली घराना है।… गोरक्ष देश नेपाल में श्री गोरखनाथ का प्रभाव अत्यधिक था। कालांतर में इस मत वाले ही अघोर-उपासना करते हुए मैदानों में आये। ये हिमालय प्रदेश से आ रहे थे इसी लिए हिमाली कहलाए।
>
> अवधूत मत के दूसरे मान्य आचार्य दत्तात्रेय, मुनि अत्रि एवं अनुसूया के पुत्र रूप में अवतरित हुए हैं। इनको भगवान विष्णु का अवतार माना गया है। विंध्यगिरि के दक्षिण भाग में इनका क्षेत्र है।… अवधूत संत गिरनार पर्वत को परम पवित्र मानते हैं। गिरनार शिखर पर श्री दत्त की पादुका तथा कमण्डलु तीर्थ हैं।… अत: गिरनार के श्रीदत्त स्थान की परम्परा के औघड़ गिरनारी कहलाते हैं (चतुर्वेदी 1973, 76-7)।

विद्वानों द्वारा लिखित साहित्य में इस प्रकार के हिमाली और गिरनाली घरानों का उल्लेख नहीं मिलता, इसे हम एक साम्प्रदायिक व्याख्या मान सकते हैं, लेकिन बनारस में यह बात न केवल प्रत्यक्ष समझी जाती है,

4 अघोरचक्षुरपतिघ्न्येधि शिवा पशुभ्य: सुमना: सुवर्चा:। (तू प्रियदर्शन, पति को पीड़ा न देने वाली, अन्य जनों के लिये भी कल्याणकारी शोभन मन और तेजवाली हो (देखें - Rigveda/10/85/44 (vedicscripture.com))।

5 या ते रुद्र शिवा तनूरघोरा पापकाशिनी… (तैत्तिरीय संहिता 4.5.1.1)। (हे रुद्र! आपका जो मंगलदायक, सौम्य, पुण्यप्रकाशक स्वरूप है…)।

6 देखें लगभग आठवीं शताब्दी में महाकवि भवभूतिकृत मालतीमाधवम् (शर्मा 1971)।

अपितु कुछ महत्व भी रखती है। सन् 2021 में जब उत्तर प्रदेश के मुख्यमंत्री योगी आदित्यनाथ रामगढ़ स्थित बाबा कीनाराम मठ में पीठाधीश्वर बाबा गौतम राम से मिलने आए, तो प्रेस में इस घटना को 'दो पीठाधीश्वरों का मिलन' कह कर प्रकाशित किया गया। इस बात को रेखांकित किया गया कि ये दो अलग परम्पराएँ हैं, और योगी आदित्यनाथ 'नाथ' परम्परा के हैं जब कि बाबा गौतम राम 'अघोर' परम्परा के।[7]

दो अन्य प्रकार की समानांतर धाराओं का विवरण 'अघोर' और 'कनफटा' के अंतर पर आधारित है (ब्रिग्स 1938, 30-1; चतुर्वेदी 1972, 688; व्हाइट 1996, 99-100)। ऐसा प्रतीत होता है कि 'नाथ' संज्ञा में बहुत तरह के धर्मावलम्बियों का समावेश हो गया। इस शीर्षक के अंतर्गत आ जाने के बाद भी ऐसा नहीं था कि उन समुदायों ने अपनी पहले की क्रियाओं का त्याग कर दिया। कुछ, जैसे कि औघड़, अपने को नाथ कहते भी नहीं थे जब तक कि उनकी दीक्षा ही उस सम्प्रदाय में न हुई हो। इस प्रकार, गुरु-शिष्य परम्परा के कारण नाथ सम्प्रदाय में, और नाथ सम्प्रदाय के समानांतर, कई प्रकार की परम्पराएँ और क्रियाएँ चलती रहीं। उदाहरण के लिये, मत्स्येंद्रनाथ के गुरुभाई जालंधरनाथ एक औघड़ थे, जबकि मत्स्येंद्रनाथ एक कनफटा योगी थे (ब्रिग्स 1938, 67; द्विवेदी 1981, 7, 75)। माना जाता है कि मत्स्येंद्रनाथ ने नाथ सम्प्रदाय में हठयोग की व्यवस्था दी, लेकिन यह हठयोग स्वयं योगिनी-कौल और सिद्ध-कौल परम्पराओं का समामेलन था। हठयोग के छत्र के नीचे भी हमें कम से कम दो परम्पराएँ मिलती हैं। एक षडांग योग, यानी छ: अंगों से युक्त योग की परम्परा जिसका प्रतिपादन गोरखनाथ ने किया।[8] दूसरी, जिसका प्रतिपादन ऋषि मार्कण्डेय के पुत्र दत्तात्रेय से माना जाता है और जिसे अष्टांग योग, अर्थात आठ अंगों से युक्त, योग की परम्परा कहा जाता है। योग की इन धाराओं में कुछ अपने को 'अवधूत' मत का मानती हैं, और इसी मत का सिद्धांत बाबा कीनाराम ने अपने विवेकसार में किया है।

ऊपर हमने देखा कि हिमाली और गिरनाली घरानों का वर्णन करते हुए अघोर और अवधूत शब्दों का पर्यायवाची की तरह प्रयोग किया है। ऐसा इसलिये है कि संत तो इन्हें पर्यायवाची मानते ही हैं, कुछ विद्वानों का भी यही मत है (देखें चतुर्वेदी 1972, 695; गुप्ता 1993)।

अवधूत परम्परा का स्रोत दत्तात्रेय से माना जाता है और अवधूत शब्द की प्रतिध्वनि उपनिषदों में, बौद्ध सिद्धों की 'धूतांग' क्रियाओं में, तथा नाथ परम्परा में भी सुनाई पड़ती है। उदाहरण के लिये, तुरीयातीतोपनिषद् में ब्रह्मा विष्णु से अवधूत पथ का रहस्य पूछते हैं और विष्णु उन्हें यह बताते हैं कि इस पथ पर चलने वाला व्यक्ति इस रचे हुए जगत की अवधारणा से ऊपर उठ कर एक अद्वैत-भाव से परिपूर्ण जीवन जीता है (आचार्य 1971, 541-3)।[9] सामवेद के एक अंश, दर्शनोपनिषद् में, सांकृति महान योगी दत्तात्रेय से योग मार्ग के बारे में पूछते हैं।[10] दत्तात्रेय उन्हें विस्तारपूर्वक समझाते हैं और अपने उपदेश का समापन अद्वैत-भाव के जीवन से करते हैं (अय्यंगार 1938, 148)। कीनाराम बाबा स्पष्ट कहते हैं कि उन्होंने अवधूत मार्ग का ज्ञान दत्तात्रेय से पाया है, किंतु दत्तात्रेय द्वारा प्रणीत अवधूत सम्प्रदाय वैष्णव कहा गया है (व्हाइट 1996, 99)। आम धारणा में, शायद पौराणिक कथाओं के आधार पर, दत्तात्रेय को ब्रह्मा, विष्णु और शिव के अंशों से युक्त भगवान की एक प्रतिमूर्ति माना जाता है, किंतु उनका इतिहास और बहुत प्राचीन है। विद्वत्जन दो दत्तात्रेयों की पुष्टि करते हैं, एक, जो पौराणिक मिथकों के स्रोत हैं, और दूसरे, जो एक ऐतिहासिक पुरुष रहे हैं जिन्होंने 12वीं-13वीं शताब्दी के आसपास कई ग्रंथ लिखे (व्हाइट 1996, 141; रिगोपुलोस 1998, 45)। दत्तात्रेय का वर्णन एक अघोरी के रूप में भी हुआ है (ब्रिग्स 1938, 75)। बल्कि, जैसा कि रिगोपुलोस बताते हैं, वे सबसे पहले हुए अघोरी हो सकते हैं

> एक लोक-परम्परा के अनुसार दत्तात्रेय सभी नाथों के आदि गुरु हैं, और शिव प्रथम नाथ हैं। इस प्रकार शिव स्वयं दत्तात्रेय के शिष्य बन जाते हैं! दत्त को पहला अघोरी भी कहा गया है… (1998, 105 पाद टिप्पणी 35)[11]

औघड़ और अवधूत की वेश-भूषा (दिगम्बर या पैबंद वाले झूल को पहने हुए) और सिद्धांत (द्वैतभाव और विधि-निषेध से परे) के वर्णन से यह साफ़ हो जाता है कि दोनों वस्तुत: एक ही हैं। यह अवश्य है कि अवधूत

7 देखें "Aghor, Nath Sampraday Come Together…" (Aghor, Nath Sampraday Come Together, But Why? | Yogi Adityanath Meets Baba Siddharth Gautam Ram Ji: `https://www.youtube.com/watch?v=xTRTjhSxpX8`.)।

8 गोरखनाथ को कई ग्रंथों का रचयिता माना जाता है। इनमें से कुछ ग्रंथों, जैसे सिद्धसिद्धांतपद्धति (1981, 68) में उनके द्वारा अष्टांग योग का प्रतिपादन है। लेकिन कुछ अन्य ग्रंथों में जैसे गोरक्षशतक में, षडांग योग का वर्णन है।

9 ऑलिवेल का अनुमान है कि तुरीयातीतोपनिषद् चौदहवीं या पंद्रहवीं शताब्दी में रचा गया (1992, 9)।

10 दर्शनोपनिषद् को योग उपनिषदों के समूह के अंश के रूप में फ़्लड 100 ई.पू. से 300 ई.प. रचा गया मानते हैं (2000, 96)।

11 यदि अन्यथा निर्दिष्ट न हो, सभी अनुवाद लेखक द्वारा किये गए हैं।

भी एक से अधिक प्रकार के हो सकते हैं जैसे ब्रह्मावधूत, शैवावधूत, वीरावधूत और कुलावधूत, जिनमें से वीरावधूतों का वर्णन – बढ़ी हुई जटा सरीखे बाल, रुद्राक्ष धारण किये हुए, हड्डियों की माला पहने हुए, दिगम्बर घूमते हुए, कौपीन (लंगोटी) या गेरुए वस्त्र पहने हुए, शरीर पर भस्म या रक्त-चंदन का लेप किये हुए, हाथ में दंड लिये हुए, मृगचर्म, फरसा, खट्वांग, डमरू, मजीरा से सुसज्जित, गाँजा और मद्य-पान करते हुए – परम्परा के अनुसार, औघड़ों पर पूरी तरह लागू होता है (चतुर्वेदी 1973, 76)।

दत्तात्रेय की कथाएँ इस तरह से जनमानस में व्याप्त हैं कि योग और तंत्र की विभिन्न धाराओं पर उनका प्रभाव नकारा नहीं जा सकता, चाहे वह पौराणिक कथाओं के माध्यम से हो, चाहे उनके द्वारा लिखित साहित्य के द्वारा। बाबा कीनाराम द्वारा प्रणीत परम्परा के संदर्भ में हमारे लिये दत्तात्रेय का समन्वयवादी चरित्र बहुत महत्व रखता है। ऋषि अत्रि और उनकी पत्नी अनुसूया के पुत्र के रूप में जन्मे दत्तात्रेय को बाद में मार्कण्डेय पुराण में तांत्रिक चरित्र वाले योगी विष्णु की छवि में देखा गया, और फिर उनका ब्रह्मा, विष्णु और शिव की त्रिमूर्ति से साम्य माना गया (रिगोपुलोस 1998, 27, 29, 249)। दत्तात्रेय के एक ही समय में शैव, शाक्त या वैष्णव तीनों हो सकने के कारण ही हमें नाथ परम्परा के हठयोग में भी तंत्र का आभास हो जाता है और इसी कारण से संतमत की भाव-धारा द्वारा कीनारामी औघड़ों की चर्या में वैष्णव चरित्र भी झलकता है (शंकर 2011, 154)।

1.2 बाबा कीनाराम का साहित्य

गोरखनाथ, कबीर और तुलसीदास की तुलना में बाबा कीनाराम को बहुत अधिक लोग इसलिये भी नहीं जानते क्योंकि उनकी सभी साहित्यिक कृतियाँ अभी तक खोजी नहीं जा सकी हैं। इसके बावजूद यदि कोई खोजना चाहे तो कुछ साहित्यिक रत्नों को अवश्य पा सकता है। सत्रहवीं शताब्दी के बाद से संतमत की परम्परा द्वारा रचित साहित्य ऐसा ही एक समृद्ध कोष है जिसका पूरा संज्ञान लेना अभी तक बाकी है। सन 1959 में जब आचार्य धर्मेंद्र ब्रह्मचारी शास्त्री ने सरभंग सम्प्रदाय के संतों पर अपना शोध प्रकाशित किया तो हिंदी जगत का ऐसे अज्ञात-अनदेखे संतों की साहित्य-दुनिया से एक सुखद परिचय हुआ। यह कहा जा सकता है कि सरभंग सम्प्रदाय के कई संत-कवि छंद-शास्त्र के उतने बड़े ज्ञाता नहीं थे जितने कि तुलसीदास जैसे जगमगाते सितारे, लेकिन जो कुछ उन संत-कवियों ने लिखा, और उसका जो प्रभाव उनके क्षेत्र के ग्रामीण और शहरी जनमानस पर पड़ा, वह साधारण नहीं है। उन सभी में बाबा कीनाराम का नाम एक ज्वलंत उदाहरण है।

भारत में विद्वत्जन अघोर परम्परा को दत्तात्रेय और गोरखनाथ की परम्परा के बीच की कड़ी मानते हैं (चतुर्वेदी 1972, 690)। अघोर और नाथ परम्पराओं का आपस में ऐसे घुले-मिले होने से उनके विचार और व्यवहार में भी काफी समानता होना स्वाभाविक है। यह भी सत्य है कि संत-सम्प्रदाय की साझा शब्दावली बहुत हद तक गोरखनाथ से निःसृत है, लेकिन उसका वज्रयानी बौद्धों के गीतों से भी सम्बंध देखा जा सकता है। उनकी शब्दावली जो सूक्ष्म शरीर, सृष्टि रचना-क्रम, इस रचना में नारी और पुरुष तत्त्वों का समायोग, पिण्ड में ब्रह्माण्ड की परिकल्पना, काया के सम्पूर्ण परिचय की आवश्यकता, आध्यात्मिक पथ पर गुरु की अनिवार्यता आदि से सम्बंधित है, संतमत के सभी संतों द्वारा मान्य है। बाबा कीनाराम के काव्य में भी यह साझा शब्दावली परिलक्षित है, जिसके कारण कुछ विद्वान उनके सिद्धांत को संतमत के संतों से बहुत अधिक भिन्न न मानकर उसी की एक विशिष्ट अभिव्यक्ति मानते हैं (चतुर्वेदी 1972, 687)।

एक संत और एक कवि, दोनों रूपों में बाबा कीनाराम एक रोचक व्यक्तित्व दर्शाते हैं। हालाँकि वे कवि से अधिक संत हैं, लेकिन उनके साहित्य से ही हम उनके धार्मिक-दार्शनिक अनुभावों का परिचय पाते हैं। जैसा कि उनके जीवन-चरित की कथाओं में दर्शाया गया है, हम उन्हें एक कर्मयोद्धा संत भी कह सकते हैं जिनके जीवन-चरित के अनुसार उन्होंने अहिंसात्मक विरोध प्रदर्शन की अनूठी युक्ति निकाल ली थी, जहाँ वे अपने को गिरफ़्तार करवा कर, फिर जेल में हड़कंप मचाकर, राजनयिकों को वार्ता करने पर बाध्य कर देते थे। वे एक ऐसे संत थे जो औघड़दानी शिव की तरह लोगों को आशीर्वाद दे देते थे, लेकिन यदि वे पाते थे कि लोग अपने कर्तव्य से भटक चुके हैं, तो उतनी ही सरलता से उन्हें शाप भी दे सकते थे। एक कवि के रूप में वे एक ऐसे व्यक्तित्व को प्रकट करते हैं जहाँ किसी संगम की तरह विभिन्न परम्पराओं के दर्शन और मान्यताएँ समान रूप से समाहित हो जाती हैं। उनकी कुछ रचनाओं में सशक्त योग और नाथ परम्परा की सुगंध मिलती है, तो अन्य रचनाओं में उनके सगुण भाव का सौंदर्य निखरता है जहाँ वे मुख्य रूप से श्रीराम के प्रति अपनी भक्ति निवेदित करते हैं, लेकिन साथ ही हनुमान, विष्णु और शिव की भी आराधना करते हैं। कुछ ऐसी रचनाएँ भी हैं जहाँ तंत्र पथ के विधि-निषेध भाव का चित्रण है, तो कुछ अन्य में उर्दू और इस्लाम से उनके परिचय की झलक भी मिलती है। इन सभी आयामों में यदि हम उनके बारे में बहु-चर्चित कथाओं को भी जोड़ दें जहाँ वे चमत्कार भी दिखला देते हैं, तो हमें एक ऐसे व्यक्तित्व का दर्शन होता है जो आमूल-चूल कर्म और वचन दोनों में समन्वयात्मक है, जो किसी भी वर्गीकरण से परे रहता है, लेकिन फिर भी सदा सम्मोहक जिज्ञासा उत्पन्न करता है।

हिंदी के मध्यकालीन साहित्य में किस प्रकार से तंत्र, अघोर, नाथ व भक्ति परम्पराएँ घुलते-मिलते आगे बढ़ीं इसका भी वे एक विमुग्ध कर देनेवाला उदाहरण प्रस्तुत करते हैं।

1.3 बाबा कीनाराम का संदेश और उनकी देन

साहित्यिक कृतियों से इतर, अघोर परम्परा को ही बाबा कीनाराम ने एक नई दिशा में उन्मुख करने की पहल की, उसे नव-स्फूर्ति देने का श्रेय उन्हीं को दिया जाता है। उन्होंने मन, वचन और कर्म से वैष्णव और शैव, योग और तंत्र की धाराओं का समन्वय किया है। उनके ऐतिहासिक जीवन और लेखन ने सरभंग सम्प्रदाय के अनेक संतों, नाथों और योगियों को प्रेरणा दी है, और उनके मठ में सभी धर्मों और वर्गों के लोगों के साथ आडम्बर रहित समता-सामंजस्य देखा जा सकता है। आरोग्य शक्तियों से परिपूर्ण माने जाने वाले पवित्र क्रिं-कुण्ड में अक्सर देखा जा सकता है कि वहाँ डुबकी लगाने वालों में एक बड़ी संख्या मुस्लिम परिवारों की भी होती है। यह कोई आकस्मिक बात नहीं। अघोर दर्शन तो आमूल किसी भी प्रकार के भेद-भाव के विरुद्ध है, चाहे वह जाति-भेद हो, वर्ग-भेद हो, धर्म-भेद हो, या लिंग-भेद ही क्यों न हो। कीनाराम ने सबको इन सभी संकीर्णताओं से परे जाने की ही शिक्षा दी है।

बाबा कीनाराम एक सिद्ध महात्मा थे। उन्हें न किसी के प्रति आकर्षण था न विकर्षण। लेकिन वे कर्मयोगी थे, भक्तवत्सल थे, सामाजिक चेतना के प्रति जागरूक थे। उनके द्वारा चलाई गई परम्परा, जो अब कुछ लोगों के अनुसार कीनारामी औघड़ों की परम्परा कही जाती है, उनके संदेश और साधना पद्धति, दोनों का ही विकास कर रही है। अघोर, जो कभी समाज से सर्वथा पृथक माना जाता था, समाज से भली-भाँति जुड़ चुका है। यह नवीन धारा अब काल क्रम से समन्वित रूप से बह रही है। उनके जीवन पर कुछ ऐतिहासिक प्रकाश डालने का लेखक का यह प्रयास, उनके विवेकसार के अंग्रेज़ी अनुवाद, और उसकी हिंदी और अंग्रेज़ी में व्याख्या के साथ, प्रस्तुत है।

1.4 अघोरेश्वर महाप्रभु भगवान राम

बाबा कीनाराम की सेवा भावना से प्रेरित होकर उनकी ही परम्परा के अघोरेश्वर महाप्रभु भगवान राम जी ने बनारस में कुष्ट सेवा आश्रम की स्थापना की, जहाँ से लाखों मरीजों को चिकित्सा प्रदान की जा चुकी है। बाबा कीनाराम की परम्परा को वर्तमान में समझने के लिये बाबा भगवान राम जी के बारे में दो शब्द कहना आवश्यक है। उनकी साधना के दिनों में उनको लोग औघड़ बाबा कहते थे। जब उनको ज्ञान प्राप्त हो गया और उन्होंने सन् 1961 में श्री सर्वेश्वरी समूह नाम की संस्था की स्थापना करने के बाद पड़ाव, वाराणसी में एक कुष्ट-सेवा अस्पताल खोला, तो उनको अवधूत भगवान राम नाम से जाना जाने लगा। जब उनके द्वारा आरम्भ किये गये कार्यक्रमों में सफलता, और विस्तार, दोनों होने लगे, तो समाचार-पत्र और भक्त, सभी उनको अघोरेश्वर महाप्रभु भगवान राम कहने लगे। फिर भी उनके पुराने भक्त उन्हें केवल सरकार बाबा कह कर ही पुकारते थे। क्रिं-कुण्ड स्थल में 1951 में बाबा राजेश्वर राम ने उन्हें अघोर परम्परा में दीक्षित किया था, जिसके बाद वे एकनिष्ठ होकर बनारस से लेकर बस्तर तक गंगा के कछार और श्मशानों में कठोर तप करने लगे। उन्हें शीघ्र ही बहुत छोटी वय में ही सफलता मिल गई, और उन्होंने अघोर परम्परा को सामाजिक हित में लगाने का निर्णय लिया।

बाबा कीनाराम ने अपने जीवनकाल में जिस समाज सेवा की प्रक्रिया का आरम्भ किया था, वह उनके परवर्ती महंतों की प्रकृति और उत्साह पर निर्भर होकर चलती रही। यह सरकार बाबा ही थे जिन्होंने एक सुव्यवस्थित कार्यक्रम बनाकर उसका कार्यान्वयन किया, और सबसे पहले बनारस शहर और उसके आस-पास के क्षेत्रों में कुष्टियों की सेवा प्रारम्भ की। उसके बाद उन्होंने दहेज प्रथा के उन्मूलन और अंत्येष्टि क्रिया में कल्पनातीत व्यय से लुट जाने वाली प्रक्रियाओं का शमन करने की दिशा में समूह को लगाया। तत्पश्चात निर्धन परिवारों के बच्चों की शिक्षा और समाज में महिला वर्ग की प्रतिष्ठा के उत्थान की दिशा में कार्यारम्भ किया। उनका चुम्बकीय व्यक्तित्व और उनके भक्तों की दृढ़ आस्था के कारण उनकी संस्था एक सच्ची समाज सेवी संस्था, और स्वयं उनको एक सच्चे संत के रूप में जाना जाने लगा। हालाँकि उनके गुरु बाबा राजेश्वर राम चाहते थे कि उनके बाद सरकार बाबा ही क्रिं-कुण्ड स्थल के महंत बनें, किंतु बाबा भगवान राम ने इस विचार का अनुमोदन न कर, क्रिं-कुण्ड स्थल की प्राचीन परम्परा को अक्षुण्ण रखते हुए, औघड़ साधुओं की एक नयी परम्परा श्री सर्वेश्वरी समूह के माध्यम से प्रणीत की। बाबा भगवानराम जी की शिष्य परम्परा के सभी मुख्य संतों ने न केवल स्वयं अपने आश्रम स्थापित किये हैं, बल्कि सेवा की जिस भावना से प्रेरित होकर उन्होंने चिकित्सा, शिक्षा, अल्प-व्यय में विवाह और अंतिम संस्कार इत्यादि का आरम्भ किया था, वह सब भी इन नवीन आश्रमों में दृष्टिगोचर होता है।

अपने गुरु की इस चिंता का समाधान करने के लिये, कि उनके बाद कौन क्रिं-कुण्ड स्थल की गद्दी पर बैठेगा, बाबा भगवानराम जी ने ही 1978 में एक नौ वर्ष के बालक, गौतम राम का, स्थल के अगले पीठाधीश्वर

के रूप में अभिषेक कर दिया। बाबा भगवानराम जी ने अपने गुरु, बाबा राजेश्वरराम जी के जीवन काल में ही, क्रिं-कुण्ड स्थल के जीर्णोद्धार का कार्य आरम्भ किया था। वह कार्य बाबा गौतमराम जी की अध्यक्षता में आश्चर्यजनक ढंग से प्रगति कर गया। सरकार बाबा ने अपना शरीर सन् 1992 में त्याग दिया, और उसके बाद बाबा गौतम राम ने स्थल के विकास और समाज से जुड़ने के कार्यक्रम का श्रीगणेश किया। पुराने क्रिं-कुण्ड स्थल की समाधियों, बाबा कीनाराम के तख़्त, तथा उनके द्वारा स्थापित धूनी अभी भी वहाँ हैं, लेकिन बाकी के क्रिं-कुण्ड की रूप-रेखा पूर्णतया बदल गई है। स्थल का परिसर बहुत खुला-खुला हो गया है, बाबा भगवानराम जी की समाधि के अतिरिक्त रोज़ बढ़ती भक्तों की भीड़ को देखते हुए उनके आवास इत्यादि के लिये भी नए भवनों का निर्माण हुआ है। लेकिन इस प्रकार के निर्माण से भी अधिक महत्व इस बात का है कि स्थल की ओर से चिकित्सा शिविर आयोजित किये जाते हैं, बाबा भगवानराम जी के जन्मस्थान गुण्डी ग्राम में स्कूल बहुत वर्षों पहले ही बना दिये गये थे जो अब सुचारु कार्य कर रहे हैं, वाराणसी शहर में ही एक अन्नक्षेत्र शुरु हो गया है जो नित्य भोजन वितरित करता है। इससे सम्बंधित आश्रमों में भी ज़रूरतमंद लोगों को सर्दी में वस्त्र और कम्बल नियमित रूप से बाँटे जाते हैं, चिकित्सा की जाती है, और हर प्रयास किया जाता है कि समाज के सभी वर्गों के उत्थान में सहयोग किया जाए। बाबा कीनाराम के जन्मस्थान रामगढ़ में उनके द्वारा स्थापित मठ का भी जीर्णोद्धार कर दिया गया है और अब उस पूरे क्षेत्र को ही तीर्थ और पर्यटन क्षेत्र के रूप में विकसित किया जा रहा है। बाबा कीनाराम कभी एक स्थान पर बैठकर रहने वाले तो थे नहीं, उनके 11वें पीठाधीश्वर बाबा गौतमराम भी सदा सक्रिय रहते हैं, भ्रमण में रहते हैं। जिस प्रकार बाबा कीनाराम घूम-घूम कर जनहित के कार्य किया करते थे, वैसे ही क्रिं-कुण्ड स्थल अभी भी कर रहा है, लेकिन और संगठित और व्यापक रूप में। कोविड-19 महामारी के समय में स्थल की ओर से भोजन इत्यादि के वितरण का इतना अच्छा योगदान किया गया कि स्वयं भारत के प्रधानमंत्री श्री नरेंद्र मोदी जी ने स्थल को पत्र लिखकर उनके प्रयासों को सराहा। आज देखने में स्थल सरकार बाबा के गुरु बाबा राजेश्वर राम के समय से बहुत भिन्न लगता है। उसके कार्यक्रम भी बहुत व्यापक हो गए हैं और वह एक अखिल-भारतीय संस्था बनती जा रही है **[चित्र 1] [चित्र 2]**।

2 ‘संत-चरित’, और बाबा कीनाराम की जीवन गाथा

किसी संत के जीवन चरित के साथ न्याय कर पाना सहज नहीं। ऐसा इसलिये है क्योंकि आम नर-नारी जिस प्राकृतिक विधा द्वारा इंद्रियों के सीमित ज्ञान से इस संसार को देखते, सुनते और समझते हैं, संत-गण, अपनी पारलौकिक सिद्धियों के कारण, ऐसा माना जाता है, उन सीमाओं से बहुत परे जा चुके होते हैं। अतएव, उन लोगों के लिये जो उनके प्रति श्रद्धा, विश्वास और प्रेम रखते हैं, वे संत अति-मानवीय या दैवीय शक्ति से सम्पन्न होते हैं, और किसी सामान्य मानव की संकीर्ण बुद्धि द्वारा उन संतों के क्रिया-कलापों को समझना असम्भव होता है। यह प्रतिमान संसार के सभी पवित्र संत जनों के लिये मान्य है, इस बात से कोई अंतर नहीं पड़ता कि वे किस देश, स्थान, या धर्म से हैं। ऐसे संत-जनों के जीवन में हम एक प्रकार का विशिष्ट चरित्र देख सकते हैं जो स्पष्ट है, और जो ‘लब्ध-ज्ञान’ माने जाने वाले सभी संतों पर एक समान रूप से लागू होता है। उनके भक्तों के लिये उनका दैवीय गुणों से युक्त ‘सत् चरित्र’ उनके द्वारा पारलौकिक कृत्यों की क्षमता का द्योतक होता है, क्योंकि उनकी काया में ही, या उनके संग, उस अदृश्य ईश्वरीय उपस्थिति की भावना सदैव बनी रहती है। भारतीय संतों के ‘चरित’ साहित्य पर अनुसंधान कर कैलेवेयर्ट और स्नेल (1994) ने जो लिखा है, उसके आधार पर हम कुछ प्रतिमान यहाँ उद्धृत कर सकते हैं – 1) ऐतिहासिक दृष्टि से ये चरित भले ही सत्य न हों, या कल्पना के आधार पर ही लिखे गए हों, किंतु वे न केवल उस परम्परा की मूलभूत अवधारणाओं को चित्रित करते हैं, बल्कि यह भी दर्शाते हैं कि किस प्रकार समय-काल बीतने पर भी वह परम्परा अपने को सजीव रखती है। 2) ये चरित भक्ति-भाव से ओत-प्रोत होते हैं। 3) उनकी रचना करने वाले भक्त के लिये अपने इष्ट संत का गुण-गान उनके साथ सत्संग से कम नहीं होता। 4) उस चरित का पारण करने वाले से यह अपेक्षा होती है कि वह उस परम्परा की विशिष्टताओं के प्रति सद्भावपूर्ण ज्ञान प्राप्त करे। 5) बहुधा ऐसे चरित में एक संत-परम्परा का दूसरी संत-परम्परा से स्पर्धा का भाव भी परिलक्षित होता है। 6) जैसे-जैसे संत-विशेष के प्रति जनमानस में जिज्ञासा बढ़ती है, कालांतर में वैसे-वैसे उनकी जीवनी और विस्तृत होती जाती है, जबकि उनके जीवन काल के तुरत बाद का चरित इतना विस्तृत नहीं होता। 7) चरित के द्वारा धर्मगुरु की प्रभुता की स्थापना भी होती है। इन प्रतिमानों को देखने से हम समझ सकते हैं कि ऐतिहासिक सत्य की खोज में लगे शोधकर्त्ता और ‘मिथकीय’ कथा-रस में सिक्त भक्तों के बीच एक प्रकार का तनाव उत्पन्न हो जाना भी कोई आश्चर्य की बात नहीं।

इन प्रतिमानों के सत्यापन के लिये उदाहरण असंख्य हैं। उनमें संत कबीर का जीवन चरित विशेष रूप से अचम्भित करने वाला है। गंगाशरण शास्त्री, जो वाराणसी कबीरचौरा मठ के मुख्य व्यवस्थापक थे, ने बहुत भाव से उनका जीवन चरित लिखा है। उनका लिखना है कि कबीर न तो कोरी जाति से थे, न कभी उन्होंने

इस्लाम धर्म की दीक्षा ली। "वे तो स्वयंभू प्रकट पुरुष अनंत जन्म के जोगी थे" (1991, प्रस्तावना 17)। संत कबीर के जन्म के क्षण के विषय में वे लिखते हैं,

> इसी बीच एकाएक शुभ निनाद सुनाई पड़ा – 'जो जहाँ है वहीं पर रुक जाय। अब सूर्य का उदय हो गया है। सभी को सौम्य प्रकाश प्राप्त होगा। कबीररुपी सूर्य ने प्राची दिशा में पृथ्वी पर पदार्पण कर दिया है। (1991, प्रथमालोक 2)

आगे, वे संत कबीर के पृथ्वी पर आगमन का वर्णन करते हैं –

> लहरतारा सरोवर में ज्येष्ठ पूर्णिमा की अर्धरात्रि में, सोमवार के दिन ढलते हुए रात्रि की बेला में पूर्णरुपेण सन्नाटा छाया था। भूत-गणों का नृत्य हो रहा था। उनके मध्य में भगवान् शंकर शृंगी टेर रहे थे। थोड़ी ही दूर पर संत अष्टानंद स्वामी की कुटिया थी, जिसमें आसनारुढ़ होकर श्रीराम नाम का वे जप कर रहे थे। उसी समय अचानक लहरतारा के कमल-दलों पर एक अद्भुत देदीप्यमान ज्योति आकाश मण्डल से मेघमालाओं का भेदन करती हुई आई और नवजात शिशु के रुप में परिणत हो गई। चारों ओर प्रकाश छा गया। सम्पूर्ण सरोवर में आभा छिटक गई। सरोवर की कमल कलियाँ खिल गई। जल-जंतु केलि-क्रीड़ा करने लगे। पृथ्वी के सभी स्थानों पर पूर्ण शांति का आभास हो गया। लोगों के मन में राम नाम का उच्चारण सहज में ही होने लगा। (1991, प्रथमालोक 3)

इसके बाद शास्त्री चरित कथा को आगे बढ़ाते हुए बताते हैं कि किस प्रकार चमत्कारिक ढंग से नीमा और नीरू तंतुवाय वहाँ पहुँचे और बालक को उठा लिया, किस प्रकार नरसिंह भगवान ने कबीर का सुन्नत संस्कार होने से रोक दिया, किस प्रकार कबीर विष्णु के अंशावतार हैं, किस प्रकार कबीर ने गोरखनाथ को शास्त्रार्थ में चमत्कार कर हराया और उनका नाम रामरक्षादास रखा, किस प्रकार जब भक्तों की भीड़ बहुत बढ़ गई तब उन्होंने एक बोतल में गंगाजल भर कर मदिरापान करने का स्वांग करते हुए एक भक्तिन वेश्या के कंधे पर हाथ रखकर बाज़ार के बीच से गमन किया इत्यादि। शास्त्री पर्याप्त विस्तार से सिकंदर लोदी द्वारा कबीर को मारने के प्रयासों का वर्णन करते हैं। वे बताते हैं कि सुल्तान ने उन्हें बेड़ियों में जकड़ कर गंगा में डूब जाने के लिये फेंकवा दिया। किंतु जल का स्पर्श करते ही वे बेड़ियाँ स्वयंमेव टूट गईं और कबीर गंगा तीर पर मृगचर्म पर आसनस्थ दिखे। जब यह प्रयास विफल हो गया तो सुल्तान लोदी ने उन्हें एक झोपड़ी में बंद कर झोपड़ी को आग लगवा दी। सबकुछ तो जलकर राख हो गया, केवल कबीर एक विचित्र तेज से देदीप्यमान हो बाहर निकल आये। सुल्तान ने तीसरी बार प्रयास किया। उसने एक बहुत ही गहरा गड्ढा खुदवाया और उसमें कबीर को दफ़न कर दिया। लेकिन क्षणभर में ही कबीर निकल कर बाहर आ गये। सुल्तान ने अबकी बार चौथा प्रयास किया। उसने एक मतवाले हाथी से कबीर को कुचलवा देने की योजना बनाई। किंतु जब हाथी को कबीर के समक्ष लाया गया, तो वहाँ उसने नरसिंह को दहाड़ते हुए देखा। यह देखकर हाथी डरकर उल्टी दिशा में भाग गया (1991, 151-5)। शास्त्री के अनुसार संत कबीर का जन्म विक्रमी संवत 1456 (ख़ीस्ताब्द 1399) में हुआ और महाप्रयाण वि.सं. 1575 (1518) में। इन तिथियों के आधार पर संत कबीर की आयु लगभग 120 वर्ष बैठती है। इस दीर्घायु का निश्चित रूप से अनुमोदन न करते हुए भी लोरेंज़ेन लिखते हैं कि "यह प्रायः निश्चित है कि कबीर पंद्रहवीं शताब्दी के अंतिम वर्षों और सोलहवीं के आरम्भ में सक्रिय थे" (1991, xii)।

परम्परा से बाहर का कोई व्यक्ति यदि संत कबीर की इन अलौकिक कथाओं को पढ़े या सुने तो उसे किंवदंती का आभास हो सकता है, लेकिन ध्यान से पढ़ने पर हम स्वयं शास्त्री के भक्ति भाव के आनंद का अनुभव कर सकते हैं जब वे हर कथा का पूर्ण विस्तार से आख्यान करते हैं। इन कथाओं को लिखकर वे संत कबीर के विषय में जनमानस में व्याप्त कथाओं को भी एक स्थान पर संग्रहीत कर देते हैं, जिनसे कबीरपंथ के भक्त लोग तो अवश्य पहले से ही परिचित होंगे, किंतु पुनर्श्रवण कर उनमें नव-भक्ति का संचार होता होगा। इन कथाओं को पढ़कर, यदि उनमें उसका विश्वास है तो, कोई भी यह नहीं सोच सकता है कि कबीर एक सामान्य मनुष्य थे, अपितु यह कि कबीर अवश्य ही किसी न किसी रूप में ईश्वरीय अवतार थे।

कुछ ऐसा ही हम संत दादू दयाल के जीवन वृत्त में भी देखते हैं। उनका भी जन्म, या कहें अवतार, चमत्कारिक विधि से दर्शाया गया है। हालाँकि कैलेवेयर्ट ने बहुत परिश्रम कर के अपने शोध में दिखाया है कि दादू दयाल की सबसे पुरानी जीवनी में स्पष्ट लिखा है कि उनका जन्म एक रुई धुनने वाले धुनिया सज्जन के घर में हुआ था, बाद की कथाएँ यह दर्शाती हैं कि एक ब्राह्मण दम्पति उनके माता-पिता रहे (कैलेवेयर्ट 1988, 19)। कथा यह प्राप्त होती है कि विक्रम संवत 1600 (ख़ीस्ताब्द 1543) में अहमदाबाद में लोधीराम नाम के एक ब्राह्मण व्यापारी रहते थे जिनको कोई संतान न थी। एक दिन उन्हें एक संत मिले जिन्होंने आशीर्वाद देते हुए बताया कि अगले दिन जब वे साबरमती नदी में स्नान कर रहे होंगे तब उन्हें तैरते हुए एक विशाल कमल पर दिव्य बालक लेटा हुआ मिलेगा। वही उनका पुत्र होगा। लोधीराम जी के हर्ष का पारावार न रहा। अगले दिन जब उन्होंने नदी में डुबकी लगाकर सिर बाहर निकाला तो उन्हें कमल पुष्प पर तैरता वह बालक

दिखा। जैसे ही उन्होंने उसे उठाया, आकाश में देव-किन्नर-गंधर्व प्रकट होकर जय-जयकार करने लगे। साथ ही में दिव्य पुष्प एवं केशर की वर्षा करने लगे। अप्सराएँ नृत्य करते हुए यशोगान करने लगीं। दिव्य वाद्य यंत्रों की झंकार से सारा वातावरण गुंजारित हो उठा। सात वर्ष की आयु में कांकरिया तालाब के पास एक 'बूढ़े महात्मा' ने उनको आशीर्वाद सहित ज्ञान का प्रसाद दे दिया, और पुन: ग्यारह वर्ष की आयु में उन्हें संसार को उपदेश देने की प्रेरणा दी। दादूजी ने भ्रमण करना आरम्भ किया। इस काल में सीकरी में 40 दिनों तक बादशाह अकबर के साथ उनका सत्संग चलता रहा, और वहीं उन्होंने एक चमत्कार दिखाया जहाँ वे एक दैवीय सिंहासन पर बैठे हुए नज़र आए। वहाँ से घूमते-घूमते नारायणा पहुँचे। वहाँ जब वे सात दिनों तक एकांतवास कर चुके तो आठवें दिन एक नाग उनके पास आया और अपने पीछे चलने का इंगित किया। उसका अनुसरण करते हुए वे एक राजस्थानी शमी वृक्ष के नीचे पहुँचे, और नाग के अदृश्य हो जाने पर वहाँ पद्मासन लगाकर आत्मचिंतन में लीन हो गए। ऐसा होने पर उनके अंग-प्रत्यंग से एक दिव्य तेज पूरे वातावरण में नि:सृत होने लगा। किसी प्रेरणा से राजा नारायणदास भी वहाँ पहुँचे और यह दृश्य देखा। उन्होंने यह भी देखा कि दादूजी के आस-पास कुछ ऐसे प्राणी घूम रहे थे जिनका मुख तो मनुष्य के जैसा था पर शरीर पशु का, और कुछ ऐसे जिनका मुख पशु का था लेकिन शरीर मानव का। तीन दिनों पश्चात् दादूजी के नेत्र खुले और उन्होंने 'सत्यराम' मंत्र का उच्चारण किया। विक्रम संवत 1660 में, जब उनके शरीर त्यागने का समय आया, तो चार दिव्य पुरुष पालकी लिये हुए आकाशमार्ग से आए, और अगले दिन उस पर सवार होकर दादूजी अपने निजधाम की ओर प्रस्थान कर गए (श्री दादूवाणी, ति.अ., 8-17)।

दादूजी के जीवन चरित में भी हम देखते हैं कि उनका दैवीय आविर्भाव उनकी शिक्षा को शक्ति और गति दोनों देता है। हिंदू-मुस्लिम एकता के जिस आदर्श का उन्होंने पालन किया, वह उनकी अलौकिक छवि के कारण और कारगर हुआ। धन और मान के प्रति उपेक्षा का जो भाव उन्होंने अपनी जीवन-शैली में दर्शाया, वह उनके भक्तों के लिये प्रेरणा का स्रोत रहा। चूँकि उन्होंने कई स्थानों की यात्राएँ कीं, उनका अनुसरण करने वालों को उनसे सम्बंधित पवित्र स्थलों का भी ज्ञान उनके जीवन वृत्त से मिल जाता है।

आइये अब एक दृष्टि संत ज्ञानेश्वर की जीवनी पर भी डालते हैं। अभी तक हमने जो उदाहरण देखे हैं उनसे संत ज्ञानेश्वर का जीवन कुछ भिन्न है, शायद इसलिये कि कृष्ण-भक्ति प्रतिपादित करते हुए भी वे और उनके पूर्वज 'नाथ' गुरु से दीक्षित हुए थे। उनके माता-पिता को मध्यमवय में दो-दो वर्षों के अंतराल पर तीन बालकों और एक बालिका के जन्म का सौभाग्य प्राप्त हुआ। सबसे पहले विक्रम संवत 1330 (ईस्वी 1273) में निवृत्तिनाथ, तत्पश्चात् 1332 (ईस्वी 1275) में ज्ञानेश्वर, पुन: 1334 (ईस्वी 1277) में सोपानदेव और अंत में 1336 (ईस्वी 1279) में मुक्ताबाई जन्मे (पांगारकर 1933, 58; वर्मा 2005, 4)। इन चारों के जन्म के समय दैवीय जन्म के वर्णनों से मेल खाता न तो आकाश में कोई प्रकाशपुंज उत्पन्न हुआ, न कोई चमत्कारिक पुष्प प्रकट हुआ, न ही वसुंधरा में कोई अतिरेक दृष्टिगोचर हुआ। किंतु फिर भी इनके जन्म एक चमत्कार ही कहे जा सकते हैं क्योंकि ये चारों एक संन्यासी की संतान हुए। इनके पिता, और पिता के श्वसुर, दोनों को स्वप्न में भगवान विट्ठल ने रुक्मिणी बाई से विवाह का निर्देश दिया था ताकि उसके गर्भ से ईश्वरांश संतान उत्पन्न हो सके। परंतु विवाह पश्चात् इन चारों के जन्म से वैरागी पिता विट्ठलपंत ने, शीघ्र संतानोत्पत्ति न होने से संन्यास-ग्रहण में अधीरता दिखलाते हुए, युवा पत्नी के रहते हुए, काशी जाकर रामानंदस्वामी से असत्य बोलकर शास्त्रविरुद्ध संन्यास दीक्षा ले ली। उसका परिणाम यह हुआ कि हृदय-विदीर्ण पति-परायणा रुक्मिणी बाई ने बारह वर्षों तक 'उग्र-अनुष्ठान' किया जहाँ वे

> नित्य ब्राह्म-मुहूर्त में उठतीं, इंद्रायणी में स्नान करतीं, मध्याह्नकाल तक अश्वत्थ की परिक्रमाएँ करतीं, मुख से नाम-जप करतीं, एकवेणी और एकभुक्त रहतीं, कोई लौकिक बात न सुनतीं, न कहतीं, इस प्रकार रात-दिन भगवान की सेवा में रहती थीं। (पांगारकर 1933, 49)

उनकी यह साधना बारह वर्षों तक चली। और फिर एक चमत्कार हुआ। काशी से रामानंदजी अपने कुछ शिष्यों के साथ रामेश्वरम यात्रा के लिये निकले। संयोग से उन्होंने रुक्मिणी बाई के गाँव आलिंदी में पड़ाव डाला। संयोग से ही रुक्मिणी बाई की दृष्टि उन पर पड़ी और उन्होंने श्रद्धा से रामानंद जी को प्रणाम किया। स्वभाव से दयालु रामानंद जी के मुख से निकल गया, "पुत्रवती भव"। संयोग से ही विनयशीला रुक्मिणी बाई की हँसी छूट गई, जिसपर रामानंद जी ने कारण पूछा। रुक्मिणी बाई ने बता दिया कि पति ने तो संन्यास ले लिया है, अब पुत्र कैसे हो सकता है। रामानंद जी को दया आ गई, उन्होंने पति का रूप-रंग पूछा, और यह अनुमान लगा लिया कि उनका शिष्य चैतन्य आश्रम ही रुक्मिणी का पति है। वापस जाकर उन्होंने विट्ठल पंत को पुन: गृहस्थाश्रम में भेज दिया। विट्ठल पंत ने इसको गुरु आज्ञा समझकर शिरोधार्य तो कर लिया, किंतु गाँव में उनके ब्राह्मण समाज ने संन्यास से गृहस्थाश्रम में लौटने के अपराध में उन्हें बहिष्कृत कर दिया। विट्ठल पंत और उनकी पत्नी ने अत्यंत कष्ट में जीवन व्यतीत किया, लेकिन ऐसे ही संसार के आकर्षण से मुक्त तपस्या रत माता-पिता की ये चार विलक्षण संतानें हुईं। अंतत: ब्राह्मण समाज के इस कोप के निदान हेतु विट्ठल पंत और उनकी पत्नी ने प्रयाग जाकर जल-समाधि ले ली। अब चारों बच्चे असहाय तो हो गए, किंतु पहले

पुत्र निवृत्ति को लगभग सात वर्ष की आयु में चमत्कारिक रूप से एक बाघ के आ जाने पर त्र्यम्बकेश्वर की एक गुफा में नाथ योगी गहनीनाथ से कृष्ण भक्ति की दीक्षा मिल चुकी थी, और ये ही अपने छोटे भाई ज्ञानेश्वर के गुरु भी हुए। इन सभी ने कष्ट सहकर, लोगों की सहायता हेतु और ब्राह्मण समाज की आँखें खोलने के उद्देश्य से चमत्कार प्रदर्शन किये। संत ज्ञानेश्वर ने पंद्रह वर्ष की आयु में भगवद्गीता की व्याख्या के रूप में ज्ञानेश्वरी की रचना की, और उसके बाद अमृतानुभव की भी। जीवन के इक्कीसवें वर्ष में उन्होंने समाधि ले ली, और उसके कुछ वर्षों के बाद उनके भाई-बहनों ने भी इसी मार्ग का अनुसरण किया (देखें वर्मा 2005, प्रस्तावना)।

इसी प्रकार जब हम संत नामदेव के जीवन को देखते हैं तो भी कई प्रकार के चमत्कार उजागर हो जाते हैं। उदाहरण के लिये, यह धारणा है कि नामदेव जी का 'जन्म' नहीं हुआ था, उन्हें चंद्रभागा नदी में एक 'सीपी' में बहते पाया गया था। उनके जन्म के समय, उन्हें सनत्कुमार का अवतार मानते हुए इंद्र, कुबेर, वरुण, ब्रह्मा, शिव, विष्णु ने पृथ्वी पर पुष्प वर्षा की थी और सम्पूर्ण आकाशमण्डल दैवीय संगीत की धुन से गुंजायमान हो गया था (माचवे 1990, vi, 12)। किंवदंती है कि आठ वर्ष की आयु में उनकी माता ने जब विट्ठल मंदिर में उन्हें दूध का नैवेद्य चढ़ाने भेजा था, तब बालकोचित भोलेपन से वे वहाँ प्रार्थना करते हुए तब तक बैठे रहे जब तक कि भगवद् मूर्त्ति ने हाथ बढ़ाकर दूध न पी लिया। कहा जाता है कि जब उन्होंने संत ज्ञानेश्वर के साथ उत्तर भारत की यात्रा की तब मारवाड़ में 'कोलादजी' नामक ग्राम के निकट उन्हें बहुत प्यास लगी। कुँआ बहुत गहरा था। संत ज्ञानदेव तो सूक्ष्म शरीर धारण कर कुँए में अंदर जाकर जल पी आए, लेकिन नामदेव वहीं बैठकर 'विट्ठल विट्ठल' की रट लगाने लगे। कुछ ही देर में पानी कुँए की सतह तक आ गया (शर्मा 1957, 99-100)। उनके अन्य चमत्कारों में सुल्तान की आज्ञा से मृत गाय को जीवित करना, मंदिर के सामने भजन करने की मनाही पर पश्चिम की ओर जाकर भजन करना और मंदिर का उस ओर घूम जाना, भगवान का साहूकार वेष धारण कर नामदेव के घर धन देना, समाधि ले लेने के पश्चात् भी संत ज्ञानेश्वर का व्याकुल नामदेव को दर्शन देना, नामदेव के घर रखे घोंडोबा नामक पत्थर का स्वर्ण में परिवर्तित हो जाना इत्यादि जाने जाते हैं। अन्य संतों की भाँति उनके भी जीवन-काल की तिथियाँ संदिग्ध हैं, लेकिन एक अवधारणा है कि उनका जन्म सन् 1270, और देहावसान सन् 1350 में हुआ था (जोग 1990, 2-3)।

भारत में संतों के जीवन-चरित से यह तो स्पष्ट हो ही जाता है कि ये संत आम लोगों से भिन्न थे, और इनमें बहुत से ऐसे कार्य करने की क्षमता थी जो हर व्यक्ति नहीं कर सकता। यदि अन्य धर्मों को देखें, तो वहाँ भी संतों की अवधारणा इससे भिन्न नहीं मिलती। ईसाई धर्म में देखें तो हम पाएँगे कि वहाँ भी संत रोगियों को चमत्कार से स्वस्थ कर देते हैं, भूत-बाधा से मुक्त कर देते हैं, मृत्यु पर्यंत उनके शरीर से दुर्गंध के स्थान पर सुगंध आती है और वे सड़ते नहीं, वे मृत व्यक्तियों को जीवित कर देते हैं, जल पर ऐसे चल लेते हैं मानों पृथ्वी पर चल रहे हों, थोड़ी सी खाद्य-सामग्री को बहुत कर दे सकते हैं, पशु-पक्षियों से वार्तालाप कर सकते हैं, उड़ सकते हैं, आकाशगमन कर सकते हैं, और वे अज्ञात भाषाओं में बोल सकते हैं। ऐसे चमत्कारों के लिये हम कुछ थोड़े से उदाहरण देख लेते हैं। जब संत फ्रांसिस ज़ेवियर (1506-1552) कोचीन में आए तो कहा जाता है उन्होंने एक मृत या मरणासन्न युवक को जीवित कर दिया था। गोवा में मृत्यु-शय्या पर पड़ा उनका एक सहयोगी उनको देख कर ही स्वस्थ हो गया था। एक अन्य युवक, जिसको लोग प्रेत-बाधा से ग्रसित मानते थे, संत ज़ेवियर द्वारा धर्म-ग्रंथ को सुनकर ठीक हो गया था (स्टुवर्ट 1918, 339-40)। ग्यारहवीं-बारहवीं शताब्दी में यूरोप में ईसाई धर्म को बहुत संघर्ष झेलना पड़ रहा था। रोमान्या राज्य के रिमिनी शहर में संत ऐंथनी (ईस्वी 1195-1231) को जनता का धर्मांतरण करने के लिये भेजा गया। जब उनके प्रवचन को सुनने कोई नहीं आया तो वे उस स्थान पर गए जहाँ मारेक्किया नदी एड्रियाटिक सागर में गिरती है। वहाँ खड़े होकर उच्च स्वर में उन्होंने समुद्री जीवों को प्रवचन सुनने के लिये बुलाया। तत्क्षण समुद्र में हलचल होने लगी और असंख्य छोटी-बड़ी मछलियाँ एकत्रित हो गईं। संत ऐंथनी ने प्रवचन आरम्भ किया और उनके शब्दों को सुनकर समुद्री जंतु सिर हिला-हिलाकर अनुमोदन करने लगे। यह दृश्य देखकर हजारों लोग वहाँ एकत्रित हो गये। जब उन्होंने प्रवचन समाप्त कर के मछलियों को लौट जाने का आदेश दे दिया, तभी वे वहाँ से हटीं। वहाँ एकत्रित हो चुके लोग यह सब देखकर न केवल हतप्रभ रह गए, बल्कि उन्होंने संत के चरणों में गिरकर उनको स्वीकार कर लिया (केलर 1899, 13-9)। महिला संतों में सिएना की संत कैथरीन (ईस्वी 1347-1380) का उदाहरण विलक्षण है। उनके माता-पिता को 25 संतानें हुईं जिनमें यह 24वीं थीं। बचपन से ही इनको ईसा मसीह के प्रति प्रगाढ़ आस्था थी और इनका विश्वास था कि इनका विवाह ईसा मसीह से हो चुका था। इस विश्वास के साथ इनमें अदम्य शक्ति का आविर्भाव हुआ जिससे ये अनपढ़ होते हुए भी पढ़ती थीं, सीढ़ियों के ऊपर उड़ते हुए चढ़ जाती थीं, और लोगों के कष्टों को दूर करने में अपना जीवन बिताती थीं। ये कुछ खाती नहीं थीं, किंतु इस उपवास से क्षीण-काय होने के बदले उनकी शक्ति और विकसित हो गई थी (देखें रेमंड 1960)।

संत-चरित की इन विशेषताओं को ध्यान में रख अब हम बाबा कीनाराम के संदर्भ में प्रचलित कथाओं को देखते हैं, यह जानते हुए कि भारत के मध्यकालीन संतों के विषय में सही जानकारी पाना अत्यंत कठिन है। चूँकि संत-चरित में ऐतिहासिक जानकारी का अभाव कल्पनाशीलता का अजस्र स्रोत होता है, यह आश्चर्य का विषय नहीं कि उनकी बहुत सी कथाएँ अन्य संतों के चरित से मेल खाती हैं। शोधकर्ताओं ने यह पाया है कि संत-कथा जितनी हाल ही में लिखी हुई होगी उतनी ही अधिक मात्रा में उसमें विस्तृत जानकारी होगी,

और जो अन्य संतों के जीवन चरित्र से बहुत भिन्न नहीं होगी (लोरेंज़ेन 1995, 183)। भारत में सभी संतों के जीवन चरित में हम उन्हें भ्रमण करते हुए पाते हैं। ऊपर जिन संतों के उदाहरण हमने लिये हैं उनमें संत ज्ञानेश्वर ने भी भ्रमण किया, और उनके साथ संत नामदेव का भी उत्तर भारत में तीर्थयात्रा करने का उल्लेख मिलता है। यह भी संदेह का विषय नहीं कि नामदेव पंजाब भी गए थे, वहाँ के घूमन नामक गाँव से उनका अंतरंग सम्बंध माना जाता है। संत ज्ञानेश्वर के बड़े भाई निवृत्तिनाथ ही उनके गुरु थे, और जो भ्रमणशीलता योगिसम्प्रदायाविष्कृति: में मत्स्येंद्रनाथ और गोरक्षनाथ के चरित्र में परिलक्षित होती है, वैसी ही अघोर और नाथ पंथ के साधुओं के चरित्र में पायी जाती है। कबीरदास के पदों में गोरखानाथ के माने जाने वाले कई पद पाये जाते हैं, और हालाँकि उनको नाथपंथी नहीं कहा जाता है, उनका यात्रावृत्तांत इतना अचरजपूर्ण है कि कुछ लोग यह भी मानते हैं कि वे समरकंद, ईरान, तुर्की, ईराक, मक्का-मदीना, मिस्र, जेरूशलम होते हुए इटली में रोम तक हो आए थे (शास्त्री 1991, 113-5)। मत्स्येंद्रनाथ के हिंगलाज जाने का वर्णन योगिसम्प्रदायाविष्कृति: में मिलता है (योगी 1924, 57-64), जैसा कि बाबा कीनाराम के जीवन चरित में भी है (सिंह 1999, 67-8)।[12] सम्भव है कि जिस प्रकार भारत में साधु जन आज भी नर्मदा नदी के दोनों किनारों की परिक्रमा करते हुए तीर्थयात्रा करते हैं, वैसे ही प्राचीन काल से अघोर और नाथ परम्पराओं में पूर्व में कामाख्या से पश्चिम में हिंगलाज शक्तिपीठों की यात्रा की भी परम्परा रही हो (हाउज़्नर 2007, 105)। किंतु दोनों के वर्णनों में अंतर यह है कि मत्स्येंद्रनाथ को अपनी शक्ति का लोहा मनवाते प्रदर्शित किया जाता है, जब कि बाबा कीनाराम एक विनीत भक्त की भाँति नतमस्तक रहते हैं। कबीर और बाबा कीनाराम के साहित्य में एक प्रसंग मदिरा और वेश्या के सान्निध्य का भी मिलता है। जब कबीर साहब की प्रतिष्ठा बहुत बढ़ गई तो उनके यहाँ बहुत भीड़ होने लगी। इससे छुटकारा पाने के लिये कबीरदास ने एक युक्ति निकाली। एक बड़ी बोतल में गंगाजल भरकर एक भक्त वेश्या के दायें कंधे पर बायाँ हाथ रख मदिरा की भाँति बोतल मुँह में लगाए बाज़ार से निकले। लोगों को संदेह हो गया कि कबीरदास गिर गए हैं और भीड़ छँट गई (शास्त्री 1991, 67-9)। सन् 1953 में छपे आज अखबार में बिल्कुल यही कथा बाबा कीनाराम के विषय में छपी थी। मदिरापान की इस से मिलती-जुलती कथा को संत तुलसीदास की आँखें खोलने के संदर्भ में भी बाबा कीनाराम द्वारा किया गया बताया गया है (काटवे 1949, 125)। इन संतों द्वारा प्रदर्शित चमत्कारों पर दृष्टि डालें तो संत ज्ञानेश्वर भैंस के मुख से वेदपाठ करवा देते हैं (वर्मा 2005, 9; पांगारकर 1933, 101), संत कबीर भी भैंस से ही ऐसा करवाते हैं (शास्त्री 1991, 137), और बाबा कीनाराम एक गधे के मुख से वेदपाठ करवा देते हैं (चतुर्वेदी 1973, 88)। संत ज्ञानेश्वर ने सच्चिदानंद नाम के व्यक्ति को जिला दिया था और उन्होंने ही ज्ञानेश्वरी को लिपिबद्ध किया (पांगारकर 1933, 118-9)। कबीर ने शेख़ तकी के कहने से एक बहती हुई लाश को जीवित कर दिया और उसे 'कमाल' नाम दिया क्योंकि वह ईश्वर के कमाल से जीवित हुआ था (शास्त्री 1991, 101)। उन्होंने शेख़ तकी की मृत कन्या को भी जीवित कर दिया और उसे 'कमाली' नाम दिया (लोरेंज़ेन 1991, 51)।[13] बाबा कीनाराम ने इसी प्रकार बहते हुए मुर्दे को बाबा कालूराम के कहने से जीवित कर के 'रामजियावनराम' नाम दिया क्योंकि वह राम की कृपा से जीवित हो पाये थे, और बाद में वह सिद्ध महात्मा बन गए (चतुर्वेदी 1973, 103)। संत नामदेव के विषय में भी, सुल्तान के कहने पर, एक गाय को जीवित कर देने की कथा मिलती है (जोग 1990, 3)।

एक चमत्कार कथा जो विशेष रूप से बाबा कीनाराम के जीवन चरित्र से सम्बंधित मानी जाती है, वह कबीरदास की जीवनी में भी प्राप्य है, और बनारस के औघड़ नाथ की तकिया के कथित 950 साल पहले हुए औघड़ नाथ नाम के संन्यासी के बारे में भी (गुप्ता 1993, 62)। कबीरदास का प्रकरण यह है। वे यात्रा करते हुए बलख शहर में पहुँच गए। वहाँ का सुल्तान इब्राहिम साधु-संतों को पकड़कर जेल में बंद करवा देता था और उनसे आटे की चक्की चलवाता था। संत कबीर के साथ भी ऐसा ही किया गया। जेल में पहुँचकर उन्होंने सभी साधुओं को चक्की चलाना बंद कर के 'राम-राम' रटने को कहा। जब साधुओं ने ऐसा किया तो सारी की सारी चक्कियाँ स्वत: चलने लगीं। साथ ही राजकुमार और राजकुमारी पागल हो गए और शहर की इमारतें काँपने लगीं। सुल्तान इब्राहिम ने दौड़कर कबीर साहब के चरण धरे। उन्होंने उसे क्षमा दान देकर सभी बंदी संतों को छुड़ा लिया। तभी से संत कबीर का एक नाम 'बंदीछोड़' भी पड़ गया (शास्त्री 1991, 109-11)। बाबा कीनाराम की कथा इस प्रकार है। अपने शिष्य बीजाराम को साथ लेकर वे भ्रमण करते हुए गुजरात में जूनागढ़ पहुँचे। यह रियासत मुग़ल साम्राज्य द्वारा नियुक्त नवाबों द्वारा संचालित थी। वहाँ का नवाब भिक्षा माँगने वाले साधु-फकीरों को जेल में बंद करवा देता था। बाबा कीनाराम तो शहर के बाहर रुक गए और बीजाराम को उन्होंने दोनों के लिये भिक्षाटन के उद्देश्य से शहर में भेज दिया। जब बीजाराम शहर में पहुँचे और

12 बाबा कीनाराम की जीवनी में हिंगलाज यात्रा का यह प्रकरण बाद के साहित्य में ही मिलता है। इसका उल्लेख समूह द्वारा प्रकाशित परवर्ती साहित्य अघोराचार्य महाराज श्री कीनाराम जी की संक्षिप्त जीवन चित्रावली में, और उसके बाद औघड़ राम कीना कथा में मिलने लगता है। हाँ, शोभनाथ लाल द्वारा 1973 में ऋतम्भरा पत्रिका में लिखे लेख में अवश्य हिंगलाज का उल्लेख है।

13 कमाल और कमाली को जीवित कर देने की कथाएँ केवल कबीर पंथ द्वारा प्रकाशित साहित्य में मिलती हैं। इनका उद्देश्य यह दर्शाना प्रतीत होता है कि कबीर आजीवन एक ब्रह्मचारी साधु रहे (लोरेंज़ेन 1991, 50)।

सड़क पर भिक्षा की याचना की तो सिपाहियों ने उन्हें देख लिया और ले जाकर जेल में बंद कर दिया। जब वे देर शाम तक वापस नहीं पहुँचे तो बाबा कीनाराम ने समाधि की अवस्था में यह जान लिया कि क्या हुआ है। उन्होंने इसके विषय में कुछ करने का निश्चय किया। नवाब की जेल में बंद साधुओं को छुड़ाने के लिये उन्होंने अपने ही ढंग का अहिंसात्मक सत्याग्रह खोज निकाला। वे स्वयं शहर में गए और भिक्षा माँगने लगे। शीघ्र ही उन्हें भी जेल में बंद कर दिया गया। जेल में 981 चक्कियाँ थीं जिन्हें कैदी आटा बनाने के लिये हाथ से चलाते थे। उनको भी चलाने के लिये एक चक्की दी गई। बाबा ने चक्की को चलने के लिये कहा। वह नहीं चली। तो बाबा ने उसपर अपनी कुबड़ी (लाठी) ठोंक दी और जेल में उपस्थित सभी 981 चक्कियाँ अपने आप चलने लगीं। सिपाहियों ने यह देखा तो उनका मुँह खुला का खुला रह गया। अन्य कैदियों को भी घोर आश्चर्य हुआ। सिपाही दौड़ कर नवाब के पास गए और उससे सारा किस्सा कह सुनाया। नवाब पर इस बात का काफ़ी प्रभाव पड़ा। उसने बाबा को अपने महल में आमंत्रित किया और भेंट-स्वरुप उन्हें रत्नों का थाल दिया। बाबा ने उनमें से कुछ को उठाकर मुँह में डाला, फिर मुँह बिसूरते हुए यह कहकर थूक दिया कि ‘यह न तो खट्टा है न मीठा’। नवाब समझ गया कि बाबा किसी और ही मिट्टी के बने हुए थे, और उनसे पूछा कि वह कैसे उनकी सेवा करे? बाबा कीनाराम ने उसे सभी साधुओं को मुक्त करने के अतिरिक्त उनके नाम पर शहर में आने वाले हर भिक्षुक को आधा किलो आटा देने को कहा। नवाब ने उनकी बात स्वीकार कर ली, और बाबा के आशीर्वाद से उसका परिवार फला-फूला (चतुर्वेदी 1973, 102)।. यह घटना विक्रम संवत 1724 (सन् 1667, चतुर्वेदी 1951, 629; शास्त्री 1959, 138) में घटी कही जाती है।

सन् 1915 में उस काल की प्रतिष्ठित साहित्यिक हिंदी पत्रिका सरस्वती में श्रीयुत गदाधरसिंह भृगुवंशी ने एक लेख 'अघोर मत प्रवर्तक बाबा किनारामजी' शीर्षक से लिखा। उसमें जूनागढ़ की जेल में चक्कियाँ चलवाने वाली इस कथा के विषय में वह एक कविता का उद्धरण देते हुए लिखते हैं -

> इस यात्रा-प्रकरण को भक्त लोग इस प्रकार गाते हैं:-
> बद्री मुक्तेश्वर नयपाला । जगन्नाथ रामेश्वर वाला ॥
> सिरीनगर बस चले उजेना । जूनागढ़ जहँ साधु न सेना ॥
> सबसों जाँता साह पिसावे । उनका तेजभाव नहिं पावे ॥
> रामकिना पहुँचे तिहि ठामा । जाता चलन लगे तब रामा ॥
> वाह वाह करि दौड़ा राना । दण्ड प्रणाम किया बहु माना ॥
> कर जोरे पुनि चहा रजाई । सब संतन को दिया छुड़ाई ॥
> कछु चाहा पगि भक्ति सुधामा । कहो किना कहु "रामा रामा" ॥
> (भृगुवंशी, सरस्वती 1915(1)44)

एक चमत्कार कथा जिसका इतिहास बहुत पुराना है, और जो बहुत से संतों के जीवन के साथ जोड़ दी गई प्रतीत होती है, वह प्राय: संतों और सूफ़ी शेख़ों में शक्ति-प्रदर्शन की स्पर्धा के संदर्भ में कही जाती है। बाबा कीनाराम के चरित में यह कथा भीखा साहब (करीब सन् 1713-1763), जो गुलाल साहब के शिष्य थे, से भेंट के संदर्भ में इस प्रकार पायी जाती है -

> ग़ाज़ीपुर जनपद के भुड़खुड़ा गाँव में भीखा शाह नाम के एक सुप्रसिद्ध संत रहते थे। उनकी कुटी मिट्टी की बनी थी, और उसी प्रकार की उनके अहाते की दीवार भी थी। बाबा कीनाराम भुड़खुड़ा गाँव की तरफ़ जा रहे थे। रास्ते में उन्हें एक पशु दिखा और उन्होंने उसकी पीठ पर हाथ फेरा। पलक झपकते ही वह शेर बन गया। बाबा कीनाराम अपनी यात्रा के लिये उसकी सवारी करने लगे। जब वे भीखा शाह की कुटी तक पहुँचे तो पाया कि वे अपने अहाते की दीवार पर बैठे दातुन कर रहे थे। जब उन्होंने बाबा कीनाराम को शेर की सवारी करते आते देखा तो उन्होंने दीवार से कहा, “तू भी आगे चल।“ दीवार अपनी जगह से टूटकर आगे चलने लगी। बाबा कीनाराम ने दीवार को यह कहते हुए डाँटा, “तू क्यों टूट रही है? वहीं रुक!” दीवार जहाँ की तहाँ रुक गई। उसमें एक लहर सी उत्पन्न हुई जिसके कारण भीखा शाह गिर पड़े और उन्हें कुछ चोट लग गई। उन्होंने उठकर बाबा कीनाराम का अभिवादन किया। बाबा कीनाराम ने उनके शरीर पर हाथ फेर दिया और तत्काल ही गिरने से लगी चोट ठीक हो गई। भीखा शाह की वह टूटी दीवार आज भी अपनी उसी टूटी अवस्था में खड़ी है (सिंह 1999, 48)।

यही कथा भीखा साहब की बानी और जीवन चरित्र (1909, 2) में भी पाई जाती है, लेकिन इस पुस्तक में शेर की सवारी करने वाले महात्मा कोई ‘मौनी बाबा’ बताए जाते हैं जो बोलते नहीं थे। कहानी के इस रूपांतर में जब भीखा साहब मौनी बाबा को शेर की सवारी करते आते देखते हैं तो सोचते हैं कि ऐसे सिद्ध महात्मा का स्वागत भी सही ढंग से होना चाहिये, इसलिये वे दीवार को आगे चलने के लिये कहते हैं ताकि उनसे

आधे रास्ते में ही मिल लें। जैसा कि अनुमान लगाया जा सकता है, कहानी के अंत में मौनी बाबा भीखा साहब के चरणों में गिर पड़ते हैं।[14]

इस कथा पर पर्याप्त शोध हो चुका है। सबसे पहले शेर (या सिंह) की सवारी करने, और सर्प को चाबुक के रूप में प्रयुक्त करने की कथा अभयदत्त कृत वज्रयानी बौद्ध सिद्धों के ग्रंथ चतुरशीतिसिद्धप्रवृत्ति में सिद्ध डोम्बिपा के चरित्र में मिलती है। इसकी तिथि बारहवीं शताब्दी से कुछ पहले मानी जाती है (डिग्बी 1994, 103)। शेर पर सवारी और दीवार की सवारी का उल्लेख संत ज्ञानेश्वर और चांगदेव की कथा में है, जहाँ चांगदेव शेर पर आते हैं और संत ज्ञानेश्वर बैठे हुए दीवार को चला देते हैं (पांगारकर 1933, 160-1)। शेर पर और चलती दीवार पर सवारी करने की कथाएँ सोलहवीं शताब्दी के अंत काल में सिख जनम-साखियों में भी मिलती हैं, जहाँ प्राय: गुरुनानक देव की नाथ सिद्धों के साथ गोष्ठी होती है। जीवित सिंह ही नहीं, पत्थर की सिंह-मूर्त्ति पर सवारी करने की भी कथा तिब्बती बौद्ध साहित्य में मिलती है। ये कथाएँ मुस्लिम स्रोतों में भी प्रचुर मात्रा में उपलब्ध हैं, पहले शेर और दीवार की अलग-अलग सवारी की कहानियों के रूप में, और फिर शेर और दीवार दोनों की सवारी की प्रतिस्पर्धा के रूप में। इस्लाम में ख्वाजा खिज्र का रुप हरे वस्त्र पहने हुए, शेर पर सवार और सर्प का चाबुक लिये हुए तुरत पहचान लिया जाता है। ईसाई धर्म में भी साइप्रस में मोर्फू के संत मामास की कथा लोकप्रिय है कि वे कभी कर-भुगतान नहीं करते थे, और जब इस कारण उन्हें निकोसिया के महल में बुलाया गया तो वे एक शेर पर सवार हो बाँहों में मेमने को लिये हुए पहुँचे (डिग्बी 1994, 103-8)। इन सब संदर्भों के उल्लेख से यही प्रतीत होता है कि ऐसी कथाएँ एक रूपक हैं जो भक्तों की भावनाओं के साथ संत की जीवनी से जुड़ती चली जाती हैं। संत चरित के समसामयिक अध्ययन इन कथाओं को केवल ‘मिथक’ मानकर इनकी अनदेखी नहीं कर देते, किंतु इनका महत्त्व दर्शाने का प्रयत्न इस बात से करते हैं कि किस प्रकार ये पूजनीय संत अपने भक्तों द्वारा देखे जाते हैं।

2.1 बाबा कीनाराम का जीवन चरित

बाबा कीनाराम की जीवन-गाथा को प्रामाणिक रूप से बताना कठिन है। इसलिये जिस प्रकार की कथाओं की चर्चा हम ऊपर कर आए हैं, वैसी ही और कथाएँ उनके जीवन की चारित्रिक विशेषता हैं। लेकिन उनके माध्यम से हम इतना तो जान लेते हैं कि भक्त और जनता उन्हें किस दृष्टिकोण से देखते हैं। विद्वानों ने बाबा कीनाराम के जीवन का ख़ाका अलग-अलग विस्तार के साथ लिखा है जिनमें आचार्य परशुराम चतुर्वेदी (1972, 690-5), धर्मेंद्र ब्रह्मचारी शास्त्री (1959, 137-40), आचार्य गोपीनाथ कविराज (1963, 197-8), शोभनाथ लाल (1973, 62-9), गया सिंह (2006, 118-156) गिने जा सकते हैं। बाबा कीनाराम की परम्परा ने भी कई पुस्तकों में यह विवरण दिया है जैसे चतुर्वेदी (1973, 99-103), श्री सर्वेश्वरी समूह द्वारा प्रकाशित चित्रावली (तिथि अज्ञात), इत्यादि। अंग्रेज़ी में गुप्ता ने इन्हीं स्रोतों के आधार पर बाबा कीनाराम और उनकी परम्परा के इतिहास को लिखा है, लेकिन उन्होंने भक्तों द्वारा सुनी कथाओं में उनकी भावनाओं का भी समावेश किया है (1993, 126-37)।[15] हम बाबा कीनाराम की परम्परा द्वारा प्रकाशित साहित्य के आधार पर यहाँ उनके जीवन-चरित की केवल कुछ ही बातें बता रहे हैं क्योंकि उनके ठोस प्रतीक उपस्थित हैं। उनके जीवन से जुड़ी अन्य बहुत सी कथाएँ किंवदंतियों के रूप में, या जैसा कि हम ऊपर संत-चरित का समालोकन करते समय देख आए हैं, रूपकों, या दंत-कथाओं के रूप में उपलब्ध हैं (देखें सिंह 1999)।

ग्रेगोरियन कैलेण्डर के अनुसार बाबा कीनाराम का जन्म सन् 1601 के आसपास हुआ था, हालाँकि उनकी जन्म-तिथि, और उनकी महाप्रयाण तिथियों के बारे में विद्वानों में मतभेद है। परम्परा के अनुसार विक्रम संवत 1658 में भाद्रपद मास के कृष्ण चतुर्दशी के दिन उनका जन्म हुआ। उनके जन्म का गाँव आज भी रामगढ़ नाम से जाना जाता है लेकिन पहले यह बनारस डिस्ट्रिक्ट के अंतर्गत पड़ता था और अब सकलडीहा राजस्व डिस्ट्रिक्ट में आता है (सिंह 2006, 118)। ये तीन भाइयों में सबसे बड़े थे, बाकी दो भाइयों के नाम गयंद और जसंत थे। उनके माता-पिता रघुवंशी क्षत्रिय थे, और उस समय इस क्षेत्र में इस जाति का वर्चस्व था (चतुर्वेदी 1972, 690-1; शास्त्री 1959, 137)। बाल्यावस्था से ही बाबा कीनाराम को विवाह या दाम्पत्य जीवन

14 शेर और दीवार की सवारी का यथार्थ जो भी हो, भीखा साहब और बाबा कीनाराम के विषय में अन्य कथाएँ भी प्रचलित हैं। एक प्रचलित कथा यह भी है कि एक बार बाबा कीनाराम भीखा साहब के यहाँ हो रहे एक जलसे में पहुँचे और पीने के लिये मदिरा का आग्रह किया। भीखा साहब के असमर्थता जताने पर बाबा कीनाराम ने उनके यहाँ उपलब्ध सभी जल को मदिरा में बदल दिया। किंतु भीखा साहब भी सिद्ध-पुरुष थे। उन्होंने जल को फिर अपने पूर्ववत रूप में लौटा लिया (भीखा साहब की बानी 1909, 2-3; कल्याण 12(1), 1937, 671)।

15 गुप्ता ने भारत में विस्तार से यात्राएँ कीं और अघोर परम्परा की विविधता तथा उसके ऐतिहासिक परिवर्तन के विषय में रोचक तथ्यों का अनुसंधान किया। लेकिन कीनाराम स्थल में उनका आरम्भिक अनुभव आशा के विपरीत रहा। औघड़ वैसे नहीं निकले जैसा कि वह अपने सोलह वर्ष पूर्व के अनुभव के आधार पर चाह रही थीं। जो औघड़ उनको मिले वे न विचित्र थे न अतिक्रामक, मध्यम-वर्गीय छवि वाले, जो स्थल की व्यवस्था में कुशलता से लगे थे। आशा और यथार्थ के इस असामंजस्य ने उनकी लेखनी के स्वर को प्रभावित कर दिया। फिर भी, अपनी खोज के प्रति उनकी निष्ठा उनके शोध की प्रस्तुति में स्पष्ट झलकती है।

में कोई रुचि नहीं थी। अपने बाल-मित्रों के साथ भजन करते हुए वे अक्सर देखे जाते थे। उस समय बचपन में ही विवाह कर देने की प्रथा थी और उनके माता-पिता ने अपने पुत्र कीना का विवाह 12 वर्ष की आयु में कर दिया था।[16] वह बालक शादी विवाह के बारे में क्या जानता था? उसकी पत्नी और भी छोटी थी इसलिये शादी के बाद वह पत्नी बनने की आयु परिपक्व हो जाने तक अपने माता पिता के घर में ही रही। गौने के एक दिन पहले उनका पंद्रह वर्षीय पुत्र दूध-भात खाने की हठ करने लगा। चूँकि दूध भात का भोजन मृत्यु संस्कारों से सम्बंधित है और अगली ही सुबह गाँव से उसकी बारात गौना कराने के लिये वधू के गाँव जाने वाली थी, उसका यह हठ नितांत अमंगलकारी था।[17] अकबर सिंह को इस पुत्र रत्न की प्राप्ति 60 वर्ष की आयु में हुई थी (सिंह 1999, 29)। उस बालक को कहीं नज़र न लग जाए इसके लिये उन्होंने यह टोटका भी किया कि किसी को उसको बेचकर पुन: वापस कीन (खरीद) लिया, जिससे कि बालक का नाम ही कीना पड़ गया।[18] उन्होंने बहुत प्रयास किया कि बालक अपना हठ छोड़ दे, लेकिन बालहठ के सामने किसकी चलती है? अंतत: बालक कीना ने दूध भात खाया। अगले दिन जब बारात तैयार हो रही थी तो वधू के गाँव से समाचार आया कि उसका तो पिछली शाम देहांत हो गया। अब गौना तो होना नहीं था। इस घटना ने बालक कीना के माता पिता समेत समस्त ग्रामवासियों को अचरज में डाल दिया। पहले तो लोगों ने अनुमान लगाया कि बालक कीना के दूध भात खा लेने के कारण ही यह अप्रिय घट गया, किंतु शीघ्र ही उन्हें मालूम हो गया कि कीना के हठ आरम्भ करने के पहले ही उनकी पत्नी का देहांत हो चुका था। तात्पर्य यह, कि दूध भात खाकर वह अपनी पत्नी की मृत्यु संस्कार वाली क्रिया कर रहे थे। लेकिन उन्हें पता कैसे चला? कीना के माता पिता को अब आभास होने लगा कि उनका पुत्र जैसा दिखता था उससे कहीं बहुत अधिक कुछ और था।

इसलिये जब उनके माता-पिता उन पर फिर विवाह करने का दबाव डालने लगे तो विरक्त होकर उन्होंने घर छोड़ दिया और घूमते हुए गाज़ीपुर जनपद के कारों ग्राम पहुँचे जहाँ बाबा शिवाराम नाम के एक रामानुजी सम्प्रदाय के संत रहते थे।[19] जैसा कि नाम से विदित है, इस परम्परा के संत भगवान विष्णु के, विशेषकर उनके राम रूप के, भक्त होते हैं। हालाँकि उन पर अधिक शोध नहीं किया गया है, इतना ज्ञात है कि उन्होंने योग और भक्ति पर कम से कम एक विशाल ग्रंथ की रचना की जिसका नाम भक्ति जैमाल है (लाल 1973)। उस क्षेत्र में उनका बहुत सम्मान और प्रतिष्ठा थी। बालक कीनाराम ने उनके साथ रहने की प्रार्थना, और उनसे दीक्षा की याचना की। किंतु बाबा शिवाराम ने तुरत उनको दीक्षा नहीं दी। हाँ, बालक कीनाराम को अपने यहाँ रहने की आज्ञा दे दी। कीनाराम ने गुरु रूप में उनकी सेवा आरम्भ कर दी। इस प्रकार उनकी सेवा करते हुए जब काफ़ी समय बीत गया तब प्रसन्न होकर एक दिन बाबा शिवाराम ने उनको दीक्षा देने का निर्णय लिया।

कथा है कि उस सुबह जब वे दोनों स्नान हेतु गंगा जी की ओर जा रहे थे तो बाबा शिवाराम ने अपनी पूजा सामग्री, कमण्डल, बाघाम्बर का आसन इत्यादि बालक कीनाराम को देते हुए आगे चलने को कहा और स्वयं खेतों की ओर चले गये। जब कीनाराम उनकी सामग्री लेकर आगे बढ़े तो बाबा शिवाराम उनको झाड़ियों की ओट से देखते रहे, और जो उन्होंने देखा उससे उनको बहुत आश्चर्य हुआ। उन्होंने देखा कि कीनाराम के नदी तट पर पहुँचने के पहले ही नदी का जल दौड़कर आगे आया और उनके चरण छूकर पुन: अपने मार्ग पर बहने लगा। किसी संत के चरण छूना भारत में आदर-सूचक माना जाता है। उस समय बाबा शिवाराम को निश्चय हो गया कि कीनाराम दीक्षा के लिये बिल्कुल उपयुक्त पात्र थे। संत शिवाराम ने बालक कीनाराम को नदी तट पर, भागीरथी को इस दिव्य क्षण का साक्षी मानकर, दीक्षा दी (लाल 1973, 66)।

बालक कीनाराम अपने गुरु की सेवा पूर्ववत करते रहे, किंतु यह क्रिया बहुत अधिक दिनों तक नहीं चल पायी। परम्परा के अनुसार कथा है कि बाबा शिवाराम की पत्नी, जिनका नाम सोना बाई था, चल बसीं। उसके बाद जब संत शिवाराम ने दुबारा विवाह करने का निश्चय किया, तो यह बात उनके शिष्य कीनाराम को बहुत अखरी, क्योंकि उन्होंने गुरुपत्नी की सेवा अपनी माता के रूप में ही की थी। इसलिये कीनाराम ने अपने गुरु से कह दिया कि यदि आप दूसरी पत्नी करेंगे तो मैं दूसरा गुरु कर लूँगा। इसपर झल्लाकर उनके गुरु ने कह दिया कि उनकी जो इच्छा हो वैसा करें। कीनाराम ने इसे संसार में पुन: भ्रमण करने की आज्ञा मानी और निकल

16 कीनाराम स्थल द्वारा प्रकाशित अघोराचार्य बाबा कीनाराम स्थल का संक्षिप्त परिचय, 5, और परम्परा के बाहर से कल्याण (1937, 628) के अनुसार उनका विवाह नौ वर्ष की आयु में ही हो गया था। माता-पिता द्वारा पुत्र को सांसारिकता के बंधन में बाँध देने का ऐसा प्रयास मलूकदास के जीवन में भी दृष्टिगोचर होता है। उनका भी विवाह कर दिया गया था, लेकिन संयोग से उनकी पत्नी और पुत्री, दोनों का देहांत हो गया, और वे इस दायित्व से मुक्त हो गए (ओर्सीनी 2023, 105)।

17 अकबर सिंह की पत्नी का नाम मनसा देवी और बाबा कीनाराम की पत्नी का नाम कात्यायिनी देवी होना इस परम्परा द्वारा प्रकाशित साहित्य में उपलब्ध है। देखें जीवन चित्रावली; सिंह, अघोराचार्य बाबा कीनाराम जी; और सिंह, चतुष्पदी, 121-2।

18 बाबा कीनाराम के नाम का एक अघोर से सम्बंधित गूढ़ अर्थ भी हो सकता है। संस्कृत में 'कीन' संज्ञा का अर्थ है 'माँस' (देखें मोनियर-विलियम्स, 285.1)। हालाँकि इस प्रविष्टि में इसे अंग्रेज़ी के 'एल' अक्षर से इंगित किया गया है, जिसका तात्पर्य है कि यह अर्थ केवल शब्दकोशों में ही मिलता है, प्रचलित भाषा में नहीं। यदि उनके संदर्भ में इस नाम का गूढ़ार्थ है तो यह उनके अघोर व्यक्तित्व का द्योतक है और उनके जीवन-चरित में मैथिल ब्राह्मणों को मछली इत्यादि खाने की प्रेरणा देने की कथाओं से मेल खाता है।

19 कुछ पुस्तकों में उनका नाम संत शिवादास पाया जाता है।

पड़े (शास्त्री 1959, 137)। इस कथा का एक रूपांतर भी प्राप्त होता है जो इस प्रसंग को इतना सरल नहीं दर्शाता। शोभनाथ लाल ने अपना शोध कार्य संत शिवाराम पर किया है। उनका मानना है कि कीनाराम ने अपने जीवन के प्रथम 65 वर्ष शिवाराम जी के साथ बिताये, और उसके बाद यदि वे वहाँ से निकले तो इसका कारण उनके गुरु की पुनर्विवाह की इच्छा न होकर कुछ और ही रहा होगा। संत शिवाराम के वंशजों के अनुसार इस बात का कोई संकेत नहीं मिलता कि शिवाराम ने कभी दूसरा विवाह किया। चूँकि बाबा कीनाराम ने पहले ही इतना लम्बा समय वैष्णव परम्परा में बिता लिया था, उनका रुझान अन्य गुरु के रूप में किसी वैष्णव संत की ओर ही होना चाहिये था, अघोर गुरु की ओर नहीं, जैसा कि भविष्य में हुआ (1973, 66-7)।

बाबा कीनाराम के जीवन में हुए परिवर्तन के विषय में लाल दो सम्भावनाएँ सामने रखते हैं। उनके अनुसार पहली सम्भावना यह है कि उन्होंने पहले से ही अपने वैष्णव गुरु को बिना बताए देवी की आराधना आरम्भ कर दी थी। जहाँ बाबा कीनाराम कारों ग्राम में अपने गुरु के साथ रहते थे वहाँ से 4-5 मील की दूरी पर आज भी देवी कष्टहरिणी भवानी का मंदिर है। बाबा कीनाराम अपने गुरु की सेवा में दिन भर उनके सोने के समय तक लगे रहते थे। जब गुरु जी सोने चले जाते थे तो वे 4-5 मील चलकर माता के मंदिर जाते थे और वहाँ पूजा किया करते थे। फिर गुरु जी के जागने के पहले वे लौटकर वापस आ जाते थे और पुन: दिन भर उनकी सेवा में लग जाते थे। लेकिन कुछ समय बाद बाबा शिवाराम को समाधि की अवस्था में इस बात का ज्ञान हो गया, किंतु उन्होंने कीनाराम से उस समय कुछ नहीं कहा। कुछ समय इस पर विचार करने के बाद उन्होंने कीनाराम को आगाह किया कि यदि भवानी उनके सामने प्रकट हों और उन्हें कुछ देना चाहें तो उस प्रसाद को वे ग्रहण न करें। ऐसा ही हुआ। जब देवी का प्राकट्य उनके समक्ष हुआ तो बाबा कीनाराम को अपने गुरु की बात याद आई, परंतु माता भवानी के आग्रह पर उनके पास प्रसाद ग्रहण करने के अतिरिक्त और कोई विकल्प न था। उस प्रसाद को ग्रहण करने के बाद उनके मन की शांति में परिवर्तन आ गया। संत शिवाराम को इस बात का भी ज्ञान हो गया और उन्होंने बाबा कीनाराम को अपना पथ स्वयं निर्धारित करने का आशीर्वाद देते हुए कहा कि वे जो भी मार्ग प्रशस्त करेंगे, वह उनके न रहने पर भी उनके नाम के साथ फलता-फूलता रहेगा। यदि श्री लाल द्वारा लिखित इस सम्भावना में कोई तथ्य है तो इसका अर्थ यह होगा की बाबा कीनाराम की शाक्त-साधना बहुत पहले ही आरम्भ हो चुकी थी।

बाबा कीनाराम द्वारा अपने पथ को बदलने की दूसरी सम्भावना जिसके बारे में श्री लाल ने लिखा है, वह है कि अपने गुरु के साथ इतने दिन व्यतीत करने के बाद उन्होंने उनसे तीर्थ यात्रा पर जाने की इच्छा प्रकट की। संत शिवाराम ने सहर्ष इस बात का अनुमोदन किया लेकिन उनको हिंगलाज माता के मंदिर जाने की वर्जना कर दी।[20] अपनी तीर्थयात्रा में बाबा कीनाराम हिंगलाज देवी के मंदिर भी पहुँचे और वहाँ काफ़ी समय तक साधनारत रहे। उनकी तपस्या से प्रसन्न होकर देवी ने उन्हें प्रसाद दिया जो, लाल के अनुसार, मदिरा थी। कहा जाता है कि उसी समय से वे वैष्णव मार्ग के स्थान पर शाक्त मार्ग में अधिक प्रवृत्त हो गये। इस कारण जब वे लौटकर अपने गुरु के पास आए तो उन्होंने मार्ग और गुरु बदलने के लिये संत शिवाराम से आज्ञा माँगी। संत शिवाराम ने उन्हें आज्ञा दे दी।

बाबा कीनाराम के विषय में जानकारी का अभाव होने के कारण उनका एक समग्र परिचय पाने के लिये हमारे लिये हर जानकारी की जाँच करना आवश्यक है। लाल द्वारा लिखित जानकारी उस दृष्टि से महत्त्व रखती है। यह सम्भव है कि बाबा शिवाराम ने कभी दूसरा विवाह नहीं किया। किंतु बाबा कीनाराम के मार्ग परिवर्तन के लिये वे जो कारण बताते हैं वे बहुत विश्वसनीय नहीं लगते। यह सम्भव है कि बाबा कीनाराम देवी की आराधना करते हों, गुप्त रूप से या नहीं इसपर चर्चा की जा सकती है, प्रश्न यह उठता है कि यदि उन्हें अपने वैष्णव गुरु में पूरी आस्था थी तो वे ऐसा करते ही क्यों? एक अन्य गुरु को, तथा सभी प्रकार की सिद्धियों को प्राप्त कर लेने के बाद भी, उनका बाद का जीवन काल तो निर्विवादित रूप से यही दर्शाता है कि वे आजीवन अपने वैष्णव गुरु के प्रति पूर्ण आस्थावान रहे। निष्कर्ष यह कि यदि बाबा कीनाराम का अपने अलग मार्ग पर जाने का कारण उनके गुरु का दूसरा विवाह नहीं था, तो हमें लाल द्वारा अनुमानित कारणों से भी अलग हटकर किसी और कारण के विषय में सोचना होगा।

इसके बाद की कथा एक चमत्कार प्रकरण है, जिसका प्रमाण स्वयं बाबा कीनाराम के शिष्य बीजाराम हैं। गुरु से आज्ञा लेकर जब वे यात्राओं का आरम्भ करते हुए नईडीह गाँव पहुँचे तो उन्होंने एक वृद्धा को फूटफूटकर

20 शोभनाथ लाल के अनुसार यह देवी महाभारत काल की वही देवी मानी जाती हैं जिनका जन्म वासुदेव और देवकी की आठवीं संतान के रूप में देवकी के भाई कंस के कारागार में हुआ था। कंस ने उन्हें कारागार में इसलिये डाला था कि एक भविष्यवाणी के अनुसार देवकी की संतान के हाथों ही उसकी मृत्यु लिखी थी। उसने देवकी के सात नवजात शिशुओं को कारागार में ही पटक कर मार डाला था। यह आठवीं बालिका पटकने के समय उसके हाथ से फिसलकर एक भयानक अट्टहास के साथ आकाश में विलीन हो गई थी (1973, 68)। हिंगलाज देवी के विषय में लाल का यह मंतव्य सर्वमान्य अवधारणा से बहुत अलग है, क्योंकि तंत्र चूड़ामणि एवं बृहन्नीलतंत्र जैसे ग्रंथों के संदर्भ से हिंगलाज शक्तिपीठ की महत्ता इस कारण है कि वहाँ देवी सती का ब्रह्मरंध्र गिरा था (देखें कल्याण 1987, 436)।
लाल की सोच है कि देवी हिंगलाज का यह मंदिर राजस्थान में माउंट आबू में है। बाबा कीनाराम के जीवन में हिंगलाज देवी का बड़ा योगदान है, किंतु परम्परा के अनुसार उनके जिस मंदिर में बाबा कीनाराम गए थे वह आज के बलूचिस्तान में लास बेला क्षेत्र में पड़ता है। देवी के मुस्लिम भक्त उन्हें बीबी नानी के नाम से पुकारते हैं।

रोते देखा।[21] जब उन्होंने इस विलाप का कारण पूछा तो वृद्धा ने बताया कि उसके युवा बेटे पर ज़मींदार का पोत चढ़ गया था। बकाया न चुका पाने के कारण ज़मींदार ने उसे कड़कड़ाती धूप में बाँध रखा था और पैसा वसूलने के लिये यातना दे रहा था। बाबा कीनाराम ने मानवता के नाम पर ज़मींदार से उस लड़के को छोड़ देने की प्रार्थना की। ज़मींदार ने उन्हें अपनी भिक्षा लेने और फिर चलते बनने को कह दिया। बिना पैसा वसूले वह उस लड़के को छोड़ने के लिये बिल्कुल तैयार न था। इसपर बाबा कीनाराम ने ज़मींदार से कहा कि जहाँ वह लड़का बँधा था वहाँ की ज़मीन खोदकर अपना पूरा पैसा ले ले। ज़मींदार ने भी खेल-खेल में वहाँ खुदाई करवाई। थोड़ा सा ही खोदने पर उसको पैसों का ढेर मिल गया जो, जितना उस लड़के का बकाया था, उससे भी अधिक था। इसपर उसको ज्ञान हुआ कि बाबा कीनाराम कोई आम भिक्षुक नहीं थे, और वह उनके चरणों में गिर पड़ा। बाबा कीनाराम ने विजय नाम के उस लड़के को छुड़ाकर उसकी माता को देते हुए उसे घर ले जाने के लिये कहा। उस वृद्धा की भी आँखें खुलीं कि वह एक सच्चे संत के सान्निध्य में थी, इसलिये वह अपने लड़के के साथ चले जाने को तैयार नहीं हुई। उसने कहा कि चूँकि बाबा कीनाराम ने उसके लड़के की जान बचाई थी, अब उसका जीवन उनको समर्पित हुआ, इसलिये उन्हें ही उसे अपने साथ ले जाना चाहिये। बाबा कीनाराम ने उसको ऐसा करने से बहुत मना किया लेकिन वह तो अपने पुत्र के भविष्य के विषय में निर्णय ले चुकी थी। कोई चारा न देखकर उन्हें अंततः उस लड़के को अपनी यात्रा में साथ ले लेना पड़ा। बाद में उन्होंने विजय का नामकरण बीजाराम किया। यह बीजाराम आगे चलकर बाबा कीनाराम के उत्तराधिकारी और स्वयं एक अवधूत सिद्ध हुए। कई पुस्तकें यह बताने के लिये कि बाबा कीनाराम जाति के आधार पर किसी से भेद-भाव नहीं बरतते थे, इंगित करती हैं कि बीजाराम 'कलवार' जाति के थे, जो जाति-क्रम में एक नीची जाति मानी जाती है। ऐसा अभेद-व्यवहार अघोर और संतमत, दोनों का ही विशिष्ट चरित्र है।[22]

बीजाराम के साथ बाबा कीनाराम जूनागढ़ आए। यहाँ गिरनार पर्वत बहुत तरह के मतावलम्बियों के लिये प्राचीन काल से ही एक जागृत स्थल रहा है। जैन, दत्तात्रेय, गोरखनाथ, और शाक्त परम्परा के साधक और अनुयायी, सभी के अपने पवित्र स्थान यहाँ बने हुए हैं। इस पर्वतमाला में पाँच शिखर हैं जिनमें दत्तात्रेय शिखर सबसे ऊँचा है, और इस शिखर तक पहुँचने के लिये 10,000 सीढ़ियाँ चढ़नी पड़ती हैं।[23] बाबा कीनाराम ने युवक बीजाराम को पर्वत के नीचे ही छोड़ दिया और स्वयं साधना हेतु ऊपर चढ़े (शास्त्री 1959, 138; चतुर्वेदी 1973, 101)। वहाँ भी उन्होंने लम्बे समय तक साधना की, जिसके फलस्वरूप उनको स्वयं गुरु दत्तात्रेय के दर्शन हुए। इस भेंट से उनका जीवन पूरी तरह से बदल गया। इस भेंट का वर्णन चित्रावली (तिथि अज्ञात, 10, चित्र 13) में इस प्रकार दिया हुआ है। बाबा कीनाराम ने एक साधु को अपने कमण्डल और मांस का एक बड़ा टुकड़ा लिये हुए अघोर शिला पर बैठे देखा। अघोर शिला गिरनार के पाँच शिखरों में से एक है। कहा जाता है कि ये साधु और कोई नहीं, स्वयं गुरु दत्तात्रेय थे जिन्होंने बाबा कीनाराम को देखकर, मांस का एक टुकड़ा दाँत से काटकर, उनकी ओर फेंका।[24] सहज प्रेरणा से बाबा कीनाराम ने उसे प्रसाद मानकर ग्रहण किया और अकस्मात ही उनको दूर-दृष्टि की प्राप्ति हो गई। गुरु दत्तात्रेय ने उन्हें मानवता के कल्याण के लिये सक्रिय होने का निर्देश दिया।

बाबा कीनाराम ने विवेकसार में लिखा है कि गुरु दत्तात्रेय उन्हें जग के त्रास से मुक्त करने के लिये मिले थे, और यह अवधूत मत जिसका प्रतिपादन वे कर रहे हैं, उन्हीं दत्तात्रेय द्वारा पाया हुआ ज्ञान है। आचार्य परशुराम चतुर्वेदी ने 1951 में लिखा था कि बाबा कीनाराम का गुरु दत्तात्रेय से मिलन प्रतीकात्मक रूप में ही लिया जा सकता है क्योंकि दत्तात्रेय तो पुराणों में अत्रि मुनि के पुत्र के रूप में वर्णित हैं। वे ही अवधूत वेष में भ्रमण किया करते थे। आचार्य चतुर्वेदी के अनुसार अघोर परम्परा का गुरु दत्तात्रेय से कोई सशक्त सम्बंध नहीं दिखता। किंतु यह सत्य है कि अवधूत मत का स्रोत दत्तात्रेय को ही माना जाता है, और विवेकसार में बाबा कीनाराम ने स्पष्ट लिखा है कि वे अवधूत मत का प्रतिपादन कर रहे हैं। शास्त्री ने एक पंक्ति में लिखा है कि

21 इस गाँव का नाम नायकडीह (चतुर्वेदी, उत्तरी भारत की संत परम्परा, 691) और नैगडीह (रामलाल 1957, 756; शास्त्री 1959, 138) भी लिखा मिलता है।

22 गुप्ता (1993, 189) बीजाराम और रामजियावनराम (जिनकी चर्चा हम कबीरदास और बाबा कीनाराम के संत चरित में चमत्कारों के संदर्भ में कर आए हैं) की कथाओं का विश्लेषण पवित्रता-अपवित्रता के आदान-प्रदान के दृष्टिकोण से करते हुए लिखती हैं कि बीजाराम को अपने साथ लेने में कीनाराम को अपवित्रता का स्पर्श नहीं हुआ क्योंकि ज़मींदार को पैसे देकर उन्होंने बीजाराम को ख़रीदा था। उनके अनुसार 'बीजा' शब्द का अर्थ 'बिक्री का प्रमाण' होता है, हालाँकि सामान्य हिंदी शब्दकोशों में इस शब्द का यह अर्थ नहीं मिलता। वह लिखती हैं कि रामजियावनराम को साथ लेने में अवश्य उन्हें अपवित्रता लगी, क्योंकि उन्होंने एक शव को जीवित किया, और मृत्यु हिंदुओं के लिये अपवित्रता का बहुत बड़ा कारण है, लेकिन जिसे औघड़ लोग पचा लेते हैं।

23 भारतीय प्रधानमंत्री श्री नरेंद्र मोदी जी ने 2020 में यहाँ एक रज्जुपथ का उद्घाटन किया जो तीर्थयात्रियों को दस मिनट में 850 मीटर की ऊँचाई पर बने अम्बा देवी के मंदिर तक ले जाता है। (`https://en.wikipedia.org/wiki/Girnar`)।

24 मराठी भाषा में लिखी पुस्तक (जोशी, श्री दत्तात्रेय ज्ञान कोश, 280-1) में यह कथा कुछ भिन्न रूप में बतायी गई है। उनके अनुसार गुरु दत्तात्रेय एक मृगचर्म पहने जटाधारी महात्मा के रूप में प्रकट हुए और उन्होंने खाने के लिये बाबा कीनाराम को कुछ कंद-मूल दिये। उनकी पुस्तक में यह स्पष्ट लिखा है कि गुरु दत्तात्रेय ने बाबा कीनाराम को वहाँ दीक्षा दी। वे लिखते हैं कि गुरु दत्तात्रेय ने बाबा कीनाराम के कान में अघोर मंत्र को कहा, अपना वरद-हस्त उनके शीर्ष पर रखा, और इससे बाबा कीनाराम के शरीर में एक शक्तिपात हुआ। दूसरे दिन प्रातः गुरु दत्तात्रेय ने बाबा कीनाराम के साथ गिरनार पर्वत की प्रदक्षिणा की और फिर उन्हें पहले हिमालय, और फिर काशी जाने का निर्देश दिया।

बाबा कीनाराम जूना अखाड़े के थे (1959, 140)। जूना अखाड़े के इष्टदेव दत्तात्रेय ही माने जाते हैं (गुप्ता 1993, 61; कृष्ण 2020)। यदि बाबा कीनाराम वास्तव में जूना अखाड़े में रहे थे तो दत्तात्रेय के प्रति उनकी निष्ठा स्वाभाविक है। गुप्ता ने नाथ एवं बौद्ध सिद्धों की परम्परा को ही परवर्ती संतमत एवं सरभंग सम्प्रदायों के लिये उर्वर भूमि तैयार करने वाली परम्पराएँ मानते हुए यह भी लिखा है कि महाराष्ट्र और गुजरात में दत्तात्रेय नाथ परम्परा के एक महत्त्वपूर्ण इष्टदेव हैं, विशेषकर उनके लिये जो अवधूत पद तक पहुँचना चाहते हैं (1993, 53, 83)। गोरखनाथ का कहा जानेवाला, सम्भवत: तेरहवीं शताब्दी के बाद के एक ग्रंथ सिद्धसिद्धांतपद्धति में भी, एक अध्याय अवधूत की प्रकृति और चरित्र के विषय में है, और हम आगे देखेंगे कि उसमें प्रतिपादित सिद्धांत विवेकसार से मेल खाता है। इस प्रकार परम्परा, ग्रंथ और सिद्धांत, सब को देखते हुए अवधूत मत को, पूर्ववर्ती काल में प्रचलित होते हुए भी, बाबा कीनाराम की अघोर परम्परा से भिन्न नहीं कहा जा सकता।

बाबा कीनाराम की गिरनार पर्वत पर साधना फलवती हुई थी। वे पर्वत से उतर कर जूनागढ़ आए और बीजाराम को साथ लेकर हिमालय में उत्ताराखण्ड की ओर निकल गये। कहा जाता है कि वहाँ उन्होंने काफ़ी लम्बे समय तक साधना की। हमें यह तो ज्ञात नहीं कि उन दिनों में हिमालय में बाबा कीनाराम कहाँ गए, लेकिन अघोर परम्परा द्वारा प्रकाशित साहित्य से बाहर की कथाओं से उनके वहाँ होने की जनश्रुति को बल मिलता है। मथुरा में गायत्री तीर्थ के प्रणेता श्रीराम शर्मा आचार्य ने इस विषय में अपने अनुभव का उल्लेख किया है। वे हिमालय के उत्तुंग शिखरों में एक योगी के साथ भ्रमण कर रहे थे, जिसको वे 'वीरभद्र' नाम से पुकारते थे। उन्होंने अपनी यात्रा कलाप गाँव से शुरु की थी जो गंगा के स्रोत गोमुख के ऊपर तपोवन नाम के स्थान से भी कुछ आगे पड़ता है। गोमुख से ही भागीरथी नदी प्रवाहित होती हैं जो बाद में गंगा बन जाती हैं। जब वे गौरीशंकर पर्वत के निकट आए तो उन्होंने बर्फ़ की बनी एक गुफा देखी। हम उनके उस अनुभव को यहाँ उद्धृत कर रहे हैं –

> "एक स्थान पर बर्फ की बनी हुई गुफा दिखाई दी। उसमें से हर-हर महादेव की ध्वनि आ रही थी। यह ध्वनि जप साधना में लगे किसी साधक के मुँह से निकली हुई आवाज नहीं थी। लग रहा था जैसे कोई स्नान कर रहा हो। आचार्यश्री ने विस्मित होते हुए कहा, 'इस गुफा में भी कोई झरना है क्या? लगता है कोई तपस्वी स्नान कर रहा हो।'
>
> "उत्तर मिला, 'नहीं। कोई तपस्वी नहीं बल्कि तपोनिष्ठ विभूति है बाबा कीनाराम। प्रत्यक्ष जगत से उपराम होने के बाद इसी सिद्ध क्षेत्र में रमण कर रहे हैं।'
>
> "बाबा कीनाराम के बारे में आचार्यश्री ने अच्छी तरह पढ़ा हुआ था। इस संत ने औघड़ सम्प्रदाय का प्रवर्तन भले ही न किया हो लेकिन अपनी परम्परा में उनकी ख्याति सबसे ज्यादा है। जन्म उनका लगभग चार सौ साल पहले हुआ था। तंत्र और योग मार्ग के सिद्ध साधकों में लगभग प्रत्येक ने उनसे कभी न कभी मार्गदर्शन पाया था। चार सौ वर्ष पूर्व उनका जन्म और जीवन भी असाधारण ही था। औघड़पन उनमें बचपन से ही था और मर्यादा पुरुषोत्तम राम के प्रति भक्ति भी।" (पण्ड्या और ज्योतिर्मय 2013, 334)।[25]

हालाँकि यह वृत्तांत भी स्थूल जगत से इतर का प्रतीत होता है, हम इसे यहाँ दे रहे हैं क्योंकि बाबा कीनाराम की परम्परा में यह कहीं लिखित रुप में नहीं मिलता। हिमालय में लम्बे अरसे तक साधना करने के बाद कहा जाता है कि बाबा कीनाराम काशी लौट आए जहाँ गंगा किनारे केदारनाथ घाट के पास हरिश्चंद्रघाट के श्मशान में उनकी भेंट बाबा कालूराम से हुई (शास्त्री 1959, 138; चतुर्वेदी 1972, 692; चतुर्वेदी 1973, 102; सिंह 1999, 39)। यह घटना सन् 1697 में घटी उल्लिखित है (विक्रम संवत 1754, शास्त्री 1959, 139)। हम पढ़ ही चुके हैं कि बाबा कालूराम ने किस तरह उनकी परीक्षाएँ लीं – मछली खाने के लिए माँगकर, एक युवक के बहते हुए मुर्दे को जिलवाकर इत्यादि। परीक्षाओं से संतुष्ट होकर बाबा कालूराम उन्हें क्रिं-कुण्ड ले आए और इस स्थान की महत्ता बताने के बाद उन्होंने बाबा कीनाराम को दीक्षा दी (चतुर्वेदी 1973, 103; शास्त्री 1959, 139)।[26]

बाबा कालूराम से मिलने के करीब दस दिन बाद, उन्हीं के आग्रह पर, बाबा कीनाराम ने उनके भक्त राघवेंद्र सिंह को बुलाया और पूछा कि क्या वे क्रिं-कुण्ड के लिये उस स्थल का दान करेंगे? राघवेंद्र सिंह ने सहर्ष इस बात को स्वीकार कर लिया और अपने पास की भूमि से दस बीघा ज़मीन और माता हिंगलाज का यंत्र उन्हें

25 बाबा कीनाराम की परम्परा में यह विश्वास है कि काशी में समाधि ले लेने के बाद भी वे जगन्नाथपुरी, गंगासागर, गिरनार और अन्य तीर्थ-स्थलों में आज भी भक्तों को दर्शन देते हैं (चतुर्वेदी 1973, 89)।

26 कहा जाता है कि गुरु दत्तात्रेय स्वयं बाबा कालूराम के रूप में बाबा कीनाराम के सामने उनको पुन: दीक्षित करने के लिये प्रकट हुए थे (जोशी, श्री दत्तात्रेय ज्ञान कोश, 281)। दीक्षा देने के बाद वे अदृश्य हो गए थे (शास्त्री, संतमत का सरभंग सम्प्रदाय, 139)। किंतु सिंह (अघोराचार्य बाबा कीनाराम जी, 107) ने लिखा है कि दीक्षा के बाद बाबा कालूराम बाबा कीनाराम के साथ एक साल तक क्रिं-कुण्ड स्थल में रहे, और उसके बाद उन्होंने अपने भौतिक शरीर का त्याग किया। जोशी का मत है कि बाबा कीनाराम क्रिं-कुण्ड में लगे एक इमली के पेड़ के नीचे रहने लगे थे। कहा जाता है कि बाबा कीनाराम केवल 19 वर्ष की आयु के थे जब उन्हें क्रिं-कुण्ड की गद्दी पर आसीन किया गया (सु. मिश्र 2004, 40; सिंह 2006, 120)। किंतु यह बात जँचती नहीं। ऐसा होने पर बाबा कालूराम से मिलने की जो तिथि विद्वानों ने लिखी है, उससे पहले ही बाबा कीनाराम को यह गद्दी प्राप्त हो जाती है!

दान कर दिया। बाबा कीनाराम ने इस उदारता के लिये उनकी प्रशंसा की और कुण्ड की दक्षिण दिशा में अपने शिष्यों के साथ एक कुटी की स्थापना की। एक साल के बाद जब बाबा कालूराम ने समाधि ले ली, बाबा कीनाराम ने क्रिं-कुण्ड को सम्हालने का जिम्मा रामजियावनराम को सौंपा, और बीजाराम को लेकर पुन: अपनी यात्राओं पर निकल पड़े (सिंह 1999, 104-7)। अब, अपने प्रथम गुरु की स्मृति में उहोंने चार वैष्णव मठों की स्थापना की। इनमें से तीन वर्तमान उत्तर प्रदेश राज्य में मारुफ़पुर, नईडीह, और परानापुर हैं। चौथा वैष्णव पीठ महुआर में है जो वर्तमान बिहार राज्य में पड़ता है। अपने अघोर गुरु बाबा कालूराम की स्मृति में उन्होंने चार अघोर मठों की स्थापना की, जिनमें प्रथम तो क्रिं-कुण्ड ही है। दूसरा उनके अपने गाँव रामगढ़ में है। तीसरा ग़ाज़ीपुर डिस्ट्रिक्ट के देवल में है, और चौथा जौनपुर डिस्ट्रिक्ट के हरिहरपुर में है (चतुर्वेदी 1973, 103) [चित्र 3]।

बाबा कीनाराम के जीवन-चरित में कई ऐसी रोचक घटनाएँ हैं जहाँ उनकी सामाजिक चेतना और अन्याय का विरोध करने की प्रवृत्ति साफ दिख जाती है। उदाहरण के लिये उन्होंने सूरत शहर में एक युवा ब्राह्मणी विधवा को उसके नवजात शिशु के साथ मारे जाने से बचाया था (सिंह 1999, 36-7); या कोहलीन शहर के निवासियों की कथा जिन्हें पिंडारियों ने ध्वस्त कर दिया, किंतु जो बाबा कीनाराम की सहायता से पुन: सबल हुए (सिंह 1999, 46-7)। अन्य बहुत सी चमत्कार कथाएँ हैं जो अन्यत्र उपलब्ध होने के कारण हम यहाँ न दुहराकर केवल उन में से कुछ का नाम गिना देते हैं – संत तुलसीदास के संदर्भ में कम से कम दो कथाएँ हैं जहाँ एक कथा में वे तुलसीदास को अपने अघोर आश्रम में श्रीराम, सीता, लक्ष्मण और हनुमान का दर्शन कराकर बंधनमुक्त साधु होने का उदाहरण प्रस्तुत करते हैं (काटवे 1949, 125)। दूसरा, एक महिला का तुलसीदास से संतान प्राप्ति का वर माँगने पर निराश हो जाने पर बाबा कीनाराम उस महिला को चार पुत्रों की प्राप्ति करा देते हैं और इस उक्ति को चरितार्थ करते हैं, "जो न करे राम, सो करे कीनाराम" (जोशी 1974, 281)।[27] अपने ही गुरुभाई गोवर्धनदास के भण्डारे में न आमंत्रित किये जाने पर वे शाकाहारी भोजन को सामिष बना देते हैं, और पुन: गोवर्धनदास द्वारा भी अपना चमत्कार दिखाने पर उन्हें लोटादास नाम देते हैं (मुखर्जी 2008, 237)। मैथिल ब्राह्मणों के कहने पर एक मृत हाथी को जीवित कर वे उन्हें मछली खाने की सलाह देते हैं (सिंह 1999, 57-8)। अपनी युवावस्था में जब बाबा कीनाराम पहली बार अपनी लम्बी यात्रा से लौटे तो उन्होंने एक कुआँ खुदवाने का काम शुरु करवाया। संयोग से उसकी दीवार बनाने के लिये मँगाई गई ईंटें पर्याप्त नहीं थीं। इस पर बाबा कीनाराम ने काम करने वालों से गोहरे इकट्ठे कर के उसी से दीवार को जोड़ देने के लिये कहा। वैसा ही किया गया। वह कुआँ आज भी विद्यमान हैं और कहा जाता है कि उसमें बहुत सी बीमारियों को ठीक कर देने की क्षमता है (चतुर्वेदी 1973, 88; सिंह 1999, 101-2) [चित्र 4]।

बाबा कीनाराम स्थल में विद्यमान क्रिं-कुण्ड को स्वास्थ्यवर्धक शक्तियाँ मिलने की भी एक कथा है। एक बार जब बाबा कीनाराम वर्षा ऋतु क्रिं-कुण्ड में ही बिता रहे थे, एक महिला सुखण्डी रोग से पीड़ित अपने बच्चे को लेकर पहुँची। उसने बाबा से मदद की याचना की। उनकी करुणा उमड़ पड़ी। उन्होंने चावल के कुछ दाने लेकर उन्हें अभिमंत्रित किया और क्रिं-कुण्ड के पानी में फेंक दिया। फिर उन्होंने महिला को अपने बच्चे को कुण्ड के जल में नहलाने को कहा, कि इससे बच्चा ठीक हो जाएगा। जब तक काशी में गंगा बहती रहेगी, यह कुण्ड लोगों की सहायता करता रहेगा, नि:संतान स्त्रियों को गर्भधारण तक में मदद करेगा। बाबा कीनाराम के इस आशीर्वाद से सैकड़ों बच्चे हर साल लाभ पाते रहे हैं। वे आकर एक विशेष विधि से कुण्ड में स्नान करते हैं, और फिर वे बाबा कीनाराम की सामाधि पर मछली और चावल का भोग लगाते हैं (सिंह 1999, 108)। बाबा कीनाराम के चमत्कारिक जीवन के कुछ प्रकरणों का उल्लेख कर अब हम तीन कथाओं को हल्के विस्तार से देखते हैं, उनकी सामाजिक-आध्यात्मिक परिकल्पना को समझने के लिये।

2.1.1 योगिनी के साथ श्मशान क्रिया

गुप्ता ने अपने दृष्टिकोण से ब्राह्मण तंत्र और नाथ तंत्र (जिसमें अघोर-तंत्र भी सम्मिलित है) का अंतर बताया है। उन्होंने समझाने का प्रयत्न किया है कि ब्राह्मण तंत्र सीमाबद्ध है, जब कि नाथ तंत्र की परिसीमा खुली हुई है (1993, 70)। विद्वज्जन इस विषय पर चर्चा कर सकते हैं। हम यहाँ एक कथा प्रस्तुत करते हैं जो कम से कम बाबा कीनाराम के जीवन से जुड़ी साधना परिकल्पना का एक दृश्य दिखाता है।

वर्षा ऋतु बिताने के लिये मुंगेर शहर के पास एक श्मशान के निकट बाबा कीनाराम ने अपनी कुटी लगाई हुई थी। मध्यरात्रि के समय उनकी कुटी और श्मशान दोनों आलोक से जगमगा उठे जब एक मंगल पीतवस्त्रधारी, सुंदर केशों वाली योगिनी खड़ाऊँ पहने हुए आकाश से वहाँ उतरी। उसने बाबा को प्रणाम कर सरलता

27 तुलसीदास और बाबा कीनाराम के समकालीन होने की कथाएँ मराठी पुस्तकों में भी पाई जा सकती हैं। देखें जोशी, श्री दत्तात्रेय ज्ञान कोश, 279-81, और शास्त्री, दत्त उपासना कल्पद्रुम, 452-8।

से 'सहज साधना' करने की अपनी इच्छा को प्रकट किया।[28] महाराज श्री कीनाराम ने योगिनी को देखा, उसका परिचय पूछा और यह भी कि वह कहाँ से आई है? योगिनी ने उत्तर दिया, "मैं गिरनार की काली गुफा में निवास करती हूँ। मुझे यह प्रेरणा हुई और आपकी ओर आकर्षण हुआ। मैं आकाश-मार्ग से उड़ते हुए आपकी कुटी तक पहुँची। मेरी पूर्णता में जो कमी बाकी है उसे आप अपनी क्रियाओं से पूर्ण करें।"

वहाँ मैदान में एक शव पड़ा हुआ था जिसे लोग भारी वर्षा होने के कारण छोड़ कर चले गए थे। धरती में चार खूँटे पर्याप्त स्थान देकर गाड़े गए और उनसे उस शव के हाथ और पैरों को मूँज की रस्सियों से बाँध दिया गया। फिर शव को एक लाल कपड़े से ढँक कर उसका मुख खोल दिया गया। योगिनी और महाराज कीनाराम भग-लिंग आसनस्थ हो उस शव पर बैठे। महाराज कीनाराम मंत्रोच्चार करते रहे और योगिनी अभिमंत्रित धान के लावे की आहुतियाँ शव के मुख में डालती रही। यह क्रिया कुछ ही देर चली होगी कि एक प्रचण्ड ध्वनि के साथ धरती फटी और उस गह्वर से श्मशान के देवता, सदाशिव, अंक में पार्वती को लिये, नंदी पर बैठे, प्रकट हुए।[29] बहुत ही मधुर वाणी में वे बोले – "सफल हो सहज साधना। दीर्घायु हो। कपाल खप्पर में सहज रूप से प्रवेश के लिये आपका मार्ग प्रशस्त है। स्मरण रखें, मैं उपयुक्त समय पर प्रकट होता रहूँगा।"[30]

योगिनी और महाराज कीनाराम ने शव से उतरकर उन्हें प्रणाम किया। उनके देखते ही देखते नंदी और उन पर आरूढ़ महाकाल आकाश में विलीन हो गए। एक स्पंदन सा हुआ और वह शव पत्थर में बदल गया। वह पत्थर बना शव कभी-कभी गंगा के मध्य में दिख जाता है। यदि कोई साधक उस पर बैठ जाता है, या उसके सम्पर्क में आ जाता है, तो उसे वाक्-सिद्धि, अदृश्य होने की सिद्धि, और आकाशगमन करने की सिद्धि प्राप्त हो जाती है।

योगिनी संतुष्ट हुई। उसने महराज कीनाराम को प्रणाम कर विदा ली और पश्चिम दिशा की ओर निकल गई (सिंह 1999, 81-3)।

यहाँ तक तो हमने सकारात्मक, सुखांत कहानियाँ पढ़ीं। लेकिन सभी कहानियाँ सुखांत तो होती नहीं, अपितु उनका सुखविहीन अंत ही एक प्रकार का जीवन से सीखने वाला पाठ होता है। अब दो कहानियाँ ऐसी भी जो भगवान् शिव द्वारा भस्मासुर को दिये गए वर की याद दिलाती हैं, जहाँ वर या आशीर्वाद का परिणाम हमेशा अच्छा नहीं होता।[31] इनमें से पहली कहानी श्मशान साधना के बारे में है। यह कहानी दर्शाती है क्यों तंत्र साधनाओं को इतना गुप्त रखा जाता है, क्यों तंत्र साधनाओं को वीर-भाव वाले साधकों के लिये उपयुक्त माना जाता है, क्यों गुरु बिना दीक्षा दिये शिष्य को साधना-पथ पर नहीं लगाते हैं, और कैसे, साधना की अपूर्णता पर, गुरु को उसका परिणाम झेलना पड़ता है।

2.1.2 भैरव सिद्धि की साधना

यह उस समय की कथा है जब बाबा कीनाराम कलकत्ते के नीमतल्ला श्मशान में ठहरे हुए थे। हिरण मुखर्जी नाम का एक युवक रोज़ श्मशान में आकर उनकी सेवा करने लगा। कुछ समय बाद जब बाबा वहाँ से गंगासागर के लिये चलने लगे तो हिरण मुखर्जी ने उनसे भैरव साधना का मंत्र माँगा। कीनाराम तो मनमौजी थे, दे दिये। मंत्र बताते समय उन्होंने हिरण को चेताया कि उसे पूर्णतया निर्भीक होकर यह साधना करनी होगी, चाहे कुछ भी हो जाय, उसे निर्धारित जप संख्या पूरी किये बिना अपने आसन से नहीं उठना है। हिरण मुखर्जी ने बाबा कीनाराम को अपने साहस के प्रति आश्वस्त किया, और कीनाराम बाबा गंगासागर की ओर निकल गए।

संध्या वेला में हिरण ने श्मशान में साधना आरम्भ की। उसे 3000 बार मंत्र का जप करना था। दत्तचित्त होकर वह यह कार्य कर रहा था कि 1000 जप पूरा होते-होते उसने देखा कि एक नट अपनी नटी के साथ एक काले भैंसे पर सवार वहाँ आया। उसके साथ में दो मुर्गे भी थे। भैंसे से उतरकर उसने उसे पीपल के पेड़ से बाँध दिया और लकड़ी जोड़कर चूल्हा बनाया। उस पर एक बड़ा सा कठौत चढ़ाकर उसने खाना बनाने के लिये उन दोनों मुर्गों को मारकर, उनके छोटे-छोटे टुकड़े कर के उस कठौत में डाल दिया। लेकिन उतना माँस नट और नटी के लिये पर्याप्त नहीं था। उसने इधर-उधर देखा। और कुछ न दिखा तो उसने अपने भैंसे को ही काटकर, टुकड़े कर के, उस कठौत में डाल दिया। उसको बड़ा आश्चर्य हुआ जब वह कठौत नहीं भरा। उसने

28 हिंदू और बौद्ध साहित्य में सहज शब्द के कई अर्थ मिल जाते हैं। यहाँ हम कैलेवेयर्ट 2015 से कुछ उद्धरण दे रहे हैं – 1. वि. आंतरिक, प्राकृतिक, सरल। 2. क्रि.वि. आसानी से, स्वत:। 3. प्राकृतिक रूप से। 4. एक रहस्यमय, अतींद्रिय अलौकिक अवस्था ("जो तांत्रिक साधना का ध्येय है…, सभी 'संकल्पों-विकल्पों से परे' की अवस्था, आत्म-अनुभव, मुक्ति… तांत्रिक परिकल्पना में 'सहज' का महासुख की स्थिति से साम्य है, जो 'पूर्ण आनंद' है। किंतु, तंत्र की सभी धाराओं में आनंद तो उस 'पूर्णता' की प्रकृति है… वह पूर्णता हमें तब प्राप्त होती है जब हम अपने आत्म में ही सम्पूर्ण आनंद का अनुभव करते हैं…")

29 तंत्र में शिव महाकाल माने जाते हैं, जो श्मशान के देवता हैं। पार्वती उनकी अर्धांगिनी, और नंदी उनके वाहन हैं।

30 बौद्ध तांत्रिक परम्परा में द्विवेदी चार प्रकार के आनंद गिनाते हैं – प्रथमानंद, परमानंद, विरमानंद और सहजानंद, जिसमें अंतिम आनंद को सुखराज भी कहते हैं (नाथ सम्प्रदाय, 86)।

31 भस्मासुर की कथा पढ़ने के लिये देखें कानेरे, 1998, 376-8.

नटी से कहा कि शायद कोई श्मशान देवता है जो कोई क्रिया कर रहा है, माँस कठौत में पूरा नहीं पड़ रहा है। अच्छा, किसी और प्राणी को खोजते हैं। उसने बड़ा सा चाकू लिया और हिरण मुखर्जी की ओर बढ़ा। हिरण के तो होश फ़ाख़्ता हो गये। उसने माला को एक तरफ़ फेंका और आसन छोड़कर ऐसे भागा जैसे हवा से होड़ कर रहा हो। कुछ दूर जाकर उसने पीछे मुड़कर देखा तो वह नट चाकू लिये अब भी उसके पीछे आ रहा था। हिरण जहाँ जाता था उसको वह नट पीछे-पीछे आता दिखाई देता था। अब वह न रात को सो पाता था न दिन को चैन से रह पाता था। पागलपन की इस स्थिति में उसने छ: महीनों में प्राण त्याग दिये। उसके सगे सम्बंधियों ने उसका दाह-संस्कार न कर उसके शरीर को जल में बहा दिया।

कुछ समय बाद बाबा कीनाराम को इस घटना का पता चला। उन्होंने हिरण मुखर्जी की सुध लेकर उसका शरीर खोजा, जिसे गिद्ध-कौवे खा गए थे और जिसका सिर अलग हो गया था। उन्होंने हिरण की खोपड़ी लेकर उसका कपाल-पात्र बनाया, और उसी से भैरवी चक्र की पूजा करने लगे। भैरव-मंत्र की असफलता का जो अभिशाप हिरण को लग गया था, उससे वह मुक्त हो गया। इस प्रकार की साधना असफल होने से उसका दोष गुरु पर ही आता है (सिंह 1999, 74-6)।[32]

2.1.3 ख़ज़ाने की चाभी का दुरुपयोग

एक बार बाबा कीनाराम कानपुर जिले में धवड़ी गाँव में यमुना नदी के किनारे एक झोपड़ी में रह रहे थे। वहाँ रघु नाम का एक व्यक्ति हमेशा उनकी सेवा में लगा रहता था। वह उनकी झोपड़ी साफ़ करता, कपड़े धोता, पूजा के निमित्त फूल लाता। एक दिन जब बाबा कीनाराम उसकी सेवा से बहुत प्रसन्न हुए तो उन्होंने उससे पूछा, “तुम्हें क्या चाहिये रघु?”

रघु ने बताया कि वह एक बहुत ग़रीब आदमी था, और उसे ‘ख़ज़ाने की चाभी’ की ज़रूरत थी। इस-पर बाबा कीनाराम ने अपनी धूनी में से करीब छः इंच लम्बी एक लकड़ी निकाली और उसे रघु को दे दिया। उससे कहा कि वह लकड़ी को ज़मीन में लगाकर जो चाहे माँग सकता है। यह कहकर बाबा कीनाराम उस स्थान को छोड़कर चले गए।

रघु ने अपनी ‘चाभी’ का तुरत परीक्षण किया। उसने बाहर आकर लकड़ी को धरती पर लगाया और उससे खाने को माँगा। तत्काल ही धरती फट गई और उसमें से भाँति-भाँति के स्वादिष्ट व्यंजन ऊपर आ गए। रघु ने छक कर खाया। इस ‘ख़ज़ाने की चाभी’ के मिल जाने के बाद रघु का जीवन पूरी तरह से बदल गया। अब वह काम करने के बदले अपना सारा समय दोस्तों के साथ गप्प लड़ाने में बिताने लगा। उसे शराब, गाँजा और वे-श्यावृत्ति की भी लत लगते देर न लगी। शोभनी नाम की एक वेश्या से उसका विशेष सम्बंध हो गया। रघु उसके पास गया और वेश्या ने एक रात के लिये 5000 रुपयों की माँग की। देखने में रघु बहुत सुंदर नहीं था और चलने में कुछ लंगड़ाता भी था। चाभी मिलने के बाद से उसके व्यसनों ने बाबा कीनाराम की उसकी स्मृति को धूमिल कर दिया था। शोभनी कानपुर शहर में रहती थी और वे दोनों उसके घर की छत पर बैठे हुए थे। उसके संसर्ग के लिये आतुर रघु ने नशे में कुंद होकर उसके द्वारा माँगी राशि के लिये अपनी लकड़ी की चाभी को शोभनी के छत की फ़र्श पर लगा दिया। वह भूल चुका था कि बाबा कीनाराम ने उसे लकड़ी को हर बार कुछ माँगने के लिये धरती पर लगाने के लिये कहा था। अगले ही क्षण लकड़ी और मिट्टी से बना छज्जे का फ़र्श गर्जना करते हुए दो में फट गया, छत की बल्लियाँ भी टूट गईं, और वे दोनों नीचे गिर मलबे के नीचे मृत्यु को प्राप्त हुए। बाबा कीनाराम द्वारा दी गई चाभी से रघु ने स्वयं अपनी मृत्यु का द्वार खोल लिया था (सिंह 1999, 72-4)।

कहा जाता है कि अपने जीवन-काल में बाबा कीनाराम का शाहजहाँ और औरंगज़ेब, इन दो मुग़ल बाद-शाहों से सम्पर्क रहा, एक मुग़ल नवाब से जूनागढ़ में संसर्ग हुआ (जिनके बारे में हम ऊपर पढ़ चुके हैं), और दो हिंदू राजाओं – महाराज बलवंत सिंह और उनके बेटे चेत सिंह - से बनारस में सम्पर्क रहा। इनमें से शाह-जहाँ और चेतसिंह के संदर्भों को एक उड़ती निगाह से देख लेते हैं।

32 इस कथा से मिलती-जुलती कथा महाप्रभु अघोरेश्वर भगवान राम जी की पुस्तक अघोरेश्वर संवेदनशील, 92-3 में भी मिलती है। सोन और गंगा नदी के संगम पर नीलकंठ टोला के पास एक श्मशान है। वहाँ पूर्णिमा की रात्रि को मुड़िया साधु अनुष्ठान करते हुए माँस, मछली, मदिरा, काला तिल इत्यादि बहुत से द्रव्यों से आहुति दे रहा था। उस समय उसको अनुभव हुआ कि एक बड़ा भैंसा उसपर आक्रमण करने को उद्यत है, उसके द्वारा दिग्बंधित किए हुए घेरे को तोड़ डालेगा। किंतु मुड़िया साधु विकम्पित नहीं हुआ। उसने अपना अनुष्ठान जारी रखा। कुछ देर बाद उसको अनुभव हुआ कि वह भैंसा उसके नाख़ूनों से निकले प्रकाश के द्वारा मारा गया था और नदी के जल में बहा जा रहा था। इस प्रकरण में मुड़िया साधु को सिद्धि प्राप्त हुई। उसकी साधना सफल रही।

2.1.4 बादशाह शाहजहाँ और कन्धार का किला

कथा है कि कंधार की यात्रा में बाबा कीनाराम की मुलाकात शाहजहाँ से हुई, और उन्होंने उसको कंधार का किला फारस के शाह अब्बास से बिना किसी युद्ध के ही जीत लेने का आशीर्वाद दिया (सिंह 1999, 89-91)। मुलाकात के बारे में तो हम निश्चित रूप से ऐतिहासिक तौर पर नहीं कह सकते, लेकिन वास्तव में ही शाहजहाँ को यह किला अचरजपूर्ण विधि से, सन् 1638 में मिल गया। फारस के शाह अब्बास के इतिहासकार मुंशी इसकंदर बेग लिखते हैं कि सन् 1588-89 में उज़्बेक सेनाओं ने खुरासान क्षेत्र पर अधिकार कर लिया और कंधार में राज कर रहे राजकुमारों को भाग कर सन् 1592 में शहंशाह अकबर के यहाँ शरण लेनी पड़ी, जिसके कारण यह किला मुग़लों के अधीन आ गया। लेकिन तीस सालों बाद फारस के शाह अब्बास ने इसे अपने अधिकार में ले लिया (मुंशी 1930 भाग 2, 1191-7)। उन की मृत्यु के बाद राजगद्दी पर शाह सफ़ी आए, और कंधार के किले के अधिकारी अली मर्दान ख़ाँ के प्रति उनके विचार बहुत ऊँचे नहीं थे। अली मर्दान ख़ाँ ने 1638 में यह किला मुग़लों के सुपुर्द कर दिया। इस प्रकार बिना लड़े ही कंधार का किला शाहजहाँ के हाथ लग गया।

2.1.5 काशी के राजा चेतसिंह

चेतसिंह 1781 तक काशी नरेश रहे (सु. मिश्र 2004, 30)। अपने शासन के पूर्वार्ध में उन्होंने शिवाला पर अपने नाम से एक नया किला बनवाया। उस किले में उन्होंने एक शिव मंदिर की स्थापना की (गौतम 1975, 28)। बाबा कीनाराम को मंदिर के अभिषेक में आमंत्रित नहीं किया गया था, लेकिन वे फिर भी आ गए थे। जब चेतसिंह ने उन्हें बाहर निकलवाना चाहा तो उन्होंने श्राप दिया कि यह किला विधर्मियों के हाथ चला जाएगा, राजा को भागना पड़ेगा, किले में कबूतर बीट करेंगे, और वहाँ उपस्थित सभी लोग उस समय से निः-संतान रहेंगे। राजा के कर्मचारी बख़्शी सदानंद जो वहाँ उपस्थित थे और पूरे घटनाक्रम को देख रहे थे, बाद में बाबा से मिले और जो हुआ उसके लिये क्षमायाचना की। बाबा ने उसे अभय देते हुए कहा कि जब तक उसके परिवार के लोग अपने नाम के अंत में 'आनंद' लगाते रहेंगे, उसका वंश चलता रहेगा (सिंह 1999, 93)।

चेतसिंह का राज्य ब्रिटिश राज के औपनिवेशिक अफ़सर वॉरेन हेस्टिंग्स, जो 1772 से 1785 तक बंगाल के गवर्नर जनरल रहे, के इस प्रकरण में प्रवेश के बाद अनिश्चित हो गया। ब्रिटिश ईस्ट इंडिया कम्पनी ने 15 अप्रैल 1776 में एक नई राजाज्ञा पारित कर के चेतसिंह के राज्य पर अधिकार कर लिया। जुलाई 1781 की सात तारीख़ को वॉरेन हेस्टिंग्स बनारस आए। चेतसिंह ने उनके सामने अपना दुखड़ा गाया लेकिन वह व्यर्थ रहा, उनका सबके सामने अपमान किया गया (सु. मिश्र 2004, 31)। उन्होंने ब्रिटिश सेना का विरोध करने का प्रयास किया किंतु असफल रहे और किला छोड़कर भागना पड़ा। उनका किला और वह मंदिर सब वॉरेन हेस्टिंग्स के कब्ज़े में आ गये। मंदिर की पूरी अनदेखी हुई और अंततः वह कबूतर की बीट से भर गया (गौतम 1975, 28)।[33]

चेत सिंह और बाबा कीनाराम का सम्पर्क मात्र कल्पना नहीं प्रतीत होता। जिन बख़्शी सदानंद को बाबा ने अभय दिया था उन्हीं के वंशज सम्पूर्णानंद थे जिनके नाम पर बनारस में संस्कृत विश्वविद्यालय है। उन्हीं के सुपुत्र सर्वदानंद ने 'श्री नटराज' नाम की नाटक मण्डली बनाई और शोध कर ऐतिहासिक नाटक 'चेत सिंह' का मंचन किया। इसमें भी दर्शाया जाता है कि बाबा कीनाराम ने यह श्राप दिया था, और बख़्शी सदानंद उसके साक्षी थे (सर्वदानंद 1957, 50) **[चित्र 5]**।

हमने बाबा कीनाराम के विषय में प्रचलित सभी कथाओं को यहाँ नहीं दिया है, लेकिन ये उदाहरण यह दिखाने के लिये पर्याप्त हैं कि उनकी अलौकिक प्रतिभा के बारे में लोग क्या सोचते हैं। आध्यात्मिक दृष्टि से देखें तो एक प्रकार से उनकी छवि भगवान शंकर की तरह की है, जो आसानी से प्रसन्न हो जाते हैं, पूरे दानवीर हैं, एक साधु होने के नाते बहुत निस्पृह हैं, लेकिन हमेशा करुणा से भरे रहते हैं, और क्रुद्ध होने पर प्रचण्ड हो जाते हैं। सामाजिक वर्ण-व्यवस्था के दृष्टिकोण से देखें तो वे मानव-क्षमता को परिसीमित करने वाले हर बंधन से मुक्त, अघोर परम्परा के अनुसार, और वैष्णव परम्परा से बिल्कुल उल्टे हैं, न उनको माँस खाने, मदिरा सेवन करने, गाँजा फूँकने इत्यादि में कोई समस्या है, न छोटे या बड़े वर्ग के लोगों से व्यवहार करने में, क्योंकि उनको जो कुछ भी दिखता है, वह दैवीय भाव से परिपूरित दिखता है। उनके लिये सभी पदार्थ और सभी जीव एक समान

33 इस श्राप के बाद से काशी का राजवंश गोद ले-लेकर ही चलता रहा। उस समय से कोई औघड़ साधु या भक्त काशी नरेश के यहाँ से अन्न-जल ग्रहण नहीं करता है। अघोरेश्वर महाप्रभु भगवान राम जी के समय में तत्कालीन काशी नरेश विभूतिनारायण सिंह ने उनसे श्राप-विमोचन की प्रार्थना की थी। अघोरेश्वर महाप्रभु ने उनसे कहा था कि इसका विमोचन क्रिं-कुण्ड स्थल के 11वें पीठाधीश्वर अपनी आयु 30 वर्ष पूर्ण होने के बाद करेंगे। सन् 1978 में अघोरेश्वर महाप्रभु ने बालक सिद्धार्थ गौतम राम का नौ वर्ष की आयु में क्रिं-कुण्ड स्थल के पीठाधीश्वर के रूप में अभिषेक किया। उन्हीं बाबा सिद्धार्थ गौतम राम जी ने 30 अगस्त 2000 को काशी राज-परिवार के यहाँ फल और जल ग्रहण कर परिवार के श्राप-विमोचन का कार्य पूरा किया। देखें – `https://iswaqt.com/kinaram-kashi-rnaresh-shrapmukt/`.

हैं क्योंकि वे न केवल उनके बाहरी आवरण के पार देखते हैं, बल्कि आवश्यकता पड़ने पर एक पदार्थ को दूसरे में बदल भी देते हैं। उनके द्वारा भक्तों या शिष्यों को दिये आशीर्वाद उनका भला तो करते हैं, लेकिन सिर्फ़ तब जब उनका दुरुपयोग न किया जाय। लेकिन एक बात है जिसको बाबा कीनाराम बहुत महत्व देते हैं, और वह है संत के जीवन में तपस्विता और सभी को साथ लेकर चलने का गुण। यही उनके जीवन का परम आदर्श है।

इसी आदर्श के परिप्रेक्ष्य में हम यह भी कह सकते हैं कि बाबा कीनाराम का अघोर-अवधूत, सिद्ध-योगी व्यक्तित्त्व सभी सीमाओं से परे होने के कारण उनको सामाजिक अन्याय का, चाहे वह किसी भी प्रकार से हो, प्रतिकार करने में असीम क्षमता प्रदान करता है। अपने ही गुरुभाई गोवर्धनदास द्वारा आमंत्रित न किये जाने पर वे चुपचाप रह सकते थे, किंतु गोवर्धनदास की सामाजिक-न्याय की अवचेतना तब कैसे जागृत होती? ब्राह्मणी युवती विधवा या कोहलीन शहर के नागरिकों की सहायता न करते, तो संत के सामाजिक दायित्व का निर्वाह किस प्रकार होता? मैथिल ब्राह्मणों को मछली खाने के लिये न कहते तो समाज में व्याप्त वर्ग-व्यवस्था का समाधान कैसे निकलता? रामगढ़ में कुआँ न बनवाते या क्रिं-कुण्ड को रोग-हरण शक्ति न देते तो संत की करुणा का उदाहरण कैसे प्रस्तुत होता? काशी, जो शिव की नगरी है, वहाँ राम-भक्त भी बसते हैं, लेकिन भक्तों द्वारा औघड़ संत को भक्ति और योग दोनों में तुलसीदास से भी श्रेष्ठ बताना ऐतिहासिक रूप से शिव की जीती-जागती कल्याणकारी प्रतिच्छाया का ही अनुमोदन है। योगिनी के साथ उनकी साधना तंत्र की सीमातीत आध्यात्मिकता का उदाहरण है। और हिरन मुखर्जी तथा रघु की कथाएँ साधु-संतों द्वारा प्रदत्त निधि का उपयोग करने के लिये आवश्यक आत्म-नियंत्रण के परिचायक हैं। शाहजहाँ और चेतसिंह से उनके सम्पर्क की कथाएँ राजसत्ता से व्यवहार करते हुए भी उन पर अंकुश रखने के उदाहरण हैं। इन सभी कथाओं में बाबा कीनाराम लोक-आकांक्षा की पूर्ति करते हुए सब को साथ लेकर चलते हुए दृष्टिगोचर होते हैं। भक्तों के लिये यही इन कथाओं से मिलने वाली प्रेरणा है।

अघोर परम्परा और बाबा कीनाराम के जीवन के विषय में गहन शोध के बाद गुप्ता (1993) एवं बैरेट (2008) दोनों ने लिखा है। गुप्ता के शोध में यह रेखांकित किया गया है कि बाबा कीनाराम की अघोर परम्परा को नाथ परम्परा के माध्यम से ही समझा जा सकता है। ऐसा इसलिये क्योंकि नाथ साहित्य में अवधूत की परिकल्पना विकसित है, वे भी अभेद को मानते हैं, जाति-पाँति में विश्वास नहीं करते, और उनकी कम से कम एक शाखा में दत्तात्रेय ही इष्ट गुरु हैं। परवर्ती कापालिक साधक जो नाथपंथ में अंतर्भुक्त हो गए थे, उनकी भी क्रियाएँ नाथपंथ में ही परिलक्षित होती हैं। बाबा कीनाराम के जीवन चरित को भी उनकी परम्परा ने जिस प्रकार प्रस्तुत किया है, वह बहुत कुछ नाथ योगियों के क्रिया-कलापों से मेल खाता है। उनकी इन बातों में तथ्य अवश्य है, किंतु यह दृष्टिकोण ऐतिहासिक रूप से अघोर परम्परा को समझने में अधिक सहायक है। नाथ और अघोर परम्पराएँ ऐतिहासिक रूप से इतनी घुली-मिली हुई हैं कि उनमें से हर एक तार को अलग-अलग कर के देखना दुष्कर कृत्य है। किंतु गुरु परम्परा पर आधारित होने के कारण वर्तमान में बाबा कीनाराम की परम्परा का जो रूप है, वह केवल नाथ परम्परा के इतिहास से स्वाभाविक रूप से प्रकट नहीं होता। उनकी परम्परा में मत्स्येंद्रनाथ-गोरखनाथ का आदर अवश्य है, किंतु गुरु के रूप में उनकी कोई स्मृति नहीं है। और यदि उनके लिये भी दत्तात्रेय पूजनीय हैं, जैसे कीनारामी अघोर परम्परा में, तो ये दोनों समानांतर धाराएँ बन जाती हैं जिनमें समय-समय पर आदान-प्रदान होता रहता है। यदि आज अघोरेश्वर महाप्रभु भगवान राम के, और उनके शिष्यों के चरित्र को देखें तो उनका आचरण नाथ योगियों सरीखा बिल्कुल नहीं दिखता, बल्कि सामाजिक चेतना से व्याप्त संत का दिखता है। अपने शोध में गुप्ता ने समाजशास्त्र के सामाजिक-राजनीतिक दृष्टिकोण को अपनाकर नाथ और अघोर परम्परा का इतिहास समसामयिक पुरोहित एवं शासक वर्ग की सत्ता के दुरुपयोग के विरोध प्रदर्शन के रूप में देखा है। इसमें जाति-प्रथा में निहित संघर्ष अंतर्भूत है। विश्लेषण करने के उद्देश्य से यह सोच सटीक है, किंतु वे बाबा कीनाराम के व्यक्तित्त्व और उनकी परम्परा को क्षत्रिय वर्चस्व की स्थापना तक ही सीमित मान लेती हैं, बाबा कीनाराम और उनके अनुयायियों की गतिविधियों को किसी शासक के दरबार से तुलनीय मानती हैं (1993, 132)। इसी दृष्टिकोण के कारण वे लिखती हैं कि इस संस्था के अधिकतर सदस्य क्षत्रिय ही हैं। उनका यह निष्कर्ष स्वीकार करना कठिन है। जब से विद्वानों ने बाबा कीनाराम के विषय में लिखना आरम्भ किया है, सभी ने कहा है कि इनकी परम्परा में सभी जाति के लोग मिलते हैं (गौड़ 1938, 739; शास्त्री 1959; चतुर्वेदी 1972)। बैरेट ने भी अपने शोध-काल में यही पाया था। बल्कि गुप्ता के निष्कर्ष पर टिप्पणी करते हुए बैरेट ने इंगित किया है कि गुप्ता का शोध पुरुष धर्माधिकारियों से साक्षात्कार, और उच्च जाति के पुरुष शोध-सहायकों पर आधारित रहा। अतएव उनको इस पंथ के अनुयायियों की विहंगमता का ज्ञान न हो पाया। यदि वे साधुओं के अतिरिक्त अन्य गृहस्थों और महिलाओं से भी साक्षात्कार कर पातीं तो उनका शोध और सारगर्भित होता (2008, 10)।

बैरेट ने अघोर परम्परा पर अपना शोध एक विशिष्ट दृष्टिकोण, स्वास्थ्य और चिकित्सा, के माध्यम से किया। उनका विषय ही ऐसा था कि उन्हें न केवल साधुओं से, अपितु हर वर्ग, जाति और लिंग के सदस्यों से व्यवहार करना पड़ा। इस कारण उनका शोध-क्षेत्र अच्छा विस्तृत बन गया। इसी कारण से उनको कीनारामी परम्परा में ही 'पुरानी शैली' और 'नवीन शैली' के औघड़ संतों से सम्पर्क हुआ। यह नवीन शैली के औघड़ संत ही थे जिनसे प्रथम साक्षात्कार के कारण गुप्ता को निराशा हुई थी। किंतु बैरेट ने भली-भाँति अभिव्यक्त किया

है कि सभी परम्पराओं में समय-काल के अनुरूप परिवर्तन होता है, और यह परिवर्तन सामाजिक उपादेयता के लिये आवश्यक है। गुप्ता से भिन्न सोच दर्शाते हुए वह अघोर परम्परा को जाति-संघर्ष के रूप में न परिभाषित कर जाति-पाँति, छुआ-छूत आदि से परे की एक मानसिक अवस्था के रूप में देखते हैं, जैसा कि औघड़ और सरभंग संत स्वयं कहते आए हैं। अघोरेश्वर महाप्रभु भगवान राम जी द्वारा प्रेरित सामाजिक और शारीरिक रोगों का संज्ञान लेते हुए बैरेट दर्शाते हैं कि किस प्रकार पवित्रता-अपवित्रता की संकल्पना अघोरियों के साथ सम्बंधित अवश्य है, लेकिन गुप्ता की सोच से बहुत भिन्न विधि से किस प्रकार सेवा स्वयंमेव अघोरी को रोगी की दृष्टि में शक्ति-संवाहक बना देती है (2008, 25-6)। इस सोच में प्रतिष्ठा या राज्य या पद की लालसा नहीं है, यहाँ शक्ति, या समाजशास्त्र के दृष्टिकोण से सामर्थ्य, लोगों को उनके रोग से मुक्त कर सबल बनाने में निहित है, न कि जाति संघर्ष कर सत्ता प्राप्त करने में।

इस प्रकार बाबा कीनाराम की जो छवि हमारे सामने उभरती है वह ऐसे संत की नहीं है जो बैठ कर केवल कविता लिखते हों या ध्यानमग्न रहते हों। वे एक बहुत ही सक्रिय पुरुष थे, निर्भय थे, युक्ति-कुशल थे, और आवश्यकता पड़ने पर औरों की सहायता के लिये अपने को प्रस्तुत करने में तत्पर संत थे। सभी के साथ करुणापूर्ण व्यवहार करते हुए भी वे उद्दंड व्यवहार करने वालों को सबक सिखाने से भी नहीं चूकते थे। वे एक अवधूत थे, एक ऐसे औघड़ जो सब स्वीकार कर लेता है, जो हर व्यक्ति और वस्तु के महत्त्व को समझता है, और फिर भी इन सभी से विरागी बना रहता है। उनके शिष्य बीजाराम ने लिखा है कि बाबा कीनाराम ने स्वेच्छा से 21 सितम्बर 1771 में समाधि ली। उस अवसर पर उन्होंने अपने सभी शुभचिंतकों को क्रिं-कुण्ड आमंत्रित किया था। उन्होंने बीजाराम से कुछ दुधुवा (मदिरा) और अपने हुक्के की मांग की, उससे कुछ कश खींचे, और फिर उन्होंने अपनी प्राण-वायु को कपाल के शीर्ष भाग से, जहाँ ब्रह्मरन्ध्र का स्थान होता है, बाहर जाने दिया। उनकी समाधि क्रिं-कुण्ड पर बनायी गई। आज भी वह एक जागृत स्थान है जहाँ प्रतिवर्ष हजारों लोग आध्यात्मिक शांति के लिए आते हैं **[चित्र 6]**।

2.2 कुछ तिथियों के बारे में

भारत में प्राय: मध्यकालीन व्यक्तित्वों की तिथि निर्धारित करना कठिन होता है, और बाबा कीनाराम भी इस स्थिति से परे नहीं हैं। विद्वानों ने उनके जन्म और उनके महाप्रयाण के लिये विभिन्न तिथियाँ निर्धारित की हैं। तीन अलग-अलग प्रकार के स्रोतों से हमें उनकी आयु और महाप्रयाण की कई तिथियाँ मिलती हैं जिनका, चूँकि किस स्रोत से वह तिथि ली गई है उस जानकारी के अभाव में, कोई ठोस मूल्यांकन करना कठिन है। ये तिथियाँ हैं:

- 1601-1743, कुल आयु 142 वर्ष (गौड़ 1938, 739-40)
- 1601-1771, कुल आयु 170 वर्ष (सिंह 1999, 28)
- 1601-1826, कुल आयु 225 वर्ष (सिंह 2006, 120)
- 1627-1769, कुल आयु 142 वर्ष (भृगुवंशी 1915, 44; चतुर्वेदी 1973, 99, 103; शास्त्री 1959, 137, 139) तथा
- 1684-1787, कुल आयु 104 वर्ष (चतुर्वेदी 1972, 690)

बाबा कीनाराम के विषय में जानकारी का पहला स्रोत तो उनके द्वारा प्रणीत परम्परा ही है। किंतु इस परम्परा द्वारा प्रकाशित साहित्य में भी हमें दो तिथियाँ मिल जाती हैं। इस साहित्य का एक स्रोत गंगा के पार पड़ाव स्थित श्री सर्वेश्वरी समूह आश्रम है, और दूसरा स्रोत क्रिं-कुण्ड स्थल अघोर शोध एवं सेवा संस्थान है। इनमें से पहली तारीख सन् 1973 में छपी यज्ञनारायण चतुर्वेदी द्वारा लिखित औघड़ भगवानराम ग्रंथ में दी गई है। इसके अनुसार बाबा कीनाराम का जन्म सन् 1601 (विक्रम संवत 1658) के आसपास हुआ था, और उन्होंने सन् 1769 (विक्रम संवत 1826) में समाधि ली (1973, 99, 103)। सन् 1999 में क्रिं-कुण्ड स्थित अघोर शोध एवं सेवा संस्थान द्वारा प्रकाशित, उदयभान सिंह द्वारा लिखित पुस्तक अघोराचार्य बाबा कीनाराम जी, में उनकी जन्म तिथि तो वही है जो यज्ञनारायण चतुर्वेदी ने दी है, किंतु उनके महाप्रयाण की तिथि 21 सितम्बर 1771 दी गई है, यानी 1601 से 1771 तक (सिंह 1999, 28)। इस पुस्तक का स्रोत बाबा बीजाराम के समय में भोजपत्र पर लिखी एक पाण्डुलिपि बतायी गयी है। बीजाराम बाबा कीनाराम के प्रमुख शिष्यों में हैं। इस पाण्डुलिपि को कई स्थानों पर कीड़े खा गए थे और यह सूख कर इतनी भुरभुरी हो चुकी थी कि हाथ लगाते ही टूटने लगती थी। इसलिये लेखक को "शेष अंशों के आधार पर वास्तविक अर्थ को समझने के लिये बीच-बीच में कुछ शब्दों को जोड़ना पड़ा…" (सिंह 1999, 26)। परम्परा में ही इस तिथि का एक अपवाद क्रिं-कुण्ड स्थल के सातवें महंत बाबा जयनारायण राम के शिष्य बाबा गुलाबचंद आनंद ने प्रकाशित किया है। बाबा जयनारायण राम ने 1923 में समाधि ली थी, लेकिन अपने जीवन काल में ही उन्होंने श्री पोथी विवेकसार का प्रकाशन करवा दिया था। इस पोथी के चतुर्थ संस्करण में, जो

उस समय श्री जयनारायण सत्संग मंडली, वाराणसी, से उपलब्ध होती थी, दिया है कि बाबा कीनाराम का जन्म विक्रम संवत 1684, यानी सन् 1627 में हुआ था (1965, संक्षिप्त जीवनी, 1)। बहुत से विद्वान अपने लेखन में इसी तिथि का प्रयोग करते हैं।

विद्वानों द्वारा हिंदी में लिखित साहित्य हमारा दूसरा स्रोत है, जहाँ से अन्य भाषाओं में लिखने वालों ने भी प्राय: प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप में इस जानकारी को लिया है। इसके अनुसार बाबा कीनाराम का जन्म सन् 1627 में हुआ (शास्त्री 1959, 137; कविराज 1963, 197; चतुर्वेदी 1972, 690; सिंह 2006, 118)।[34] इस दूसरे वर्ग में एक अपवाद मनीषी लेखक रामदास गौड़ हैं जिनकी पुस्तक हिंदुत्व सन् 1938 (विक्रम संवत 1995) में प्रकाशित हुई थी। उनके अनुसार बाबा कीनाराम का जन्म विक्रम संवत 1658 (सन् 1601) के आसपास हुआ था (विक्रम संवत 1995 [सन् 1938], 739), किंतु उन्होंने भी इस जानकारी का स्रोत नहीं दिया है।

हमारा तीसरा स्रोत बाबा कीनाराम की परम्परा के बाहर से प्रकाशित लोकप्रिय पुस्तकें हैं। इसका एक अच्छा उदाहरण हिंदी पत्रिका कल्याण है जिसने 1926 में प्रकाशन आरम्भ किया और शीघ्र ही हिंदू धर्म के बारे में जानकारी के लिये एक विश्वकोष का सा रूप ले लिया। इसके अगस्त 1937 के विशेषांक 'संत अंक' में बाबा कीनाराम की जीवनी पर एक छोटा सा लेख है। इसमें बाबा कीनाराम की जन्म तिथि विक्रम संवत 1684 (सन् 1627) चैत्र माह दी गई है (1937, 628)।[35] यह जानकारी बाद के अंकों में, जैसे कि अप्रैल 1991 के योगतत्त्व अंक में भी दुहराई गई है (खेमका 1991, 385) **[चित्र 7]**।

इस प्रकार हमारे पास बाबा कीनाराम की आयु के लिये विकल्पों का पूरा क्रम हो जाता है। लोगों की मान्यताएँ अलग-अलग हैं। कुछ हद तक कहा जा सकता है कि विद्वानों द्वारा प्रकाशित साहित्य उनके 142 वर्ष तक जीने का समर्थन करता है, हालाँकि सन 1951 में ही आचार्य परशुराम चतुर्वेदी ने इस मतभेद का संज्ञान लेते हुए इसके निष्कर्ष तक पहुँचने का प्रयास किया था। उनके अनुसार तिथियों की मान्यताओं में इतना अंतर होने का एक कारण विक्रम संवत में दी गई तिथि को ईस्वी की तिथि समझ लेना, और ईस्वी की तारीख को विक्रम संवत की समझ लेना हो सकता है। उन्होंने इस समस्या का समाधान 'आज' अखबार में दी गई तिथि को सत्य मानते हुए बाबा कीनाराम की आयु 104 वर्ष निर्धारित कर दी, क्योंकि उस काल में 104 वर्ष तक जीवित रहना कोई आश्चर्यजनक बात नहीं थी। इस प्रकार उनके अनुसार बाबा कीनाराम का जन्म सन् 1684 में, और महाप्रयाण सन् 1787 में हुआ, यह मानते हुए कि बाबा कीनाराम ने विक्रम संवत 1844 (चतुर्वेदी 1972, 690) में ही शरीर छोड़ा। शोभनाथ लाल इत्यादिक विद्वान इन तिथियों से सहमत हैं (लाल 1973, 63)। एक विश्वास करने योग्य आयु की गणना करने के लिये यह युक्ति बुरी नहीं, किंतु इस युक्ति का पूर्वाग्रह यह हो जाता है कि 104 वर्ष से अधिक की आयु विश्वसनीय नहीं मानी जा सकती।

तिथियों की इस जटिलता का एक कारण स्वयं क्रिं-कुण्ड स्थल की परम्परा भी हो सकती है। चतुर्वेदी लिखते हैं –

> एक पौराणिक आख्यान के अनुसार काशी के जिस डोम ने राजा हरिश्चंद्र को खरीदा था, उसका नाम कालू था। उसी कालू ने क्रिं-कुण्ड के आस-पास की सारी भूमि अघोराचार्य को दान दी थी। इसलिये वैदिक-युग में उस गद्दी पर बैठने वाले आचार्यों को यहाँ की जनता कालूराम कह कर सम्बोधित करने लगी। उस गद्दी पर जो भी बैठता वह कालूराम के नाम से सम्बोधित किया जाता था।… वही परम्परा कालूराम के 15वीं-16वीं सदी तक चली आ रही थी। और वही बदल कर किनारामी परम्परा हुई। अब जो भी इस गद्दी पर बैठता है किनाराम कहा जाता है । (1973, 121)

इस कथन के अनुसार बाबा कीनाराम के जीवन के लिये जिस लम्बी आयु की चर्चा की जा रही है, सम्भव है कि उस अवधि में एक से अधिक मठाधीश्वर हो चुके हो सकते हैं, जिन सबको 'कीनाराम' के नाम से सम्बोधित किया जाता रहा हो।

2.2.1 दो तैलचित्र - ख्वाजा साहिब

जैसा चतुर्वेदी लिखते हैं शायद वैसा ही हो। किंतु भारत में मुग़ल काल में बनाए गए दो तैलचित्र, जिनमें एक औघड़ साधु को अंकित किया गया है, देखने से तिथियों की यह उलझन एक और रंग ले लेती है।[36] इनमें से

34 गया सिंह दो और लेखकों का उल्लेख करते हैं – डॉ. कैलाश मिश्र, "संतकवि दर्शन", और डॉ. राधामोहन श्रीवास्तव, "भारत की संत परम्परा", जहाँ ये दोनों लेखक भी इसी तिथि का अनुमोदन करते हैं।

35 यही तारीख अन्य लोकप्रिय प्रकाशनों में भी पाई जाती है जैसे, रा. मिश्र 1950, 244; रामलाल 1957, 755; दास 1987, 695; पाण्डेय 1976, 7; जोशी 1974, 280 इस बात का सरलीकरण कर कहते हैं – बाबा कीनाराम का जन्म सन 1600 से 1620 के बीच में हुआ।

36 मैं कोलम्बिया यूनिवर्सिटी के प्रोफ़ेसर जैक हॉली का आभारी हूँ कि उन्होंने इन दो तैलचित्रों से मुझे अवगत कराया।

पहला चित्र लंदन के विक्टोरिया और अल्बर्ट संग्रहालय में है, जिसका शीर्षक 'ख्वाजा साहिब' लिखा हुआ है, और जिसमें अजमेर के ख्वाजा मुइनुद्दीन चिश्ती की दरगाह पर सालाना मनाए जाने वाले उर्स का चित्रण है।[37] विक्टोरिया और अल्बर्ट संग्रहालय के अंतर्जाल पर दिये इस तैलचित्र के वर्णन का हम यहाँ भावानुवाद कर रहे हैं –

> सूफ़ियों की एक सभा का यह तैलचित्र मुगल सम्राट शाहजहाँ के शासनकाल के दौरान, शायद 1650 और 1655 के बीच बनाया गया था। इसमें 11वीं सदी में हिंदुस्तान में सूफियों के चिश्ती सिलसिले के संस्थापक माने जाने वाले मुइन अद-दीन चिश्ती की दरगाह में सूफी संतों और दरबारियों को दर्शाया गया है। वे दरवेशों की उपस्थिति में हैं जो समा के गोल घूमनेवाले नृत्य, संगीत और ज़िक्र द्वारा आध्यात्मिक अनुभूति प्राप्त करने का प्रयास करते हैं। उनमें तीन मुस्लिम संत हैं: कुतुब अद-दीन बख्तियार काकी, जिनकी मृत्यु 1235 में हुई, स्वयं मुइन अद-दीन चिश्ती (उनकी मृत्यु 1236 में हुई) और मुल्ला शाह बदख़्शी जो पेंटिंग बनने के समय भी जीवित थे।

मुल्ला शाह बदख़्शी की मृत्यु 1661 में हुई (गदोन 1986, 153)। यह पेंटिंग 1774-1785 तक भारत के गवर्नर जनरल वॉरेन हेस्टिंग्स के संग्रह में थी। आगे इस तैलचित्र के भौगोलिक वर्णन में, जो पहाड़ियाँ पृष्ठभूमि में दिखती हैं, वह साफ़तौर पर अजमेर की पहाड़ियाँ कही गई हैं। "यह उत्सव ज़िक्र, या समा के गोल घूमने वाले नृत्य को एक भवन के आंगन में मनाये जाने का है। पेंटिंग के अग्र-भाग में हिंदू आकृतियों का समूह है, जो भिन्न धर्म-समुदायों के हैं, और जिनके नाम बहुत ही छोटे अक्षरों में लिखे हुए हैं। ये पंद्रहवीं से सत्रहवीं सदी तक के 12 हिंदू समाज सुधारक हैं।" इस वर्णन में जो बहुत ही छोटे अक्षरों का उल्लेख है वे फारसी में लिखे हुए नाम हैं जो आकृतियों के बगल या ऊपर में लिखे हुए हैं। गदोन (1986, 153-7) बायें से दायें, इन संतों की पहचान में जो कहती हैं उसका अनुवाद हम यहाँ कर रहे हैं **[चित्र 8]** –

> (1) रविदास (सक्रिय 1470), बनारस के एक मोची, जो अस्पृश्य माने जाने वाली चर्मकार जाति के थे, अपनी महान आध्यात्मिकता के लिए जाने जाते थे, और राजपूत राजकुमारी मीराबाई के गुरु थे, जो स्वयं एक महान कृष्णभक्त कवि बनीं; (2) पीपा (1353-1403), कहा जाता है कि ये एक राजा थे जिन्होंने राज-पाट छोड़कर अपना सब कुछ निर्धन लोगों में बाँट दिया; (3) नामदेव (14वीं शताब्दी का उत्तरार्ध), भगवान विठोबा की भक्ति की महाराष्ट्रीय वैष्णव संत परम्परा के ज्वलंत उदाहरण…; (4) सेना, रीवाँ के राजा के दरबार के एक नाई जो भजन लिखा करते थे और लोकश्रुति के अनुसार साधु-संतों की सेवा-टहल इस भाव से किया करते थे कि संतों की सेवा ईश्वर की ही सेवा है; (5) कमाल, कबीरदास के लब्धप्रतिष्ठ पुत्र जिन्होंने कबीरपंथियों की 12 शाखाओं में से एक की संस्थापना की; (6) औघड़, यह किसी व्यक्ति का नाम नहीं है अपितु शैव तपस्वियों की एक शाखा का नाम है जो गोरखनाथ के वे अनुयायी हैं जिन्होंने नाथ साधुओं का कनफटा संस्कार नहीं करवाया है; (7) कबीर (15वीं शताब्दी का पूर्वार्ध), नीची मानी जानेवाली दर्ज़ी जाति के महान संत और निर्भीक समाज-सुधारक जिनके लोकभाषा में गाये जानेवाले भगवद्भक्ति के पद जनमानस में बहुत लोकप्रिय हैं…; (8) पीर मछंदर, मत्स्येंद्रनाथ का पंजाबी रूपांतर, एक मिथक व्यक्ति हैं जिन्हें योग परम्पराओं में प्रथम गुरु और गोरखनाथ का भी गुरु माना जाता है; (9) गोरख (12वीं शताब्दी), जिनको पूरे भारत, नेपाल और तिब्बत में फैले शैव-साधु सम्प्रदाय में प्रमुख गुरु माना जाता है…; (10) जड़रूप, जो उज्जैन के एक हिंदू संत थे, और जिनके बारे में जहाँगीर ने अपने संस्मरण में विस्तार से लिखा है…; (11) लाल स्वामी जिनको बाबालाल दास वैरागी के नाम से भी जाना जाता है, एक समाज-सुधारक और शिक्षक थे। उनको दारा शिकोह के साथ हुई बातचीत के लिये सबसे ज़्यादा जाना जाता है। उनकी बातचीत के दौरान दाराशिकोह के सचिव चंद्रभान भी वहाँ उपस्थित रहा करते थे, शायद दुभाषिये के तौर पर, और उन्होंने ही इस बातचीत को लिपिबद्ध किया है।; (12) 12वें व्यक्ति की पहचान करना कठिन है क्योंकि लिखा हुआ शब्द काफ़ी मिट चुका है और केवल "… स्वामी" ही पढ़ा जा सकता है। सम्भव है कि ये बाबालाल के बगल में बैठे उनके गुरु चितन स्वामी हैं, और यदि यह सही है तो पेंटिंग में शिष्य को गुरु के साथ बैठाने का जो तारतम्य दिखता है, उसके अनुसार सही बैठता है।[38]

सन् 1921 में लिखते हुए बिन्यन और आर्नोल्ड ने स्पष्ट कहा था कि

37 ख्वाजा साहिब – https://collections.vam.ac.uk/item/O16063/khwaja-sahib-painting-unknown/I

38 बिन्यन और आर्नोल्ड की पुस्तक में इस पेंटिंग का शीर्षक "दरवेशों का नृत्य" है (कोर्ट पेंटर्स, प्लेट XVIII और XIX, पृष्ठ संख्या 40 के सामने)। उनका कहना है कि यह आख़िरी आकृति पीर पंथ स्वामी की हो सकती है (72-3)।

> किसी भी तरह हमें यह नहीं समझना चाहिये कि यहाँ अंकित आकृतियाँ जिनके नाम लिखे हुए हैं, उन व्यक्तियों की हूबहू छवि है, लेकिन उनका चित्रण सांस्कृतिक रूप से बहुत ही सटीक है, और ऐसे चेहरे भारत में आज भी देखे जा सकते हैं।

उसके बाद वे उस समय उन संतों के बारे में जो जानकारी उपलब्ध थी उसे बताते हुए यह भी कहते हैं कि कबीर और गोरखनाथ समसामयिक थे। औघड़ नामांकित आकृति के बारे में वे लिखते हैं,

> औघड़ शैव साधुओं की एक शाखा का नाम है जो मदिरा पीते हैं मांस खाते हैं। यहाँ यह नाम या तो इस पंथ, जिस का कबीर के प्रभाव में सुधार हुआ, के किसी आम अनुयायी के लिये प्रयुक्त है, या यह इस पंथ के प्रख्यात संस्थापक हैं। (1921, 73)

पेंटिंग के अधोभाग में चित्रित ये बारह हिंदू संत आमने-सामने बैठे हुए स्थूल रूप से दो भागों में विभाजित हैं मानों उनमें किसी प्रकार की वार्ता हो रही हो, जहाँ रविदास, पीपा, नामदेव, सेना, कमाल, औघड़ और कबीर बायीं ओर बैठे दल में सम्मिलित हैं, और पीर मछंदर, गोरख, जड़रूप, लालस्वामी, और शायद पीर पंथ स्वामी या चितन स्वामी दायीं ओर बैठे दल में दर्शाये गये हैं। पेंटिंग के इस भाग में इन संतों का एक या दूसरे दल में साथ बैठे चित्रित करना अकारण नहीं है। गदोन (1986, 156) ने टिप्पणी की थी कि बायीं ओर बैठे दल के सदस्य जैसे रविदास, पीपा इत्यादि संत के रूप में विख्यात थे, जबकि दायीं ओर बैठे दल के सदस्य जिनमें मत्स्येंद्रनाथ, गोरखनाथ इत्यादि हैं, योगी के रूप में प्रसिद्ध थे, और यहाँ औघड़ का बायीं ओर के संतों के दल में होना अटपटा लगता है क्योंकि उन्हें दायीं ओर के शैव योगियों के दल में होना चाहिये था। चित्र में औघड़ का आसन कबीरदास के पीछे और उनके और पुत्र कमाल के बीच में है, और वे योगियों के दल की ओर देखते हुए दायें हाथ की मुद्रा से कुछ समझाते हुए से प्रतीत हो रहे हैं। गदोन की यह पहचान सारगर्भित है। वाकई, औघड़ का स्थान संतों के दल में होकर नाथ योगियों के दल में क्यों नहीं है, जबकि पाश्चात्य विद्वानों के मत में औघड़ों का स्थान तो नाथ योगियों के साथ होना चाहिये। यहाँ इन आकृतियों के लाक्षणिक चिह्नों पर ध्यान देना भी सार्थक है क्योंकि मत्स्येंद्रनाथ और गोरखनाथ दोनों को उनके विख्यात कर्ण-कुण्डल और सिंगी के साथ दर्शाया गया है, जो नाथ साधुओं के साम्प्रदायिक चिह्न माने जाते हैं। औघड़ के कान में कोई कुण्डल नहीं है, न उनके छेदे जाने का कोई चिह्न। उनके गले में सिंगी भी नहीं है। इसलिये गदोन का असमंजस में पड़ने का कारण औघड़ों का शैव-नाथ योगी माने जाने की अवधारणा ही है **[चित्र 9]**।

औघड़ की छवि का आकार बड़ा करने पर हम देख सकते हैं कि उनके दायें कान के पीछे फारसी/उर्दू अक्षरों में 'औघड़' शब्द लिखा है, उनकी दाढ़ी घनी और काली है, एक साधु का चोगा पहने हुए हैं जिस पर छोटे-छोटे छींट सरीखे छपे हैं, सिर पर एक टोपी है जो देखने में कबीरदास की टोपी से मेल खाती है, शायद उनके बीच सैद्धांतिक साम्य दर्शाने के लिये, जैसा कि बिन्यन और आर्नोल्ड ने अनुमान लगाया है। टोपी का रंग गहरा है और उसपर सरल सिलाई की रेखाएँ परिलक्षित हैं। यदि हम विभिन्न प्रकाशनों में औघड़ साधुओं का वर्णन पढ़ें तो यह परिधान ज्ञान की खोज में लगे किसी साधक के रूप से बिल्कुल मेल नहीं खाता। वे साधना काल में प्राय: नीले या काले वस्त्र पहनते हैं। कीनाराम की परम्परा के अनुसार ज्ञान प्राप्त हो जाने के बाद ही वे श्वेत वस्त्र धारण करते हैं (चतुर्वेदी 1973, 53)। इसलिये ऐसा नहीं लगता कि यह आकृति इस पंथ के किसी 'आम अनुयायी' की है। अधिक सम्भावना यही है, जैसा कि बिन्यन और आर्नोल्ड ने स्वयं लिखा है, कि यह इसके 'प्रख्यात संस्थापक' की छवि है। यह बात इसलिये सटीक है क्योंकि पेंटिंग के इस भाग में चित्रित सभी आकृतियाँ लब्धप्रतिष्ठ, लोकप्रिय, मान्यता प्राप्त व्यक्तियों की है। यहाँ पंथ के केवल एक आम अनुयायी को चित्रित करना इस प्रतिमान से मेल नहीं खाता। अब अघोर परम्परा के संदर्भ में एक ही व्यक्ति हैं जिन्हें निर्विवादित रूप से पंथ का 'प्रख्यात संस्थापक' माना जाता है, और वे हैं बाबा कीनाराम। ऐसा इसलिये क्योंकि बाबा कीनाराम को सत्रहवीं सदी में अघोर परम्परा को पुनर्जागृत करने वाला संत कहा जाता है, और क्योंकि उनके व्यक्तित्व में वैष्णव और शैव दोनों अध्यात्म धाराएँ संगम पा जाती हैं।[39] यहाँ तक कि कुछ विद्वान उनको एक वैष्णव संत कहते हैं (देखें गौड़ 1938, 739)। धर्मेंद्र ब्रह्मचारी शास्त्री पूर्ण विश्वास के साथ कहते हैं कि दत्तात्रेय के बाद बाबा कीनाराम ही हैं जिन्होंने संतमत में अघोर परम्परा का प्रचार एवं प्रसार किया (1959, 139)। आचार्य परशुराम चतुर्वेदी भी इसे निर्विवाद मानते हैं कि बाबा कीनाराम ही अघोर पंथ के सर्वप्रमुख प्रचारक हैं (1972, 690)। यही दो धाराओं का संगम बाबा कीनाराम के व्यक्तित्व की विशिष्टता है। ऐसा कोई व्यक्तित्व हमारे सामने 16वीं या 17वीं शताब्दी में नहीं है, बाबा कीनाराम के पहले या बाबा कीनाराम के बाद, जिसे 17वीं शताब्दी में अघोर पंथ का संस्थापक कहा जा सके। यदि केवल साम्प्रदायिक चिह्नों को देखें तो वे नाथ जो अपनी परम्परा जालंधरनाथ से शुरु हुई मानते हैं, वे भी पूर्ण संस्कारों के बाद भी

39 मैलिन्सन ने लिखा है कि ब्रह्मचर्यनिष्ठ तपस्वियों के मुग़ल चित्रों में वैष्णव परम्परा के लिये अनुमानत: दशनामी संन्यासी और रामानंदी साधु चित्रित किये जाते थे, जबकि शैवों में तंत्र-विज्ञ साधु, जिनको आजकल नाथ कहा जाता है, चित्रित हैं (2013)।

कर्ण-कुण्डल नहीं पहनते और अपने आप को केवल औघड़ ही कहते हैं (व्हाइट 1996, 100), लेकिन बाबा कीनाराम के साथ ऐसा नहीं है। बनारस से उनकी परम्परा द्वारा प्रकाशित जीवनी में कहीं भी हम 'नाथ' शब्द नहीं पाते, न उन्होंने कभी अपने आप को गोरखनाथ या जालंधरनाथ का अनुयायी कहा है।[40] आज हम जानते हैं कि बाबा कीनाराम द्वारा प्रतिपादित अघोर/अवधूत परम्परा की बहुत सी बातें गोरखनाथ के कहे जाने वाले साहित्य और कबीरदास द्वारा प्रतिपादित अभेद से मेल खाती हैं, साथ ही यह भी कि उत्तर भारत में बाबा कीनाराम को संतमत का एक प्रमुख संत माना जाता है। उन्होंने जो अवधूत मत चलाया उसमें योग तो अवश्य है, लेकिन साथ ही उसमें भक्ति भी अनिवार्य रूप से है। जीवन जीने की जो कला इसमें प्रदर्शित है, जहाँ बाबा कीनाराम औरों की स्वार्थरहित होकर सेवा करते हैं, उसे संत-चरित्र ही कहा जा सकता है।[41] हमारे पास इस बात का कोई सरल उत्तर नहीं है क्यों औघड़ की इस छवि को नाथ योगियों से अलग दर्शाया गया है? यह हो सकता है कि इस चित्र में बाबा कीनाराम की वास्तविक छवि न हो, लेकिन यह आकृति बाबा कीनाराम को ध्यान में रख कर ही बनायी हुई लगती है। अन्यथा हम यहाँ औघड़ का नाथ योगियों से पृथक चित्रण का क्या कारण बता सकते हैं, जबकि अन्य चित्रों में उन्हें नाथ साधुओं के साथ ही दर्शाया जाता है।[42] अनुमान लगाया गया है कि यह पेंटिंग 1650-55 के बीच बनायी गई थी।[43] चित्र में औघड़ संत की आकृति अधेड़ उम्र की लगती है, जैसी कि बाबा कीनाराम की आयु रही होगी यदि वे सन् 1601 के आसपास जन्मे हों। हालाँकि उनकी दाढ़ी काली है, उनकी आकृति को बड़ा करने पर भूरे छींटे से दिखते हैं जो उम्र का द्योतक हो सकते हैं। यदि यह चित्र बाबा कीनाराम पर आधारित है तो यह सम्भव है कि ऐसा उनके साम्प्रदायिकता से हटकर समन्वयवादी दृष्टिकोण रखने के कारण हो। इसपर ध्यान देना इसलिये महत्त्वपूर्ण है क्योंकि जैसा कि गदोन ने ऊपर नोट किया है और जैसा मैलिंसन ने दर्शाया है, नाथ साधुओं में एक नवदीक्षित शिष्य को भी, जिसका कान फाड़ने का संस्कार नहीं हुआ है, औघड़ कहा जाता है। लेकिन जैसा कि हम बाबा कीनाराम की परम्परा में देख चुके हैं, एक समानांतर अघोर परम्परा भी है जिसकी क्रियाएँ नाथों के समान होने पर भी वे अपनी परम्परा गोरखनाथ से नहीं मानते। बल्कि वे अपनी परम्परा के आदि गुरु दत्तात्रेय को मानते हैं, जैसा, मैलिंसन के अनुसार, वैष्णव रामानंदी साधुओं और शैव दशनामी साधुओं में भी देखा जाता है (2013)।

2.2.2 दो तैलचित्र - भिन्न पंथों के संतों की गोष्ठी

एक और कारण है जो हमें इंगित करता है कि यह आकृति बाबा कीनाराम पर आधारित है। अमरीका के न्यूयॉर्क शहर के मेट्रोपॉलिटन म्यूज़ियम ऑफ़ आर्ट में एक और तैलचित्र है जिसका शीर्षक है, "भिन्न पंथों के संतों की गोष्ठी (अ गैदेरिंग ऑफ़ होली मेन ऑफ़ डिफेरेंट फ़ेथ्स)", जिसको पहली पेंटिंग से लगभग 100 वर्षों पश्चात बनाया बताया जाता है। वास्तव में यह पहली पेंटिंग के अधोभाग की नकल है जिसे एक पूरी पेंटिंग के रूप में मीर कलाँ खाँ (जन्म सन् 1710/15-मृत्यु सन् 1770/75, मैकइनर्नी 2011, 607) द्वारा बनाया कहा जाता है, जब वे दिल्ली के बादशाह मुहम्मद शाह (सक्रिय 1719-1748), और शायद उनके वारिसों के लिये 1730-1755 की अवधि में काम कर रहे थे। कला जगत में मीर कलाँ खाँ को पहले के मुग़ल तैलचित्रों की प्रतिछवि बनानेवाला एक प्रतिभाशाली कलाकार माना जाता है, और इस तस्वीर में उनके इस कला-कौशल को देखा जा सकता है। उन्होंने 'ख्वाजा साहब' तस्वीर का केवल अधोभाग लेकर उसी को एक पूर्ण स्वतंत्र चित्र का रूप दे दिया है। इसमें चित्र की पृष्ठभूमि वृक्षों से आच्छादित बनाई गई है, जैसी कि वन में रह रहे किसी तपस्वी की कुटी होती है। इस चित्र में भी बायें और दायें बैठे संतों के दो दल हैं, लेकिन दो संतों को यहाँ नहीं दर्शाया गया है। बायें वाले दल से अब संत पीपा ग़ायब हो गये हैं, और दायें वाले दल में बहुत संशोधन हो गया है। यहाँ अब बाबालाल और उनके गुरु नहीं हैं, ऐसा प्रतीत होता है कि दायीं ओर बैठी सभी आकृतियों को नाथ सम्प्रदाय के अलंकारों से चिह्नित कर दिया गया है। गोरखनाथ और मत्स्येंद्रनाथ के कानों में तो चिर-परिचित काले कुण्डल हैं, जड़रूप के कानों में भी बड़े-बड़े कुण्डल हैं, लेकिन उनके सफेद हैं। उनके माथे पर वैष्णव ऊर्ध्वपुण्ड्र भी है। हो सकता है कि यहाँ मीर कलाँ खाँ ने जड़रूप को एक वैष्ण्व-नाथ पहचान देने के लिये ऐसा किया हो क्योंकि शैव नाथों के अलावा और भी साधु बड़े कर्ण-कुण्डल पहनते थे (मैलिंसन 2013, पाद टिप्पणी 61)। गोरखनाथ के पीछे बैठी एक चौथी आकृति है जिसके गले में एक छोटी

40 महाराष्ट्र के श्रीदत्त सम्प्रदाय के साहित्य में यह उल्लेख है कि जब बाबा कीनाराम गिरनार पर्वत पर आए थे, तो गोरखनाथ ने उनका मार्गदर्शन किया था (जोशी 1974, 280; शास्त्री 1977, 455)।

41 इतिहास में और पीछे जाने पर हम पाते हैं कि बुद्धघोष के विशुद्धिमग्ग में श्मशानवासी साधु की चर्या का वर्णन है। इस संदर्भ में अवधूत और अघोर शब्द एक ही प्रकार के साधकों का निरुपण करते हैं (मालविका 1966, 368)।

42 देखें मैलिन्सन, 2013, चित्र 11, तशरीख़ अल अक़्वाम के संदर्भ में शम्भुनाथ का एक युवा औघड़ के साथ का तैलचित्र।

43 नोवेत्ज़्के (2008, 50) ने भी आर्नोल्ड और बिन्यन के इस चित्र का संदर्भ दिया है, लेकिन उनका अनुमान है कि यह चित्र अट्ठारहवीं शताब्दी के पूर्वार्ध का है।

सी नाथ सिंगी है। यह सिंगी गोरखनाथ के गले में भी देखी जा सकती है, लेकिन मत्स्येंद्रनाथ के गले में नहीं क्योंकि उन दोनों को हाथों में संगीत वाद्य लेकर बजाते हुए दिखाया गया है, जिससे मत्स्येंद्रनाथ के शरीर का सामने का हिस्सा, और सिंगी, छिप जाती है। इस तस्वीर में औघड़ की आकृति में भी कुछ बदलाव हुआ है। हालाँकि अभी भी वे बहुत कुछ वैसे ही दिखते हैं जैसे कि 'ख्वाजा साहब' तस्वीर में, इस चित्र में उनको साम्प्रदायिक चिह्नों से अलंकृत कर दिया गया है। जड़रूप की ही तरह उनके माथे पर भी अब एक ऊर्ध्वपुण्ड्र है, लेकिन वे नाथ साधुओं के दल में इस तस्वीर में भी नहीं हैं। वे अभी भी बायीं ओर, संतों के साथ बैठे हैं। यहाँ उनका बायाँ हाथ दिखता है, जिसमें उन्होंने एक गोल पंखा सरीखा पकड़ा हुआ है, जो शायद एक मोर्छल है, लेकिन देखने में किसी तालपट की तरह दिखता है और एक वैष्णव चिह्न हो सकता है, हालाँकि वैष्णव-नाथ साधुओं को भी कभी-कभी उनके हाथों में एक ऐसे पंखे के साथ दिखाया जाता है (मैलिंसन 2013, चित्र 9, पाद टिप्पणी 77)। इस चित्र को बड़ा करने पर मालूम होता है कि न केवल उनके दायें कान को छेदा हुआ है, बल्कि उसमें एक साधुओं वाली बाली है जो उनकी लोलकी से अंदर जाकर कान के पीछे से होते हुए उनके कान के अंदर की कुर्री से बाहर निकलती हुई कान के अंदर ही, नीचे की ओर दृष्टिगोचर होती है। लेकिन यह बाली नाथ साधुओं वाले बड़े कर्ण-कुण्डल जैसी नहीं है। तो यहाँ औघड़ की आकृति में इन बदलावों का हम क्या अर्थ लगाएँ? साफ है कि उनको एक वैष्णव, और हाथ में लिये पंखे (देखें लॉस्टी 2016, मैलिंसन 2011, चित्र 2) एवं कान में बाली के चलते शायद नाथ पहचान भी दी जा रही है। यह कहना कठिन है कि मीर कलाँ खाँ उन साधुओं के बारे में, जिनको मैलिंसन ने मुग़ल काल में वैष्णव-नाथ बताया है, कितनी अच्छी तरह जानते थे कि उन्होंने एक औघड़ की आकृति के वैष्णव आयाम को उभारते हुए भी उनके विशिष्ट चरित्र को जताते हुए नाथ कुण्डल न देकर दूसरे तरह की बाली से अलंकृत किया है। यहाँ हमने जो जानकारी प्रस्तुत की है वह तर्क पर आधारित एक अप्रमाणित अनुमान मात्र है। इस अनुमान के यथार्थ को परखने के लिये और शोध करने की आवश्यकता है **[चित्र 10] [चित्र 11]**।

3 साहित्यिक समीक्षा

बाबा कीनाराम के काव्य में अघोर तथा वैष्णव, दोनों परम्पराओं का समावेश दिखता है। उन्होंने कई काव्यों की रचना की, किंतु सभी रचनाएँ उपलब्ध नहीं हैं। श्री सर्वेश्वरी समूह द्वारा प्रकाशित उनका साहित्य निम्नलिखित है –

1. विवेकसार (पुष्पिकानुसार संवत 1812, सन् 1755)
2. गीतावली
3. राम-रसाल
4. राम-गीता
5. उन्मुनी राम

उनकी रचनाएँ जो उपलब्ध नहीं हैं -

6. राम चपेटा
7. राम मंगल
8. “योग वशिष्ठ” का पद्यानुवाद (चतुर्वेदी 1972, 694)।

उनकी प्रकाशित रचनाओं में विवेकसार और उन्मुनी राम मुख्यत: दोहा और चौपाई में लिखे गए हैं, जबकि गीतावली, राम-रसाल और राम-गीता में कुछ ऐसे पद हैं जिन्हें शब्द पीलुका, भैरवी, भैरों इत्यादि रागों में गाया जा सकता है, और अन्य में दण्डक और चंचरीक पद हैं।[44] इनमें विवेकसार, उन्मुनी राम और गीतावली उनके अघोर और निर्गुण भाव को दर्शाती हैं, जब कि राम-रसाल और राम-गीता उनके वैष्णव और सगुण भाव को दर्शाती हैं, शायद इसलिये क्योंकि उनके प्रथम गुरु उत्तर प्रदेश राज्य के कारों ग्राम के निवासी संत शिवाराम

44 इन प्रकाशित रचनाओं में विवेकसार में 126 दोहे, 74 चौपाई और 10 छप्पय हैं, जिनका कुल योग 210 पद होता है (चतुर्वेदी 2010), लेकिन यह संख्या गणना की विधि पर निर्भर करती है। यदि हर चौपाई की एक पंक्ति को एक चौपाई मानें तो यहाँ चौपाइयों की संख्या 142 होती है। उसी प्रकार छप्पयों में भी, यदि हर दो पंक्ति को एक छप्पय मानें तो उनकी संख्या 30 होती है (चतुर्वेदी 1975)। श्री सर्वेश्वरी समूह द्वारा फरवरी 1975 में प्रकाशित विवेकसार के संस्करण में पदों की गणना इस दूसरे ढंग से की गई है, जिसके अनुसार इसमें पदों की कुल संख्या 298 होती है। उन्मुनी राम में 217 दोहे और एक सवैय्या हैं जिनकी कुल संख्या 218 होती है। गीतावली में 'शब्द' नामांकित पदों की संख्या सात है, छ:-छ: पद रेखता और दण्डक के हैं, दो-दो पद सोरठा, कवित्त और भैरवी के हैं, और एक-एक पद शब्दपीलुका, पद सिंध भैरवी, और शब्द सिंह भैरवी के हैं, जिन सब की कुल संख्या 29 पद बैठती है। राम-रसाल में 25 पद शब्द भैरों के, 50 पद दण्डक के, और छ: चंचरीक के हैं जिनकी कुल संख्या 81 पद होती है। राम-गीता में आठ पद कवित्त के हैं, पाँच पद सवैय्या के, और तीन पद छप्पय के हैं, जिनकी कुल संख्या 16 पदों की होती है। बाबा कीनाराम की सभी रचनाओं को मिलाकर पदों की संख्या करीब 900 बैठती है (सु. मिश्र 2004, 79)। यदि केवल पद-संख्या को देखें तो गोरख-बानी, कबीर ग्रंथावली या सुंदरग्रंथावली आदि की तुलना में यह संख्या बहुत अधिक नहीं है, लेकिन जितनी है उतनी ही उनके दर्शन और व्यवहार को समझने के लिये पर्याप्त है।

जी वैष्णव थे। जैसा कि हम ऊपर पढ़ चुके हैं, शिवाराम जी एकनिष्ठ राम-भक्त थे जिन्होंने स्वयं योग और भक्ति पर एक वृहद ग्रंथ की, भक्ति जैमाल नाम से रचना की। माना जाता है कि इस ग्रंथ के प्रेरणा स्रोत संत तुलसीदास रहे, और जिसमें 900 से अधिक अध्याय हैं। वह ग्रंथ अब अप्राप्य है और पुरानी प्रतियों को खोज पाना भी कठिन है। जैसा कि विद्वानों ने पाया है, वैष्णव सम्प्रदाय में योग का सशक्त प्रचलन है।[45] शिवाराम अपने समय के एक प्रतिष्ठित वैष्णव संत थे और उन्होंने अपनी रचनाओं में योग के उस आयाम को अक्षुण्ण रखा है।[46] यह कहा जा सकता है कि बाबा कीनाराम ने अध्यात्म को काव्य में अभिव्यक्त करने की कला अपने प्रथम गुरु बाबा शिवाराम से पाई, और फिर उसको और परिष्कृत कर उसमें अपनी यात्राओं के दौरान सुने अन्य परम्पराओं के शब्दों और विचारों को भी समाहित किया।

यदि हम विधा के अनुसार इन पाँच रचनाओं का वर्गीकरण करें तो पाएँगे कि विवेकसार एक अध्यात्म-योग का ग्रंथ है, उन्मुनी राम एक दार्शनिक-बौद्धिक रचना है, गीतावली एक तांत्रिक और सामाजिक ग्रंथ है, और राम-रसाल और राम-गीता भक्ति जनित रचनाएँ हैं। यहाँ हम केवल दो रचनाओं - विवेकसार और गीतावली - का अवलोकन करेंगे। लेकिन इस समीक्षा के अंत में हम बाबा कीनाराम की साहित्यिक रचनाधर्मिता का अवलोकन उनके कुछ और ग्रंथों से उद्धरण देकर करेंगे।

3.1 विवेकसार

विवेकसार को उनकी प्रमुख कृति माना जाता है जिसमें उन्होंने अपने अवधूत मत का प्रतिपादन किया है।[47] पुष्पिकानुसार उज्जैन नगर में क्षिप्रा नदी के तट पर सन 1755 (वि.सं. 1812) में लिखा गया है। यह योग-साधना और भक्ति पर एक छोटी से रचना है जिसे अष्टांग योग की परिपाटी के अनुसार आठ मुख्य भागों में, जिन्हें अंग कहा गया है, विभाजित किया गया है।[48] रचना के अंत में एक नौवां भाग भी है जिसे अंग न कहकर केवल 'फल स्तुति' नाम दिया गया है, जिसमें इसके पाठ और अभ्यास के लाभ का वर्णन है। बाबा कीनाराम स्वयं इसे एक अष्टांग योग का ग्रंथ मानते हैं क्योंकि वे स्पष्ट रुप से ऐसा फल-स्तुति में कहते हैं –

45 देखें रांगेय राघव, गोरखनाथ और उनका युग, और हजारीप्रसाद द्विवेदी, नाथ सिद्धों की बानियाँ, 13। नाथ परम्परा में समाहित हो चुकी परम्पराओं की चर्चा करते हुए द्विवेदी कपिल मुनि की परम्परा का उल्लेख करते हैं, जिनसे कपिलानी मत का उद्भव हुआ। भागवत में कपिल मुनि योग और वैराग्य के आचार्य के रूप में प्रतिष्ठित हैं।

46 गोपाल चंद्र आनंद द्वारा 1965 में प्रकाशित विवेकसार में भक्ति जैमाल के उद्धरण हैं जिनमें सूक्ष्म शरीर के चक्र बेधन का विस्तृत वर्णन है, जैसा कि गोरखनाथ की बानियों में मिलता है। यहाँ हम एक उदाहरण दे रहे हैं - | अष्टांग योग जिन साध्यो, लगी समाधि अखंड । | उलटि पवन तिन बाँध्यो, चढ़ि वायु ब्रह्माण्ड ॥1॥ (श्री पोथी विवेकसार, संक्षिप्त जीवनी, 10 सं. 1)। | अर्थात जो अष्टांग योग साध लेता है वह सतत समाधि के आनंद को प्राप्त कर लेता है। ऐसा व्यक्ति श्वास प्रक्रिया को उलट कर अंदर धारण कर लेता है, और वह श्वास ब्रह्माण्ड (या ब्रह्मरंध्र) के उच्चतम शिखर तक पहुँच जाता है। इसका आगे वर्णन है - 1. (मूल चक्र) ॥चौपाई॥ नौ चक्रन कर करहुं बखाना । सुनहु नृपति तुम परम सुजाना ॥ मूल चक्र वश गुदा मझारा । चारि पत्र जनु अगिनि अंगारा ॥ ताहि कमल महँ योनि तृकोना । ता महँ पुरुष बसै गहि मौना ॥ 'रा' अक्षर जस दीपक जोती । तेहि महँ पुरुष कांति उद्योती ॥ नाम गणेश अरुण तन सोई । ताहि लखत बड़ पण्डित होई ॥ मानसिक पूजा तहवां कीजै । लडुवा धूप गणेशहि दीजै॥ अजपा जाप तहँ पाँच हजारा । एक चक्र कर अस ब्योहारा ॥ (श्री पोथी विवेकसार. चक्र वर्णन, 10)। अर्थात, हे राजन, आप से नौ चक्रों का वर्णन करते हैं । प्रथम चक्र गुदा मूल में स्थित है, इसकी चार पंखुड़ियाँ हैं जो अग्नि समान जाज्वल्यमान हैं। उस कमल में योनि-त्रिकोण विद्यमान है जिसमें पुरुष तत्त्व शांत पड़ा है। इसका अक्षर 'रा' है जो दीप-ज्योति की भाँति प्रकाशमान है, और उसमें उस पुरुष का सौंदर्य झलकता है। उसका नाम गणेश है, शरीर सूर्य के समान है, लेकिन कोई विज्ञ व्यक्ति ही उसे जान सकता है। वहाँ मानसिक पूजा करें, गणेश को लड्डू और धूप अर्पित करें। वहाँ अजपा जप 5000 बार करें। प्रथम चक्र के लिये यही सही पूजा है। इन पंक्तियों में हम सहज ही परम्पराओं के सम्मिलन को देख सकते हैं। चक्रों की परिकल्पना नवीन नहीं है, उपनिषदों में उनका उल्लेख है, गोरखनाथ ने उनके बारे में बहुत कुछ कहा है। लेकिन जहाँ गोरखनाथ का साहित्य छः चक्रों की बात करता है (बड़थ्वाल, गोरख-बानी, 36, सं. 5), शिवाराम नौ चक्रों को गिनाते हैं। योगराजोपनिषद में भी नौ चक्रों का उल्लेख है (ब्रह्मचक्र, स्वाधिष्ठानचक्र, नाभिचक्र, हृदयचक्र, तालुचक्र, भ्रूचक्र, ब्रह्मरंध्रचक्र, व्योमचक्र। देखें आचार्य, उपनिषद् ज्ञान खण्ड, 544-5)। बौद्धों में प्रायः चार चक्र ही गिने जाते हैं। शिवाराम ने गोरखनाथ की ही तरह अजपा जप का उल्लेख किया है, लेकिन वहाँ वे गणेश की कल्पना करते हैं और उन्हें लड्डू और धूप चढ़ाने का विधान मानते हैं, जबकि गोरख ऐसा कुछ नहीं कहते हैं। शिवाराम 'रा' शब्द के विषय में लिखते हैं और पुरुष जिस योनि-त्रिकोण में स्थित है उसका उल्लेख करते हैं, जबकि गोरख इस विषय में मौन हैं। सांख्य दर्शन में प्रायः पुरुष अव्यक्त तत्त्व रहता है, जबकि प्रकृति व्यक्त तत्त्व होती है, जिसका निरुपण त्रिकोणीय योनि के रुप में किया जाता है। बाबा शिवाराम के वर्णन में यह पुरुष तत्त्व अव्यक्त न होकर मूर्त गणेश में परिलक्षित है, जो हिंदुओं में शिव और पार्वती के पुत्र माने जाते हैं।

47 बाबा कीनाराम लिखते हैं, "यह संसार असार अति पाँच भूत की वारि। तातें यह अवधूत मत विरच्यों स्वमति विचारि॥" (विवेकसार, फल स्तुति, दोहा 8)। अवधूत शब्द का प्रयोग प्रायः तंत्र मार्ग के चैतन्य महापुरुषों के लिये किया जाता है, लेकिन बौद्धों की सिद्ध परम्परा और नाथ पंथ के कुछ अनुयायियों के लिये भी इसका प्रयोग प्रचलित है। गोरखनाथ इस शब्द का प्रयोग केवल योगियों के लिये करते प्रतीत होते हैं। विवेकसार में दिये काया-परिचय के संदर्भ में यह बात विशेष महत्व रखती है। व्हाइट लिखते हैं - … चौदहवीं शती में लिखित शारंगधर पद्धति योग की दो विधाओं "षडांग" और "अष्टांग" का निरूपण क्रमशः "गोरखनाथी" और "मृकण्ड-पुत्र" (यह दत्तात्रेय का द्योतक है क्योंकि वही मार्कण्डेय पुराण में योग-सिद्धांत का उद्धाटन करते हैं) के नामों से करती है। गोरख उपनिषद में गोरख पहले को अकुल और दूसरे को अवधूत कहते हैं" (व्हाइट 1996, 141)।

48 कविराज इसको षडांग योग की कृति मानते हैं (भारतीय संस्कृति और साधना, 198)।

> अष्ट अंग एहि महँ कह्यौ समुझि लेहु मतिवान ।
> प्रान प्रतिष्ठा नाम लखि रामकिना तत्त्व ज्ञान ॥

> ओ मतिवान! मैंने इसमें आठ अंगों का वर्णन किया है, तुम उसे ठीक से समझ लो। कीनाराम ने उस 'नाम' के सहारे ही उस तत्त्व के ज्ञान को पाया है।

यह ग्रंथ गुरु-शिष्य वार्तालाप के रूप में लिखा गया है। कीनाराम के पहले से ही यह शैली इतनी लोकप्रिय हुई थी कि, जैसा हजारीप्रसाद द्विवेदी कहते हैं, इसका प्रयोग कबीर, नानक, दादू (द्विवेदी 1959, 88-9), प्रेम-मार्गी सूफ़ी (सिंह 2010, 3), और रामानंद सम्प्रदाय (बड़थ्वाल 1960, 17) की परम्पराओं में भी किया गया है। इस ग्रंथ की परिकल्पना बहुत ही सोच-विचारकर सुव्यवस्थित ढंग से की गई है। वे इसमें निहित सिद्धांत का निरूपण क्रमिक विकास के माध्यम से एक विषय के बाद उससे सम्बंधित दूसरे विषय के रूप में करते हैं। विवेकसार के हर अंग में गुरु उस परम सत्ता से एकात्म होने के अगले चरण के विषय में बताते हैं।

इस ग्रंथ में बाबा कीनाराम का काव्य सौष्ठव प्रबुद्ध है। यहाँ उन्होंने केवल तीन प्रकार के पदों का प्रयोग किया है। ये हैं दोहा, चौपाई और छप्पय। इनका भी उपयोग गुरु-शिष्य की वार्ता को गति और सुरुचि, दोनों के साथ आगे बढ़ाने के लिये किया गया है। हम पाएँगे कि वे दोहों का प्रयोग शिष्य और गुरु के भावों, भक्ति, एवं झीने से कथानक को एक परिदृश्य से दूसरे तक ले जाने के लिये करते हैं। दोहों के माध्यम से ही शिष्य गुरु से प्रश्न पूछता है, और प्राय: दोहों के माध्यम से ही गुरु संक्षिप्त या सम्पुटित उत्तर देते हैं। जहाँ सैद्धान्तिक अवयवों के विस्तार से निरूपण की आवश्यकता होती है, वहाँ वे चौपाइयों का उपयोग करते हैं, जैसे काया के विभिन्न अवयव सृष्टि रचना के पहले कहाँ थे, और सृष्टि रचना के पश्चात् उनकी स्थिती कहाँ होती है इत्यादि। छप्पयों का प्रयोग वे केवल एक स्थान पर, शून्य अंग में, समाधि अवस्था में साधक को अनुभूत उसकी विराट अवस्था का वर्णन करने के लिये करते हैं। इससे पाठक के हृदय में एक विचित्र प्रकार का उल्लास प्रस्फुटित होता है, जो अनुभवगम्य है।

विवेकसार के अंगों के नाम हैं – गुरुपद स्तवन, ज्ञान अंग, विज्ञान अंग, निरालम्ब अंग, समाधि अंग, अजपा अंग, शून्य अंग, रक्षा अंग, और फल स्तुति। संस्करणों के आधार पर इन अंगों के नामों में मामूली सा अंतर दिखता है। सन् 1965 में श्री जयनारायण सत्संग मण्डली द्वारा प्रकाशित श्री पोथी विवेकसार में पूरे ग्रंथ को केवल आठ ही अंगों में विभाजित किया गया था। इनके नाम थे – सतगुरु स्वरूप वर्णनम्, ज्ञान अंग वर्णनम्, विज्ञान का अंग, निरालम्ब को अंग, शम को अंग, अजपा को अंग, सुन्न को अंग, और रक्षा को अंग। अंगों के इन नामों के चलते कुछ नामों में अर्थ में भी हल्का सा अंतर आ जाता है, जैसे गुरुपद स्तवन का अर्थ होगा श्री गुरु के चरणों की अभ्यर्थना, जबकि सतगुरु स्वरूप वर्णनम् का अर्थ श्री गुरु के रूप की अभिव्यक्ति है। बाकी अंगों के नामों के अर्थ समान ही निकलते हैं, एक को छोड़कर, और वह है समाधि अंग और शम को अंग का अंतर। समाधि की अवस्था से हम प्राय: ध्यान की उस इंद्रियातीत अवस्था को समझते हैं जहाँ आत्म-साक्षात्कार हो जाता है, जबकि शम शब्द का अर्थ निकलता है इंद्रिय-निग्रह या वासनाओं से मुक्ति। समाधि की अवस्था पाने के लिये शम आवश्यक है, किंतु दोनों के अर्थ समान नहीं हैं। सन् 1965 वाले संस्करण में अंतिम, फल-स्तुति का शीर्षक नहीं है, हालाँकि श्री सर्वेश्वरी समूह द्वारा 1975 एवं 2010 में प्रकाशित संस्करणों में वह है। श्री जयनारायण सत्संग मण्डली द्वारा प्रकाशित संस्करण में एक और अंतर यह है कि उनका शीर्षक सतगुरु स्वरूप वर्णन पहले 23 दोहों के बाद आता है, और श्री गुरु का स्वरूप वर्णन दो ही दोहों में समाप्त हो जाता है। श्री सर्वेश्वरी समूह द्वारा प्रकाशित संस्करणों में उनका शीर्षक गुरुपद स्तवन ग्रंथ के आरम्भ में ही आ जाता है। हालाँकि इन अंगों के नामों में समाधि अंग और अजपा अंग के अतिरिक्त और कहीं भी अष्टांग योग का नाम नहीं आया है। इन दो अंगों में शास्त्रीय रुप से योग की जो परिकल्पना है, उसी का निरूपण किया गया कहा जा सकता है। किंतु बाकी के अंगों की विषय-वस्तु का मेल हम कुछ इन अंगों का सूक्ष्म अध्ययन कर, और कुछ अपनी विचारशीलता से, योग के अष्ट अंगों से मेल खाता मान सकते हैं। इसकी चर्चा हम आगे विवेकसार की महत्ता वाले भाग में कर रहे हैं।

ग्रंथ का आरम्भ सृष्टि रचना की प्रक्रिया से होता है और फिर उस रचना एवं शरीर रचना के घटकों का उद्घाटन होता है। फिर यह ग्रंथ एक साधक को अपने ही अंतर की यात्रा में समाधि की ओर ले जाता है जहाँ शिष्य अपने सर्वशक्तिमान, सर्वज्ञ एवं सर्वव्यापी रूप को पहचान लेता है। इसके बाद जो निरालम्ब अंग आता है उसमें पद्य संरचना की दृष्टि से एक रोचक चित्र उभरता है।

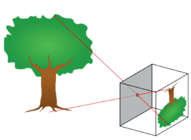
इस निरालम्ब अंग में न केवल सूक्ष्म आध्यात्मिक घटकों का चरित्रवर्णन है, बल्कि उनको कैसे जाना जाए इसका भी निरुपण है, जिन के आधार पर हम इस अध्याय को और छोटे अंशों में बाँट कर देख सकते हैं। इनमें पहला विषय है सृष्टि रचना से पहले के दैवीय घटकों के मूल चरित्रों का ज्ञापन (चौपाई 156-165), दूसरा विषय है सृष्टि रचना में उनका सक्रिय होना और वे किस प्रकार से काया में अपना स्थान पाते हैं (चौपाई 167-177), और तीसरा विषय है इस ब्रह्माण्ड में उनकी उत्पत्ति (चौपाई 180-190)। इनमें से दूसरे और तीसरे विषय की चौपाइयाँ, जिनकी 11-11 की संख्या है, एक विशेष प्रकार का आंतरिक सम्बंध दर्शाती हैं। यदि हम इन तीन विषयों के आधार पर तीन कोष्ठ बनाएँ तो पहले विषय की सभी चौपाइयाँ दूसरे विषय की चौपाइयों से सीधे रुप में 1-1 मिलान पाती हैं। लेकिन दूसरे विषय की सभी चौपाइयाँ तीसरे विषय के कोष्ठ की

चौपाइयों से विपर्यय का सम्बंध दिखाती हैं, यानी दूसरे विषय के कोष्ठ की चौपाई संख्या एक तीसरे विषय के कोष्ठ की चौपाई संख्या 11 से मिलती है, संख्या दो का मेल संख्या 10 से बैठता है इत्यादि। उदाहरण देखें – कोष्ठ 1, विवेकसार चौपाई संख्या 156 (हौं तो हृदय नाहीं जहिया रहै अनूप महा मन तहिया) का सीधा सम्बंध है कोष्ठ 2 की पहली चौपाई, संख्या 167 से (मन को जीवन पवन प्रमाना समुझि लेहु यह चतुर सुजाना)। किंतु कोष्ठ 2 की पहली चौपाई का सम्बंध कोष्ठ 3 की पहली चौपाई से न होकर उसकी अंतिम चौपाई, संख्या 190 से है (स्वाँसा पवन माँह ते होई हे शिस अकल अत्व गति सोई)। इस प्रकार कोष्ठ दो की चौपाइयों का कोष्ठ तीन की चौपाइयों से विपर्यय का सम्बंध बना दिखता है।

तालिका 1 चौपाइयों के आंतरिक सम्बंध

#	तत्त्व	1. अव्यक्त सृष्टि तत्त्व (156-65)	सम्बंध	2. काया में स्थापित रूप (167-77)	सम्बंध	3. ब्रह्म स्वरूप (180-90)
1.	मन	हौं तू हृदय नाहीं जहिया। रहै अनूप महा मन तहिया॥	↔	मन को जीवन पवन प्रमाना। समुझि लेहु यह चतुर सुजाना॥		अलि लै भयउ तवति निरंजन। जानि लेहु अध्यातम सज्जन॥
2.	पवन	नाभी कर नाहीं जब रेखा। निराकार महँ पवन विशेषा॥	↔	स्वाँस प्रान को जीवन जानी। ताते कहो सत्य पहिचानी॥		देव निरंजन ते शिव भयऊ। निरालंब को आसन कयऊ॥
3.	अनहद शब्द	हौं तूँ अनहद नाहीं जबही। शब्द ओंकार माँह रह तबही॥	↔	बहुरि शब्द को जीवन कहिये। प्रान प्रतिष्ठा तेते लहिये ॥		शिव ते भये काल अति भारी। जो शुभ अशुभ प्रलय संहारी॥
4.	प्राण	जब नहिं हते निरञ्जन राई। प्रान अव्यक्त मध्य ठहराई॥	↔	द्वितीय प्राण का जीवन ऐसा। ब्रह्म ब्रह्म सुब्रह्मै तैसा॥		काल माहँ ते सुन्य अनूपा। यह अनुभव को रूप अनूपा॥
5.	हंस	गगन केर जब नाहीं तंता। अविनाशी महँ हंस रहंता॥	↔	ब्रह्म को जीवन सहज सरूपा। नाम कहों तस हंस अनूपा॥		अविनाशी सो शिव प्रगटानो। सो सब शास्त्र वेद मत जानो॥
6.	ब्रह्म			जिन जन हंस जानि जिय जोई। भयो परम पद प्रापत सोई॥		ज्योति ते भयो ब्रह्म को उद्भव। सदा अशंक जाहि नहिं औरव॥
7.	काल// अनूप/ अविनाशी	भयो कमल नहिं तब सुनि लेहू। काल सुन्य महँ करि रह गेहू॥	↔	अबिनाशी को जीव न जानौ। कहों अनूप सदा पहिचानौ॥		अविगति सो कहि प्रान जनायो। मत सिद्धांत सार कहि गायो॥
8.	शून्य	नहिं अनूप हो तो संसारा। निर्गुन सुन्य माहँ तह सारा॥	↔	अब अनूप को जीवन ऐसा। सुन्य सुन्य को अंतर जैसा॥		प्रान माहँ ते मन प्रगटाना। सदा निरंतर सो करि जाना॥
9.	शिव	कया कर्म जब एक न रहई। शीव महा तब जीवन अहई॥	↔	सून्य करे जो जीवन अहई। शिव सो सदा निरंतर रहई॥		मन ते भयउ शब्द परिनामा। ताते कहिय अनंत अनामा॥
10.	जीव	चंद्र नहीं होत्यौ परकासा। जीव निरञ्जन के तब पासा॥	↔	शिव न जीव तोहि कहि अवधूता। देव निरंजन सदा अरुता॥		शब्द माँह तब पवन प्रकासा। जेहि ते जोगी जगत निरासा॥
11.	निरंजन	सुषमनि को नाहीं निर्माना। सुन्य माहँ तब निरञ्जन जाना॥	↔	जीवन सुनो निरंजन केरा। निराकार महँ संतत डेरा॥		स्वाँसा पवन माहँ ते होई। हे शिष अकल अत्व गति सोई॥

चौपाइयों के इस प्रकार के आंतरिक सम्बंध से जो छवि उभरती है वह वैसी ही है कि जब हम एक 'पिन होल कैमरा' के माध्यम से किसी वस्तु को देखते हैं। मतलब जो काया में विद्यमान है वही बाहर भी उपस्थित तो है, लेकिन काया में अपवर्तन के चलते उसकी उल्टी छवि दृष्टिगोचर होती है।



लेकिन यह अपवर्तन मात्र सिर नीचे पैर ऊपर होने जैसा नहीं है। यह अपवर्तन सूक्ष्म और स्थूल तत्त्वों का है। विवेकसार के अनुसार सृष्टि का आरम्भ सूक्ष्म से सूक्ष्मतर तत्त्वों से हुआ, जिनसे स्थूल से स्थूलतर घटकों की उत्पत्ति हुई। काया में अपवर्तन के कारण जो प्रतीत होता है वह स्थूल तत्त्व पहले है, और फिर बहुत गहराई में सूक्ष्म से सूक्ष्मतर तत्त्वों की उपस्थिति ग्राह्य है। आध्यात्मिक दृष्टि से यह इंगित करता है कि इस संसार की हमारी समझ उल्टी है। हम स्थूल एवं भौतिक वस्तुओं पर अधिक ध्यान देते हैं, सूक्ष्म वस्तुओं पर उतना नहीं, जब कि आध्यात्मिक जगत में सूक्ष्म की ही प्रधानता है, स्थूल की नहीं।

इस ग्रंथ का आठवाँ अंग, रक्षा अंग, कुछ भिन्न है क्योंकि इसका आशय है कि जो ज्ञान और अनुभव शिष्य ने प्राप्त किया है उसकी रक्षा करने की आवश्यकता है, अन्यथा शिष्य उसको खो भी सकता है। यह भिन्न

इसलिये है क्योंकि आम अवधारणा के अनुसार एक बार ऐसी स्थिति प्राप्त हो जाने पर फिर वापस पहले जैसी अवस्था में लौटना सम्भव नहीं होता है – जानत तुम्हहि तुम्हइ होइ जाई (देखें पोद्दार 2018, रामचरित-मानस अयोध्याकाण्ड 126.2)। लेकिन इस आठवें अंग की सीख यह है कि यदि शिष्य अपना आत्म-नियं-त्रण खो बैठें, या गुरु द्वारा इंगित जीवन-शैली भुला बैठें, तो वे प्राप्त ज्ञान को भी खो दे सकते हैं। इसलिये गुरु इस ज्ञान की रक्षा के लिये चार उपाय बताते हैं –

आतम रक्षा चार विधि है शिष सहज सुबोध । दया विवेक विचार लहि संत संग आरोध ॥255॥

गुरु कहते हैं कि इस आत्म-ज्ञान की रक्षा चार बहुत ही सरल विधियों से हो सकती है – प्राणियों पर दया, सां-सारिक व्यवहार में विवेक, सब के प्रति अच्छा विचार, और संतों के सान्निध्य का अवलम्बन लेने से यह कार्य स्वयंसिद्ध हो जाता है। फिर गुरु इन चार विधियों का विस्तार करके कहते हैं कि शिष्य को पर-पीड़ा को सम-झना चाहिये, संग-कुसंग पहचान कर सत्संग का आश्रय लेना चाहिये, सभी प्राणियों के प्रति समान रुप से करुणा का भाव रखना चाहिये, इत्यादि। इसके बाद गुरु शिष्य को ज्ञान-प्राप्ति के गर्व या अहं से भी दूर रहने की चेतावनी कुछ उलटबासियों के द्वारा देते हैं, जो कुछ इस प्रकार हैं –

वह जिसने गाया, उसने वास्तव में नहीं गाया, जिसका गान नहीं हुआ, वास्तव में उसी ने गाया। जिसने जाना, वास्तव में उसने नहीं जाना। जिसका ज्ञान ही नहीं था, वास्तव में उसी ने जाना। जिसने देखा, सत्य में उसने नहीं देखा, जो अदृश्य रहा, उसी ने सही रुप में देखा इत्यादि (विवेकसार पद सं. 269-281)। इस प्र-कार अर्जित ज्ञान के प्रति अहं-भाव के बारे में चेता कर गुरु एक विज्ञ पुरुष की जीवन शैली पर प्रकाश डालते हैं। इसके बाद ग्रंथ का अंतिम अध्याय, फल-स्तुति, आरम्भ होता है, जिसमें इस बात पर बल दिया गया है कि एक सतगुरु के बिना भवसागर को पार करना बहुत मुश्किल है।

3.2 गीतावली

जहाँ विवेकसार और उन्मुनी राम बाबा कीनाराम के निर्गुण विचारों का प्रतिपादन करते हैं, गीतावली उनके अघोर व्यक्तित्व पर प्रकाश डालती है। यहाँ हम उनकी विधि-निषेध से परे की, सांध्यभाषा संपृक्त, कविता का परिचय पाते हैं। यहाँ हम उनकी उर्दू शब्दावली और इस्लाम से सम्बंधित परिकल्पनाओं से भी अवगत होते हैं। विवेकसार की शैली से अलग, गीतावली की रचना विभिन्न प्रकार के गाये जा सकने वाले रागों के पदों में हुई है जैसे कि पद सिंध भैरवी, शब्द पीलुका, शब्द गौरी आदि। यहाँ कुछ उदाहरण उपयुक्त रहेंगे।

पहला उदाहरण एक शब्द है जहाँ बाबा कीनाराम अपने अघोर गुरु बाबा कालूराम के बारे में बताते हैं, और एक साधु के साधनामय जीवन का उद्धरण देते हैं। इस पद की इति वे एक प्रचलित लोकोक्ति के साथ करते हैं –

कीना कीना सब कहै, कालू कहै न कोय ॥
कीना कालू एक भये, राम करै सो होय ॥
कोठा अटारी को काम नहीं, छोटी सी झोपड़ी एक टटी का ॥
शाल दुशाला से काम नहीं, काला सा कम्बल पांच पटी का ॥
लोटा थाली से काम नहीं, छोटा पुरवा एक मटी का ॥
कीनाराम फकीरी सहज नहीं, पग धरतै निकलत दूध छठी का ॥
(कीनाराम 1987, 3 शब्द)

अपने वैष्णव गुरु, बाबा शिवाराम, के यहाँ से प्रस्थान करने के बाद बाबा कीनाराम भ्रमण करते हुए गुजरात में गिरनार पहुँचे। कुछ लोगों का मत है कि वहीं गुरु दत्तात्रेय ने उन्हें अघोर परम्परा की दीक्षा दी। कुछ अन्य का मानना है कि उन्हें काशी जाने की आज्ञा हुई जहाँ गुरु दत्तात्रेय नें उन्हें बाबा कालूराम के रूप में दीक्षा दी। एक बार इस परम्परा में दीक्षित हो जाने के बाद बाबा कीनाराम किसी अघोरवेषधारी उन्मत्त पुरुष की भाँति विचरण करने लगे। वे शब्द पीलुका में लिखते हैं –

जग लेखवाँ हम बाउर भैलीं ॥
जात कुटुम सब ताना मारैं, छाड़ि परिवार फकीर संग खैलीं ॥
करबा कोपीन अरसैन कुबरिया, मथवा में तिलक अजब रूप धैलीं ॥
कर परतीत नाम दुइ अक्षर, ताहिके भरोसवाँ तिरत नाहि कैलीं ॥
रामकिना बौराह राम के, पावल राम नाम धन थैली ॥
(कीनाराम 1987, 3 शब्द पीलूका)

बाबा कीनाराम के भोजपुरी पद में माधुर्य भी है और सत्य भी। लेकिन प्रतीत होता है कि जब तक उनके भक्त उनकी चाह में बावरे न हो जाएँ, तब तक राम उन्हें नहीं मिलते। इसलिये संत साहित्य में अन्य संतों ने भी अपने बावरे होने का उल्लेख किया है। उदाहरण के लिये कबीर कहते हैं, 'जउ मैं बउरा तउ राम मोरा' (दास 2000, पदावली 343)। बाबा कीनाराम के काव्य में झलकती ख़ास बात यह है कि उनकी भोजपुरी पदावली में किसी प्रकार का अधिकार भाव न होकर एक बच्चे की माँ के प्रति करुण पुकार का भाव है, जो कभी यह, कभी वह, हर प्रयास करता है कि उसका इष्ट उसे मिल जाय।

अब उनकी विधि-निषेध से परे की कविता शैली को भी देखते हैं जिसमें सांध्यभाषा का पुट है, क्योंकि इस पद में एक लोक-व्यवहार का अर्थ होने के साथ ही आध्यात्मिक क्रिया का भी अर्थ छिपा है। ध्यान की अवस्था का गाँजा पीने के रूपक से कथन आकर्षक है [तालिका 2] –[49]

तालिका 2 गाँजा पीने का रूपक

सं.	मूल पद	सम्भावित शाब्दिक अर्थ	सम्भावित आध्यात्मिक अर्थ
1.	गांजा पियत सदा सुख दुख दलि अमल जनाई॥*	नियमित गाँजा पीने से सुख-दुख भुलाकर व्यक्ति मादकता में मग्न रहता है।	ध्यानावस्था में सुख-दुख के द्वैतभाव से परे उस अंत रहित पवित्रता का ज्ञान होता है।
2.	सहज सुमति रस धूम लेइकैं, कुमति कटुक तजु भाई ॥	शांतचित्त से धुएँ का गहरा कश खींच मन के कटु विचारों का त्याग करें।	सहजानंद बुद्धि का दम भर कर मन की कुटिल मानसिकता को जाने दें।
3.	हुक्का काया मधि डंठा धरि, चीलम सिद्धि धराई ॥	हुक्के का नैचा मध्य में लगाकर उसपर अच्छी तरह जगाई हुई चिलम धरें।	काया-रुपी हुक्के में मेरुदण्ड रुपी डंठे को सीधा करें, उसपर आध्यात्मिक सिद्धि की चिलम धरें।
4.	गांजा ज्ञान आनि दृढ़ता धरि, परम सुप्रेम चढ़ाई ॥**	गाँजे का अच्छा ज्ञान रखते हुए उसे चिलम में प्रेम से दबा कर भरें।	सहजानंद ज्ञान के अनुग्रह को दृढ़ता से धरें और प्रेम से अर्पण करें।
5.	नीर विचार सार करि राखत, पाँतहि ते बिलगाई ॥	उसमें अनुपात से ही पानी भरें, नैचे में उस पानी को न आने दें।	चिंतन के सत्त्व को द्वैतभाव वाले विचारों से मुक्त कर पास रखें।
6.	अमी सार सार को लीजै, बीज बिकार बिहाई ॥	अब उस मादकता का सूक्ष्म आनंद लें, विकार वाले बीजों से उसे अलग रखें।	मन-बुद्धि के विकारों से मुक्त रहते हुए उस सत्त्व का आनंद लें।
7.	तत्व तमाखू मेरि शब्द गुरु, सरस सदा सुखदाई ॥	तम्बाकू के तत्त्व को अपने गुरु के ध्यान के साथ मिलाएँ, ऐसा करना सदा लाभप्रद होता है।	तम्बाकू, यानी आत्म-विचार को गुरु द्वारा दिये गए शब्द के साथ मिलाकर उस सदैव सुख देनेवाले रस में दत्तचित्त रहें।
8.	राखी चिलम अनल ब्रह्म गुन, खात मगन मन लाई ॥	अब उसका अच्छी तरह सुलगती अग्नि से परिचय कराएँ कि जिसका सेवन करते ही मन मगन हो जाए।	अब इस पर ब्रह्मअनुभूति की चिलम चढ़ाएँ, जिस अवस्था का अनुभव होते ही मन मगन हो जाता है।
9.	खैंचत बार बार नाम मुख, अमल विमल उर छाई ॥	बार-बार इस धुएँ को अंदर खींचने से उसकी मादकता सर्वव्यापी हो जाएगी।	बार-बार इस शब्द (मंत्र) का श्वास के साथ स्पंदन पूरे हृदय को आप्लावित कर देता है।
10.	सुरति सरूप लगन मात्यो मन, तजु रस विषैं घिनाई ॥***	सुर्ती (तम्बाकू) को ध्यान से मन लगाकर बनाएँ, उसमें से सभी अनपेक्षित पदार्थों को निकाल दें।	मन-वश कर गुरु के शब्दों की सुरति-स्मृ ति धारण कर अवांछित विषय-वासना का त्याग करें।
11.	निस बासर आनंद सती गृ ह, मीन रेनु बल पाई ॥	अब एक दत्तचित्त गाँजा सेवक की तरह आपको आनंद मिलेगा, आपकी आत्मा को भी प्रकाश का अनुभव होगा।	इस प्रकार निष्ठावान भक्त के घर अनंत आनंद रहेगा, उसकी मन-बुद्धि में ज्ञान-प्रकाश आलोकित होगा।
12.	रामकिना यह पिए साधु कोई, जेहि नहि अमल जनाई ॥	कीनाराम कहते हैं यह तरीका है उस साधु के द्वारा धूम्रपान करने का, जो अभी तक इन मादक वस्तुओं से अनजान है।	कीनाराम कहते हैं कि यह तरीका है उस साधु द्वारा नाम-पान करने का, जो अभी उस पवित्रता के अनुभव से अनभिज्ञ है।

* शास्त्री 1959, 133 पाद टिप्पणी 103 में यहाँ 'जनाई' के स्थान पर 'बनाई' शब्द मिलता है

** शास्त्री 1959, 133 पाद टिप्पणी 103 में यहाँ 'चढ़ाई' के स्थान पर 'बढ़ाई' शब्द मिलता है

*** शास्त्री 1959, 133 पाद टिप्पणी 103 में यहाँ 'मात्यो' के स्थान पर 'मार्यो' शब्द मिलता है

स्रोत : कीनाराम 1987, 4 शब्द दंडक; आठवीं पंक्ति शास्त्री 1959, 133 पाद टिप्पणी 103 से है

यदि मात्र शाब्दिक अर्थ को देखें तो लगता है बाबा गाँजे का रसास्वादन करने के नुस्खे बता रहे हैं। लेकिन इसका आध्यात्मिक अर्थ कुछ और ही निकलता है!

49 शास्त्री 1959, 133 पाद टिप्पणी 103 में उद्धृत इस कविता में एक अतिरिक्त पंक्ति मिलती है जो श्री सर्वेश्वरी समूह द्वारा प्रकाशित गीतावली के संस्करणों में नहीं पायी जाती - "राखी चिलम अनल ब्रह्म गुन, खात मगन मन लाई ॥" लेखक ने इस पंक्ति को यहाँ यथास्थान संलग्न कर दिया है।

बिना एक आध्यात्मिक शब्दकोश के इस पद को समझना कठिन है। लेकिन हम इन शब्दों के आध्यात्मिक अर्थों को यहाँ दे रहे हैं – गाँजा = ध्यान/मंत्र/ईश्वर स्मृति; अमल = पवित्रता/दत्तचित्त होना; सहज सुमति = प्राकृतिक/विरागी बुद्धि (या सहज मार्ग का ज्ञान); कुमति कटुक = खिन्न मन/ चंचल मन/द्वैतभाव वाली बुद्धि; हुक्का = काया; डंठा = मेरुदण्ड; सिद्धि = आध्यात्मिक सफलता; गाँजा ज्ञान = ध्यान जनित आध्यात्मिक अनुभव; नीर विचार सार = चिंतन का सत्त्व; पाँतहिं = चंचल विचारों की शृंखला; अमी = दत्तचित्तता/रम जाना; सार = सत्त्व; बीज बिकार = द्वैतभाव वाली बुद्धि में आने वाले विचार; तमाखू = आत्म-विचार/आत्म-बुद्धि; मेरि = मिलाना; सुरति = गुरु के शब्दों की स्मृति; सती = निष्ठावान भक्त; मीन = मन/बुद्धि। इस सूची की सहायता से हम इस पद के आध्यात्मिक अर्थ को समझ सकते हैं।

शब्द गौरीका के पद में हम बाबा कीनाराम द्वारा लोगों के पथभ्रमित व्यवहारों की भर्त्सना देखते हैं जो बाबा कीनाराम के साहित्य में यदा-कदा ही देखने में आती है। इसमें भी वे अंधे और बहरे वाली लोकोक्ति का प्रयोग करते हैं, और वह मुहावरा भी, जिसमें जो स्वयं नहीं जानता वह औरों को ज्ञान बाँटने का दम्भ भरता है।

संतों भाई भूल्यो कि जग बौरानों यह कैसे कर कहिये ।
याही बड़ो अचम्भो लागत समुझ समुझ उर रहिये ॥
कथै ज्ञान असनान यज्ञ ब्रत उर में कपट कमानी ।
निकट छांड़ कर दूर बतावत सो कैसे पहचानी ॥
हाड़ चाम अरु मांस रक्त मल जांच्यो है अभिमानी ।
ताहि खाय पंडित कहलावत वह कैसे हम मानी ॥
पढ़ै पुरान कोरान वेदमत जीव दया नही जानी ।
औरन को कहि कहि समुझावत आप मरम नहि जानी ॥
जीव भिन्न भाव कर मारत पूजत भूत भवानी ।
वह अदृष्टि नहि सूझै मन में बहुत रिसानी ॥
अंधहि अंधा डगर बतावैं बहिरहि बहिरा बानी ।
रामकिना सतगुरु सेवा बिनु भूलि मरयो अज्ञानी ॥
(कीनाराम 1987, 5-6 शब्द गौरीका)

बाबा कीनाराम के सर्व-समावेशी आचार को देखते हुए जान पड़ता है कि इस पद को गीतावली में सम्मिलित करने के पीछे भक्ति-संतों की अन्य परम्परा वालों पर टीका करने की परिपाटी है, जिसका आरम्भ गोरखनाथ से हुआ, कबीर की वाणियों में पुष्ट हुआ, दादूपंथ के सुंदरदास के शब्दों में विपुल बना, और बूँद-बूँद बाबा कीनाराम की रचनाओं में भी टपक पड़ा। इस पद में वे बिना किसी एक परम्परा का नाम लिये समान रूप से उन सभी पर टिप्पणी करते हैं जो भ्रम पैदा करते हैं।

गीतावली में ही हम बाबा कीनाराम के सूफ़ी अभिव्यक्तियों वाले उर्दू शब्दों को पाते हैं जो शायद उस समय लिखे गए हों जब वे, कथाओं के अनुसार, सुदूर पश्चिम बलूचिस्तान में हिंगलाज तक की यात्रा कर रहे थे। रेखता पद में वे लिखते हैं –

साँई दा नाम जपंदा यारों काम सख्त मुश्किल का है ।
चशमों दी चशम हजूर नूर सोई चौक प्रेम दाना दिल का है ॥
हाजिर हर वक्त कस्द दिल भीतर रहनि रहंदा का है ।
आली दरबेश महरमी हालों का किनाराम बंदा का है ॥
(कीनाराम 1987, 7 रेखता (1))

पहली पंक्ति से यह तो स्पष्ट है कि ईश्वर का नाम जपना कोई सहज कार्य नहीं है। यह तो उनके प्रति प्रेम में विह्वल हृदय ही उनका प्रकाश और आँखों में उनकी छवि के बसने का कारण होता है। उनकी स्मृति हर पल हृदय में बनी रहती है। भ्रमणशील दरवेशों की ही तरह कीनाराम का हृदय भी उनकी याद की पीड़ा में टीसता रहता है।

एक अन्य पद देखिये जो पहले की ही तरह मार्मिक है –

कहर कुफ़रान हैवान का काम है, दर्द की राह तू खोज काज़ी।
हक्क हादी सबै हज्ज साहेब अली, हुकुम दस्तूर की तबलबाज़ी॥
हवा के महल में गहल क्यों ह्वै रहौ, प्रेम है असल का नकलबाज़ी॥
यादगारी गुज़र शुकुर मुश्ताक दिल, रामकिना अलहजूर महराजी॥
(कीनाराम 1987, 11-2 शब्द)

ओ काज़ी, विध्वंस करना, धर्म विहीन आचरण करना, यह सब तो हैवान का काम है, तू तो औरों की पीड़ा समझने की राह का अनुसंधान कर। यह तो वही परमात्मा है जिनकी इच्छा का ढोल बजता है, जो उस परम तीर्थ के केंद्र में स्थित हैं। हवा से भरी हुई इस दुनिया में इतना भेद-भाव क्यों, यह तो प्रेम ही है न जिसमें वह सत्य झलकता है। कीनाराम का उनकी स्मृति में दुखता हृदय फिर भी उनका शुक्रगुज़ार है, कि उनकी याद में उन्हीं की दुनिया में उनका समय बीतता है।

ऐसे और भी पद हैं लेकिन उदाहरण देने के लिये ये पर्याप्त हैं। यह तो साफ़ हो ही जाता है कि गीताव-ली, जिसमें निर्गुण ब्रह्म का बखान है, भोग-विलास के जीवन के प्रति चेतावनी है, अध्यात्म भाव की एक से अधिक भाषाओं में अभिव्यक्तियाँ हैं, बाबा कीनाराम की सब को अपने में समाहित कर लेने की प्रवृत्ति का प्रतिनिधित्व करती है, ठीक उसी तरह जैसे कि विवेकसार में वर्णित बाबा कीनाराम के गुरु दत्तात्रेय अपने में सब का समावेश कर लेते हैं।

3.3 एक कविता स्थल में लगे एक चित्र से

इस समीक्षा के अंत में हम गीतावली से उद्धृत कविता की शैली में एक और कविता प्रस्तुत करते हैं। हालाँकि यह कविता बाबा कीनाराम की प्रकाशित रचनाओं में नहीं है, किंतु स्थल के जीर्णोद्धार के पहले तक यह कविता बाबा कीनाराम के एक रेखाचित्र के नीचे लिखी हुई दिख जाती थी। हमें प्रतीत होता है कि यह कविता बाबा कीनाराम द्वारा ही लिखी है, परंतु नाम न दिया होने से पूर्ण विश्वास के साथ यह कह पाना कठिन है। कविता एक औघड़ संत की आत्मवर्णित छवि और उनके जीवन पर हल्का सा प्रकाश डालती है। यहाँ भी, सांध्यभा-षा की परिपाटी के अनुसार यदि बायें कोष्ठक में प्रस्तुत कविता के शब्दों को देखें तो एक प्रकार का अर्थ नि-कलता है। लेकिन उन्हीं शब्दों को आध्यात्मिक शब्दावली के माध्यम से देखें, जैसा कि दायें वाले कोष्ठक में प्रस्तुत है, तो इसका कुछ और ही अर्थ निकलता है –

तालिका 3 बहुरि विप्र की खोपरी खोजि

मूल कविता	अर्थ एवं विशिष्ट आध्यात्मिक शब्दावली
नर अस्थिमाल, गल में विशाल*	गले में अस्थियों की एक बहुत बड़ी माला पहने हुए हैं।
भस्मश्मशान, सब अंगवान	शरीर के सभी अंगों में श्मशान से उठाई भस्म का लेपन है।
दृग अति अरक्त, मानों हैं तृप्त।	आँखें लाल हो रही हैं, मानों अपनी मदमस्त अवस्था में पूर्णतया तृप्त हों।
तासों कहों अपनी रीति,	इसलिये मैं अपनी रीति के बारे में वर्णन करता हूँ।
मोसों रहत सबै भयभीत।	सभी मुझसे डरे हुए रहते हैं।
होम अग्नि निशिदिवसधाम,	हमारे यहाँ रात दिन यज्ञ की अग्नि प्रज्वलित रहती है।
पावक बुझ न आठौ याम ॥	आठों पहर में कभी भी यह अग्नि बुझती नहीं है। चौबीसों घंटे एक यज्ञ चलता रहता है। (यह पावक प्राण-संचरण है)।
तामंह मृग खग मत्स्य मांस	उस अग्नि में मृग (जिसे संस्कृत में बहुधा पशु का भी द्योतक माना जाता है, लेकिन यहाँ मंत्र के रूप में प्रयुक्त किया गया है), पक्षी (श्वास-प्रश्वास की क्रिया), मछली (चेतना-प्रवाह, जैसे इड़ा और पिंगला के माध्यम से) और माँस (आत्मानुशासन और जिह्वा पर अंकुश)
मदिरा सहित होम है तास।	तथा मदिरा (आमतौर पर मादक पेय, यहाँ आत्मज्ञान के रसास्वादन का आनंद) की आहुति होती रहती है।
बहुरि विप्र की खोपरी खोजि	कहीं से किसी ब्राह्मण की खोपड़ी लाकर (यहाँ समाधि-चित्त अथवा आत्मबुद्धि का द्योतक)...
भरि-भरि मदिरा पीवत रोज ।	उसको पूरी तरह से भरकर रोज़ यह मदिरा (पूर्ण समाधि अवस्था) का सेवन करना चाहिये।

*मूल कविता में पहली पंक्ति में 'अस्थिमल' शब्द है जो लेखक की समझ से वर्तनी की त्रुटि मात्र है

स्रोत : बाबा कीनाराम स्थल, वाराणसी में लगे एक चित्र से 2013

प्रतीत होता है कि यहाँ बाबा कीनाराम अपने ही रूप का वर्णन कर रहे हैं **[चित्र 12]**। गले में मानव-हड्डियों की माला और शरीर के हर अंग पर श्मशान की भस्म का लेपन तो श्मशान में रहने वाले शैवमत औघड़, अव-धूत या तंत्र साधक की छवि से मिलता है। लाल आँखें भी मादक द्रव्य या समाधि-जनक ध्यानावस्था, दोनों

का द्योतक हो सकती हैं। लेकिन जब वे अपनी भयभीत कर देनेवाली जीवनशैली का वर्णन करते हैं तब हमें पुन: साधना की रहस्यमयी शब्दावली का आश्रय लेना पड़ता है। बिना ऐसी रहस्यमय शब्दावली के हम कह सकते हैं कि बाबा कीनाराम कह रहे हैं उनके घर में रात-दिन हर क्षण यज्ञाग्नि प्रज्वलित रहती है, कभी नहीं बुझती है, और उसमें निरंतर हिरण, पक्षियों और मछली की आहुति मद्य के साथ पड़ती रहती है। इस विवेचना में अंतिम दो पंक्तियाँ इस यज्ञाहुति से असम्बद्ध सी लगती हैं जहाँ वे कहते हैं कि एक विप्र का कपाल खोजकर उसमें मदिरा भरकर नित्य पान करना चाहिये। इसलिये हमें अंत की चार पंक्तियाँ सांध्यभाषा युक्त लगती हैं। क्योंकि गूढ़ार्थ देखने पर हम पाते हैं कि यज्ञाग्नि प्राण अथवा वैश्वानर का प्रतीक है, जो अग्नि जीवन रहते कभी नहीं बुझती। यहाँ मृग मंत्र का द्योतक लगता है, खग श्वास का, और मत्स्य पुन: मन-बुद्धि अथवा प्राणवायु का। मदिरा उस ध्यान का योतक है जिसमें साधक खो जाता है, और विप्र की खोपड़ी से मदिरा पीने का रूपक किसी ब्राह्मण का कपाल न होकर अपने ही अंतर में एक विज्ञ-पुरुष का ज्ञान या समाधि-बोध जागृत करने का आग्रह लगता है। यह साधना इस प्रकार के योगी की काया में अनवरत चलती रहती है, और यही बाबा कीनाराम का स्वरूप है, ऐसा कहते हुए वे प्रतीत होते हैं।

3.4 बाबा कीनाराम और पूर्ववर्ती परम्पराओं का साहित्य

विवेकसार में बाबा कीनाराम ने अपने गुरु संत शिवाराम से सीखे तुलसी प्रेरित छंद ज्ञान का प्रयोग काया परिचय, शरीर में ही ब्रह्माण्ड का अवलोकन, जिसके माध्यम से सर्वज्ञ समाधि की ओर अग्रसर हुआ जा सकता है, आदि सूक्ष्म विश्लेषण के लिये किया है। जिस दर्शन का वे प्रतिपादन करते हैं वह नवीन नहीं है, बल्कि बहुत ही पुराना है जिसे उपनिषदों के कथन में भी पाया जा सकता है, लेकिन ख़ूबी यही है कि बाबा कीनाराम इस बात को स्वयं कहते हैं कि उन्होंने अपने कथन का संदेश सोलहों पुराणों, स्मृतियों, वेदांत और अन्य कई शास्त्रों से लेकर उन सभी का निचोड़ विवेकसार में दिया है।[50] अवधूत संन्यासियों का उल्लेख, उनकी अभेद की विचारधारा और समवर्तिता का व्यवहार, उनका अपने 'आत्म' में ही ब्रह्म का दर्शन करना जिसे प्राय: 'सोऽहं' भाव एवं 'सोऽहं' मंत्र के रूप में अभिव्यक्त किया जाता है, सरलता से उपनिषदों के उस समूह में, जिसे विद्वद्गण संन्यास उपनिषदों की संज्ञा देते हैं, देखे जाते हैं। इन उपनिषदों का काल ख्रीस्ताब्द की सबसे पहली शताब्दियों में निर्धारित किया जाता है (ऑलिवेल 1992, 10)। यह हम देख सकते हैं कि बाबा कीनाराम ने अनेक स्रोतों का अध्ययन किया हुआ है क्योंकि उनके पद्यों में हमें कुछ गोरखनाथ द्वारा सम्पादित बातें मिल जाती हैं, कुछ जो कबीरदास की बानियों से मेल खाती हैं, और कुछ की समानता तुलसीदास की रचनाओं में भी मिल जाती है। गोरखनाथ की रचनाओं में स्वयं अन्य शास्त्रों, जैसे शिव संहिता (देखें मैलिन्सन 2007), की विचरधारा परिलक्षित होती है। हमारा विचार है कि उस समय के संत समाज में इन संतों की उक्तियाँ बहुत प्रचलित रही होंगी, इसलिये बाबा कीनाराम को भी उनका ज्ञान होना आवश्यक रहा होगा। जैसा कि ओर्सीनी संत मलूकदास के संदर्भ में लिखती हैं –

> … मलूकदास की कविता में पंद्रहवीं शताब्दी के अवध के एक सूफ़ी 'अब्द-अल कुद्दूस गंगोही के फारसी से 'अनूदित' हिंदवी में लिखे एक पद का शब्दश: अनुकरण है.. स्पष्ट है कि मलूकदास द्वारा उन शब्दों का प्रयोग करने से पहले ही वे कई बार दुहराए जा चुके थे और उनमें बहुत पहले के वाचकों और वार्तालापों में परिवर्तन की अस्पष्ट प्रतिध्वनि की रेखाएँ पड़ चुकी थीं… (2023, 99)

3.4.1 नाथ परम्परा

कुछ ऐसा ही कारण होने के अतिरिक्त अघोर और नाथ परम्पराओं के अंतरंग सम्बंध के कारण भी जहाँ योग दर्शन का प्रतिपादन शताब्दियों से चला आ रहा है, एक सीमा तक विवेकसार की विषयवस्तु और कुछ हद तक शब्दावली भी, नाथ साहित्य से बहुत मेल खाती है। जिस अवधूत मत की व्याख्या बाबा कीनाराम विवेकसार में करते हैं, वह नाथ परम्परा से भी अविच्छिन्न रूप से सम्बंधित है। यह गोरखनाथ की कही जानेवाली सिद्धसिद्धांतपद्धति में स्पष्ट झलकता है। इस ग्रंथ में छह अध्याय या उपदेश हैं, और इसका छठा उपदेश अवधूत योगी के विषय में है। इस अध्याय में अवधूत योगी के वेष, चिह्न और अवस्था, सब का विस्तार से वर्णन किया गया है (देखें श्रीवास्तव 1981)। इतना ही नहीं, सिद्धसिद्धांतपद्धति में पिण्ड-ब्रह्माण्ड समन्वय का अच्छा निरूपण है, जैसा कि पी.सी. दीवानजी ने इस विषय पर कल्याणी मल्लिक की पुस्तक की प्रस्तावना में लिखा

50 देखें विवेकसार फल-स्तुति सं. 267।

है (मल्लिक 1954, vi)। इस विषय का निरूपण विवेकसार में भी विस्तार से किया गया है। हालाँकि इस पिण्ड-ब्रह्माण्ड समन्वय को ऐतिहासिक रूप से न केवल उपनिषदों में भी पाया जाता है, अपितु शिव संहिता में भी इसका अच्छा वर्णन है (2.1-4, 5)। यहाँ ऐसा प्रतीत होता है कि बाबा कीनाराम नाथ साहित्य में इस विषय की विवेचना से भली-भाँति परिचित थे। संस्कृत में रचित सिद्धसिद्धांतपद्धति के छह अध्यायों या उपदेशों के शीर्षक हैं – पिण्डोत्पत्तिः (शरीर का उद्गम), पिण्डविचारः (शरीर की चर्चा), पिण्डसंवित्तिः (शरीर का ज्ञान), पिण्डाधारः (शरीर का मूल आधार), पिण्डपदयो समरसकरणम् (शरीर का उस परम सत्ता से योग), और जैसा कि हमने ऊपर पढ़ा, अवधूतयोगीलक्षणम् (अवधूत योगी के लक्षण) (मल्लिक 1954, 35; श्रीवास्तव 1981, अनुक्रम)। इन उपदेशों में प्रथम उपदेश में अव्यक्त परब्रह्म द्वारा इच्छाशक्ति से सृष्टि का उद्भव, उससे पिण्ड का आविर्भाव और उसमें 'सोऽहं' भाव की आवृत्ति निरूपित है। दूसरे उपदेश, पिण्डविचार में, नौ चक्र, सोलह आधार, तीन लक्ष्य तथा पंच व्योम इत्यादि की चर्चा है। तीसरे उपदेश में काया परिचय और शरीर में ही समस्त ब्रह्माण्ड का अवलोकन वर्णित है। चौथे उपदेश में शक्ति, शिव, कुल, अकुल, परमपद की चर्चा है। पाँचवें उपदेश में पिण्ड को कैसे परमपद में समाहित किया जाए, यह व्याख्या है। और छठा अध्याय, जैसा कि शीर्षक से लक्षित है, अवधूत योगी के रूप, चरित्र, व्यवहार आदि का निरूपण करता है।

इनमें से उपदेश एक, तीन और छह हमारे लिये प्रासंगिक हैं। बाबा कीनाराम विवेकसार में जिस सोऽहं मंत्र के विषय में बताते हैं उसका एक पूर्वाभास पिण्डोत्पत्ति उपदेश के सोऽहं भाव में मिलता है। दूसरे उपदेश में जिसमें चक्रों आदि की विस्तृत नाथ शब्दावली है वैसा कुछ भी विवेकसार में नहीं है। तीसरे उपदेश में, जो पिण्ड-ज्ञान के विषय में है, भौगोलिक और ब्रह्माण्डिक अवयवों की शरीर में न केवल एक विस्तृत सूची दर्शाता है, यह भी इंगित करता है कि वे शरीर में कहाँ-कहाँ स्थित हैं। विवेकसार में इस प्रकार का विस्तृत वर्णन नहीं है। बाबा कीनाराम यह तो बतलाते हैं कि ये वस्तुएँ शरीर में विद्यमान हैं, किंतु उनका वे अपनी भाषा में बहुत ही सरल और संक्षिप्त निरूपण करते हैं। उदाहरण के लिये सिद्धसिद्धांतपद्धति में स्थूल शरीर में ही न केवल सप्तपाताल, अनेक लोक, सप्त द्वीप, सप्त समुद्र, नवखण्ड, अष्टकुल पर्वत, नौ नदी तथा उपनदियाँ, नक्षत्र आदि की विस्तृत सूची है, बल्कि यह भी निर्दिष्ट है कि कौन सा अवयव किस स्थान में विद्यमान है, जैसे पैर के अंगूठे में पाताल, अंगूठे के अग्रभाग में तलातल, पादपृष्ठ में रसातल, गट्टे में सुतल, जाँघ में वितल आदि (श्रीवास्तव 1981, 93)। बाबा कीनाराम इतने विस्तार में बिल्कुल नहीं जाते हैं। मात्र स्थूल-पिण्ड के विषय में लिखते हुए वे "सप्त पताल पिण्ड मो बासा" (देखें विवेकसार चौपाई 83) कहकर आगे बढ़ जाते हैं। चौथे उपदेश की परिकल्पनाएँ भी विवेकसार में नहीं हैं। पाँचवें उपदेश में वर्णित ज्ञानप्राप्ति में केवल गुरु की महत्ता दोनों ही ग्रंथों में है और विवेकसार में कहते हैं कि मेरे गुरु ने ही मेरे पिण्ड में समस्त ब्रह्माण्ड को व्यक्त करा दिया। छठे उपदेश की विषयवस्तु समानता, जहाँ अवधूत के लिये अभेद सिद्धांत का जीवन में व्यवहार करने की शिक्षा, और एकांत में अपने आप में खोये-खोये से रहने की जीवन शैली बताई गई है, दोनों ग्रंथों में मिलती है। विषयवस्तु में इस प्रकार की समानता इतनी अधिक घुली-मिली परम्पराओं के संत कवियों के साहित्य में पाना कोई आश्चर्य की बात नहीं है, अपितु आश्चर्य तब होता यदि उनमें कुछ भी मेल न होता। उदाहरण के लिये, हमने शिव संहिता का नाम ऊपर लिया है। मैलिन्सन (2007, x) के अनुसार इस ग्रंथ की तिथि तेरहवीं से पंद्रहवीं शताब्दी तक मानी जा सकती है क्योंकि इसमें तेरहवीं शताब्दी के दत्तात्रेय योग शास्त्र के कुछ पद हैं, और क्योंकि सत्रहवीं शताब्दी के कुछ लेखकों ने इसका उद्धरण दिया हुआ है। इसमें भी, संस्कृत में, स्थूल शरीर में ब्रह्माण्ड के इन अवयवों, जैसे पर्वत, नदी, द्वीप, सागर, नक्षत्र आदि सब का होना वर्णित है।[51]

हम यह तो नहीं कह सकते कि बाबा कीनाराम ने सिद्धसिद्धांतपद्धति की किसी प्रति को देखा था या नहीं, लेकिन उसमें वर्णित विषयवस्तु से वे भली-भाँति परिचित थे। यदि गहराई से देखें तो विवेकसार में निरूपित सिद्धांत न केवल संस्कृत में रचित सिद्धसिद्धांतपद्धति का हिंदी भाषा में सरलीकरण माना जा सकता है, अपितु उन्हीं बातों का गागर में सागर सरीखे सारांश प्रस्तुत करता है। इसी कारण हो सकता है कि विवेकसार के कतिपय दोहे गोरखनाथ के कहे जाने वाले मछिंद्र-गोरख बोध की कुछ पंक्तियों से भी बहुत समानता रखते हैं। मछिंद्र-गोरख बोध को छोटे में गोरख बोध (काल 14वीं शताब्दी; देखें मल्लिक 1954, 32) भी कहा जाता है, और इसका संकलन पीताम्बरदत्त बड़थ्वाल ने गोरख-बानी में किया है। कुछ इसी कारण से इन ग्रंथों में वर्णित सृष्टि-रचना वर्णन की काफी समानता कबीरदास की रमैनियों में भी मिलती है। हम इस बात से अनभिज्ञ हैं कि बाबा कीनाराम ने गोरख-बोध की किसी प्रकाशित प्रति का पाठ किया या ये सूक्तियाँ अन्य साधुओं के साथ उन्होंने भ्रमण-रत होकर सुनीं, परंतु संरचना की दृष्टि से गोरखनाथ का मछींद्र-गोरख बोध और विवेकसार, दोनों ही रचनाएँ गुरु-शिष्य संवाद पर आधारित हैं। दोनों ही ग्रंथ बताते हैं कि वे 'अवधूत मत' – अवधूत दर्शन – का प्रतिपादन कर रहे हैं, और दोनों ही स्वकाया में ब्रह्माण्ड के अवलोकन पर

51 देहेस्मिन् वर्तते मेरुः सप्तद्वीपःसमन्वितः । सरितः सागराः शैलाः क्षेत्राणि क्षेत्रपालकः ॥ ऋषयो मुनयः सर्वे नक्षत्राणि ग्रहास्तथा । पुण्यतीर्थानि पीठानि वर्तंते पीठदेवताः ॥ सृष्टिसंहारकर्तारौ भ्रमन्तौ शशिभास्करौ । नभोवायुश्च वह्निश्च जलं पृथ्वी तथैव च ॥ त्रैलोक्ये यानि भूतानि तानि सर्वाणि देहतः । मेरुं संवेष्ट्य सर्वत्र व्यवहारः प्रवर्तते । जानाति यः सर्वमिदं स योगी नात्र संशयः ॥ (शिवसंहिता 2.1-4)। ब्रह्माण्डसंज्ञके देहे यथादेशं व्यवस्थितः । मेरुश्रृंगे सुधारश्मिर्बहिरष्टकलायुतः ॥ (शिवसंहिता 2.5)।

बल देते हैं। यहाँ कुछ उदाहरण उपयोगी रहेंगे। गोरख-बोध के लिये हमने पीताम्बरदत्त बड़थ्वाल की गोरख-बानी से उद्धरण लिये हैं –

1. बाबा कीनाराम गुरु दत्तात्रेय से पूछते हैं –

मन सो कौन कहिय मोहि स्वामी । सब प्रकार तुम अंतरजामी ॥ चौपाई 102॥
पवन सो कवन निरंतर कहिये । जेहि तें युक्ति यत्न सब लहिये ॥ चौपाई 103॥
कौन शब्द सो मोहिं समुझावो । निर्भय मारग जानि लखावो ॥ चौपाई 104॥
प्रान कौन तसु हेतु विचारी । सो सुधि कहिय मोह तम हारी ॥ चौपाई 105॥
(विवेकसार 1975, विज्ञान अंग)

स्वामी,आप तो अंतर्यामी हैं, कृपा कर बताइये कि मन कौन है? निरंतर चलने वाला पवन कौन है जिससे सभी ज्ञान और कर्म सम्पन्न होते हैं? यह समझाइये कि शब्द कौन है, ताकि मैं निर्भयता प्रदान करनेवाले मार्ग का अनुसरण कर सकूँ। आप तो मोह-माया के अंधकार का विनाश करने वाले हैं, कृपया बताइये कि प्राण कौन है?

जबकि गोरख बोध में गोरख मछिंद्र से पूछते हैं –

स्वामीजी मन का कौन रुप, पवन का कौन आकार । दंम की कौन दसा, साधिबा कौन द्वार ॥
(बड़थ्वाल, 1960, 187 संख्या 7)

स्वामी जी मन का रुप क्या है, पवन का आकार क्या है, जीवनदायी श्वास की क्या स्थिति है, और किस द्वार को साधने से उन पर नियंत्रण किया जा सकता है?

2. इन प्रश्नों का उत्तर उनके अपने-अपने गुरु देते हैं। कीनाराम को उत्तर मिलता है –

मन चंचल गुरु कही दिखाई । जाकी सकल लोक प्रभुताई ॥ चौपाई 113॥
पवन स्वाँस यह बड़ो संजोगा । सो तौ सब दिन रहै वियोगा ॥ चौपाई 114॥
शब्द ज्योति जग सुन्य प्रकासा । समुझत मिटै कठिन भव फाँसा ॥ चौपाई 115॥
प्रान निवृत्ति सदा तेहि जानौ । भाव अभाव न एकौ मानौ ॥ चौपाई 116॥
(विवेकसार 1975, विज्ञान अंग)।

गुरु ने बताया भी और दिखला भी दिया कि मन अस्थिर है लेकिन फिर भी दुनिया में उसी का बोलबाला है। पवन जो है यह श्वास से अभिन्न रूप से जुड़ी हुई है, फिर भी वह हर अवस्था में निस्पृह बनी रहती है। शब्द तो वही ज्योति है जिससे शून्य के अंधकारमय विस्तार में प्रकाश का संचार हुआ। इस बात को समझ लेने से व्यक्ति भवसागर के पार जा सकता है। प्राण तो वही श्वास है जो सर्वदा मुक्त रहता है क्योंकि वह सभी इच्छाओं, आवश्यकताओं से परे रहता है।

गोरख को उनके गुरु इस प्रकार उत्तर देते हैं –

अवधू मन का सुंनि रुप, पवन का निरालंभ आकार । दंम की अलेष दसा, साधिबा दसवैं द्वार ॥ (बड़-थ्वाल 1960, 187 संख्या 8)।

अवधू, मन का रुप तो शून्य है, पवन (श्वास) अपने ऊपर ही निर्भर रहता है, प्राण की दशा अलेख, यानी अवर्णनीय होती है, और वह दसवाँ द्वार होता है जिसे साधना होता है।

कुछ अन्य पदों में भी समानता है, लेकिन फिर यह समानता समाप्त हो जाती है, हालाँकि ग्रंथ-संवाद की विषय-वस्तु एक होने से दोनों में विषय समानता बनी रहती है। समानता वाले पदों को हमने परिशिष्ट में दे दिया है। गोरख बोध में इसी शैली में 127 और पद हैं जिन में विशेषकर यह बताया गया है कि किस आसन में बैठना चाहिये, किस चक्र का भेदन करना चाहिये, इत्यादि। इसके बदले कीनाराम सीधा समाधि की उस अवस्था के वर्णन में पहुँच जाते हैं जो हम देख चुके हैं। विवेकसार के कुल पदों में से गोरख बोध के करीब 12 दोहों में इस प्रकार की समानता दिखाई पड़ती है। यहाँ ध्यान देने वाली बात यह है कि कुछ विद्वानों के इस मत के विपरीत कि बाद की संत परम्पराएँ गोरखनाथ का ही अनुसरण करती हैं, बाबा कीनाराम अपनी इस

रचना में कहीं भी गोरखनाथ का नाम भी नहीं लेते। एक शिष्य के रूप में वे ग्रंथ के आरम्भ में ही अपने वैष्णव गुरु की चरणवंदना कर लेते हैं, और फिर कहते हैं कि यह ग्रंथ दत्तात्रेय और उनके अपने बीच गुरु-शिष्य संवाद के रूप में है। सम्भव है कि बाबा कीनाराम इस बात को रेखांकित करना चाह रहे हों कि अघोर और नाथ परम्पराओं में समानता होने पर भी, जैसा कि यहाँ सरलता से देखा जा सकता है, वे एक नाथ साधु नहीं हैं! यह भी हो सकता है कि वे कहना चाह रहे हों कि उनका दर्शन एक और बहुत पुरानी परम्परा पर आधारित है, उन सिद्धों की परम्परा पर जो शैव और बौद्ध वज्रयान, दोनों परम्पराओं में हुए, या उन वैष्णव योगियों की परम्परा पर भी जो अपनी वंशावली कपिल मुनि से मानते हैं।

समसामयिक विद्वानों में व्हाइट (1996) एवं मैलिन्सन (2013) ने लिखा है कि दत्तात्रेय का वैष्णव अवधूत और शैव सम्प्रदायों से अच्छा सम्बंध है। साठ के दशक में भी, जब पीताम्बरदत्त बड़थ्वाल ने गोरख-बानी का प्रकाशन करवाया था, उन्होंने लिखा था कि 'सबदी' ही गोरखनाथ की सबसे प्रामाणिक कृति मानी जा सकती है, और उनमें 'अवधू' शब्द, जो अवधूत शब्द का लघु रूप है, बार-बार दुहराया गया है।[52] यहाँ तक कि उस पुस्तक के परिशिष्ट के दो भागों, यथा "मछिंद्र-गोरख बोध" और "ज्ञान-दीप बोध" (गोरख-दत्त गुष्टि, यानी दत्तात्रेय द्वारा गोरखनाथ को प्रदत्त ज्ञान), में इस शब्द का बारम्बार प्रयोग है। ये दो कृतियाँ मुख्य पुस्तक में न डालकर परिशिष्ट में इसलिये डाली गई हैं क्योंकि डा. बड़थ्वाल को गोरखनाथ द्वारा ही लिखी होने की उनकी प्रामाणिकता पर संदेह था। उनका कहना था कि मिथकीय पुरुषों से दत्तात्रेय की वार्ता नाथ सम्प्रदाय के किसी अनुयायी द्वारा ही लिखी हो सकती है, स्वयं गोरखनाथ द्वारा नहीं। उनका तर्क सही है किंतु मछींद्र-गोरख बोध, जिसको अधिकतर केवल गोरख बोध भी कहा जाता है, उनके द्वारा संग्रहित सबसे पुरानी हस्तलिखित पाण्डुलिपियों में 1715 की तारीख के साथ उपलब्ध है। इस कृति में जो विचार प्रतिपादित हैं वे बौद्ध-सिद्धों की वाणियों की याद दिलाते हैं। इन दोनों ही कृतियों में गोरखनाथ के गुरु – मत्स्येंद्र और दत्तात्रेय – उनको बार-बार अवधू कह कर ही सम्बोधित करते हैं जैसे कि वे अवधूत मत के ही अनुयायी हों। इस प्रकार यह शब्द भारत के योगियों और संतों की आध्यात्मिक शब्दावली में प्रचलित शब्द है, चाहे वे बौद्ध सिद्ध हों, नाथ योगी हों, अघोर योगी हों, या संतमत के अनुयायी हों। यह आध्यात्म परम्पराओं में इतना घुला-मिला शब्द है कि अघोर परम्परा में इसका प्रयोग कोई आश्चर्य की बात नहीं है।[53] अघोर और नाथ परम्पराओं के घनिष्ठ सम्बंध के कारण प्राकृतिक रूप से यह उनकी साझा शब्दावली बन गया है। चूँकि विवेकसार में हमें प्रत्यक्ष प्रमाण मिलता है कि गुरु दत्तात्रेय ने ही बाबा कीनाराम को अवधूत मार्ग पर प्रशस्त किया, डा. बड़थ्वाल का विचार कि कोई परवर्ती अनुयायी ही गोरख-बोध की रचना कर सकता था, पूरा सटीक नहीं लगता।

3.4.2 नाथों के पहले की सिद्ध परम्परा

चर्यापदों का अनावरण, जैसा कि प्रबोध चंद्र बागची (1956), महापण्डित राहुल सांकृत्यायन (दोहा कोश 1957), और आचार्य परशुराम चतुर्वेदी (1969) ने अपने प्रकाशनों में किया है, उनमें सन्निहित तांत्रिक तत्त्वों को भली-भांति उजागर करते हैं। गोरख को तंत्र पसंद नहीं। विशेषकर, उनको मांस, मदिरा, या अन्य मादक पदार्थों के प्रति गहरी आपत्ति है। वे कहते हैं –

अवधू मांस भषंत दया धरम का नास ।
मद पीवत तहां प्रांण निरास ॥
भांगि भषंत ग्यांन ध्यांन षोवंत ।
जम दरबारी ते प्राणी रोवंत ॥

52 उदाहरण के लिये, सबदी, 11 दोहा 28-9:

भर्या ते थीरं झलझलंति आधा। सिधें सिध मिल्या रे अवधू, बोल्या अरु लाधा॥ (28)

अर्थात, जो अध्यात्म-ज्ञान से परिपूर्ण हैं वे धीर-गम्भीर रहते हैं, अपने ज्ञान का थोथा प्रदर्शन नहीं करते। लेकिन जो लोग 'अधजल गगरी' की तरह अपूर्ण ज्ञान वाले होते हैं, वे अपना ज्ञान हर जगह प्रदर्शन के लिये छलकाते रहते हैं। जो सिद्ध पुरुष होते हैं वे उनसे बात नहीं करते। विचारों का सार्थक आदान-प्रदान तभी हो सकता है जब एक सिद्ध दूसरे सिद्ध से मिले।

नाथ कहै तुम सुनहु रे अवधू दिढ करि राषहु चीया।
काम क्रोध अहंकार निबारौ तौ सबै दिसंतर कीया॥ (29)।

नाथ (गोरख) कहते हैं, हे अवधू, तुम अपने चित्त को दृढ़ता से नियंत्रण में रखो। एक बार जब तुम काम, क्रोध और अहंकार से निवृत्त हो जाओगे तो जिन दिशाओं में भी भ्रमण करना चाहोगे, ऐसा प्रतीत होगा जैसे तुमने पहले ही वहाँ भ्रमण कर लिया है।

53 आचार्य धर्मेंद्र ब्रह्मचारी शास्त्री ने बौद्धों की सिद्ध परम्परा को अघोर और संतमत के बीच की कड़ी बताया है। इस संदर्भ में उन्होंने आचार्य अवधूतिपा का उल्लेख किया है (1959, 37)। इसी प्रकार आचार्य परशुराम चतुर्वेदी ने भी बौद्धों में अवधूतीमार्ग का उल्लेख किया है (1972, 27), अवधूतीपा को 10वीं शताब्दी में हुए माना है (1969, 25)।

(बड़थ्वाल 1960, 56 संख्या 165)

अर्थात् हे अवधूत, माँस भक्षण से दया और धर्म विनष्ट होते हैं। मदिरा सेवन से प्राण की ऊर्जा क्षीण होती है। भांग का सेवन करने वाले ज्ञान और ध्यान, दोनों से हाथ धो बैठता है। और ऐसा प्राणी फिर यमराज के दरबार में जाकर रोता है।

दूसरी तरफ़ बाबा कीनाराम हैं जिन्हें इन सब बातों की कोई विशेष चिंता नहीं है। गीतावली में हम गाँजा और तम्बाकू से सम्बंधित उनके पद देख चुके हैं जो यह इंगित करते हैं कि ये वस्तुएँ कोई बहुत बड़ी बात नहीं होतीं। बल्कि यह लगता है कि सांध्यभाषा का प्रयोग कर वे उन मादक द्रव्यों के सेवकों को अपनी ओर खींच ले रहे हैं जो, अन्यथा, किसी अज्ञात गड्ढे में गिर चुके होते।

ये रूपक चर्यापदों के समय से चले आ रहे हैं, जहाँ सिद्धों को उन पदार्थों के बारे में बात करने में कोई आपत्ति नहीं थी। उदाहरण के लिये विरुवापाद लिखते हैं –

एक से शुण्डिनी दुइ घरे सान्धअ ।
चीअण वाकलअ वारुणी बान्धअ ॥1॥
सहजे थिर करि वारुणी सान्धे ।
जें अजरामर होइ दिढ कान्धे ॥
दशमि दुआरत चिह्न देखइआ ।
आइल गराहक अपणे बहिआ ॥2॥
चउशटी घड़िये देल पसारा ।
पइठेल गराहक नाहि निसारा ॥3॥
एक घडुली सरुइ नाल ।
भणन्ति विरुआ थिरि करि चाल ॥4॥
(चतुर्वेदी 1969, 129 चर्या 3 राग गवड़ा विरुवापादानम्).[54]

एक मधुबाला दो कक्षों में प्रवेश करती है। बहुत ही सावधानी से वह महीन छाल से मदिरा औसाती है। उसकी यह क्रिया इतनी स्थिर है कि एक संकल्प-सिद्ध व्यक्ति अमर हो जाए। दसवें द्वार पर उसका चिह्न देखकर तत्काल ग्राहक आ खड़ा होता है, लेकिन फिर वह वापस नहीं जा पाता। पात्र (घड़ा) छोटा है, टोंटी पतली है। विरुपा कहते हैं स्थिरता से धरो, ध्यान से ढारो।

एक और महत्व का विषय है, और वह है नारी तत्त्व का। गोरखनाथ की रचनाओं में नारी को स्थान नहीं मिला है, और यदि थोड़ा बहुत मिला भी है, तो एक अप्रिय ढंग से। किंतु चर्यापद के बौद्ध सिद्ध शृंगार के रूपक का प्रयोग वही शिक्षा देने के लिये करते हैं जिनकी गोरख अपनी रचनाओं में चर्चा करते हैं। बाबा कीनाराम एक मध्य मार्ग अपनाते हैं। वे शृंगार-लिप्तता के विरुद्ध हैं, लेकिन उनके शिष्य बीजाराम द्वारा लिखी उनकी जीवनी में योगिनी के साथ श्मशान में तांत्रिक क्रिया का साफ वर्णन मिलता है (शुक्ल 1985, 78)।

हालाँकि चर्यापदों की भाषा अपभ्रंश है और गोरखनाथ की हिंदी से भी पहले की है, जिन विषयों की चर्चा उनमें की गई है उनकी प्रतिध्वनि केवल गोरखनाथ की ही रचनाओं में नहीं, अपितु बाबा कीनाराम और संत सम्प्रदाय तक गूँजती है। हाँ, गोरखनाथ की रचनाओं में मादक द्रव्यों का न केवल अभाव है, बल्कि वे निषिद्ध भी हैं। बाबा कीनाराम की रचनाओं में मादक द्रव्यों के रूपक बिल्कुल मिलते हैं, लेकिन ऐसा नहीं है कि वे किसी पर उन द्रव्यों के उपयोग के लिये दबाव डाल रहे हों। वे तो केवल मादकता के आदी हो चुके लोगों को रूपकों के माध्यम से एक ऐसे हितप्रद मार्ग पर प्रशस्त कर देते हैं जहाँ, अगर उन्हें उसका चस्का लग गया तो, वे जान जाते हैं कि वास्तविक 'नशा' क्या होता है।

3.5 पदों की भाषा

सजग पाठकों ने बाबा कीनाराम और गोरखनाथ की रचनाओं में कुछ छोटी-छोटी भिन्नताओं को भाँप लिया होगा। हमने शरीर में निहित तत्त्वों से सम्बंधित इसका जो पहला उदाहरण देखा उसमें बाबा कीनाराम ने 'प्राण' शब्द का प्रयोग किया है जबकि गोरख बोध में उसका समानार्थक शब्द है 'दम'। दूसरे उदाहरण में गोरख को

54 चतुर्वेदी लिखते हैं कि अपने निबंध "हिंदी के प्राचीनतम कवि और उनकी कविताएँ" में राहुल सांकृत्यायन ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि केवल गोरखनाथ जैसे नाथ सिद्ध ही नहीं, बल्कि रामानंद, कबीर, दादू, यहाँ तक कि राधास्वामी दयाल भी, "सभी संत इन्हीं चौरासी सिद्धों के टकसाल के सिक्के थे"..(बौद्ध सिद्धों के चर्यापद, 106)।

इतना ही उत्तर मिलता है कि 'मन' का रूप 'शून्य' है, बाबा कीनाराम का उत्तर कुछ अलग है, कि मन चंचल है। गोरख को सीख मिलती है कि 'पवन' का आकार 'निरालम्ब' है, बाबा कीनाराम को बताया जाता है कि 'पवन' 'श्वास' है। 'प्राण' के लिये गोरख पाते हैं कि वह तो 'अलेख' होने के कारण अवर्णनीय है, बाबा कीनाराम को उत्तर मिलता है कि 'प्राण' तो अपने आप में स्वयं 'निवृत्ति' है, अतएव उसमें किसी प्रकार का भाव-अभाव भी प्रकट नहीं होता। जैसा कि हम पहले देख चुके हैं, बाबा कीनाराम ने विवेकसार का रचना-काल संवत 1812 (सन् 1755) बताया है। गोरख-बोध की हिंदी मानक हिंदी के काफी समीप है, लेकिन यह भी हो सकता है कि यह किसी और बहुत पुरानी रचना पर आधारित हो (देखें द्विवेदी 1959, 221)।

शैली के दृष्टिकोण से विवेकसार तुलसीदास के काव्य से मेल खाता है, लेकिन तुलसी में शब्द संरचना से पाठक को मोहित कर लेने की जो प्रतिभा है, विवेकसार उससे भिन्न है। यह गाथा अथवा महाकाव्य न होकर आत्म-साक्षात्कार का उपाय बताने का एक माध्यम है जहाँ काव्य तो है, लेकिन काव्य-कौशल का प्रदर्शन नहीं। हम बाबा कीनाराम के काव्य में लय और संगीतमयता देखते हैं, जब कि गोरख बोध गागर में सागर सरीखे एक-एक पंक्ति में सूक्तिवत धुआँधार ज्ञान-विसर्जन करता है। दोनों ही रचनाएँ दत्तचित्त हो योगविद्या का ही प्रतिपादन करती हैं। लेकिन जहाँ बाबा कीनाराम के पद काव्य सौष्ठव की रचनात्मकता लिये हुए हैं, गोरख बोध की भाषा छंद-शास्त्र की नियमावली की जकड़ से अपनी आंशिक स्वतंत्रता बनाए रखती है। बाबा कीनाराम पूरी रचना में बहुत विनम्रता दर्शाते हैं, प्रश्न पूछते समय गुरु को स्वामी और अंतर्यामी कह कर सम्बोधित करते हैं। गोरख बोध में भी ऐसा दिखता है, लेकिन एक कुतूहल भरे अधीर छात्र के से रूप में जो तुरत जवाब पाने के लिये गुरु का साक्षात्कार कर रहा हो।

हम पाते हैं कि दर्शन और भाषा में इस प्रकार की समानता संतमत की परम्परा में कोई विचित्र बात नहीं है, लेकिन बाबा कीनाराम के लेखन में जो बात रोचक है वह है अघोर/नाथ दर्शन और राम-भक्ति की धाराओं का उस काल में मनोरम संगम, जब भारत में धार्मिक और राजनीतिक परिवर्तन एक चक्रवात की तरह घूम रहा था। जैसा हमने उल्लेख किया, उनकी शब्दावली में हमको कुछेक शब्द तुलसीदास, और कुछ कबीर की रचनाओं में पाये जाने वाले शब्दों और परिकल्पनाओं से मेल खाते अवश्य मिल जाएँगे। लेकिन ऐसा संत-समुदाय में आदान-प्रदान की सुलभता के कारण अपेक्षित है। उनकी भाषा में ब्रज और अवधी का सम्मिश्रण है। बीच-बीच में वे खड़ी बोली का भी प्रयोग करते हैं। उनकी लेखनी में एक सहज मानवीयता है जिसके कारण उनकी रचना सरलता से पढ़ी जा सकती है। लेकिन यह भी स्पष्ट है कि उनकी रचनाएँ मनोरंजन के लिये नहीं लिखी गई हैं, बल्कि एक साधक को आंतरिक अनुभव कराने के लिये। अध्यात्म, ज्ञान, योग और भक्ति के प्रति उनकी आस्था ऐसी है कि कभी हम उनकी भाषा में भक्ति-शास्त्र की शब्दावली देखते हैं, तो कभी वेदांतिक अध्यात्म की। कभी-कभी वे शान्त और शृंगार रस, दोनों के निरूपणके लिये सूफ़ी रूपकों का इस्तेमाल करते हैं –

नूर महल में पैठि के, नूर महल को देख । रामकिना निज हाल में, पायो अलख अलेख ॥ (रामगीता, रेखता)

पियाला प्रेम का पीजै, पिया को निरख के जीजै । बरस रस अमृत को धारा, बरस जस मोती को हारा ॥
- (रामगीता, रेखता)

जैसा कि मिश्र ने दर्शाया है (2004, 176-7), बाबा कीनाराम के काव्य में हम तीन प्रकार के प्रतीकों या रूपकों को पाते हैं, यथा – प्राकृतिक प्रतीक, जहाँ प्राकृतिक संकेतों से आध्यात्मिक जगत को व्यक्त किया जाता है। उदाहरण के लिये,

"हंस बसे सो कहियत गगना । सदा एक रस आनंद मगना ॥" (विवेकसार चौपाई 145)

तथा

"कमल माँह बस काल दुरंता । तेहि जानत है कोउ कोउ संता ॥" (विवेकसार चौपाई 147)

दूसरे प्रकार के प्रतीक पारिवारिक प्रतीक हैं जहाँ परिवार से सम्बंधित शब्दावली से वे आध्यात्म के रहस्यों को इंगित करते हैं, जैसे

"पिंड माँह रह देव अनंता । विद्या सहित अविद्या कंता ॥" (विवेकसार चौपाई 88) तथा
"हृदय बसै मन परम प्रवीना । बाल वृद्ध नहिं सदा नवीना" (विवेकसार चौपाई 139)।

तीसरे प्रकार के प्रतीक इन दोनों से इतर पारिभाषिक या संख्यामूलक शब्द हैं। नाथ सिद्धों की पारिभाषिक शब्दावली जैसा एक उदाहरण,

"अनहद अबिनाशी महँ संतत रहे अभेद ।
अबिनाशी तब आपु महँ समुझि समानो वेद" (विवेकसार दोहा 198)।

संख्यामूलक प्रतीकों का एक उदाहरण है, "पाँच तत्त्व गुण तीनि लै कर्यौं जगत को तंत" (विवेकसार दोहा 57)। उनकी रचनाओं में हम विस्तारित रूपक बहुत कम पाते हैं। प्राय: जब पाते भी हैं तो हुक्का, सुरती, गाँजा आदि शब्दों से, जैसा कि हम ऊपर देख आए हैं, काया परिचय, ध्यान अथवा योग की प्रक्रियाओं के लिये उनका प्रयोग दृष्टिगोचर होता है।

लोकोक्तियों और मुहावरों का प्रयोग भी बाबा कीनाराम के पदों में पर्याप्त हुआ है। शायद इसलिये क्योंकि उनका जीवन आम जनता के बहुत निकट का था। कुछ उदाहरण देते हैं –

"अंधहि अंधा डगर बतावै, बहिरहि बहिरा बानी" (गीतावली 1987, 6);

"कीनाराम फकीरी सहज नहीं पग धरते निकले दूध छठी का" (गीतावली 1987, 4);

"पढ़े पुरान कोरान वेदमत जीव दया नहीं जानी । औरन को कहि कहि समुझावत आप मरम नहिं जानी" (गीतावली 1987, 6);

"मृगतृष्णा के नीर ज्यों अरु भूतनि को नाँच" (उनमुनीराम, 7);

धन धाम सगाई लागि गँवाई जन्म बिताई नर धंधे ।
ममिता रंग राते मदके माते कौन दांव तेरा बंधे ॥
यहि विधि दिन खोया बहु विधि गेया आपु बिगोया तूं अंधे ।
किनाराम सम्हारै समय विचारै सतगुरु लायो मन रंधे ॥
(गीतावली 1987, 8)।

यहाँ हमने बहुत ही संक्षेप में बाबा कीनाराम के काव्य सृजन की मात्र एक झलक प्रस्तुत की है। उनके काव्य की विस्तृत समीक्षा पाने के लिये देखें सुशीला मिश्र 2004, अघोरपंथ और संत कीनाराम।

विवेकसार में बाबा कीनाराम की पद-रचना प्रतिभा सबल भी है और प्रबल भी है। उनके अधिकतर पदों में मात्रा गणना छंद-शास्त्र के अनुसार पूर्णतया उपयुक्त है। इस कारण से यदा-कदा जब एकाध कोई ऐसा पद सामने आता है जिसमें यह गति मात्रा की न्यूनता या अधिकता से भंग हो जाती है, तो वह सहज ही परिलक्षित हो जाती है। उदाहरण के लिये दोहा संख्या 67 में 'त्रिधा शरीर भेद लै', यह चरण 13 मात्राओं के स्थान पर 12 मात्राओं का ही है। कुछेक अन्य स्थानों पर भी ऐसा दिखता है, लेकिन इस प्रकार की मात्राओं की न्यूनता तुलसीदास के कई पदों में भी देखी जा सकती है। दोहा संख्या 100 में 'निरंजन ताहि प्रसंग' चरण में एक मात्रा अधिक है। निरंजन शब्द यहाँ चार मात्राओं का होने पर बिल्कुल ठीक बैठता। लेकिन यहाँ पाँच मात्राओं का हो जा रहा है। सम्भव है कि बाबा कीनाराम इसे 'निरँजन' के रूप में ले रहे हों, क्योंकि अनुनासिक से मात्रा नहीं बढ़ती। दोहा संख्या 223 में 'अनुभव होते हि शिष्य तब' चरण में एक मात्रा 'हि' के कारण अधिक है। सम्भव है इसे किसी ने बाद में जोड़ दिया हो। दोहा संख्या 266 में 'मन गहि इक अंश' चरण में दो मात्राएँ कम हैं। सम्भव है इसे 'मन में गहि इक अंश' होना चाहिये था, जिससे मात्रा संख्या ठीक हो जाती। दोहा संख्या 273 में 'रामकिना तत्त्व ज्ञान' में तत्त्व शब्द में एक मात्रा अधिक होने से गतिभंग आ जा रहा है।

मात्रा गणना के लय को बनाए रखने के लिये बाबा कीनाराम कुछ स्थानों पर शब्द की वर्तनी बदल देते हैं, जैसा कि संत साहित्य में प्राय: सभी संत करते हैं। उदाहरण के लिये दोहा संख्याएँ 3, 28, 29 और 64 में 'कोई' वर्तनी के स्थान पर वे 'कोइ' प्रयोग करते हैं। मात्र तीन पदों में वे तुकांतता बनाए रखने के लिये एक ही शब्द का दो बार प्रयोग करते हैं, जैसे कि दोहा संख्या तीन में 'कोइ' का दो बार, संख्या 155 में 'हेतु' का दो बार, और संख्या 236 में 'पावों' शब्द का दो बार। लेकिन इसके विपरीत पद संख्या 199 में जब वे 'नहीं दूर नहिं निकट अति नहीं कहूँ अस्थान' रचते हैं, तो 'नहीं कहूँ स्थान' लय और गति दोनों की दृष्टि से बहुत प्रभावोत्पादक बन जाता है।

अपने काव्य में बाबा कीनाराम काया परिचय के आंतरिक परिप्रेक्ष्य में न बहुत अधिक विस्तार, न किसी प्रकार की तकनीकी शब्दावली में जाते हैं, जैसा कि गोरखनाथ की रचनाओं में दिखता है, न वे अन्य परम्पराओं की भर्त्सना ही करते हैं। वे दुरुह उलटबासियों का प्रयोग भी न के बराबर करते हैं। उनकी उपलब्ध सभी पाँच रचनाओं और करीब 900 पदों में हमें शायद ऐसे तीन ही उदाहरण मिलेंगे। वे काव्य-शास्त्र के नियमों और शब्द-सज्जा का भी मात्रज्ञता से प्रयोग करते हैं, उसको बहुत बढ़ा-चढ़ाकर नहीं दिखाते हैं, इसलिये उनका काव्य सौम्य नदी की धारा की तरह सहजता से बहता चला जाता है। वे ईश्वर और गुरु को छोड़ अन्य किसी

का भी गुणगान नहीं करते, न उनका उद्देश्य काव्य सृजन से किसी को चमत्कृत करना है। उनका जीवन, उनकी रचनाएँ और उनकी परम्परा शोध और लेखन के एक विस्तृत क्षेत्र का उद्घाटन करती हैं, न केवल कीनाराम की अपनी लिखी रचनाओं के लिये, बल्कि पूर्ण सरभंग सम्प्रदाय के लिये भी, जिनकी रचनाएँ बिहार, उत्तर प्रदेश और बंगाल के बहुत से मठ-मंदिरों में अज्ञात-अनदेखी पड़ी हुई हैं।

4 विवेकसार की महत्ता

यह तो हमने जान ही लिया कि संत साहित्य की रचना शून्य में नहीं हुई। संतों के पहले की परम्पराओं ने उनके ऊपर अपनी छाप छोड़ी, और उस थाती का उपयोग संतों ने अपने उद्देश्यों के लिये किया। बाबा कीनाराम द्वारा रचित साहित्य में भी यह परिलक्षित है। लेकिन एक ध्यान देने का विषय है कि जब हम ऊपर चर्चित नाथ साहित्य से – जिनमें सभी में योग विषयक प्रक्रियाओं – शरीरस्थ चक्र, आसन, प्राणायाम इत्यादि – का विस्तृत वर्णन है – विवेकसार का तुलनात्मक अवलोकन करते हैं, तो यह ग्रंथ अपना चरित्र बहुत ही भिन्न प्रकृति का दर्शाता है। चूँकि बाबा कीनाराम कहते हैं कि वे इस ग्रंथ में अष्ट अंग बता रहे हैं, पाठक गण योग के ही अष्ट अंगों की विवेचना की अपेक्षा करते हैं। किंतु विवेकसार में योग की व्याख्या का, उसके आसनों, बंधों, धारणाओं इत्यादि का विस्तार से निरूपण बिल्कुल भी नहीं है। इससे हम यह निष्कर्ष तो अवश्य निकाल सकते हैं कि यह ग्रंथ हठयोग का नहीं है। न इस ग्रंथ में योग के अष्ट अंगों से किसी प्रकार का स्पष्ट तालमेल है, हालाँकि हम बौद्धिक आग्रह से ऐसा तालमेल बैठा सकते हैं, जैसे कि हम कह सकते हैं विवेकसार का पहला अंग – गुरुपद स्तवन – अष्टांग योग के ‘यम’ अंग से मेल खाता है क्योंकि अपने गुरु के प्रति आदर और सम्मान व्यक्त करते हुए बाबा कीनाराम एक बहुत ही आत्मनियंत्रित शिष्य या भक्त के रूप में दृष्टिगोचर होते हैं, और गुरु के प्रति निष्ठा अध्यात्म परम्पराओं में सर्वोच्च भाव को दर्शाती है। हम कह सकते हैं कि ज्ञान अंग नामक दूसरे अंग का प्रथम भाग योग के ‘नियम’ अंग से तुलनीय है क्योंकि यहाँ गुरु शिष्य को अनात्म वस्तुओं के परिहार का निर्देश देते हैं। ये अनात्म वस्तुएँ काम, क्रोध, मद, लोभ, मोह इत्यादि गिने जाते हैं। योग का तीसरा अंग ‘आसन’ माना जाता है। किसी साधक को आसन-विशेष में बैठने का कोई निर्देश विवेकसार में नहीं है, परंतु ज्ञान अंग के ही उत्तरार्ध में सृष्टि में विद्यमान अवयवों का शरीर में होना बताया गया है, और इस वर्णन को हम इन अवयवों का शरीर में आसन मान सकते हैं। इसी प्रकार योग के चौथे माने जाने वाले अंग, प्राणायाम का, यहाँ कोई उल्लेख नहीं है, जब तक कि हम सोऽहं मंत्र के निर्देश को ही श्वास संचालन की बाह्य और आंतरिक क्रिया का उद्बोधन न मान लें। योग के ‘पाँचवें’ कहे जाने वाले अंग ‘प्रत्याहार’ की एक झलक हम विवेकसार के तृतीय अंग, विज्ञान अंग में मान सकते हैं जहाँ शरीर में स्थित सूक्ष्म अवयवों, जैसे मन, वायु, प्राण, हंस इत्यादि का वर्णन है, और जिनके माध्यम से हम स्थूल शरीर के प्रति अनासक्ति के भाव का अनावरण समझ सकते हैं। हम कह सकते हैं कि विज्ञान अंग का ही अगला भाग योग के छठे कहे जाने वाले ‘धारणा’ अंग से तुलनीय है क्योंकि यहाँ इन सूक्ष्म अवयवों के विशिष्ट स्थान को शरीर में इंगित किया गया है। योग के सातवें अंग ‘ध्यान’ के लिये इसी अंग के दो पद हो सकते हैं जहाँ शिष्य द्वादश पल का अनुमान कर एक ऐसा अनुभव पा जाता है जहाँ विश्व-प्रपंच स्वयंमेव विगलित हो जाता है। लेकिन अगला ही अंग, निरालम्ब, ध्यान की इस परिकल्पना को और दूर तक ले जाता है क्योंकि यहाँ इन सूक्ष्म अवयवों की उस अवस्था का वर्णन है जैसे कि वे शरीर के उत्पन्न होने के पहले थे। यह विवेकसार का छठा, अजपा अंग है, जहाँ ध्यान पर पूरा बल दिया जाता है। इस ग्रंथ का पाँचवाँ अंग, समाधि अंग, निस्संदेह योग के आठवें अंग, समाधि अंग से पूरी तरह तुलनीय है, क्योंकि यहाँ एक ऐसी अवस्था का वर्णन है जहाँ शरीर के विभिन्न क्रिया-कलाप विराम पा जाते हैं और केवल उस अव्यक्त सत्ता का अनुभव होता है जिसके माध्यम से सृष्टि उत्पन्न हुई है। इस अनुभव का प्रसारण सातवें अंग, शून्य अंग में होता है, जहाँ शिष्य सृष्टि के हर अणु-परमाणु तक में अपनी ही उपस्थिति पाता है। ग्रंथ का आठवाँ, रक्षा अंग, ऐसे चैतन्य मनुष्यों के जीने की शैली पर प्रकाश डालता है, और नौवाँ अंग, फल-स्तुति, ग्रंथ के पारण की महत्ता प्रकाशित करता है। हम पाते हैं कि छठा, अजपा अंग, और पाँचवाँ, समाधि अंग, ही ऐसे हैं जिन्हें हम शास्त्रों में उल्लिखित योग के अष्ट अंगों की संज्ञाओं से नि:शंक होकर मिलता हुआ मान सकते हैं। बाकी के अंगों का निरूपण पाठक के दृष्टिकोण पर निर्भर करता है। विवेकसार किसी पद्धति के निरूपण का भी ग्रंथ नहीं है जिसमें विशिष्ट प्रकार की क्रियाओं का उल्लेख किया गया हो। न इसमें साधु-संत-संन्यासियों के आचरण-व्यवहार की नियमावली का ही वृहद वृत्तांत है, हालाँकि ग्रंथ के अंत में अवश्य गुरु की ओर से इस बात का सशक्त सुझाव है कि ज्ञान-प्राप्त अवधूत का जीवन किस प्रकार का होना चाहिये।

इस ग्रंथ में प्रस्तुत शब्दों में जो झलकता है वह है बाबा कीनाराम का अपने गुरु के प्रति आदर और समर्पण का भाव, गुरु दत्तात्रेय से उनको ज्ञान की प्राप्ति होना, सृष्टि संरचना की प्रक्रिया का वर्णन, जो ब्रह्माण्डे सो पिण्डे का निरूपण, सूक्ष्म शरीर के अवयवों का उल्लेख जैसे आत्मा, प्राण, वायु, काल, जीव, शिव, हंस, शून्य आदि, इन सभी अवयवों का शरीर में विशिष्ट स्थान, सृष्टि विलय के काल में इन अवयवों के साथ क्या

होता है उसका विवेचन, सोऽहं मंत्र, ज्ञान प्राप्ति के पश्चात् भी साधक के लिये अभ्यास को करते रहना, और एक अवधूत की अभेद वाली जीवन शैली। यहाँ जो सूक्ष्म शरीर के अवयव हमने बताए उनका वर्णन सृष्टि प्रक्रिया में भी है, और सृष्टि विलय काल में भी। किंतु ये शब्द सिद्धसिद्धांतपद्धति में बहुत ही विस्तार से व्याख्यायित विषयों से साम्य नहीं रखते, केवल अवधूत की जीवनशैली वाले अध्याय की विषयवस्तु, एवं पिण्ड में ब्रह्माण्ड का उल्लेख ही साम्य प्रदर्शित करते हैं।

अब हम देख सकते हैं कि विवेकसार की नाथ साहित्य से समानता होने पर भी यहाँ पर्याप्त असमानताएँ हैं, जिससे एक महत्वपूर्ण निष्कर्ष तक पहुँचा जा सकता है। ऐसा इसलिये क्योंकि विवेकसार में बाबा कीनाराम ने योग के सिद्धांत का गागर में सागर सरीखे निरूपण किया है, योग के शारीरिक अभ्यास का नहीं, जिसका प्रतिपादन एक समर्थ गुरु के निर्देशन में ही होना चाहिये। ऐसा भी प्रतीत होता है इस छोटे से ग्रंथ में बाबा कीनाराम अपनी अघोर और संत अस्मिता को रेखांकित कर रहे हैं, और अपने अनुयायियों के लिये एक परम्परा और समुदाय का निर्माण कर रहे हैं। ऐसा कहने का कारण है। चूँकि बाबा कीनाराम विवेकसार को अष्टांग योग की रचना कह रहे हैं, हम यह मान सकते हैं कि उनको अपने समय के, या उससे पूर्ववर्ती काल की भी, योग परम्पराओं का पर्याप्त ज्ञान रहा होगा।

योग साहित्य में यदि किसी का व्यक्तित्व अन्य सभी से अधिक जाना-माना है, तो वह है मत्स्येंद्रनाथ के शिष्य गोरखनाथ का। व्हाइट ने प्रचुर उदाहरणों से दर्शाया है कि योग की बहुत सी रचनाओं का प्रणेता उन्हीं को माना जाता है, और कहा जाता है कि उन्होंने भारत में उस काल में वर्तमान योग परम्पराओं को पुनर्व्यवस्थित किया था, जो आगे चल कर 'नाथ' कहलाए। लेकिन इनमें से कुछ परम्पराएँ भगवान् शिव के नाम पर अपने को गोरखनाथ के अवतीर्ण होने के बहुत पहले से ही नाथ कहती चली आई थीं। जो पुनर्व्यवस्था गोरखनाथ ने इन परम्पराओं को दी उनमें एक तरफ पाशुपत, कापालिक, और शाक्त थे, और दूसरी तरफ सिद्ध (महेश्वर और रस) एवं बौद्ध सिद्धाचार्य भी। कदाचित् उसी काल में, या उससे पहले, अध्यात्म और योग परम्पराओं के क्षेत्र में एक अन्य महती प्रणेता को भी पाया जा सकता है, जिनका नाम दत्तात्रेय है। योग की परम्परा में उनकी महत्ता को इसी बात से समझा जा सकता है कि कई ग्रंथों में उनको गोरखनाथ के साथ संवाद करते हुए चित्रित किया जाता है। अध्यात्म परम्पराओं में लोकप्रिय अवधूत-गीता इस तथ्य का ज्वलंत प्रमाण है। दत्तात्रेय को ही एक वैष्णव अवधूत सम्प्रदाय का भी प्रणेता कहा जाता है (व्हाइट 1996, 99)।

यह अंतिम जानकारी बाबा कीनाराम के संदर्भ में महत्त्वपूर्ण है। हम संदेह-रहित होकर कह सकते हैं कि बाबा कीनाराम को पिण्ड-ब्रह्माण्ड समन्वय का न केवल अच्छा ज्ञान था, अपितु अनुभव भी था। वे यह भी अवश्य जानते होंगे कि इस सिद्धांत का आरम्भ सिद्धसिद्धांतपद्धति से ही नहीं हुआ, हालाँकि यह निर्धारित कर पाना कि यह ठीक कब से अध्यात्म अवचेतना में उजागर हुआ, कह पाना अत्यंत कठिन है। इसलिये इस सिद्धांत को अपनाकर और इस का प्रतिपादन कर वे अपनी रचना और परम्परा को एक ऐतिहासिक गाम्भीर्य प्रदान कर रहे हैं। हम यह तो नहीं कह सकते कि अपने जीवन-काल में वे कभी वैष्णव अवधूत सम्प्रदाय में रहे या नहीं रहे, किंतु चूँकि वे दत्तात्रेय को ही आध्यात्मिक उत्कर्ष के शिखर तक पहुँचा देने वाले अपने गुरु के रूप में उद्घोषित करते हैं, उनकी शिक्षा और सिद्धांत के प्रति उनकी आस्था से हम यह अनुमान लगा सकते हैं कि वे वैष्णव-अवधूत सम्प्रदाय और कदाचित् उनके भी सिद्धांतों में अद्वैत सांख्य के पिण्ड-ब्रह्माण्ड समन्वय से परिचित रहे होंगे। यदि ऐसा है तो हम कह सकते हैं कि गुप्ता के रुझान से अलग, कीनाराम बाबा की अघोर परम्परा को 'नाथ' परम्परा से पृथक परिदृश्य में भी समझा जा सकता है। चूँकि बाबा कीनाराम ने अपने वैष्णव गुरु के सम्मान में चर वैष्णव मठों की स्थापना की, बहुत से लोग उनको पहले से ही गोसाईं बाबा कीनाराम कहते आए हैं। यदि वैष्णव-अवधूत सम्प्रदाय से उनका कुछ सम्बंध रहा हो तो हम अनुमान लगा सकते हैं क्यों, सन् 1650 में एक अज्ञात चित्रकार द्वारा 'औघड़' नाम से अंकित छवि को 1750 में मीर कलां खां ने वैष्णव रुप में प्रदर्शित किया, यदि ये चित्र वास्तव में बाबा कीनाराम को प्रदर्शित करते हैं, जैसी कि हम ऊपर चर्चा कर आए हैं। उनकी अघोर-तंत्र और योग के समन्वय वाली छवि तो जनस्मृति में व्याप्त है ही, बनारस से लेकर महाराष्ट्र तक दत्तात्रेय द्वारा उनकी दीक्षा की कथाएँ प्रचलित हैं। ये सभी बातें मिल-जुल कर उनको 'नाथ' परिसीमन में न बाँधकर कहीं बड़े चित्रपट पर दिखाती हैं। कुछ इन्हीं कारणों से विवेकसार में बाबा कीनाराम ने बहुत सूझ-बूझ के साथ नाथ साहित्य में प्रचलित चक्रों की संख्या (6 या 9), या षड़ांग-अष्टांग योग (देखें श्रीवास्तव 1981, आशीर्वचन 6-7) इत्यादि के विवाद से अपनी कृति को अछूता रखा है। यहाँ तक कि 'जोगी' शब्द भी विवेकसार में केवल दो ही स्थानों पर प्रयुक्त हुआ है। उनका ध्यान केवल गुरु के प्रति समर्पण, काया का अंतरंग परिचय, और अवधूत की जीवन-शैली पर केंद्रित है, जिसे उन्होंने नाथ साहित्य द्वारा जनमानस में प्रचलित की हुई शब्दावली में, किंतु काव्य-शास्त्र के गाम्भीर्य और ओज में रचकर प्रस्तुत किया है। इन सब कारणों से यह छोटा सा ग्रंथ अपनी विशिष्टता लिये, अपना स्वतंत्र स्थान बना लेता है। कबीर, दादू जैसे अन्य संतों की वाणी और पदों में भी गोरखनाथ की भाषा की प्रतिच्छाया के कारण उनकी अपनी कृति की व्यापकता बहुत बढ़ जाती है। फिर, गोरख बोध जैसी रचना से मिलती-जुलती, लेकिन फिर भी कुछ भिन्न, रचना कर के वह दर्शा देते हैं कि प्राचीन होते हुए भी ये परम्पराएँ समानांतर हैं, एक नहीं। दत्तात्रेय को अपने गुरु के रूप में स्वीकार कर वे इसी बात की पुष्टि करते हैं। और तब वे अपनी अस्मिता का

प्रदर्शन प्राचीन परम्परा से भिन्न रूप में दर्शाते हैं – गोरख बोध जैसे ग्रंथ में उल्लिखित हठयोग की क्रियाओं और रूपकों, चक्र-निदर्शनों, कुण्डलिनी, उलटबाँसियों इत्यादि को अपनी रचना में बिल्कुल भी स्थान न देकर। एक प्रकार से वे कह रहे हैं, पिण्ड-ब्रह्माण्ड का सिद्धांत, और उस पर आधारित सत्य तो शाश्वत है, लेकिन उस सत्य तक पहुँचने का मार्ग मात्र हठयोग नहीं है। उस तक अजपा जप के माध्यम से मन पर नियंत्रण रख भक्ति के मार्ग से भी पहुँचा जा सकता है। ऐसा उदाहरण राधावल्लभी सम्प्रदाय के कवि ध्रुवदास की रचनाओं में स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है जब वे भागवत में वर्णित बहुत सी कृष्ण लीला का अपने लेखन में सम्मिलन न कर केवल राधा और कृष्ण के निकुंज विहार को ही भक्ति रस का पूर्ण माध्यम मानकर प्रस्तुत करते हैं। यहाँ वे अपने सम्प्रदाय की रूपरेखा प्राचीन सम्प्रदाय की विस्तृत सामग्री को जोड़कर नहीं, छोड़कर, सर्जन करते हैं (स्नेल 1992, 247-58)।[55] यह तो हुई बाबा कीनाराम की परम्परा के सिद्धांत निर्धारण की बात। लेकिन विवेकसार में ही लिखित उनका एक दोहा दर्शाता है कि वे इस ग्रंथ के माध्यम से एक समुदाय या सम्प्रदाय की भी रचना कर रहे हैं। दोहा संख्या 264 में वे कहते हैं –

बानी बहुत प्रकाश हित सिता राम समुदाय ।
यह रविसार विवेक लहि संशय निशा नसाय ॥

तात्पर्य यह कि सीता और राम के भक्ति समुदाय में व्यक्ति के लिये ज्ञान-ज्योति का अनुसंधान करने के लिये पर्याप्त वाणियाँ हैं। लेकिन वैसा होते हुए भी, उसके साथ ही, यदि वे विवेकसार में दर्शाए विवेक की सम्पुटित अभिव्यक्ति का आचरण करने लगें, तो उनके संशयों का तिमिर आमूल-चूल नष्ट हो जाए। हम पहले पढ़ चुके हैं कि ऐतिहासिक रूप से हमें अघोर क्रियाएँ तो मिलती हैं, अघोर साधक भी मिलते हैं, लेकिन कोई अघोर सम्प्रदाय नहीं मिलता। बाबा कीनाराम की साहित्य समीक्षा में हमने जो अंतिम कविता पढ़ी, उसमें कपाल पात्र से मद्यपान का रूपक अवश्य इतिहास की धुंध में उपस्थित कापालिकों का स्मरण कराता है, लेकिन एक समुदाय विशेष का नहीं। विवेकसार के माध्यम से प्रतीत होता है वे इसी प्रकार के समुदाय या सम्प्रदाय का श्रीगणेश कर रहे हैं। यहाँ हमारे सम्मुख एक रोचक प्रतिमान प्रकट होता है। संत ज्ञानेश्वर ने, जो एक नाथ योगी थे क्योंकि उनके अग्रज निवृत्तिनाथ ने ही उन्हें दीक्षा दी थी, और उनके दादा भी गोरखनाथ से दीक्षित कहे जाते हैं, अपनी सबसे लोकप्रिय रचना ज्ञानेश्वरी में संस्कृत में लिखी वैष्णव परम्परा की गीता की मराठी में व्याख्या की ताकि वह आम जन को उनकी अपनी भाषा में समझ आ जाए। बाबा कीनाराम ने, जिनके पहले गुरु वैष्णव थे, और जिनके साथ माना जाता है कि उनका पर्याप्त दीर्घ अवधि तक संसर्ग रहा, संस्कृत में रचित सिद्धसिद्धांतपद्धति और शिवसंहिता जैसी रचनाओं की अपने समय-काल की हिंदी में व्याख्या की ताकि वह आम जन को ग्राह्य हो जाए।

सम्प्रदाय स्थापना के दृष्टिकोण से विवेकसार मात्र एक मूल्यवान ग्रंथ ही नहीं, अमूल्य ग्रंथ बन जाता है। अपने शिष्यों को इस समुदाय में सेवा-भाव में तत्पर करने के लिये सदा पर-पीड़ा को पाकर उसका निदान करने के लिये भी उत्साहित करते हैं। एक अवधूत संत के लिये, जिसे न पीड़ा सालती है न सुख कम्पित करता है, ऐसा कर पाना सहज है। संभव है इसी कारण से विद्वत्जन बाबा कीनाराम को अघोर सम्प्रदाय का भगवान् दत्तात्रेय के बाद सबसे बड़ा प्रचारक मानते हैं।

55 बाबा कीनाराम के विवेकसार से सीधे तौर पर सम्बंधित न होते हुए भी, किसी पुराने ग्रंथ का उपयोग एक नई बात कहने के लिये करने का एक बहुत अच्छा उदाहरण प्रो. फ़िलिप मास ने बौद्ध परम्परा के अभिधर्मकोष भाष्य और पतंजलि योगशास्त्र के माध्यम से दिया है (मास 2017, https://tinyurl.com/jgdkxyz)। उन्होंने दर्शाया है कि किस प्रकार महर्षि पतंजलि ने चौथी शताब्दी में रचित वसुबंधु के अभिधर्मकोषभाष्य में बौद्ध आचार्य धर्मत्रात द्वारा निष्पादित अनित्यता के सिद्धांत के कुछ वाक्यांशों और शब्दों को लेकर, उन में हल्का सा परिवर्तन कर, सांख्य दर्शन में योग-परम्परा के सार्वभौमिक सिद्धांत का प्रतिपादन किया।

शब्दावली

हिंदी वर्णमाला के अनुसार

अंत:करन (अन्तःकरण)	भीतरी इंद्रिय जिस पर संकल्प, विकल्प, निश्चय, स्मरण आदि का दायित्व है। इसके चार विभाग है — मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार
अंतरहित	लगातार, शाश्वत, स्थायी,
अंतर रहित	अभेद, निष्पक्ष
अकल	अविभाजित, पूर्ण, रूप-रंग रहित
अकाम	वासना-रहित, इच्छा-विहीन
अकारन [अकारण]	स्वत:, स्वयंभू
अग जग	चराचर जगत के प्राणी
अगोचर	अदृश्य, परमात्मा का निर्गुण रूप
अजपा	जो बिना वाणी से जप किये स्वयं घटता रहता है
अजरा [अजर]	काल-विजित, अमर, परमात्मा की उपाधि
अद्वैत	अभेद का सिद्धांत, भारतीय दर्शन का एक अंग
अध्यातम [अध्यात्म]	आत्म-ज्ञान का प्रयास और मार्ग
अनघ	शुद्ध, अकलंक
अनहद [अनाहद]	वह स्पंदन जो बिना किसी प्रकार के आघात के स्वयं-स्फुट है
अनातम [अन्-आत्म]	जो आत्मा के ज्ञान से सम्बंधित न हो
अनीह	वासना या इच्छा रहित
अनुत्रास	भय से मुक्त
अभिजित	विजयी, नक्षत्र का नाम
अभूत	जो पहले कभी न हुआ हो, अभूतपूर्व, विलक्षण
अभेद	भेद-भाव रहित, ऐसे पदार्थ जिनमें कोई अंतर न हो, साम्य

DOI 10.30687/978-88-6969-892-7/002

अमर धाम	मुक्ति पद जो अनंत है
अमर पद	मुक्ति प्राप्ति
अमानी	मान-अपमान की चिंता से मुक्त
अरक्त	सादा, श्वेत, रंग-रहित
अरूता	विरक्त, निस्पृह
अलख	जो देखा न जा सके, अज्ञात, लुप्त
अलि	साथी, किसी नारी की सहेली
अलेख	अवर्णनीय, जो हर प्रकार के लेखे-जोखे से परे हो, परमात्मा की उपाधि
अवधूत [अवधू]	एक विरक्त साधु जो हर प्रकार की सीमा से ऊपर उठ चुका हो
अविगति [अ-वि-गत]	जिसका अंत न हो, अमर, अदृश्य, ईश्वर की उपाधि
अविद्या	माया जनित मूढ़ता या अनित्य ज्ञान
अविनाशी [अबिनासी]	जिसका नाश सम्भव नहीं, अमर, ईश्वर की उपाधि
अव्यक्त	जिसका आविर्भाव न हुआ हो, जिसे अभिव्यक्त न किया गया हो, जिसे जाना न जा सके
अशोक	शोक-रहित, नाना प्रकार की चिंताओं के आक्षेप से मुक्त
अष्ट अंग [अष्टांग]	योग का एक प्रकार, जिसके आठ अंग हों
अष्ट सिद्धि	आठ प्रकार की अतींद्रिय सिद्धियाँ
असंक [अशंक]	शंका-रहित, भय-रहित, आत्मविश्वासी
असार	तुच्छ, खोखला, क्षणभंगुर, सतही
असोच [अ-सोच]	उन्मुक्त, फक्कड़
अहंकार	अहं के प्रति आस्था, घमण्ड
आज्य	आहुतियोग्य सामग्री, जैसे पिघला मक्खन
आतम	(आतमा, आत्मा)
आतमज्ञानी [आत्मज्ञानी]	आध्यात्मिक दृष्टिकोण से ऐसा व्यक्ति जिसने अपने विषय में जानकर ईश्वर को जान लिया हो
आतम रुप [आत्मरुप]	अपना शाश्वत रुप, अपनी सूक्ष्म वास्तविकता का पूर्ण ज्ञान
आत्म प्रकाश [आत्म-प्रकाश]	अपनी आत्मा के अनुसंधान से उत्पन्न ज्ञान का प्रकाश
आबरन	आम जीवन में इस शब्द के कई अर्थ हो सकते हैं जैसे आभूषण, या ढँकी हुई कोई वस्तु। विवेकसार में बाबा कीनाराम ने ‘बरन-आबरन’ कह कर ईश्वर के निर्गुण स्वरुप को इंगित किया है।
ओल	सुरक्षित, आश्वस्त, आत्मविश्वासी
इंद्रिय जित [इंद्रियजित]	ऐसा व्यक्ति जिसने अपनी सभी इंद्रियों, और उनके उत्पाद इच्छाओं को वश में कर लिया हो
इंद्री [इन्द्रिय]	पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ - आँख, कान, नाक, त्वचा और जिह्वा, पाँच कर्मेंद्रियाँ - वैखरी, हाथ, पैर, गुदा, उपस्थ, और एक मन - ये ग्यारह इंद्रियाँ मानी गई हैं
उद्योत	प्रकाश, ज्योति, चमक
उभय	दोनों
एक रस	जो एक समान बना रहे, जिसमें परिवर्तन न हो
एनी	नदी
औध	समुद्र, ज्वार
कमल	एक पुष्प जो भारतीय अध्यात्म में पवित्रता, ज्ञान, मुक्ति, और सहस्रार का प्रतीक है
कर्म बंध	कारण-परिणाम के नियम से उत्पन्न कर्मों के प्रभाव
काया परिचय	शरीर का ज्ञान, किंतु भारतीय अध्यात्म में यह सूक्ष्म शरीर और उसके अवयवों को इंगित करता है

काल	समय, पल, अवधि, मृत्यु
कुसंग	बुरे लोगों, आदतों, कर्मों का साथ
कृतपाल	उपकार करने वाला
खानि [खान]	आम भाषा में खान का अर्थ है खदान, किंतु मध्ययुगीन संतों की भाषा में यह चार प्रकार के जंतुओं के उद्भव का द्योतक है
गजकुंभ [गज-कुंभ]	हाथी के मस्तक का ऊपरी गोल हिस्सा
गतखेद	ऐसा व्यक्ति जिसके सभी दुःख और ग्लानि के भाव लुप्त हो चुके हों
गम [गमन, गमि, गमनत, गमु]	रास्ता, जाना, पहुँचना, समझना
घट	आम भाषा में घड़ा, किंतु भारतीय अध्यात्म में मानव-शरीर का रूपक
चिदानंद	परमात्मा की निरंतर बनी रहने वली आनंद कीस्थिति, ईश्वर का एक नाम
चित्त	सोच-विचार,संकल्प-विकल्प की शक्ति का इंद्रिय, हृदय
चेतन	ऐसा प्राणी जिसमें जीवन-शक्ति का संचार बना हुआ हो, अध्यात्म में ‹चैतन्य› का अर्थ पूर्ण सजगता और सर्वज्ञता है
चोर समाय	चोर की तरह चुपचाप छिपा रहना
चौगान	पोलो की तरह के खेल का मैदान या क्षेत्र
चौदिश	सभी दिशाओं में; चंद्रमा के 15 दिन के पक्ष में चौदहवाँ दिन
छाया-पथ	आकाशगंगा
छाया-लोक	दृश्यमान भौतिक जगत से परे की दुनिया
छिति [क्षिति]	पृथ्वी, ज़मीन
जंतर [यंत्र]	आम भाषा में किसी प्रकार की मशीन, तंत्र में कुछ आकार या कोष्ठक जिनमें विभिन्न देवताओं की स्थापना होती है
जगत्रास	जगत में जीवन-धारण करने पर होने वाला कष्ट, दुःख, विपत्ति आदि
जगदानंद	संसार को आनंद प्रदान करने वाली शक्ति, परमात्मा का एक नाम
जगद्वंद	जगत में जीवन जीने के लिये करने वाला संघर्ष, ऊहा-पोह, और उन सब से उपजी अशांति
जड़	ऐसा जीव जिसमें गति न हो, जैसे पेड़-पौधे; मूर्ख व्यक्ति
जरद	सुनहरे या पीले रंग का
जरा	बुढ़ापा और उससे उत्पन्न व्याधियाँ
जरा मरन [जरा-मरण]	बुढ़ापा और मृत्यु
जाति पाँति	जाति प्रथा और उसके सिद्धांत
जान	ज्ञान, जानना, समझ, विचार; यान; जाना
जीव	ऐसा शरीरधारी जिसमें प्राण-संचरण हो रहा हो; आत्मा से भिन्न, कर्म बंधन में बँधा अपने वास्तविक रूप से अनभिज्ञ प्राणी
जोग [योग, योग्य]	योग; योग्य; किसी कार्य के सम्पादन के लिये उचित व्यक्ति
ठहराय	रखे रहना, रोककर रखना, स्थिर रहना या रखना
डाइन	भूतनी, राक्षसी, दुष्टा
तवति	प्रसार करना, बढ़ना, विस्तार करना, फूलना-फलना
त्रिधा	तीन प्रकार से, तीन तरह के आयामों से युक्त
त्रिविध छंद	तीन प्रकार के छंद
त्रिविध ताप	जीवित प्राणी को जलाने वाली तीन प्रकार की दैहिक, दैविक या आध्यात्मिक अग्नि
त्रैशूल	जीवित प्राणी को होने वाले तीन प्रकार के आधिदैविक, आधिभौतिक और आध्यात्मिक कष्ट
दिस-विदिस [दिश-विदिश]	सभी दिशाओं में

दुरंता [दुरंत]	अंतहीन, अनंत
दुहेला	कठिन, संघर्षमय, दुर्लभ
धराधर	पृथ्वी को धारण करने वाला, पृथ्वी को स्थायित्व प्रदान करने वाला, जैसे शेषनाग
धात [धातु]	पंचमहाभूत; खनिज या लोहा इत्यादि; शरीर के अंदर उपस्थित सप्त धातु
नखत [नक्षत्र]	तारा; चंद्रमा के आकाशीय मार्ग में पड़ने वाले तारों का समूह
नर नाय	नर-नारी, स्त्री-पुरुष
नव खंड	पौराणिक साहित्य में भूमि के नौ विभाग, यथा भरत, इलावर्त, किंपुरुष, भद्र, केतुमाल, हरि, हिरण्य, रम्य और कुश
नव निद्धि	कुबेर के कोष में नौ प्रकार की दुर्लभ वस्तुएँ, यथा पद्म, महापद्म, शंख, मकर, नील, कुंद, कच्छप, मुकुंद, खर्व
निगम	वेद अथवा वेद सम्बंधित ग्रंथ
निज पराय	अपना-पराया, शत्रु-मित्र, स्वजन-परजन
निरंजन	माया से निर्लिप्त ईश्वर का एक नाम
निरंतर	लगातार; बिना अवरोध; अनंत
निरबान [निर्वाण]	साधना की परिणति पर मुक्ति या अनंत ईश्वर के साथ योग की अवस्था
निराकार	बिना किसी रुप-रंग अथवा विशेष चरित्र का; ईश्वर का निर्गुण द्योतक
निरालंब	बिना किसी संबल या आधार के; स्वयं पर आश्रित
निर्गुन [निर्गुण]	बिना किसी रुप-रंग-आकार का; ईश्वर का गुणातीत स्वरुप
निर्भय पद	सदा निर्भीक बने रहने की स्थिति; सभी प्रकार के भय से मुक्ति
निवृत्ति	मुक्ति या मोक्ष, छुटकारा; प्रवृत्ति का अभाव
निस्प्रेह [निःस्पृह]	कामना या इच्छा रहित; उदासीन
पय	आम भाषा में दूध अथवा जल सरीखा तरल पदार्थ, अध्यात्म में सूक्ष्म तत्त्व का द्योतक
पर पीरा [परपीड़ा]	दूसरों का दुःख-दर्द
परम तत्त्व	ब्रह्म, सर्वोच्च सत्ता
परमानंद	साधना की परिणति पर उत्पन्न कल्पनातीत आनंद
पवन	वायु; श्वास; प्राण-वायु
पाँच भूत [पंचभूत]	सृष्टि संरचना के मूल तत्त्व, यथा पृथ्वी, जल, अग्नि, आकाश, वायु
पिंड	अध्यात्म में जीवित प्राणी या मानव शरीर का द्योतक
पौना	आम भाषा में कलछुल जैसी वस्तु; विवेकसार में ‹पवन›, यानी शरीर में उपस्थित वायु के लिये प्रयुक्त
प्रकृति	वह मूल शक्ति जिससे अनेक रूपों में सृष्टि का विकास हुआ है
प्रजंत [पर्यन्त]	विस्तार, सीमा रेखा; सम्मिलित
प्रनव [प्रणव]	भारतीय अध्यात्म में वह प्रथम ध्वन्यात्मक स्फुरण जिसे ‹ऊँ› या ‹ओम्› कहकर इंगित करते हैं
प्रवृत्ति	किसी वस्तु की ओर झुकाव; अंतर्वृत्ति, मनोवृत्ति
प्रान [प्राण]	श्वास-प्रश्वास की वह प्रक्रिया जिससे जीवित प्राणी में प्राण बना रहता है
प्रान प्रतिष्ठा [प्राण प्रतिष्ठा]	किसी मूर्ति अथवा अन्य वस्तु में प्राण का अभिषेक करना
बज्र काय [वज्रकाय]	इंद्र के अपराजेय अस्त्र की तरह कठोर काया; हीरे की तरह कठोर शरीर; भयोत्पादक काया
बहिरंतर	अंदर-बाहर; हर स्थान पर
बानी	आम भाषा में बोलने के ढंग, स्वर इत्यादि; संतों की उक्तियाँ; चार प्रकार के ध्वन्यात्मक स्पंदन जिनसे सृष्टि का निर्माण हुआ जैसे ‹परा›, ‹पश्यंति›, ‹मध्यमा› और ‹वैखरी›
बुध	बुद्धिमान, शिक्षित, विज्ञ व्यक्ति; हमारे सौरमण्डल में सूर्य के सबसे समीप का ग्रह

बेनी [वेणी]	आम भाषा में स्त्रियों की चोटी, किंतु विवेकसार में नदियों के संगम, जैसे त्रिवेणी, के लिये प्रयुक्त
ब्रह्म	सृष्टि की परम सत्ता या परमात्मा का बोधक
ब्रह्ममय	जो ब्रह्म के ही चरित्र, उसी की अवस्था में रम रहा हो
ब्रह्माण्ड	ब्रह्म-अण्ड - संसार, या सृष्टि उत्पत्ति के प्रथम चरण का बोधक
ब्रह्मानंद	वह आनंद जो ईश्वर की ईश्वरीय अवस्था का ज्ञान होने पर प्राप्त होता है
भव	उत्पत्ति, जन्म; संसार, जगत
भव फाँस	जगत का जंजाल, माया-जनित संसार में फँस जाना
भाव-अभाव [भावाभाव]	होना या न होना; उत्पत्ति और लय या नाश
भुक्ति	लौकिक सुख, विषयों का उपभोग
भूतन [भूत]	पंचमहाभूत; भक्त या उपासक; सभी प्रकार के जीव
भुवन	ब्रह्माण्ड का एक क्षेत्र; संसार
मन	जीवित प्राणियों की वह शक्ति जिससे उनमें सोच, बोध, अनुभव, प्रेरणा, वेदना, विचार आदि का संचार होता है
महि सुत [महीसुत]	मंगल ग्रह; मंगल ग्रह को अवनि अर्थात् पृथ्वी का पुत्र माना गया है
माया	भ्रम, अविद्या, अज्ञानता
मुक्ति	जन्म-मरण के निरंतर चल रहे आवागमन चक्र से छूट जाना; निर्वाण अवस्था की प्राप्ति
मोह	भ्रम, अविद्या, भ्रांति; संसार में किसी भी वस्तु को स्थायी या अपना मान लेने से उत्पन्न दुःख
योग-युक्ति [जोग-युक्ति]	योग में रम जाना
रजहिं [रज]	धूल; रजोगुण
रजोगुण	सृष्टि रचना में अनिवार्य तीन प्रकार के चारित्रिक गुणों में से एक, जैसे सतोगुण, रजोगुण और तमोगुण
रवि मंडल	वह लाल मंडलाकार बिंब जो सूर्य के चारों ओर दिखाई देता है; रविबिंब
रसना	जिह्वा; स्वाद लेने की इंद्रिय
रिष्ट अरु पुष्ट	हृष्ट-पुष्ट, मोटा-ताजा, खाया-पिया
रुद्र	भगवान शिव के भयंकर या संहारक रुप का द्योतक
लग्न	किसी उत्सव के लिये उचित मुहूर्त की गणना में एक शुभ मुहूर्त
लाह	लाभ, फायदा, अनुकम्पा
वर्णाश्रम	जाति-पाँति पर आधारित सामाजिक व्यवस्था; जीवन की चार अवस्थाओं के अनुसार कर्म जैसे ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य, वानप्रस्थ और संन्यास
विकटाद्रि	दुर्गम पर्वत
विकाल	काल यानी मृत्यु का विलोम शब्द, यथा, जन्म
विज्ञान	संसार में सक्रिय रहने के लिये आवश्यक ज्ञान; बुद्धि, समझ, अनुभव, प्रयास पर आधारित ज्ञान
विरंचि	ब्रह्मा का एक नाम
वेदी	किसी धार्मिक कार्य के लिये तैयार की गई ऊँची भूमि; योग में दृढ़ आसन
वैराग्य	संसार की वस्तुओं के प्रति अनिच्छा, उदासीनता; राग से विरक्ति
शक्ति	देवी का बोधक; बल; सामर्थ्य
शब्द	ध्वनि; स्पंदन, आहट; ज्ञान
शुभाशुभ	अच्छा-बुरा
शेषनाग	शास्त्रों में वर्णित वह महान् सर्प जिस पर अनंत काल में विष्णु विश्राम करते हैं
श्रुति	अन्तरतम में अनुभूत ज्ञान; वेद

श्रुति सिद्धांत	वैदिक सिद्धांत
षोडश	सोलह
सतगुरु [सद्गुरु]	एक ज्ञानप्राप्त सच्चे गुरु; ऐसे गुरु जिन्होंने ईश्वर का साक्षात्कार कर लिया हो; ईश्वर का बोधक
सत पद	ईश्वर से एकात्म होने की अवस्था
सतसंग [सत्सङ्ग]	संत समाज में विचार-विमर्श; अच्छे लोगों का संग
सतोगुण	सृष्टि रचना में अनिवार्य तीन प्रकार के चारित्रिक गुणों में से एक, जैसे सतोगुण, रजोगुण और तमोगुण
सप्त पताल [S. सप्त पाताल]	पृथ्वी के गर्भ में कहे गए सात खण्ड, यथा अतल, वितल, सुतल, तलातल, महातल, रसातल, पाताल
सप्त लोक [S. सप्त भुवन]	एक के ऊपर सात लोक जैसे भुवर्लोक - पृथ्वी और सूर्य के बीच का स्थान जहाँ सिद्ध और मुनिगण रहते हैं, स्वरलोक - सूर्य के ऊपर ध्रुव तारे तक इंद्र का स्वर्ग, महर्लोक - ध्रुव तारे के ऊपर का क्षेत्र जहाँ भृगु इत्यादि मुनि रहते हैं, जनर्लोक - ब्रह्मा-पुत्र सनत्कुमार का निवास स्थान, तपर्लोक - जहाँ वैरागी रहते हैं, सत्यलोक या ब्रह्मलोक - ब्रह्मा का स्थान जहाँ से पुनर्जन्म नहीं होता
सप्त सिंधु	शास्त्रों में इंगित सात समुद्र जैसे लवण, इक्षु, दधि, क्षीर, मधु, मदिरा, घृत
सहज	प्राकृतिक; आसान; तंत्रिक साधना की एक पद्धति जिसमें सभी वासनाओं का शमन हो जाता है
सहजानंद	स्वत:उद्भूत आनंद
साक्षी-भाव	साक्षी की तरह किसी प्रक्रिया को देखना
साधना	तपस्या, भक्ति में तन्मय हो जाना
साधु प्रसाद	किसी साधु की प्रसन्नता के फलस्वरुप दिया गया प्रसाद
सिद्ध	वह तपस्वी या संत जिसने इंद्रियातीत शक्तियों को पाने में सफलता प्राप्त कर ली हो
सुकृत	अच्छे कर्म
सुखधाम	ऐसा व्यक्ति या स्थान जहाँ सदा सुख और प्रसन्नता की अनुभूति होती है
सुखमनि [सुषुम्ना]	सुषुम्ना या मध्य नाड़ी
सुन्न [शून्य]	रिक्त; जहाँ कुछ भी न हो; ब्रह्मरंध्र
सुरति [सुरत]	स्मृति; ध्यान की अवस्था
सुषमन [सुषुम्णा]	मेरुदण्ड में स्थित मध्य नाड़ी
सोम लोक [सोमलोक]	चंद्रदेव की दुनिया
स्मृति	याद; श्रुति-स्मृति की शास्त्रीय परम्परा
स्वमति	अपनी बुद्धि या धर्म के अनुसार
स्वाती जल [स्वाति जल]	एक नक्षत्र जिसकी अवधि में हुई वर्षा जल की बूँदों को चातक नाम का पक्षी पीता है
स्वेत अंग [श्वेतांग]	सफ़ेद अंगों वाला
हंसा [हंस]	हंस पक्षी; मुक्त आत्मा का द्योतक; जीव में स्थित वह तत्त्व जो परमात्मा का अंश है
हत काल	मृत्यु का क्षण, प्रलय का पल
हित अहित	शत्रु-मित्र, अपना-पराया, हानि-लाभ, शुभ-अशुभ

1 Baba Kinaram and the Aghor Tradition

Summary 1 The Background. – 1.1 Aghora, Avadhūta. – 1.2 Baba Kinaram's Literature. – 1.3 Baba Kinaram's Legacy and Message. – 2 Hagiography, and Baba Kinaram's Life Story. – 2.1 The Life of Baba Kinaram. – 2.2 A Question of Dates. – 3 Literary Appraisal. – 3.1 *Viveksār*. – 3.2 *Gītāvalī*. – 3.3 A Poem from a Picture at the Kinaram Sthal. – 3.4 Kinaram and the Earlier Traditions in Literature. – 3.5 The Language of the Verses. – 4 The Significance of the *Viveksār*.

1 The Background

Legend has it that an enlightened saint of north India, Baba Kaluram by name, who lived in the holy city of Banaras at a place called the Krin-Kund, sometime in the eighteenth century, was in the habit of feeding chickpeas to the skulls lying in the cremation ground of Harishchandra Ghat on the bank of the holy river Ganges. Even today it is not unusual to find skulls in the sands of the river as many times they do not burn fully during the process of cremation and some of them end up either in the water or on the sandbank. Other times people give a 'water burial' to the corpse if it was the result of an untimely death. Even in those instances, the skulls often end up in the sands of the Ganges. Baba Kaluram's modus operandi was quite simple. He would call the skulls lying in the cremation ground to him, and when they came to him, he would give them chickpeas to munch on. One day, however, this practice of his was interrupted. Unlike the other days, the skulls did not come to him when he called. Baba Kaluram was an enlightened saint. He soon divined that another saint by the name of Baba Kinaram, had arrived on the scene, and using the Tantric practice of immobilization (*stambhan kriyā*), he had prevented the skulls from responding to Baba Kaluram.

DOI 10.30687/978-88-6969-892-7/001

Baba Kinaram walked over to him and, as they met, he asked Baba Kaluram to return to his place of residence instead of indulging in such a play. Both saints realized that they were in the presence of greatness. Baba Kaluram decided to test Baba Kinaram and told him that he was hungry. At this Baba Kinaram looked at the holy river Ganges and said: "Mother Ganga, give us a fish". Immediately, a big fish jumped out of the water. They roasted it on a pyre and ate it to their satisfaction. Next Baba Kaluram saw a corpse floating down the river and mentioned it to Baba Kinaram. Baba Kinaram looked at the river and said that it was, in fact, alive, and not a corpse. At this Baba Kaluram asked him to call it to them if it was alive. He called out to the corpse to come to the shore, and it came to the riverbank. Baba Kinaram went to it, asked it to get up and the corpse stood up as a living young man. Baba Kinaram asked him to go home. When he went home everyone was amazed to see him alive. His mother brought him back to Baba Kinaram and gave him the young man to be in his service, since he had brought him back to life. Her thinking was that the life that she had given to her son had already ended, this new life was bequeathed upon him by Baba Kinaram, and therefore it was best spent in his service. Baba Kinaram accepted him and named him Ramjiyavanram (one who had been brought to life by the grace of God). On seeing all this Baba Kaluram is said to have revealed his true form to Baba Kinaram (as Guru Dattatreya), and then brought him to the holy monastery of Krin-Kund where he initiated Baba Kinaram into the Aghor tradition.[1] Baba Kinaram began to live at the Krin-Kund Sthal from that time on. This event is said to have happened around the Hindu Vikram Samvat year of 1754 [c. 1697] (Shastri 1959, 139; Chaturvedi 1973, 102-3).

Baba Kinaram is a well-known and respected saint of Banaras. He is said to have founded the Kinaram Sthal in Kashi which flourishes to this day, in the Ravindrapuri locality. In fact, he is credited not only with rejuvenating the Aghor tradition in the seventeenth century, he is also admired for bringing a seamless integration of *saguṇa* Ram-*bhakti* element of the Vaishnava tradition (devotees of lord Vishnu) and the *nirguṇa*-yoga and the Aghor tradition (devotees of lord Shiva and the Goddess Shakti) of the mystical quest, as reflected in his life-stories and poetry.[2] He is respected not only as a person of great mystical achievement, but also as a social reformer and poet who selflessly worked for the benefit of Society. To serve others he established eight different monasteries, four that belong to the Aghor tradition, and four that follow the Vaishnava tradition. His hagiography mentions that he traveled extensively – from Bengal in the east to Baluchistan in the west – covering also the Himalayas in between. If true, that might account for a variety of words and expressions including Urdu words and elements of Sufi imagery in some of his poetry. There abound numerous legends about him in the city of Banaras and in the states of Bihar, Uttar Pradesh Gujarat and Maharashtra, folk musicians sing poetry composed

1 A possible date for this initiation has been mentioned as c. 1757 (VS 1814) (Chaturvedi 1972, 692). This seems a little doubtful as Baba Kinaram gives the date for his *Viveksār*, a treatise on the Avadhūta tradition, as 1755 (VS 1812) (Anand 1965, 33).

2 The terms *saguṇa* and *nirguṇa* form a part of the Hindu spiritual vocabulary. They can refer to the attributes of the divine, and they can also refer to the traditions based on the veneration of those attributes. *Saguṇa* implies, in the context of the divine, as having attributes, such as a form. These attributes, however, all emerge from the three *guṇa*s: *sattva* 'purity', *rajas* 'activity, passion', and *tamas* 'darkness, ignorance'. *Nirguṇa* refers to a conception of the divine which is formless, or without attributes.

by him on various occasions, the *sant-sampradāya* (also *santamat*, tradition of the saints in India) holds him in the highest esteem as a saint of the most sublime mystical accomplishments, and people from all walks of life visit his monastery every day seeking succor from social, physical and spiritual ills. He presents a uniquely syncretic personality as a saint, yogi, reformer and poet. In the first part of this book we discuss his persona, his social and spiritual contributions, and briefly look at some of his writings within the social and political milieu of his time. In the second part of this book, we present a translation and commentary of his most famous work on yoga and self-realization, the *Viveksār*.

1.1 Aghora, Avadhūta

A brief discussion of the terms Aghora and Avadhūta will be helpful here. It is not easy to define the word Aghora. It is often asked whether 'Aghora' is a sect, or a path to enlightenment, or even a position or state achieved after experiencing illumination. Even the different terms used for its practitioner – Aughar or Aghori – exhibit some uncertainty.[3] From a historical perspective, it is evident that many of the practices of the Aughar seekers such as living in the cremation ground, holding a skull in their hands, eating out of the skull-bowl etc. are not different from the practices of the erstwhile Kāpālikas, as is amply evidenced by the survey done by scholars like Lorenzen (1972). It is also clear that this mode of spiritual practice is ancient by the example that Gombrich cites of the cremation ground dwelling Shaiva ascetic Mahakal who was converted to Buddhism (Gombrich 2002, 158-60). The antiquity of the term Aghor is attested to by the *Vedas*, such as the hymn 10.85.44 of the *Ṛgveda* which describes a terrifying God Rudra who rules benevolently over herbs and provides blessings. The *Taittirīya* and *Vājasaneyī Samhitā*s of the *Yajurveda* mention Rudra's auspicious form where he is said to be united with his feminine aspect called Śivā.[4] According to Törzsök (2012) even before the pre-tantric Shaivism the word 'Aghora' was important because the Aghora mantra of the *Vedas* is amongst the five mantras of the *Pāśupatasūtras*. These five were later adopted by the *Śaiva Siddhānta* where, then, the Aghora mantra became associated with the south looking face of Shiva. Again, the invocation of the Vaidik deities 'Aghora' (the undreadful or benign), 'Ghora' (the dreadful) and 'Ghoratara' (more dreadful than the dreadful) became assimilated in the persona of the goddess in the *Śākta* tantras (Törzsök 2012, 2). Names such as 'Aghoraghaṇṭa' can be found in the literature of the eighth century poet Bhavabhuti, but they are not stated as belonging to the Aghora sect, rather, they are called a Somasiddhāntī

3 Gupta mentions in her thesis that the word 'Aughar' is less pejorative than the word 'Aghori' (1993, 2). Briggs had a similar opinion in his detailed study (1938, 71, 224). Other scholars regard this as a regional linguistic differentiation where "in Panjab they are called 'Sarbhaṅgī', in Madras 'Brahmaniṣṭha', in Bengal 'Aghorī' and in Uttar Pradesh and Bihar, 'Aughaṛ'" (Chaturvedi 1972, 687).

4 *aghoracakśur patighnyedhi śivā paśubhyah sumanāh suvarcāh* (*Ṛgveda* 10.85.44), translated as "Not evil-eyed, no slayer of thy husband, bring weal to cattle, radiant, gentlehearted" (Griffith 1896, 465); *yā te rudra śivā tanūr aghorā pāpkāśinī* (*Taittirīya Saṃhitā* 4.5.1.1), translated as "That body of thine, O Rudra, which is kindly, Not dread, with auspicious look" (Keith 1914, 195). The same verse from the *Vājasaneyī Saṃhitā* (16.2) is translated by Griffith as "With that auspicious form of thine, mild, Rudra! Pleasant to behold" (Griffith 1899, 140).

or a Kāpālika (see Wilson 1901). However, since the term *siddhānta* is associated with this form of the tradition, it can be called a path to enlightenment. In the literature published by the Kinaram tradition, it is also called a position or state that one achieves after attaining illumination. In its most general sense, 'Aghora' represents an ancient set of practices, founded on the spiritual principle of non-duality, and expressed in the social practice of non-discrimination. This Sanskrit word implies "that which is not terrible or frightening" (Barrett 2008, 5-6), although it can sometimes be used also for "that which is extremely terrible or frightening", thus implying the opposite of its commonly understood meaning (Chaturvedi 1972, 686). At the present time, amongst the Kinarami Aughars, it is often looked at as a religious path to awakening which includes yoga, tantra, *bhakti* 'devotion', and *seva* 'service to others'. The contemporary changes in this tradition reinforce the idea that service to leprosy patients and other disadvantaged segments of society are as efficacious as the erstwhile practice of inhabiting cremation grounds, riverbanks, isolated places, jungles and mountain caves, to attain enlightenment (Barrett 2008, xiii). Following the principle of non-duality, this practice of the Aughars is informed by the conviction that the *Brahman*, the supreme godhead or the creator of this universe, pervades every atom of the universe and therefore, everything is pure and divine. The notion of purity and pollution associated with ingestible substances, and high and low in social interactions, are a product of the human mind, not a creation of the divine.

In the literature published by Baba Kinaram's tradition, two 'houses' of Aughars are mentioned:

> Two 'houses' of the Aughaṛs are well known – Himālī and Girnālī. Lord Shiva's abode in the Himalayas makes it the place of origin of the Aghor tradition. A scholar has written that it is a common perception amongst Aughaṛs that Gorakhnath was the founder of their doctrine. This is the Himālī 'house' […] Gorakhnath's influence was very strong in the 'Gorakṣa nation' of Nepal. With passage of time the practitioners of this tradition came down to the plains. Since they came from the Himalayas, they were known as Himālī.
>
> The other venerable master of the Avadhūta doctrine, Dattatreya, incarnated as the son of Ṛṣi Atri and Anasuya. He is considered an incarnation of Viṣṇu. His region lies to the south of the Vindhyagiri mountains […] Avadhūta saints regard the Girnār mountain as a most sacred place. At the Girnār mountain peak there exist the sandals of Śrī Dattatreya as well as the Kamaṇḍalu pilgrimage spot […] Therefore, the Aughaṛs who belong to the tradition of Śrīdatta's place are known as Girnārī. (Chaturvedi 1973, 76-7)[5]

We do not find such a distinction between the Himali and Girnali 'houses' of the Aghor tradition in scholarly literature, we can even consider these terms as sectarian in nature, but this distinction seems evident, and of some importance, in the city of Banaras. In the year 2021 when the Chief Minister of Uttar Pradesh Yogi Adityanath came to meet with the *Pīṭhādhīśvar* (head or chief monk of a monastery) of the Kinaram Sthal, Baba Gautam Ram, the

5 Unless otherwise specified, all translations are by the Author.

press published this news event as 'a meeting of two *Pīṭhādhīśvars*'. It was highlighted that these are two distinct traditions where Yogi Adityanath belongs to the 'Nath' tradition, while Baba Gautam Ram belongs to the 'Aghor' tradition.[6]

Another conception of the two parallel streams stems from the distinction between the 'Aghor' and the 'Kānphaṭā' (split-eared) practitioners (Briggs 1938, 30-1; Chaturvedi 1972, 688; White 1996, 99-100). As we have seen, there are many different religious groups with whom Aghor practices are said to be associated. These include the Pashupatas, the Kapalikas, the Bauddhas, the Siddhas, the Naths, the Vaishnavas and more recently, with those who belong to the tradition of the saints (the *santmat*). Historically, there has existed a significant amount of exchange of ideas, practices and even personnel between these groups. For example, the Kapalikas could be either Shaiva or Buddhist, though by around the fourteenth century they largely got absorbed into the Nath and the Aghor traditions (Lorenzen 1972, 53), or that "all manner of Śaivite and Siddha clans, lineages or sects […] funneled themselves into the Nath suborders" (White 1996, 99-100). Some texts mention that the nine Naths who formulated the group were originally Buddhist Siddhācāryas who converted when the roof of their monastery collapsed. In the tradition of Maharashtra, these nine Naths are also equated with the 'Nine Narayanas' of the Avadhūta sampradāya founded by Dattatreya (White 1996, 74, 106, 396 fn. 64). Thus, the category of the 'Naths' became a kind of confederate assimilation for various kinds of religious practitioners. Even though they may have been subsumed under that category, it does not mean that the various groups gave up their earlier practices. Thus, based on the guru-disciple relationship, there came to be several parallel strands of practices within, and alongside, the Nath tradition. For example, Jalandharnath, the guru-brother of Matsyendranath, was an Aughar, while Matsyendranath was a Kānphaṭā 'split ear' yogi (Briggs 1938, 67; Dwivedi 1981, 7, 75). Matsyendranath is said to have systematized *haṭhayoga* in the Nath tradition, itself an amalgamation of the Yogini Kaula and the Siddha Kaula systems. Even under the title of *haṭhayoga* we have at least two variants. One variant which is propounded by Gorakhnath, comprises of six limbs (*ṣaḍāṅga-yoga*).[7] The other variant emanates from Dattatreya, who is the son of Ṛṣi Markandeya, and his system comprises of eight limbs (*aṣṭāṅga-yoga*). Some of these yogic streams describe their practices as those of an 'Avadhūta', which is how Baba Kinaram describes the tradition that he delineates in the *Viveksār*.

We saw above that while describing the Himali and Girnali 'houses' the words 'Aghor' and 'Avadhūta' have been used as synonyms. This is because for the saints they really are synonymous, but some scholars also understand them to be so (see Chaturvedi 1972, 695; Gupta 1993).

> The term *avadhūta* comes from the root *dhu* plus *ava*, meaning 'shaking of', 'removing worldly ties'. The Avadhūta is thus an ascetic who has

6 See *Aghor, Nath Sampraday Come Together*. `https://www.youtube.com/watch?v=xTRTjhSxpX8&t=9s`.

7 Gorakhnath is credited with having authored many books. In some of them, such as the *Siddhasiddhāntapaddhati* (1981, 68) he propounds the eight-limbed yoga. But in others, such as the *Gorakṣaśatak*, he describes the six-limbed yoga.

> shaken off worldly existence, having achieved liberating knowledge. (Rigopoulos 1998, 51 fn. 48)

The sixth chapter of the *Siddhasiddhāntapaddhati*, a text attributed to Gorakhnath, also lists the attributes of an Avadhūta as a yogi who is free from all bondage, and has supreme control over the mind, the body, and all the senses (Shrivastava 1981). It is a state where

> pleasure or pain, virtue or vice, friend or foe does not affect him. To him fragrant sandal paste is of the same value as mud. This state is described as the 'Avadhuta' state. (Mallik 1954, 19)

The Avadhūta tradition seems to have been founded by Dattatreya, and its echoes can be found in the *Upaniṣads*, amongst the Buddhist Siddhas in their *dhūtānga* practices, as also amongst the Naths. In the *Turīyātītopaniṣad*, for example, Brahma asks Vishnu to explain to him the path of the Avadhūta, and Vishnu does so, explaining that such a person rises above the notion of the created world and abides in the non-dual way of life (Acharya 1971, 541-3).[8] In the *Darśanopaniṣad*, which forms a part of the *Sāmaveda*, sage Sāṃkṛti asks the great yogi Dattatreya about the path of yoga.[9] Dattatreya explains it to him and ends his discourse with the non-dual state of existence (Ayyangar 1938, 148). Kinaram states clearly that he gained knowledge of the Avadhūta path from Dattatreya. The popular understanding of Dattatreya as a God-figure embodying Brahma, Vishnu and Shiva probably emerged from the Puranic lore, but his antecedents go far back, and scholars point to the existence of two Dattatreya figures, one a mythical one, and the other, a historical one who authored several works around the twelfth-thirteenth centuries (White 1996, 141; Rigopoulos 1998, 45). But Dattatreya has also been described as an Aghori (Briggs 1938, 75). In fact, as Rigopoulos points out, he might have been the first Aghori:

> According to a popular tradition, Dattātreya is the eternal guru of all Nāthas and Śiva is the first Nātha. In this way Śiva himself is made into a disciple of Dattātreya! Datta is also said to have been the first Aghori. (Rigopoulos 1998, 105 fn. 35)

The descriptions of the appearance (naked or clad in a patched garment made of rags) and philosophy (free of the notion of the pair of opposites, right or wrong) of an Aughar and Avadhūta are such that it becomes apparent they are one and the same. There can, of course, be more than one kind of Avadhūta, such as the Brahmāvadhūta, Śaivāvadhūta, Vīrāvadhūta, and Kulāvadhūta, and of these, the characters enumerated for the Virāvadhūtas, according to the tradition, with long unkempt hair; wearing *rudrākṣa* '*elaeocarpus ganitrus*' or bone necklaces; remaining naked, wearing a *kaupīn* 'loincloth' or even saffron clothes; smearing ashes or red sandalwood paste on their body; carrying a stick, deerskin, axe, leg of a cot, hourglass drum,

8 Olivelle dates *Turīyātītopaniṣad* to the fourteenth or the fifteenth century (1992, 9).

9 Flood dates *Darśanopaniṣad*, as a part of a group of *upaniṣads* called the *Yoga Upaniṣads* to around 100 BC to 300 CE (2000, 96).

cymbals; smoking *gānjā* 'marijuana' and drinking liquor, fit Augharṣ very well (Chaturvedi 1973, 76).

Dattatreya's lore is so widespread that it is hard to deny his influence, either via the Puranic lore or via the texts said to be authored by him, on the various yogic and tantric streams present in India. But it is the syncretic nature of Dattatreya that is of importance to us while looking at the tradition initiated by Baba Kinaram. Dattatreya, beginning with his birth as the son of Ṛṣi Atri and his wife Anasūya, was later thought of as an embodiment of Vishnu as a yogi with Tantrik characters in the *Mārkaṇdeya Purāṇa*, and then conflated into the *trimūrti* 'three faced' of Brahma, Vishnu and Shiva (Rigopoulos 1998, 27, 29, 249). It is because Dattatreya can simultaneously be a Shaiva, Shakta or Vaishnava yogi can we perceive the sub-stream of Shakta Tantrism within the *haṭhayogic* Nath tradition, as well as the Vaishnava element within Kinarami Augharṣ, mediated via the *sant* tradition (Shankar 2011, 154).

1.2 Baba Kinaram's Literature

Unlike the writings of Gorakhnath or Kabir or Tulsidas, Baba Kinaram is not so well known, justifiably, because not all his creations have been discovered. Nevertheless, there exists literature to be discovered if one is willing to look. The mystical poetry penned down by the followers of the *santmat*, the tradition of the saints from the seventeenth century onwards, represents such a pool of literary creations which has, as yet not been fully explored. In 1959 when Acharya Dharmendra Brahmachari Shastri published his study on the *Sarbhaṅga Sampradāya* the world of Hindi literature saw a whole world of literature from such unknown or overlooked saints. While it is true that many of the saint poets of the *Sarbhaṅga Sampradāya* were probably not as educated or proficient in the *chanda-śāstra* (treatise on the rules of poetry) as the luminaries like Tulsidas, what those saint poets produced, and the impact they had on the rural and urban masses amongst whom they lived, is significant. Amongst them, the name of Kinaram is very well known.

Scholars in India describe the Aghor tradition as a link between the Dattatreya tradition and Gorakhnath's tradition (Chaturvedi 1972, 690). The organic intermingling of the Aghor and the Nath traditions leads them to share a significant amount of their ideas and practices. It is also true that the language of the whole sant sampradāya shares a common vocabulary which surges forth from Gorakhnath but finds distant connections also in the songs of the Vajrayāni Buddhists. The words related to the subtle body, the sequence and elements of the emergence of the creation, the male and female aspects involved in such creation, the body as a tiny holographic representation of the cosmos, the necessity of acquiring full knowledge of the body, the importance of the guru on the spiritual path, they are all shared by saints of the *santmat*. Baba Kinaram's poetry also reflects this shared vocabulary, leading to the belief that his philosophy does not seem to be very different from that of the saints of the sarbhaṅga sampradāya, it is very much a representation of it (Chaturvedi 1972, 687).

Baba Kinaram is an intriguing personality, both as a saint and as a poet, in many ways. While he is more of a saint than a poet, it is from his poetry that we get to know about his religio-philosophical convictions. Judging by his portrayal in his hagiography, we can even call him an activist saint,

who, according to his published hagiography, seems to have come up with a unique way of passive resistance by getting himself arrested on purpose, going to jail, then creating havoc within the jail to force the rulers to negotiate with him. He was a saint who not only blessed people, he could also curse them with equal facility if he thought that was what they merited. As a poet he presents a remarkable confluence of philosophy and sentiments of various traditions in one single place and persona. Some of the texts attributed to him have a strong yoga and Nath flavor to them, while other texts display a strong *saguṇa* element where most prominently he shows his bhakti, his devotion to Ram, but also simultaneously praises Hanuman and Vishnu and Shiva. Still other poems attributed to him display a markedly Tantrik and transgressive element, and a few *padas* 'stanzas' reflect his amity with Islam. Add to this mix a plethora of oft repeated legends of performing various kinds of miracles, and we get a quintessentially syncretic personality in text and in deed who defies categorization yet excites curiosity. He also makes a fascinating study of how the finer and distinct strands of the Aghor, Tantrik, Nath, and Bhakti traditions have unfolded or coalesced at the cusp of what we call the medieval literature in Hindi.

1.3 Baba Kinaram's Legacy and Message

In addition to his literary contributions, Baba Kinaram is credited with a resurgence of the Aghor tradition in our time. He has brought together in word and deed the Vaishnavas and the Shaivas and the yogis and the Tantriks. His writings seem to have inspired numerous saints of the sarbhaṅga sampradāya, Naths and yogis, and his monastery displays non-ostentatious harmony with people of all religions and castes. At Krin-Kund, at the sacred pool with healing powers, on any given day a large percentage of the families who visit to take a dip are Muslim. This is not accidental. Aghor philosophy is fundamentally opposed to discrimination based on caste, class or religion, even gender, and Kinaram has inspired many to go beyond such parochial notions.

Baba Kinaram was a *Siddha Mahātmā* 'enlightened saint'. He had neither attraction nor repulsion towards anyone. But he was also a *karmayogi* (a yogi who believes in performing good deeds), he was generous to his devotees, he was very aware of the needs of society. The tradition that he started which, according to some people is now known as that of Kinarami Aughars, is progressing both with his message and his mode of ascetic practices. Aghor, which was once regarded as totally detached from society, is now well integrated with it. This new current appears to flow smoothly with the time in which it finds itself. It is with the intention to throw some light on the life and legacy of Baba Kinaram that we present in this book a translation and commentary of his *Viveksār*.

1.4 Aghoreshwar Mahaprabhu Bhagwan Ram

Inspired by Baba Kinaram's legacy of service Aghoreshwar Mahaprabhu Baba Bhagwan Ram Ji of his lineage, founded the Kusht Seva Ashram (Leprosy Service Hospital) in Banaras which has served leprosy patients in the hundreds of thousands. To understand the present state of Baba Kinaram's

tradition, it is necessary to mention a few words about the life of Bhagwan Ram Ji who, during the days of his *sādhanā*, was known simply as Aughar Baba. When he attained enlightenment, established the society named Shri Sarveshwari Samooh in 1961, and constructed the leprosy hospital at Parao, Varanasi, he became known as Avadhūt Bhagwan Ram. With the success and spread of his social programs, newspapers and devotees began to address him as Aghoreshwar Mahaprabhu Bhagwan Ram. Most of his longtime devotees, though, just referred to him as Sarkar Baba. He was initiated at the Krin-Kund Sthal by Baba Rajeshwar Ram in 1951, performed austere practices in the cremation grounds and Ganga's riverbank from the city of Banaras to the city of Bastar, quickly attained spiritual success at a very young age, and chose to put the Aghor tradition into social service.

The process of social service that Baba Kinaram had initiated in his own lifetime worked according to the nature and enthusiasm of the abbots who came after him. It was Sarkar Baba who really initiated and executed a program to first serve the leprosy patients in the city of Banaras and its hinterland, and then he began to work to end the scourge of dowry in Hindu marriages, near-bankruptcy of poor people during death rituals, to educate poor children, and to promote the status of women in society. His charismatic personality and the faith of his devotees established his organization as a genuine social service organization, and his own persona as that of a true saint. Although his own guru, Baba Rajeshwar Ram, wanted him to take the seat of the Krin-Kund after him, Baba Bhagwan Ram resisted that idea, and leaving the age-old tradition of Krin-Kund intact, he developed the new strain of Aughar *sādhus* under the auspices of Shri Sarveshwari Samooh. All the prominent saints of Baba Bhagwanram Ji's disciple tradition have not only established their own ashrams, but the sentiment of service with which he had initiated medical treatment, education, performance of marriage and last rites at a minimal cost etc. are all evident in these new ashrams too.

It was Baba Bhagwanram Ji who, to alleviate his guru's concern about who would succeed to the seat of Krin-Kund Sthal, established Gautam Ram, a young boy of nine years, in the year 1978, as the next abbot of the Sthal. Baba Bhagwanram had also initiated the task of renovating the Krin-Kund Sthal during the lifetime of his own guru Baba Rajeshwarram. That project has really taken off under the leadership of Baba Gautamram Ji. After Sarkar Baba passed away in the year 1992, Baba Gautam Ram initiated his own program of development and integration of the Sthal. The *samādhis*[10] of the old Krin-Kund, the wooden seat of Baba Kinaram, and the yogi's fire (*dhūni*) established by him still exist, but the rest of the Sthal has transformed completely. Its campus has become much more open and other than the *samādhi* of Baba Bhagwanram Ji, other buildings have been constructed to accommodate the ever-growing number of devotees. Even more important than this construction, however, is that the Sthal conducts medical camps; the school in Baba Bhagwanram Ji's birth village, Gundi, had already been constructed several years ago and they are functioning smoothly now; a food distribution area, *annakshetra*, has been opened in the city of Banaras to feed the poor. All the ashrams associated with the Sthal also distribute clothes and blankets to the needy during the winter months, they

10 In Yoga, *samādhi* refers to a deep state of meditation with the mind successfully fixed on the divine being. It can also refer to a saint's act of leaving his body. Very commonly, it also refers to place of entombment of a holy person.

hold treatment camps, and they make every attempt to cooperate in fulfilling the needs of all the sections of society. Even the monastery in Baba Kinaram's own birth-village of Ramgarh has been renovated, and now the whole area is stipulated to be developed as a pilgrimage and tourism center. Baba Kinaram was never the one to just sit in one place, his eleventh abbot of the Krin-Kund Sthal Baba Gautamram Ji maintains that tradition but continues programs of social service in a much more organized and comprehensive way. During the COVID-19 pandemic they made such an extensive effort to feed people and provide the minimum basic amenities, that the Prime Minister of India Honorable Narendra Modi himself wrote a letter of appreciation to the Sthal for its contribution. Today, the Sthal looks very different from what it used to be in the time of Sarkar Baba's guru Baba Rajeshwar Ram. Its programs are now very broad, and it is moving towards becoming an all-India phenomenon **[figs 1-2]**.

2 Hagiography, and Baba Kinaram's Life Story

Coming to grips with the biography of a saint is not an easy task. This is because unlike men and women who have a 'normal' sensory perception of the world, the saints, by their very achievements, transcend this limitation. Therefore, in the estimation of those who adore or venerate them, their capabilities are understood to be super-human, often god-like, and beyond the pale of common human understanding. This pattern seems to apply to all sacred persons all over the world, irrespective of their religious affiliation. Such sacred persons, invariably, have a certain pattern to their lives which is discernible, and which is common to the realm of the enlightened. For their devotees, the component of 'holiness' in their sacred persona often hinges on their capacity for the 'miraculous', as the presence of a higher power is always presumed. With specific reference to the hagiographies in India, drawing upon the work of Callewaert and Snell (1994), certain common patterns can be enumerated as: 1) they may not be historically accurate, or they may even be fanciful, but they reveal not only the core of the tradition, but also how the tradition propagates; 2) such hagiographies are mostly reverential; 3) they are an attempt by the hagiography writer to be in the company of the saint (*satsaṅga*); 4) An attempt to mould the knowledge and perception of the reader towards the specifics of the tradition; 5) a certain portrayal of the tradition in 'competition' with other traditions; 6) as the interest in the saint grows, later hagiographies, paradoxically, have more details than the ones which are closer chronologically to the lifetime of the saint; 7) legitimation of the theological authority, most likely the guru. Given such common patterns, there exists a tension between the quest of the researcher for the historical truth, and the quest of the devotee to revel in the 'mythological' company of their venerated saint.

We can look at several examples that corroborate these patterns. One of the most striking examples comes from the writings on the life of saint-poet Kabir. Gangasharan Shastri, who used to be the administrative head of the Kabirchaura Math in Varanasi, writes with devotion that Kabir was neither of the Kori caste, nor was he initiated into Islam. He was a 'self-manifested' (*svayambhū*) *puruṣa* 'primaeval man', a yogi of infinite lifetimes (Shastri 1991, *Prastāvanā* 17). About the moment of his birth, he writes:

> An auspicious voice boomed from heaven, "stop wherever you are! Now the sun has risen. Everyone will receive the light of peace. The sun named Kabir has set foot on the earth from the east". (1991, *Prathamāloka* 2)

Further, he describes the scene of Kabir's arrival on earth,

> It was absolutely silent above the sacred Lahartara lake of Kashi at midnight of the full moon of the month of *Jyeṣṭha* on Monday. The ghosts and the spirits were dancing. In the midst of them Lord Shiva was blowing on the horn whistle. Just a little distance away was the hut of Swami Aṣṭānanda, where he was chanting on the name of Ram seated in his yogic posture. Suddenly a brilliant light from the orb of the sky pierced the clouds and descended on the lotuses on Lahartara lake and turned into a newborn baby. All the directions became illuminated with light. Its halo permeated all across the lake. On it the lotus blossoms began to bloom. The water creatures commenced their love-play. In every corner of the earth an absolute peace was felt. People began to chant on the name of Ram in their minds spontaneously. (1991, *Prathamāloka* 3)

Shastri then relates the story how the weavers Neema and Niru were miraculously led to that place and they picked up the child, how Lord Vishnu's Narasiṁha form intervened to prevent the circumcision ceremony for Kabir, how Kabir is a part incarnation of Vishnu, how Kabir defeats Gorakhnath in debate with magic and then gives him the name Ramrakshadas, how when the crowds of devotees began to disturb his meditations he filled a bottle with Ganges water, then drinking it as if it was alcohol, walked through the bazaar with his hand on the shoulder of a prostitute devotee etc. Shastri relates in some detail Sikandar Lodi's attempts to kill Kabir. He recounts that the sultan had him tied in chains and thrown into the Ganga to drown, but as soon as his body touched the water, all the chains broke, and he emerged on the riverbank seated on a deerskin. When this attempt failed, sultan Lodi had him locked in a hut, and the hut was set on fire. Everything turned to ashes except Kabir, who came out of the ordeal with a divine glow on him. The sultan made a third attempt. He had a huge pit dug and buried Kabir in it. Within a moment Kabir came out of it. As his fourth attempt, the sultan tried to have Kabir trampled under the feet of a crazy elephant, but once again, the man-lion incarnation of Lord Vishnu scared the elephant away (Shastri 1991, 151-5). According to Shastri, Kabir was born in the Vikram Samvat year 1456 (c. 1399) and left his body in the Vikram Samvat year 1575 (c. 1518). These dates inform us that Kabir lived for about 120 years. While not necessarily agreeing with this total age, Lorenzen writes that it is "almost certain that Kabir flourished in the last years of the fifteenth century and first years of the sixteenth" (1991, xii).

Even though these stories and the glowing descriptions about the divinity of saint Kabir may sound like myths to a person from outside the tradition, we can almost feel the devotional ecstasy as Shastri describes each of these moments in detail. In the process of recounting these events, Shastri also brings together the folk-stories that, most likely, the devotees of the Kabir tradition are already familiar with, and therefore their faith becomes reinforced in the retelling of these stories. These stories leave no room for anyone to think other than that Kabir was a divine incarnation, in no way was he just a normal human being.

We see a similar pattern in the hagiography of *sant* Dadu Dayal. His birth, or incarnation, has also been portrayed as miraculous. Although Callewaert has painstakingly demonstrated in his research that the first iterations of Dadu Dayal's hagiography say that he was born in the house of a cotton-carder, later recensions portray a story where he was found floating in a river on a lotus by a Brahman merchant of Ahmedabad by the name of Lodiram (Callewaert 1988, 19). The Hindi Book *Śṛī Dāduvāṇī* presents an elaborate story where Lodiram is informed of the child's arrival the day before. And when he takes a dip in the Sābarmatī river he sees the boy on the lotus and picks him up. When he does that *devas-kinnaras-gandharvas* (all superhuman, semi divine beings) came forth and began to sing his glory. They began to rain down flowers and saffron. Celestial nymphs began to dance and sing his praise. The whole ambience was steeped in the music of divine instruments. At the age of seven, near the Kankariya pond, an old mahātmā blessed him and bequeathed divine knowledge on him. He reappeared when Dadu was eleven years old and asked him to benefit the humanity with his sermons. Daduji began to travel. In this period, at Sikari, he had a forty-day spiritual conversation with emperor Akbar, and through a miracle, showed himself seated on a divine throne. He arrived at Naraina once he restarted his travels. He spent seven days in solitude there, and on the eighth day a cobra appeared next to him and indicated that he should follow him. Dadu followed him and the cobra disappeared at the root of a large Shami tree. Dadu took this to be an indication, sat down in a lotus position, and entered deep Self-absorption. In this state divine rays began to emanate from his body and suffused the environment with their luster. By divine inspiration King Narayandas arrived on the scene and witnessed this event. He also saw that there were several beings moving around Dadu who had either the face of a human but the body of an animal, or the face of an animal but the body of a human. After three days Dadu came out of his absorption and uttered the 'Satyaram' mantra. In Vikram Samvat 1660 (c. 1603) when the time came for him to give up his body, four divine beings arrived from the sky carrying a palanquin. The next day Daduji got on it and went to his holy home (*Śrī Dādūvāṇī*, sd, 8-17).

In Dadu's hagiography too, the miraculous events reinforce his divine status, lending more force and creditability to his message. The ideal of Hindu-Muslim unity that he followed was more effective because of his 'otherworldly' stature. The disdain for wealth and prestige which he demonstrated in his lifestyle was inspiring to his followers. Since he traveled considerably, his peregrinations also inform his followers of the sacred geography that he is associated with.

Now, let us take a look at the life of *sant* Jñāneśvara. His life is a little different from the examples we have listed so far, perhaps because even though he advocates Krishna-devotion, he and his ancestors are said to have been initiated in the Nath lineage (Ranade 1933, 29-30). Late in their life, their parents Vitthalapant and Rakhumabai had four children at an interval of two years each.[11] The firstborn was Nivṛttinātha in Vikram Samvat 1330 (c. 1273), then Jñāneśvara in VS 1332 (c. 1275), next Sopānadeva in VS 1334 (c. 1277), and last Muktābāī in VS 1336 (c. 1279) (Ranade 1933, 31;

11 In Hindi texts, the name of Vitthalapant's wife is written as Rukminibai (see Varma 2005).

Varma 2005, 4).[12] In comparison to hagiographies we saw earlier there is no description of any special light in the sky, or the appearance of a miraculous flower, nor was there any other kind of disturbance in the nature. Even so, their births 'can' be regarded as a miracle because they were the children of a *saṁnyāsī*. Varma writes that both Vitthalapant and his father-in-law had a dream that Vitthalapant should marry Rakhumabai so that a divine child could be born through her agency (Varma 2005, 2). But after this marriage, when they did not have any children for a long time, Vitthalpant's monastic tendencies took over and, contrary to his prescribed duties, he left his wife, went to Kashi, lied about his marital status to his guru and took monastic initiation from saint Ramananda. The result was that his heart-broken wife took to a life of hard penance where she would rise every day at the holy hour, take a bath in the Indrani river, performed circumambulations of the sacred fig tree (*Ficus religiosa*) till the afternoon, recited god's name constantly, and devoted herself to god (Pangarkar 1933, 49). This penance continued for twelve years. And then a miracle happened. Her husband's guru saint Ramananda started on a pilgrimage to Rameshvaram, and made a halt in her village of Alandi. By chance Rakhumabai saw him and bowed in respect. Kind by nature, Ramananda blessed her to have sons. At this, Rakhumabai could not help but laugh, and Ramananda asked her the reason. She told him that her husband had taken the monastic vow, so there was no chance of having children. Moved by her plight, saint Ramananda asked about her husband, and realized that his disciple Chaitanyashram was her husband. He went back to Kashi and sent her husband back to become a householder again. Vitthalapant accepted this order of his guru, but when he returned to his village, the orthodox Brahman's excommunicated him for the crime of returning back to the life of a householder after having taken the monastic vows. Vitthalapant and his wife spent their life in great difficulty, but these four children were the progeny of such parents who were free from worldly attractions and who had already performed penance to purify themselves to have them. However, when the Brahman community refused to reassimilate them, Vitthalpant and his wife went to Prayag and took *jala-samādhi* (gave up their body in water). Now the four children became orphans and helpless, but the eldest son Nivr̥ttinātha had already been initiated at the age of seven into the Nath order by Gorakhnātha's disciple Gahininātha, when at Tryambakeshvar a lion had appeared while Nivr̥tti was visiting the sacred place with his parents. He initiated his younger brother Jñāneśvara into the Nath order. All four of them lived a hard life, but they tried to help others, and to show the nature of reality to the orthodox Brahmans of their community by performing miracles. Jñāneśvara composed the commentary on the *Bhagavadgītā* which became known as the *Jñāneśvarī* at the age of fifteen, and then another text known as the *Amr̥tānubhava*. In the twenty-first year of his life he took *samādhi* (voluntary entombment in a meditative trance), and after a few years, his siblings followed suit (for a discussion of the dates, see Ranade 1933, 31-3).

Similarly, when we look at the life of saint Namdev, many kinds of miracles become readily evident. For example, there exists the idea that Namdev was

12 Ranade cites two traditions of the dates for Jñāneśvara and his siblings. The other tradition, which he mentions as the Janābai tradition, lists these dates as: Nivrittinath born in c. 1268, Jñāneśvara born in c. 1271, Sopana was born in c. 1274, and Muktabai was born in c. 1277 (1933, 31).

not 'born', he was found floating in a mother-of-pearl shell on the Chandrabhaga river. At the time of his birth, taking him to be an incarnation of Sanatkumar, the gods Indra, Kuber, Varuna, Brahma, Shiva, Vishnu, all made it rain flowers on the earth, and the whole sky was filled with the melodies of divine music. It is a known folk-story that when he was about eight years old, his mother sent him to the Vitthal temple with an offering of milk. The naïve boy sat there, singing to the lord to drink the milk he had brought, and in the end, the statue had to respond, reach out, and drink the milk offered by him (Machwe 1990, vi, 12). When Namdev went on a journey of north India with Jñānadev, they arrived at the village called 'Koladaji' in Marwar, and they felt very thirsty. They saw a well, but it was very deep. Jñānadev assumed his subtle form, went inside the well, and drank his fill. Namdev sat by the well instead, and began to chant the name of Vitthal. A little while later water bubbled up to the surface of the well (Sharma 1957, 99-100). Other well known miracles associated with him are his bringing a dead cow back to life when he was ordered to do so by the Sultan; when Brahmans prevented him from singing *bhajans* in front of the temple, he went to the west of it, and the whole temple turned towards him; God himself took the form of a merchant to come to Namdev's house and give wealth to his family; *sant* Jñānadev's giving him a vision even after he had taken samadhi; the conversion of the stone named Ghondoba in Namdev's house into gold etc. Like other saints in India his dates are not clear, but one strong possibility is that he was born in c. 1270 and left his body in c. 1350 (Machwe 1990, vi, 12-20).

These descriptions of the saints in India make it clear that these individuals were regarded as different from the common people, and that they had the ability to perform many deeds that were not possible for everyone to undertake. If we look at other religions, there too, it is the same conception that prevails. If we look at Christianity, we find that the saints are able to heal people miraculously, perform exorcisms, after death some of them have a smell of flowers that emanates from their body instead of the odor of putrefaction, they can bring dead people back to life, they can walk on water as they walk on earth, they can transform a little food into an abundance of food, they talk with birds and animals, they can fly, and they can speak in unknown languages. Let us look at some examples of such miracles. When St. Francis Xavier (c. 1506-1552) came to Cochin, it is said that he either healed a grievously ill young man or resurrected him from the dead. In Goa, a brother of his who was on his deathbed, became well just by seeing him again. A young lad who, people said, was possessed by demons, was cured after listening to St. Xavier read from the scriptures (Stewart 1918, 339-40). In the eleventh and twelfth centuries Christianity was struggling in Europe. At that time St. Anthony of Padua (c. 1195-1231) was sent to the town of Rimini in the state of Romagna to convert and spread the word. When no one showed up to listen to his sermon, he went to the place where the Marecchia river falls into the Adriatic Sea and called out loudly to the fishes to listen to his sermon. Instantly, there was commotion in the sea and uncountable small and large fish gathered at that place. St. Anthony began his sermon and it seemed as if the fishes nodded their heads in understanding. Thousands of people gathered there when they saw this scene. The fishes left that place only when St. Anthony finished his sermon and asked them to leave. The people gathered there were not only amazed at this scene, they fell at his feet and accepted him (Keller 1899, 13-19). Amongst the women saints, St. Catherine of Siena (c. 1347-1380) provides an

extraordinary example. Her parents had 25 children, of whom she was the twenty-fourth. Right since childhood she had a deep faith in Jesus Christ, and she believed she had been married to him. With this belief she felt indefatigable strength and energy, she could read despite being illiterate, she could fly up the stairs, and she spent her life caring for the suffering. She was so used to fasting she gave up eating almost altogether, but instead of wasting away from such fasts, her energy grew many folds (see Raymond 1960).

With this pattern as our frame of reference, we can consider the stories popular about Baba Kinaram with the understanding that genuine historical information about medieval saints is extremely difficult to arrive at, and since "hagiography abhors a vacuum", it is not surprising that certain popular stories are applied also to his life. Scholars have found that the more recent the hagiographical writing, the more likely it is to have details filled in, and it will not be that different from the life-stories of other saints (Lorenzen 1995, 183). We find that all saints are shown to travel in their hagiographies in India. From the examples of the saints we have mentioned here, we see that *sant* Jñāneśvara went through his peregrinations, and with him, it is mentioned that *sant* Namdev also traveled on a pilgrimage of north India. It is also beyond doubt that Namdev went to Panjab, the village named Ghuman in Panjab is said to be intimately associated with him. *Sant* Jñāneśvara's elder brother Nivrittinath was his guru, and the kind of peripatetic nature which is reflected in the characters of Matsyendranath and Gorakshanath in the *Yogisampradāyāviṣkṛti*, can also be found in the characters of the *sādhus* of the Aghor and the Nath traditions. We find many verses which are very similar to those of Gorakhnath in the verses attributed to Kabir, and although he is never thought of as belonging to the Nath tradition, his travel stories are strikingly widespread. Some believe he traveled to Samarkand, Iran, Turkey, Mekka-Medina, Egypt, Jerusalem and even to Rome in Italy (Shastri 1991, 113-15). It is mentioned in the *Yogisampradāyāviṣkṛti* that Matsyendranath visited the Hinglaj temple (Yogi 1924, 57-64), as it is mentioned also in the hagiography of Baba Kinaram (Singh 1999, 67-8).[13] It is possible that in the same way that ascetics perform the sacred circumambulation of both the banks of the Narmada river even today, there was a tradition amongst the Aghor and Nath ascetics to perform pilgrimage of the *Śakti Pīṭhas* from Kamakhya in the east to Hinglaj in the west in the past (Hausner 2007, 105). There is, of course, a difference in the narrative style of the two saints. While the story shows Matsyendranath establish his yogic superiority over all the protectors of the Goddess, Baba Kinaram's story shows him as a humble pilgrim performing his meditations with devotion. In the hagiographies of Kabir and Baba Kinaram, we also find a story involving alcohol and a prostitute. When Kabirdas became famous and crowds began to throng his place, he thought of a plan to free himself of this situation. He put the Ganges water in a bottle and drank from it as if it was alcohol, with his left hand on the right shoulder of a prostitute who was his devotee, he walked through the bazaar. This made the people think that Kabirdas had 'fallen' and he became free of the crowds

13 The event of Baba Kinaram visiting the Hinglaj temple is found only in more recent literature. It begins to be mentioned in later literature published by the Samooh in the *Aghorācārya Mahārāja Śrī Kinārām Jī Kī Sankṣipt Jīvana Citrāvalī* and after that, in the *Aughar Rām Kīnā Kathā*. But, his visiting Hinglaj is mentioned by Shobhnath Lal in 1973 in his essay published in the journal *Ṛtambharā*.

(Shastri 1991, 67-9). This exact same story was published in the 1953 article in the *Aaj* newspaper about Baba Kinaram. A similar story, about drinking alcohol by Baba Kinaram, is stated in the context of his attempt at demonstrating true asceticism to *sant* Tulsidas (Katave 1949, 125). If we take a broad look at the miracles performed by these saints, we find that *sant* Jñāneśvara made a buffalo recite the *Veda* (Varma 2005, 9; Pangarkar 1933, 101), *sant* Kabir also does the same with a buffalo (Shastri 1991, 137), and Baba Kinaram makes a donkey recite the *Veda* (Chaturvedi 1973, 88). *Sant* Jñāneśvara had brought back to life a person by the name of Sacchidanand, who later put the *Jñāneśvarī* in writing (Pangarkar 1933, 118-19). Kabirdas, at the asking of Sheikh Taki, had brought back to life a corpse floating in the river and had named him 'Kamal' for he was brought back to life by God's power (Shastri 1991, 101). He also resuscitated Sheikh Taki's dead daughter and named her 'Kamali' (Lorenzen 1991, 51).[14] In a similar way, Baba Kinaram had brought back to life a corpse floating in the Ganges river when Baba Kaluram had asked him to do so, and had named him 'Ramjiyavanram' because he was brought back to life by Ram's grace (Chaturvedi 1973, 103). *Sant* Namdev is also said to have brought to life a dead cow, when the sultan had asked him to do so (Jog 1990, 3).

A miracle story that is especially narrated for Baba Kinaram is found also in the life story of Kabirdas, and a certain *saṁnyāsī* Aughar Nath who is said to have been present 950 years ago at the Aughar Nath ki Takiya in Banaras (Gupta 1993, 62). This is the story recounted for Kabir. He arrived at the Balakh town during his travels. The sultan there, by the name of Ibrahim, used to imprison all saints and monks and used to make them grind the flour mills. He did the same with Kabir. On arriving in the jail Kabirdas asked all the monks to stop grinding the mills, and instead chant the name of Ram. When the monks did that, all the mills began to grind flour by themselves. Simultaneously, the prince and princess of Balakh became crazy and the buildings in the town began to shake. Sultan Ibrahim ran to Kabir and sought his forgiveness. Kabir forgave him and had all the monks released. Since that time Kabir acquired the appellation of 'One who frees the jailed' (Shastri 1991, 109-11). The story of Baba Kinaram is presented in this manner. Taking his disciple Bijaram with him, Baba Kinaram headed west towards Gujarat and arrived in Junagadh, a principality ruled, at that time, by the designates of the Mughal empire. The ruler used to unjustly imprison monks and mendicants to manually operate the flour mills. On arrival at Junagadh, Baba Kinaram stayed outside the town and sent Bijaram to procure alms for them. When Bijaram entered the town and began seeking alms he was spotted by the guards and put into jail. When he did not return till late in the evening, Baba Kinaram found out what had happened in his state of deep meditation. He decided to do something about it. He, too, went into the town and began asking for alms. Soon he was imprisoned. There were 981 grinding mills in the jail that the prisoners had to operate to crush the grain into flour. He, was also assigned a mill. Baba Kinaram asked the mill to start working. It did not. So, he tapped the mill with his stick and all the 981 mills in the jail began to work by themselves. The guards were astounded, as were the prisoners. The guards ran to the

14 The stories of bringing back to life Kamal and Kamali are found only in the literature published by the Kabirpanth. The purpose of these stories seems to demonstrate that Kabir remained a celibate ascetic all his life (Lorenzen 1991, 50).

king and informed him of what had happened. The ruler was suitably impressed. He invited Baba Kinaram into his palace and offered him a plateful of gems and precious stones as a gift. Baba Kinaram put a few of them in his mouth, tried to chew on them, and spat them out saying they were neither sweet nor salty. The ruler realized that this mendicant was made of a different stuff and asked how he could be of service. Baba Kinaram told him to free the *sādhus* and to give about half a kilo of flour in his name to any mendicant who came into town. The ruler accepted this request and by the grace of Baba Kinaram, his family prospered (Chaturvedi 1973, 102). This event is supposed to have happened around the Vikram Samvat year 1724 (c. 1667. Chaturvedi 1951, 629; Shastri 1959, 138).

In the year 1915 Gadadharsinha Bhriguvanshi published an essay in the prestigious Hindi literary magazine *Sarasvati*, titled “The Founder of Aghor Tradition Baba Kinaram”. Describing this episode of the grinding mills in the jail in his essay, he cited

> The devotees sing this episode in this manner [we provide only an extempore English translation of the Hindi verses]:
>
> Having visited Badri(nath), Mukteshvar, Nepal, also Rameshvar and Jagannath.
> He covered Shrinagar then went to Ujjain, on to Junagadh where monks were not welcome.
> The king made everyone grind the grain, He never understood their deep sentiment.
> When Ramkina arrived at that place, the mills all moved by god’s grace.
> The king ran to him saying bravo, bravo, He bowed to him and praised a lot.
> With his hands folded he wanted to please him, (Baba Kinaram) had all the monks freed.
> The king asked for the path to salvation, Kinaram told him to chant Rama, Rama. (Bhriguvanshi 1915, 44)

Another miracle story which has a very long history, but which has been added to the lives of many saints, is generally stated in the context of demonstrations of power between the *sants* and the sufis. In the life story of Baba Kinaram, this story is mentioned when he met with Bhikha Sahab (approx. c. 1713-1763), a disciple of Gulal Sahab. This is how the story is presented:

> In the Bhurkura village of Gazipur district there lived a well-known saint by the name of Bhikha Shah. His hut was made of mud, as was the boundary wall of his dwelling. Baba Kinaram was going towards the Bhurkura village. On the way he saw an animal and patted its back. Instantly it turned into a tiger. Baba Kinaram began to ride it for his journey. When he arrived at Bhikha Shah’s hut, he was brushing his teeth sitting on the boundary wall. When he saw Baba Kinaram coming to him riding a tiger, he ordered the wall: “You move forward too”. The wall broke from its place and began to move forward. Baba Kinaram scolded the wall, saying: “Why are you breaking up? Stop right there!”. The wall stopped moving where it was. A shudder went through it and it made Bhikha Shah fall, hurting him in the process. He got up and greeted Baba Kinaram. Baba Kinaram caressed his body and the wound from falling was healed instantly. (Singh 1999, 48)

The same story is mentioned also in the *Bhīkhā Sāhab kī Bānī aur Jīvan Caritra* (1909, 2) except that in this version the tiger riding saint is a certain 'Mauni Baba', a saint who remains silent. Here, when Bhikha Sahab sees Mauni Baba arriving on a tiger, he feels that a saint of that caliber needs to be welcomed properly, and therefore, he asks the wall to move forward so he could meet him halfway. Predictably, at the culmination of the story Mauni Baba falls at the feet of Bhikha Sahab.

This tale has seen substantial research. The first example of riding a tiger (or lion) and using a snake as a whip is cited from Abhayadatta's Vajrayan Buddhist Siddha text *caturaśītisiddhapravṛtti*, in the character of Siddha Dombipa. This text is dated a little before the twelfth century (Digby 1994, 103). Riding on the tiger and also on the wall is mentioned in the story of the meeting of *sant* Jñāneśvara and Changadev. Changadev arrives riding on a tiger and *sant* Jñāneśvara, who was sitting on a wall with his siblings at that time, makes the wall move forward (Kincaid 1919, 89). Tales of riding a tiger and riding a wall are also found towards the end of the sixteenth century in the Sikh *Janam-Sākhīs*, where, generally, Guru Nanak Dev has a meeting with the Nath Siddhas. Such tales are amply present in the Islamic sources also, first as individual stories of riding either the tiger or the wall, and then together, as stories of competition. Khawaja Khizr's figure wearing green clothes, riding a tiger with a snake as his whip is easily recognizable in Islam. Even in Christianity, the tale of Saint Mamas of Morphou in Cyprus is popular, because he never used to pay taxes. When he was summoned to the palace in Nicosia for this offense, he arrived riding on a tiger, holding a lamb in his arms (Digby 1994, 103-8). These illustrations all seem to point that these tales are tropes that become continually added to the lives of the favorite saints of the devotees. However, modern studies of hagiography do not dismiss the more 'mythological' material as mere fantasy, but rather they point out that such narratives have a value in showing how the revered figure is viewed by his or her followers.

2.1 The Life of Baba Kinaram

It is extremely difficult to narrate Baba Kinaram's life based on evidence, especially those of the documentary kind. That is why the kind of stories that we have already discussed above, form an integral part of the rest of his life story. What we 'can' ascertain from these stories is the way the devotees and the populace think about him. A sketch of his life, in various degrees of detail, has been published in Hindi by scholars like Acharya Parashuram Chaturvedi (1972, 690-5), Dharmendra Brahmachari Shastri (1959, 137-40), Acharya Gopinath Kaviraj (1963, 197-8), Shobhanath Lal (1973, 62-9), Gaya Singh (2006, 118-56) as well as by the Kinarami tradition (Chaturvedi 1973, 99-103; Singh 1999; Shri Sarveshwari Samooh s.d. *Citrāvalī*) in several books. Gupta has outlined in English the history of Baba Kinaram and his tradition as gathered from these sources, but has also embellished it with oral narratives (1993, 126-37).[15] We, provide here a life-narrative of Baba Kinaram based on the sources published by his tradition.

15 Gupta traveled a lot in India and came up with some interesting insights about the diversity and historical development of the Aghor tradition. But her initial experience at the Kinaram Sthal was not as expected from what she had seen 16 years ago. The Aughars she found

He was born around the year 1601 according to the Gregorian calendar, although the date of his birth, and even of his passing away, are not clear in scholarly literature. According to the tradition, he was born in the Vikram Samvat year 1658, month of *Bhādrapad*, on the day of *Kṛṣṇa caturdaśī*. The village of his birth is still known as Ramgarh which lay in the old Banaras district in the state of Uttar Pradesh, but now lies in the Sakaldiha revenue district (Singh 2006, 118). He was the eldest of three sons, the names of his two younger brothers were Gayand and Jasant (Chaturvedi 1972, 691). His parents belonged to the caste of Raghuvanshi Kshatriyas, a caste which had a dominance in that region (Chaturvedi 1972, 690; Shastri 1959, 137). Right since his childhood, Baba Kinaram had no interest in either marriage or a domestic life. He could often be seen singing devotional songs with his childhood friends. At that time marriages were performed at a very young age and their son, Kina, had been married at the age of twelve.[16] What did he know about marriage at that age? His wife was younger still, and so after their marriage she had remained at her natal home for three years till such a time that she would come of age to be a wife. The night before his bride was to be brought back home, their fifteen years old son began to insist on eating rice and milk. This was a particularly inauspicious demand because the very next day a party from his village was going to depart for his wife, Katyayani Devi's village, for the marriage ritual of *gaunā*, to bring the bride into his household.[17] A mixture of rice and milk is eaten only on the occasion of death rituals in that part of India, and therefore, demanding to eat that dish on that auspicious occasion was rather disturbing. Since Akbar Singh had received this son in his old age of 60 (Singh 1999, 29), they had already performed a ritual to avoid the evil eye and to thus assure his longevity and good health by selling him to someone and then buying him back, an act which in the local Hindi language is called *Kīnanā* 'to buy', thus giving him the name 'Kīnā', meaning 'bought'.[18] They tried to dissuade him from his demand but the boy Kina would not budge. Ultimately, they gave up and Kina ate what he wanted to, cooked rice mixed with milk. The next day as the marriage party was getting ready to leave, news came from his wife's village that his wife had passed away the evening before. There would be no *gaunā* ceremony now. This series of events flabbergasted Kina's parents

were less exotic, seemingly not transgressive at all, rather middle class, and efficient in how they maintained the grounds. This discrepancy in how the researcher wanted them to be, and how they actually were, colored the tone of her narrative. Her extensive fieldwork led to interesting observations.

16 Some texts, like the *Aghorācārya Bābā Kinārām Sthal kā Sankṣipt Paricaya*, 5 from within the tradition, and *Kalyāṇ* (issue of August 1937, 628) from outside the tradition, mention that he was married at the age of nine. Such attempts by the parents to get their son interested in worldly affairs is evident also in the life-story of Malukdas. He, too, had been married, but both his wife and his daughter died, and thus he was relieved of this responsibility (Orsini 2023, 105).

17 The details about the names of Akbar Singh's wife as Mansa Devi, and Baba Kinaram's bride as Katyayini Devi are noted in the literature published by the tradition in *Jīvan Citrāvalī* (Brief Pictorial Life-History); Singh, *Aghorācārya Bābā Kīnārām Jī*; and Singh, *Catuṣpadī*, 121-2.

18 Baba Kinaram's name 'can' have another meaning too, a double meaning which may be in keeping with his Aghor persona of being indifferent to edible and non-edible substances. As a Sanskrit noun, *kīna* means meat (Monier-Williams [1899] 1956, 285.1). However, since it is marked 'L' in Monier-Williams, it is probably to be found only in lexicographies, rather than in an extant text. If at all such a meaning has relevance for Baba Kinaram's name, it would reflect the Aghor undercurrent of his activities, as when his hagiography portrays him as encouraging the Maithil Brahmins to eat fish.

and the folks in his village. First the assumption was that Kina's eating of rice and milk might have caused this tragedy, but they soon realized that the wife had already passed away, 'before' Kina had started asking for rice and milk. In effect, he was performing a death ritual for his wife. But how did he know? His parents now began to realize that there was more to their son than they had ever imagined.

So, when his parents again began to put pressure on him to get married, he experienced intense detachment from domestic life and left his village to arrive at village Karo in Ghazipur district where lived Shivaram, a saint of the Ramanuji sect.[19] As the name implies, saints of this tradition are Vaishnavas, those who worship Lord Vishnu, in particular, his incarnation as Lord Rama. Although not much research work has been done on him, Saint Shivaram is known to have authored at least one major yoga and devotion treatise called *Bhakti Jaimāl* (The Garland of Devotion) (Lal 1973). He was well known and respected in the region. Young Kinaram asked to stay with saint Shivaram and sought spiritual initiation from him. Saint Shivaram did not initiate him immediately. He let young Kinaram live with him, who began to serve saint Shivaram as his guru. Young Kinaram served him for a long time with great devotion and, pleased with his service, one day saint Shivaram decided to give him initiation.

That morning, as they walked towards the river Ganga for their bath, saint Shivaram asked young Kinaram to carry his ritual objects, his water pot, his tiger-skin rug etc. to the riverbank while he himself went towards the fields. As the young Kinaram walked towards the riverbank, saint Shivaram watched him from behind the bushes and what he saw astounded him. He saw that even before Kinaram arrived at the riverbank, the water of the river rushed forward and after having touched his feet, withdrew back to its normal course. Touching a holy person's feet is a mark of respect in India. At that time saint Shivaram understood that young Kinaram was the right candidate for his initiation. He gave the initiation to young Kinaram at the riverbank, holding the river Bhagirathi as a witness to this sacred event (Lal 1973, 66).

Young Kinaram continued serving his guru as before, but it did not last forever. What brought the matter to a culmination was that saint Shivaram's wife, whose name was Sona Bai, passed away. When saint Shivaram decided to marry again, the idea did not sit well with his disciple Kinaram, who had always served her as if she was his own mother. Kinaram communicated to his guru that if he would take another wife, he would seek another guru. At this his guru got irritated and asked him to feel free to do so. Kinaram took this as permission from his guru to go forth in the world, and he set out once again (Shastri 1959, 137). However, there is a second version of the story that makes this scenario a little more complicated. Shobhnath Lal focused his research on Baba Kinaram's guru saint Shivaram. His conviction is that Baba Kinaram spent the first 65 years of his life with Shivaram, and then if he left, it would have been for some reason other than his guru's second marriage. According to the descendants of saint Shivaram, there is no indication that he ever performed a second marriage. Since Baba Kinaram had already spent such a long time within the Vaishnava tradition, he

19 Some texts also refer to him as saint Shivadas.

would have been more likely to look for a Vaishnava guru as an alternative, not an Aghor guru, as happened in the due course of time (Lal 1973, 66-7).

Lal posits two possible reasons for the change that occurred in Baba Kinaram's life (1973, 67-8). I paraphrase his Hindi text here. The first reason could be that Baba Kinaram had already begun to worship the goddess without informing his Vaishnava guru. Even today there exists a temple of Goddess Kashtaharini Bhavani (the goddess who eliminates sorrow) about 4-5 miles distant from the village Karo where he used to live with his guru. Baba Kinaram would remain in his guru's service all day till the guru went to bed at night. After that, he would walk those 4-5 miles to the temple of the goddess and perform his daily veneration there. He would return before his guru woke up in the morning and continue to serve him as before. After some time saint Shivaram got to know of this fact in his state of deep meditation, but he did not express it to Kinaram. Having cogitated on this matter for a few days he told Kinaram not to accept any *prasād* (divine gift, usually food) if the goddess appeared before him. This is how it did happen. When the goddess appeared before him, he remembered his guru's words, but when the goddess insisted, he had no option but to accept her *prasād*. Having accepted that divine gift, the tranquility of his mind experienced a change. Saint Shivaram got to know of this too, and he asked Kinaram to go ahead and find his own path, assuring him that the path he forged would continue to live with his name after he is no more.

The second possible reason for why Baba Kinaram changed his path could be that having served his guru for such a long time Baba Kinaram expressed a wish to go on a pilgrimage. Shivaram readily agreed but he prohibited Kinaram from visiting the temple of Goddess Hinglaj.[20] During the course of his pilgrimage Baba Kinaram arrived at the place of Goddess Hinglaj, and remained there in meditation for a considerable length of time. Pleased by his devotion, the goddess appeared before him and gave him her *prasād*, which according to Lal, was alcohol. It is said that from that time on he became more attracted to the *Shakta* 'goddess' worship, rather than the worship of Lord Vishnu as a Vaishnava. So, when he returned to his guru, he asked his permission to change his path, and saint Shivaram gave him that permission.

Since comprehensive information on Baba Kinaram is hard to find, we consider every piece of information that can help us piece together a holistic picture of him. Lal's narrative is of interest from that point of view. It may be true that saint Shivaram never performed a second marriage. However, the reasons he posits for Baba Kinaram's change of faith do not sound convincing. While it is possible that Baba Kinaram did worship the goddess,

20 According to Shobhnath Lal this particular goddess is said to be born as the eighth child, a baby girl, to Devaki and Vasudev, the parents of Lord Krishna in the epic Mahabharata, when they were imprisoned by Devaki's brother Kaṃsa in a prison. The reason was that it had been forecast that Kaṃsa would be killed by Devaki's child, and so he had already killed her seven newborns in the prison cell. This eighth, baby girl, had slipped from Kaṃsa's hand as he tried to smash her against the prison wall, and disappeared with a thunderous noise (1973, 68). Lal's view of this goddess is very different from the more commonly known story, because according to references such as the *Tantra Cūḍāmaṇi* and the *Bṛhannīlatantra*, the Shaktipeeth of Hinglaj is famous because the Goddess Sati's top of the skull fell there (see Sahu 1987, 436). Lal posits that the temple of the Goddess Hinglaj is probably on Mount Abu in Rajasthan. The Goddess Hinglaj does play a major role in Baba Kinaram's life, but her temple that Baba Kinaram visited, according to popular understanding, is in present day Baluchistan in the Las-bela region. Her Muslim devotees call her by the name of Bibi Nani.

whether secretly or not is a matter of discussion, the question arises, why would he do that if he had full faith in his Vaishnava guru? His later life history reveals without any doubt that he remained equally devoted to his first guru even after he had attained all sorts of spiritual powers. So, if his guru's second marriage was not the real reason why Baba Kinaram went on his own path, we may need to look for another reason for it.

As he recommenced his journey, he arrived at the Naidih village where he found an old woman crying bitterly.[21] When he asked her the reason for this, she revealed that her young son owed cultivation revenue to the reigning landlord. Since her son was unable to pay his dues, the landlord had tied him under the blazing sun and was torturing him to get his money. Baba Kinaram pleaded to the landlord in the name of humaneness to let the young man go. The landlord told him to receive his alms and then be on his way. There was little he could do to facilitate revenue collection from the young man. At this, Baba Kinaram asked the landlord to dig the ground where the young man had been tied, and to take all the money that he wanted. The landlord went along as a humorous interlude and began to dig at that place. Soon he came across piles of money, even more than what was owed to him! At this he realized that Baba Kinaram was no ordinary mendicant and fell at his feet. Baba Kinaram freed the young man whose name was Vijay and asked the old woman to take her son away. The old woman now realized that she was in the presence of a true saint and refused to walk away with her son. She said that since Baba Kinaram had saved his life, her son now owed his life to him, and therefore, Baba Kinaram should take him along. Baba Kinaram tried to dissuade her, but she had made up her mind for the future of her son. In the end, he had no option but to take her son on his travels. Later, he named Vijay as Bijaram. This Bijaram became Baba Kinaram's successor and an accomplished Avadhūta saint in his own time. Most texts point out that Bijaram belonged to the 'Kalwar' caste, a low caste in the hierarchy, to emphasize that Baba Kinaram did not discriminate between people based on caste, which is a prominent feature of the non-dual Aghor tradition and the *santmat*.[22]

Taking Bijaram along, Baba Kinaram came to Junagadh. Here, the ancient holy mountain of Girnar has been a sacred spot for different faiths for a long time. Followers of the Jain, Dattatreya, Gorakhnath, as well as the *Shakta* 'goddess' traditions all have their venerable sites here. There are five peaks, of which the Dattatreya peak is the highest, and there are 10,000 steps to climb to that spot.[23] Baba Kinaram left young Bijaram at the foot of the mountain and climbed up to perform his meditations (Shastri 1959, 138; Chaturvedi 1973, 101). He meditated there for a long time and

21 This village is also spelled as Nayakdih (Chaturvedi 1951, 691) and Naigdih (Ramlal 1957, 756; Shastri 1959, 138).

22 Gupta (1993, 189) interprets the story of Bijaram and Ramjiyavanram (which we have mentioned in the context of hagiographical stories of Kabirdas and Kinaram) as transactions of pollution which the Aghoris have the power to digest. In the case of Bijaram, taking the word 'Bija' to be a bill of sales, she writes that Kinaram did not accrue any pollution because he 'bought' Bijaram. However, none of the standard Hindi dictionaries list the meaning of the word 'bija' to be a bill of sales. In the case of Ramjiyavanram, she states that Kinaram did accrue pollution because he brought a dead person to life. Death in Hinduism is regarded as an event of extreme pollution.

23 In 2020 the Indian Prime Minister Narendra Modi inaugurated a ropeway that takes the pilgrims 850 meters up to the Ambika Devi temple in 10 minutes (https://en.wikipedia.org/wiki/Girnar).

was rewarded with a vision of Guru Dattatreya himself. This meeting completely changed his life. This incident is illustrated in the *Citrāvalī* (s.d., 10, fig. 13). Baba Kinaram saw a mendicant with his water pot holding a large piece of flesh sitting on the Aghor Shila, one of the five peaks of the sacred mountain. This mendicant is said to be the Ādiguru Dattatreya who, on spotting Baba Kinaram, bit off a piece of this flesh and threw it in the direction of Kinaram.[24] Baba Kinaram consumed it as a *prasād* and instantly he was rewarded with the gift of far-vision. Guru Dattatreya then advised him to work for the benefit of humanity.

Baba Kinaram has written in the *Viveksār* that Guru Dattatreya had met him to rid him of the tribulations of this world, and that the Avadhūta philosophy that he propounds is knowledge that he has gained from him. Writing in 1951 Acharya Parashuram Chaturvedi had noted that this meeting of Baba Kinaram with Guru Dattatreya can only be taken as symbolic because Dattatreya is a figure mentioned in the Puranas who is said to be the son of Muni Atri, and someone who went about in an Avadhūta form. Nor is there any strong indication of a connection between the Aghor tradition and Dattatreya according to him. However, Dattatreya is said to have founded the Avadhūta tradition, and in *Viveksār* Baba Kinaram is quite clear that he is propounding the Avadhūta philosophy in his treatise. Shastri has mentioned that Baba Kinaram belonged to the Jūnā Akhāḍā (Shastri 1959, 140). The revered deity of that *akhāḍā* is Dattatreya (Gupta 1993, 61; Krishna 2020). If Baba Kinaram did belong to the Juna Akhāḍā, then his devotion to Dattatreya can be understood easily. Gupta writes astutely that the Nath tradition laid down the grounds for the *sant* traditions as well as the sarbhangi sampradāya. She also points out that in Maharashtra and Gujarat Dattatreya is an important deity for the Naths, especially those who want to aspire to become Avadhūtas (Gupta 1993, 53, 83). A text attributed to Gorakhnath, datable to possibly after the thirteenth century, the *Siddhasiddhāntapaddhati*, certainly has a whole chapter on the nature and characteristics of an Avadhūta, and as we will see later, the philosophy explained in *Viveksār* is very similar to the one put forward in the *Siddhasiddhāntapaddhati*. All these strands of text, tradition and philosophy do make the Avadhūta path a part of the Aghor tradition as understood by his *paramparā*.

His meditation at the Girnar mountain had borne ample fruit. Baba Kinaram climbed down the mountain to Junagadh, and then made his way north towards Uttarakhanda in the Himalayas with Bijaram. He is said to have meditated there for quite some time. We do not have much information about where Baba Kinaram went in the Himalayas in those days, but stories from outside the literature published by his tradition reinforce the folk belief that he spent time in these holy mountains. This is illustrated in an experience narrated by Shriram Sharma Acharya, the founder of the Gayatri Tirtha in Mathura. He was traveling in the high Himalayas with a yogi

24 Joshi (1974, 280-1), whose book is written in the Marathi language, treats the story slightly differently. He says that Guru Dattatreya, who appeared as a matted-hair ascetic wearing a deerskin, gave Baba Kinaram some fruits and tubers to eat. His text is also unequivocal about Baba Kinaram's initiation by Guru Dattatreya. He writes that Guru Dattatreya whispered the Aghor Mantra in Baba Kinaram's ear, put his hand on Baba Kinaram's head, and that led to a surge of divine energy (*śaktipāt*) in him. In the morning Guru Dattatreya performed the circumambulation of the Girnar mountain with Baba Kinaram, then asked him to first go to the Himalayas, and from there, to Kashi.

whom he had named Virabhadra. They had departed from a village named Kalap which lay beyond the area of Tapovan above Gomukh, the mouth of the river Bhagirathi which later becomes the Ganges. As they neared the mountain Gaurishankar, they saw a cave made of ice. We paraphrase his Hindi text here with explanations in parenthesis:

> At one place we saw a cave made of ice. From it emanated the sound of 'Har-Har-Mahādev' (Glory to God Mahadev Shiva). It was not the sound of a practitioner chanting their mantra audibly. It sounded as if someone was taking a bath. Acharyashri became amazed and asked, 'Is there a waterfall in this cave too? It sounds as if a *tapasvī* (an ascetic seeker who performs hard practice) is taking a bath.'
>
> He was told: "No. It is not a *tapasvī* but a *taponiṣṭha vibhūti* (an illustrious virtuoso of the austere ascetic practice) whose name is Baba Kinaram. After relinquishing the physical world, it is here in this region of the Siddhas that he is enjoying his time in a delightful way".
>
> Acharyashri had already read very well about Baba Kinaram. This saint may not have started the Aughar tradition, but he is the most well-known one in this tradition. He was born approximately 400 years ago. Almost all amongst the seekers of the tantra and the yoga paths had received guidance from him at one time or other. His birth and life were extraordinary even 400 years ago. He was an Aughar by birth, and he had great devotion towards Rama, the exemplary hero God (of the epic *Rāmāyaṇa*). (Pandya, Jyotirmaya 2013, 334)[25]

Although even this description seems from beyond the realm of the physical plane, we have cited it here because it is not to be found anywhere in the publications of the tradition of Baba Kinaram. After completing his meditations in the Himalayas for a significant amount of time, Baba Kinaram is said to have come back to Kashi, where he met Baba Kaluram on the banks of the river Ganges at the cremation ground of Harishchandra Ghat near Kedarnath Ghat.[26] This event is dated c. 1697 (Vikram Samvat 1754) (Shastri 1959, 139). We have read that Baba Kaluram tested him in various ways by asking for fish as food and making him bring the corpse of a young man back to life. Satisfied with all the tests that he presented before him, Baba Kaluram brought Baba Kinaram to the Krin-Kund and gave him initiation (Chaturvedi 1973, 103; Shastri 1959, 139).[27]

About ten days after their meeting, at Baba Kaluram's behest, Baba Kinaram called his devotee Raghavendra Singh and asked him whether he

25 Within Baba Kinaram's tradition it is believed that even after taking *samādhi* in Kashi, Baba Kinaram still gives his *darśan* (divine vision) to devotees in places like Jagannathpuri, Gangasagar, Girnar and other holy places (Chaturvedi, *Aughar Bhagwān Rām*, 89).

26 Shastri 1959, 138; Chaturvedi 1972, 692; 1973, 102; Singh 1999, 39.

27 It is believed that it was Guru Dattatreya himself who had appeared before Baba Kinaram in the form of Baba Kaluram (Joshi 1974, 281) to initiate him again, and after the initiation, he had disappeared (Shastri 1959, 139). Singh (1999, 107) records that Baba Kaluram stayed with Baba Kinaram for one year at the Krin-Kund Sthal, and then he left his physical frame. Joshi's version mentions that Baba Kinaram began to live under a tamarind tree at the Krin-Kund. Baba Kinaram is said to have been only 19 years old when he was given the holy seat of Krin-Kund (S. Mishra 2004, 40; Singh 2006, 120). But this must not be true, because if so, Baba Kinaram would have received the seat of Krin-Kund even before he met Baba Kaluram, according to the dates ascribed to that meeting by the scholars.

would donate the land for Krin-Kund. Raghavendra Singh agreed happily and donated 10 *bīghā* (a measure of land which could be from a quarter to a third of an acre) of land that belonged to him, as well as the ritual *yantra* (ritual geometric design) of the Goddess Hinglaj. Baba Kinaram praised Raghavendra Singh for his generosity and built a hut with his disciples in the southern area of the Kund. After one year when Baba Kaluram took *samādhi* (left his body), Baba Kinaram entrusted the maintenance of the Krin-Kund to Ramjiyawanram, and with Bijaram, set out on his travels again (Singh 1999, 104-7). In the memory of his first guru Baba Kinaram established four Vaishnava monasteries, three of them in the present-day state of Uttar Pradesh namely Mārufpur, Naidih, Parānāpur and the fourth one at Mahuār, which is in the present-day state of Bihar. In the memory of his Aghor Guru, Baba Kaluram, he established the four seats at Krin-Kund, Ramgarh district Banaras, Deval in district Gazipur and Hariharpur in district Jaunpur (Chaturvedi 1973, 103) **[fig. 3]**.

There are other interesting episodes in Baba Kinaram's life where his social consciousness and the need to fight against injustice shows through. For example, he is said to have saved the life of a young Brahman widow from being killed with her newborn child in the town of Surat (Gupta 1993, 135); or when he helped the residents of the town of Kohalin who had been ravaged by the Pindaris (Singh 1999, 46-7). As for the miracle stories associated with him, there are many. Since they can be found elsewhere, instead of reproducing them here, we just list a few of them: with reference to *sant* Tulsidas, there are at least two stories. In one of the stories, he provides a holy vision of Shri Ram, Sita, Lakshman and Hanuman in his ashram to Tulsidas, and demonstrates to him how to be a carefree *sādhu* (Katave 1949, 125). In the second story, when a woman is told by Tulsidas she is not fated to have children, Baba Kinaram blesses her to have four, thus giving rise to the saying, "Kinaram does, that which Ram does not" (Gupta 1993, 132).[28] When his own guru-brother Govardhandas did not invite him to a ritual feast, Baba Kinaram turned all the vegetarian food into non-vegetarian, but when Govardhandas showed his own miracle, he gave him the name of Lotadas (Mukherjee 2008, 237). When Maithil Brahmans ask him to, he brings to life a dead elephant, and then advises them to eat fish from that point on (Gupta 1993, 133). It is said that when Baba Kinaram returned to his village after his first extensive tour, he began the work on the construction of a well. Somehow, the bricks for construction fell short. At this he asked the workers to use dried cow-dung cakes to build the well wall. It happened so. The well exists even today, and it is said to have medicinal properties (Chaturvedi 1973, 88; Singh 1999, 101-2) **[fig. 4]**.

Krin-Kund, the sacred water tank at Kinaram Sthal, has a story of how it acquired its sacredness. Once, when Baba Kinaram was spending the rainy season at Krin Kund, a woman arrived with her child who was suffering from the *sukhaṇḍī* 'rickets' disease. She implored Baba for help. Moved by compassion, he took some grains of rice, charged them with a mantra, and threw them into the water of the pool. Then he asked the woman to bathe her child in that water, reassuring her that her child would get well (Gupta 1993, 132). This healing will continue as long as the river Ganges flows in Kashi (Banaras), it will even help infertile women conceive. This blessing of

28 Stories of the simultaneous existence of Tulsidas and Baba Kinaram can be traced in Marathi books also. See Joshi 1974, 279-81, and Shastri 1977, 452-8.

Baba Kinaram has been helping hundreds of children every year. Their family comes to take a dip in the Kund in a prescribed manner, and then they offer the ritual gift of fish and rice at the *samādhi* of Baba Kinaram (Singh 1999, 108). Having mentioned some of the miraculous events in Baba Kinaram's life as published by the tradition, let us look at three stories in detail to understand the socio-spiritual milieu of their conception.

2.1.1 Cremation-ground Practice with a Yogini

Gupta has explained her understanding of the distinction between Brahmanical Tantrism and Nath Tantrism, where the latter subsumes the category of Aughars. Explaining how Brahmanical Tantrism operates in a rather circumscribed space, she points out that the ritual space of Nath Tantrism is much less circumscribed (1993, 70). Scholars can debate this idea. We present here a story which illustrates at least the idea of transgressive practice in Baba Kinaram's life. This story requires some details, so we are translating it as narrated, reportedly by Bijaram:

Baba Kinaram had set up a hut close to a cremation ground near the town of Munger where he was spending the rainy months. At midnight his hut and the nearby cremation-ground both became illuminated with light as a yogini in auspicious yellow clothes, with beautiful hair, wearing wooden sandals, descended from the skies. She bowed to Baba Kinaram and stated simply her intention to perform practices with the *sahaja* sentiment.[29] Baba Kinaram looked at the yogini, asked her who she was and where she had come from. The yogini replied: "I live in the Goddess Kali cave at Girnar. I got the inspiration, and I was attracted towards you. I arrived at your hut travelling through the sky. Please activate in me that which I seek through your practices so I may achieve the completeness which I lack now".

Due to heavy rains people had left a corpse destitute in the field. Four stakes spaced sufficiently apart were put in the ground on the riverbank and the feet and hands of that corpse were tied to those stakes with ropes made of grass. The corpse was then covered with a red cloth and its mouth was opened. The Yogini and Kinaram Maharaj united seated on the corpse. Maharaj Kinaram continued to chant the mantra while the yogini commenced sanctifying the grains of puffed wheat and putting oblations of them in the mouth of the corpse. This practice continued only for a little while, the ground split open with a loud noise, and from the depths of the earth emerged the God of the cremation ground, Sadashiv, with Parvati in his embrace, seated on the Nandi bull.[30] In a very sweet voice he said: "May your *Sahaja sādhanā* [practice] be successful. Live long. Your path to enter the

29 The word *sahaja* has many shades of meaning in Hinduism and Buddhism. I note some of them here from Callewaert 2015: 1. Adj. Innate, natural, easy. 2. Adv. Easily, spontaneously. 3. Naturally. 4. A mysterious, ineffable transcendent state ("which is the goal of Tāntric *sādhanā* […], a state of absolute 'non-conditionment', spontaneity, freedom […] In Tāntric parlance, *sahaja* is practically identical with *mahāsukha*, 'perfect Bliss'. But, according to all schools of Tantra bliss is the nature of the Absolute […] The Absolute is realized by us when we realize our self as perfect Bliss").

30 In Tantra, Shiva is regarded as the Mahakal, the lord of the cremation ground. Parvati is Shiva's feminine half. Shiva's vehicle is the bull who is named Nandi.

cosmic skull bowl in the *Sahaja* form is now open. Remember me, I will always arrive at the opportune moment”.[31]

The yogini and Maharaj Kinaram got off the corpse and bowed to him. The bull Nandi, the lord of the cremation ground riding on him, they all disappeared in the sky even as they looked. There was a vibration, and the corpse turned into a stone. That corpse is still visible sometimes in the middle of the Ganges. If a *sādhak* ‘practitioner’ sits on it, or if a practitioner comes in contact with it, they receive the powers to make their spoken words come true, to become invisible, and to fly in the sky. The yogini was satisfied. She saluted Maharaj Kinaram, took her leave, and went in the west direction (Singh 1999, 81-3).

So far, we have read stories that have a positive and happy ending. But not all stories end happily, and that ending may be the lesson imparted by these stories. Now we read two stories which recall the boon that Lord Shiva had given to Bhasmasura, because a boon does not necessarily always lead to a salubrious conclusion.[32] The first story that we present here deals with the practice in the cremation ground. This story is notable because it highlights why tantric practices are kept secret, why the notion of a *vīra bhāva* (a heroes mental frame) is required, why a guru does not put their disciple on the path of ascetic practice without initiation, and how, it is the guru who must face consequences if the *sādhanā* prescribed for a disciple does not end well.

2.1.2 The Quest for Lord Bhairava’s Power

One time Baba Kinaram was staying in the Neemtalla cremation ground of Calcutta (now Kalikata). A young man by the name of Hiran Mukherjee began to visit the cremation ground to be in his service. After some days when Baba was about to leave for Gangasagar, Hiran asked him for the Bhairava mantra. Baba Kinaram was always generous. He gave Hiran the mantra with the warning that he would need to be very brave while chanting the mantra in the cremation ground. Come what may, he should not leave his *āsan* without completing the prescribed number of chants. Hiran assured him that he was a very courageous person, and Baba Kinaram left for Gangasagar.

In the evening Hiran Mukharjee took his position in the cremation ground and began to chant the mantra. He had to complete 3,000 chants. By the time he completed 1,000, he saw a juggler and his wife come into the cremation ground riding on a black buffalo, carrying two chickens. They got off the buffalo, the juggler tied it to the *Peepal* (*Ficus religiosa*) tree in the cremation ground and began to prepare for dinner. He put the wood together to make a stove, put a big pot on the fire, killed the two chickens and cut them into pieces, and then put them in the pot. But the pot was not full. He looked around. There was nothing else, so he killed his own buffalo, cut it into pieces, and put it into the pot. Surprisingly, the pot was still not full. He commented to his wife that perhaps a cremation ground spirit was playing tricks, stealing meat from the pot, he would have to find another creature to

31 Dwivedi mentions that of the four kinds of joy in the tantric Buddhist tradition, viz. *prathamānanda*, *paramānanda*, *viramānanda* and *sahajānanda*, the last one is the supreme joy and is called *sukhrāj* ‘the king of all joys’ (1981, 86).

32 On Bhasmasura, see Mani 1975, 127.

fill the pot. So, he took out a big knife and Hiran Mukherjee saw him coming towards him. In panic, he threw away his rosary, left his *āsan*, and ran like the wind. After some distance he looked back and saw that the juggler was still coming after him with the big knife. Wherever Hiran went, he saw the juggler following him. Now he could not sleep at night, and he could not be at peace during the day. In this condition of insanity, he died six months later. His kith and kin did not cremate his body, they put it in the river to be washed away.

After some time, Baba Kinaram heard of this incident. He focused his attention on Hiran and located his body. Vultures and crows had picked the body of the meat, and the head had become separated. Baba Kinaram took that skull and turned it into a skull-bowl. He used that bowl to perform the practice of the Bhairavi circle, thus liberating Hiran Mukherjee of the curse that had accrued to him because of his failed practice. If he did not do that, it would be the guru who would have to bear the consequence of that curse (Singh 1999, 74-6).[33]

2.1.3 Misuse of the Key to the Treasure

One time Baba Kinaram was living in a hut on the bank of the river Yamuna in Dhavadi village, Kanpur district. A man named Raghu used to remain in his service all the time. He would clean his hut, wash his clothes, bring flowers for his worship. One day when Baba Kinaram felt especially pleased with his service, he asked him: "What do you want Raghu?".

Raghu told him that he was a poor person, and that he wanted the 'key to the treasure'. At this Baba Kinaram took out a six-inch long piece of wood from his *dhūnī* and handed it to him. He instructed him to put the wood to the ground and ask of it whatever he wanted. Saying this, Baba Kinaram left.

Raghu tested this 'key' immediately. He went outside and put the wood to the ground and asked for food to eat. Immediately the earth parted, and various kinds of delicious dishes came up. Raghu ate to his heart's content. Now that he had the key to the treasure, Raghu's life changed. Instead of working he began to spend all his time with friends in idle dalliance. It was not long before he became addicted to alcohol, marijuana and prostitution. He became very involved with a prostitute by the name of Shobhani. She asked Raghu for a sum of 5,000 rupees for a night. Raghu was not very good to look at, and he walked with a limp. Since the time that he had got the key, all his indulgences had made his memory of Baba Kinaram dull. Shobhani lived in the Kanpur town and they were both seated on her rooftop terrace. In desperation for her company, with his judgment clouded with alcohol, Raghu put his wooden key to the surface of the rooftop terrace to ask

33 A similar story is found in the translation of Aghoreshwar Mahaprabhu Bhagwan Ram's book *Aghoreśvar Samvedanśīl*, translated from Hindi into English as *Compassion of the Aghor Master* (1984, 139-40). In this story there is a cremation ground at the confluence of the Son and Ganga rivers, near the locality of Neelkanth Tola. On the full moon night, the tonsured ascetic was performing a rite making oblations in the fire with meat, fish, alcohol, black sesame seeds and many other materials when he felt as if there was a big black buffalo standing there about to attack him, breaking the boundary of the zone of protection that he had established. But tonsured ascetic kept on with his oblations and a little while later he felt as if light from his nails had killed that buffalo, which was now floating down the river. In this instance, the ascetic achieved the supernatural power he sought. His performance was a success.

for the money that she had demanded. He forgot that Baba Kinaram had asked him to put the wood to the ground every time he needed something. The next instant that terrace made of wood and clay split open with a thunder, the beams supporting the roof broke, and they both fell to their death buried under the rubble from the roof. Misuse of the key Baba Kinaram had given him made Raghu open the door to his death with his own hands (Singh 1999, 72-4).

In his lifetime Baba Kinaram is said to have interacted with two Mughal emperors, Shahjahan and Aurangzeb, a Mughal Nawab of Junagadh (about whom we have already read above), and two Hindu kings in Varanasi, Maharaj Balwant Singh and his son Chetsingh. Let us take a quick look at two of these names, those of Shahjahan and Chetsingh.

2.1.4 Emperor Shahjahan and the Fort of Kandahar

It is a popular story that during his travels to Kandahar, Baba Kinaram had blessed the Mughal emperor Shahjahan to take the possession of the fort of Kandahar from Shah Abbas of Persia without strife. In the absence of documentary evidence, we cannot say for sure whether Baba Kinaram ever actually met Shahjahan, but Shahjahan did, indeed, take possession of this fort in a curious manner in the year c. 1638. Monshi Eskandar Beg, the Safavid historian for Shah Abbas of Persia, recounts that around the years 1588-89 Uzbegs took control of the region of Khorasan, and the princes in control of Kandahar took refuge with emperor Akbar around the year 1592, bringing the fort into Mughal possession. But, after thirty years Shah Abbas of Persia annexed it (Monshi 1930, 2: 1191-7). Shah Safi, who succeeded Shah Abbas after his death, did not favor Ali Mardan Khan, the governor of that fort. Consequently, Ali Mardan Khan surrendered the fort of Kandahar to the Mughals.

2.1.5 The Ruler of Kashi Chetsingh

Chetsingh sat on the throne of Kashi till the year 1781 (S. Mishra 2004, 30). During the first part of his reign he constructed a new fort with his name at Shivala. In that fort he also built a Shiva temple (Gautam 1975, 28). On the day of the consecration of this Shiva temple, Baba Kinaram was not invited. He arrived nonetheless. When Chetsingh tried to throw him out, Baba Kinaram cursed him that the fort would go into the hands of foreign powers, the king would have to run away, only pigeons would roost leaving their droppings in this temple, and all those present there would remain childless from that point forward. The King's paymaster of the army, Bakhshi Sadanand was also present and he saw all that had happened. He met with Baba Kinaram later and sought forgiveness. Baba Kinaram is said to have absolved him and told him that his lineage would continue as long as they keep using the name 'Anand' (Singh 1999, 93).

King Chetsingh's rule became uncertain when the British colonial administrator Warren Hastings, who served as the first Governor General of Bengal from 1772 till 1785, came on the scene. On 15 April 1776 the British East India Company took the management of the areas ruled by Chetsingh under its control with a new decree. On 7 July 1781 Warren Hastings

came on a visit to Banaras. Chetsingh pleaded his case to no avail, in fact, he was humiliated publicly (S. Mishra 2004, 31). He tried to resist the British incursion but was unsuccessful, and he had to flee the fort. The fort and the temple all came under Warren Hasting's control. The temple began to suffer severe neglect and ultimately in its desolation it became full of bird droppings (Gautam 1975, 28).[34]

Baba Kinaram's episode with Chetsingh does not appear to be imaginary. Bakshi Sadanand, to whom Baba gave the blessing, was the ancestor of Sampurnanand, after whom the Sampurnanand Sanskrit University of Banaras is named. His son, Sarvadanand, founded a theater company by the name of Shri Nataraj and enacted a historically researched play called *Chet Singh*. The play shows that Baba Kinaram made this curse, and that Bakshi Sadanand was its witness (Sarvadanand 1957, 50) **[fig. 5]**.

We have not included all the stories that are prevalent about Baba Kinaram, but this sampling provides us with a good idea of his prowess in the people's minds. From a religio-spiritual point of view, his persona is that of the Lord Shiva, easy to get pleased, generous without a fault, not a very affectionate person since he is a detached ascetic, but always full of compassion, and terrible when he gets angry. From the point of view of caste generated social hierarchy, he is completely free in the classic Aghor fashion, and in opposition to the Vaishnava style of life. He has no problem eating meat, drinking alcohol, or smoking Ganja, nor does he have any difficulty associating with people of all categories, because he does not find anything which does not have the divine element in it. Everything and everyone are all the same to him because he sees beyond their outer form and, if necessary, he can transmute matter. His boons given to his devotees or disciples can do good to them, but only if they use it judiciously. Misuse of such gifts brings about a swift divine retribution. But there is one thing that Baba Kinaram does care about, and that is true asceticism and inclusiveness in saintly life. That is a cornerstone of the ideal that his life presents.

It is in the context of this ideal that we see his Aghor-Avadhūt, siddhayogi persona which gives him infinite strength to protest social injustice, whatever form it may take. He could have stayed quiet when his guru-brother did not invite him, but then how would he have awakened Govardhandas' social consciousness? If he had not helped the young Brahman widow, or the people of the Kohalin town, how would he have demonstrated the social responsibility of a *sant*? Had he not asked the Maithil Brahmans to eat fish, how would he have found a solution to the prevalent social hierarchy? How would he have demonstrated a saint's compassion if he had not built a well at Ramgarh, or blessed the Krin-Kund with healing powers? By showing him superior even to Tulsidas, devotees affirm the sanctity of Shiva's living and walking human form, the Aughar *sant*, in his own city Kashi. His practice with the yogini demonstrates the limitless potential of tantra. And the

34 After this curse the royal family of Kashi continued only with adopted children. Since that time no Aughar ascetic or devotee accepted food or water from the royal family of Kashi. At the time of Aghoreshwar Mahaprabhu Bhagwan Ram Ji, the then King of Kashi, Vibhutinarayan Singh, had requested him to absolve the family of the curse. Aghoreshwar Mahaprabhu had told him that this task will be done by the 11th abbot of Krin Kund when he would complete 30 years of his age. In 1978 Aghoreshwar Mahaprabhu consecrated the nine-year-old boy Siddhartha Gautam Ram as the 11th abbot of Krin-Kund. He completed the task of absolving the royal family of Kashi of their curse on 30 August 2000 by partaking of fruit and water in their palace. https://iswaqt.com/kinaram-kashi-rnaresh-shrapmukt/.

stories of Hiran Mukherjee and Raghu inform us of the necessity of self-control when using the gifts imparted by a saint. The stories of his interaction with Shahjahan and Chetsingh provide examples of a *sant* keeping watch over the exercise of political power by the ruling elite. In all these stories Baba Kinaram appears to take everyone along while fulfilling social aspirations. This is the inspiration that the devotees derive from these stories.

Two scholars, Gupta (1993) and Barrett (2008) have written about the Aghor and the Kinarami tradition after extended research. Gupta's research stresses that Baba Kinaram's Aghor tradition can be understood only through the medium of the Nath tradition. This is because the conception of an Avadhūt is well-explained in Nath literature, they also believe in non-duality, do not believe in the caste system, and at least one of their lineages has Dattatreya as their Guru. The practices of the erstwhile Kapalikas who became assimilated with them, are perceived even in the Nathpanth. It is true that the way Baba Kinaram's tradition has presented his life-story, resembles that of the Nath yogis. There is value in this assertion, but this viewpoint is more helpful for understanding the historical development of the Aghor tradition. The Aghor and the Nath traditions are so organically interwoven that it is extremely difficult to separate each one of their strands. But, since it is dependent upon the guru lineage, the present form of Baba Kinaram's tradition is not reflected adequately by only the Nath tradition. In his tradition Matsyendranath and Gorakhnath are respected, but there is no memory of them as a Guru figure. The fact of Dattatreya being venerable to both the traditions, in fact, makes them parallel traditions that keep intermingling. If we look at the life and conduct of Aghoreshwar Mahaprabhu Bhagwan Ram and the disciples who have followed him, it is not that of the Nath yogis at all, it is very much that of a *sant* who is socially conscious. In her research Gupta adopts a social-science perspective and using the socio-political analytical tool, looks at the history of the Aghor tradition as a protest against the then prevailing misuse of religious and political power. It includes the struggle inherent in the caste system. This point of view is very useful for conducting social analysis, but she sees the personality and tradition of Baba Kinaram as a process only of establishing Kshatriya domination against other forces, she finds the activities of Baba Kinaram and his followers as comparable to the court of a political ruler (1993, 132). It is in confirmation of this viewpoint that she writes most of the members of this tradition are Kshatriyas. It is difficult to accept this conclusion. All the scholars, since the time they have begun to write about Baba Kinaram, have affirmed that his tradition includes people from all castes (Gaur 1938, 739; Shastri 1959; Chaturvedi 1972). Barrett had also confirmed this caste pluralism during his research. In fact, commenting on Gupta's conclusion Barrett indicated that her research was rather heavily influenced by male religious authorities, and the mediation of her male upper caste research assistants. That is why she could not grasp the expanse of the followers of this tradition. Had she interviewed more householders, especially female devotees, her research would have been deeper (Barrett 2008, 10).

Barrett conducted his research on the Aghor tradition from a particular point of view, that of health and treatment. His field of study was such that he 'had' to interact with people from every caste, class and gender. For this reason, his research expanse was greater. This is what led him to the meeting with 'old style' and 'new style' Aughar *sants*. It was the '*sant*' of the new style that had led to Gupta's disappointment during her first meeting. But

Barrett has also expressed well that every tradition experiences change in keeping with time and place, and such change is important to keep in tandem with social participation. Adopting a different stance from that of Gupta, instead of defining the Aghor tradition in terms of caste struggle, he looks at it as a socio-psychological state which transcends caste and untouchability, in the same way that the Aghor and Sarbhang *sants* have defined their traditions. Taking cognizance of the efforts made to counter social and physical diseases by Aghoreshwar Mahaprabhu Bhagwan Ram Ji, Barrett agrees that the notion of purity and pollution remains associated with the Aghoris, but, very different from Gupta's method of analysis, how the service of treatment itself accords the status of a transmuter of power in the eyes of the patient (2008, 25-6). One can see that in this point of view there is no thought of honor, or position or kingdom, but the fact of curing people from disease accrues power automatically, rather than power gained through a struggle.

Thus, the picture that we get of Baba Kinaram is not just that of a saint who wrote poetry and meditated. He was a dynamic man, fearless, accomplished, and ready and willing to put himself forward to help other people if the occasion demanded it. He was not shy of teaching lessons to those who erred in their ways, but he was exceedingly kind in his behavior with everyone. He was an Avadhūta, an Aughar, who accepts all, who realizes the value of everything, and yet he remains detached from everything. Baba Kinaram's disciple, Bijaram, has recounted that Baba Kinaram took his *samādhi*, at will, on 21 September 1771. According to that text he had invited all his well-wishers to Krin-Kund, asked Bijaram for some alcohol and his *hukka*, took a few puffs from it, and then he let his life-force depart from the top part of his cranium. His *samādhi* was built at Krin Kund. It remains a holy place of spiritual succor to thousands every year **[fig. 6]**.

2.2 A Question of Dates

It is usually difficult to assign reliable dates to medieval personalities in India, and Baba Kinaram is no exception. Scholars have assigned different dates for his birth as well as for his passing. We come across several sets of dates from three different kinds of sources which, in the absence of citation of the sources from where the authors got their information, it is not easy to make a sound conclusion about them. These are:

- 1601-1743, total age 142 years (Gaur 1938, 739-40)
- 1601-1771, total age 170 years (Singh 1999, 28)
- 1601-1826, total age 225 years (Singh 2006, 120)
- 1627-1769, total age 142 years (Bhriguvanshi 1915, 44; Chaturvedi 1973, 99, 103; Shastri 1959, 137, 139)
- 1684-1787, total age 104 years (Chaturvedi 1972, 690)

The first source of information about Baba Kinaram, of course, is the tradition that was initiated by him. There are two sets of dates according to the literature published by this tradition, meaning the literature published by the Shri Sarveshwari Samooh ashram at Parao on the outskirts of the city of Varanasi, and the Aghor Shodh evam Sewa Sansthan in the heart of the city of Varanasi, which is a part of the Krin-Kund monastery. The first set of dates, published in the year 1973 in the book titled *Aughar Bhagawān Rām*,

authored by Yagyanarayan Chaturvedi, states that he was born around the year 1601 (Vikram Samvat 1658) and left his body in the year 1769 (Vikram Samvat 1826) (Chaturvedi 1973, 99, 103). The Aghoracharya Baba Kinaram Aghor Shodh evam Seva Sansthan, Krin-Kund, published a book in 1999 titled *Aghorācārya Bābā Kināram Jī*, authored by Udaybhan Singh, which cites his birth date the same as the one mentioned in the Yagyanarayan Chaturvedi book, but mentions his passing away date as 21 September 1771, thus making this set of dates as 1601-1771. This book is said to be based on an old birch-leaf manuscript which was written in the time of Baba Bijaram, a direct disciple of Baba Kinaram (Singh 1999, 28). However, this manuscript was so old and had been in such a poor state of preservation that insects had eaten away sections of it, and it was so brittle that parts of it would crumble at a mere touch. So to extract full meaning from it, the author had to add words with reference to the readable material (26). An exception to this date from within the tradition was published by Gulabchand Anand, a disciple of Baba Jainarayanram, the 7th abbot of the Kinaram Sthal who had relinquished his body in the year 1923, and who had got the book *Śrī Pothī Viveksār* published while he was still alive. The fourth edition of this book published in 1965, then available at the Shri Jainarayan Satsang Mandali in the city of Varanasi, states that Baba Kinaram was born in the Vikram Samvat year of 1684, thus making his common era birth year as 1627 approximately (section Sankshipt Jivani, 1). Many scholars subscribe to this date in their writings.

The scholarly literature in Hindi (from where authors writing in other languages may have received their information either directly or indirectly) is our second source of information about the dates ascribed to Baba Kinaram. This literature subscribes mostly to the birth year of 1627 for him.[35] An exception within this second group is that of the learned author Ramdas Gaur whose book *Hindutva* was published in the year 1938 (Vikram Samvat 1995). He mentions Baba Kinaram to have been born around the Vikram Samvat year of 1658 (c. 1601) (Gaur 1938, 739), but he does not cite his source.

The third source of information are the popular books published outside of the direct tradition of Baba Kinaram. For example, the popular Hindi magazine *Kalyāṇ* which became a literary resource for all Hindu things since it started publishing in the year 1926, has a brief biographical article on Baba Kinaram in its 12th year special issue titled "Sant-Ank" 'the issue on saints' published in August 1937. It lists Baba Kinaram's birth year as Vikram Samvat 1684, month of *Caitra* (March-April) (*Kalyan*, 1937, 628).[36] This information was repeated in later volumes like the "Yogatattva" issue of the magazine (Khemka 1991, 385) **[fig. 7]**.

So we have a range of years for how long Baba Kinaram might have lived. As is evident, opinions vary. To an extent, the published scholarly consensus seems to be that he lived for 142 years, although already in 1951 Parashuram Chaturvedi had noted this discrepancy and had tried to resolve it. According to him this difference in his lifespan could be a result of confusing dates given in Vikram Samvat as belonging to the common era calendar,

35 Shastri 1959, 137; Kaviraj 1963, 197; Chaturvedi 1972, 690; Singh 2006, 118. Gaya Singh cites two more authors, viz. Dr. Kailash Mishra, '*Santkavi Darshan*', and Dr. Radha Mohan Shrivastava, '*Bharat ki Sant Parampara*', both of whom are in concordance with this date.

36 This date is repeated in other popular publications such as: Mishra 1950, 244; Ramlal 1957, 755; Das 1987, 695; Pandeya 1976, 7. Joshi 1974, 280 simplifies the information by stating Baba Kinaram was born somewhere between the common era years of 1600 and 1620.

and vice-versa. He resolved the issue by taking Baba Kinaram's lifespan to be 104 years based on the article in the *Aaj* newspaper, not an impossible age to live to at that time, and accordingly came up with the dates of birth: c. 1684, and death: c. 1787, making the presumption that Baba Kinaram passed away in Vikram Samvat 1844 (Chaturvedi 1972, 690). Scholars like Shobhanath Lal agree with this estimation (Lal 1973, 63) and, as a strategy to ascribe a realistic life-span, this does not sound like a bad one. However, this strategy presumes that the possibility of a lifespan which is more than 104 years is unrealistic. This confusion in dates might be a product of Krin-Kund's specific tradition. Chaturvedi writes:

> According to a Puranic story, the dom who had bought King Harishchandra, was named Kalu. That Kalu donated all the land around the Krin-Kund to the Aghoracharya. That is why, in the Vedic times, the population began to call whoever sat on that seat as Kaluram. Whoever occupied that seat was referred to as Kaluram […] That tradition of Kaluram continued till the fifteenth-sixteenth centuries. And that is what transformed into the Kinarami tradition. Now whoever occupies this seat is known as Kinaram. (1973, 121)

In keeping with this statement, it is possible that during the long life-span for Baba Kinaram that has been discussed, there could have been more than one abbot of the Krin-Kund Sthal, who were all referred to as 'Kinaram'.

2.2.1 The Two Paintings – Khwaja Sahib

It may be as Chaturvedi writes. But the issue of Kinaram's dates becomes a little more complicated because of two oil paintings.[37] The first painting, at the Victoria and Albert Museum, has the generic title of *Khwaja Sahib* depicting the annual Urs festival of Mu'Inuddin Chishti at Ajmer.[38] The description of the painting on the V&A webpage reads:

> This painting of a gathering of mystics was painted during the reign of the Mughal emperor Shah Jahan, probably between 1650 and 1655. It depicts Sufi saints and courtiers in the shrine of Muin ad-Din Chishti, the supposed founder of the order of Chishti Sufis in Hindustan in the 11th century. They are in the presence of dervishes who attempt to attain mystical states by ecstatic dancing, music, and chanting. Three Muslim saints are among them: Qutb ad-Din Bakhtiyar Kaki, who died in 1235, Muin ad-Din Chishti himself (he died in 1236) and Mullah Shah Badakshi who was still alive at the time the painting was done.

Mullah Shah Badakshi died in 1661 (Gadon 1986, 153). The painting was once in the collection of Warren Hastings, Governor General of India from 1774-85. The physical description of the painting says the hills in the

37 I am grateful to Prof. Jack Hawley, Columbia University, for having brought these two paintings to my notice.

38 *Khwaja Sahib*. https://collections.vam.ac.uk/item/O16063/khwaja-sahib-painting-unknown/.

background are clearly recognizable as those in Ajmer. The occasion of the painting seems to be the

> celebration of Zikr, or whirling dance, on the plinth of a building. In the foreground, a group of Hindu figures, members of various eclectic groups, are identified by minuscule inscriptions. These are twelve Hindu religious reformers ranging from the 15th to the 17th centuries.

The tiny inscriptions that the text mentions are names written in Persian/Urdu letters. Gadon (1986, 153-7) identifies these saints in detail, from left to right, as **[fig. 8]**:

> (1) Ravidas (fl. 1470), a cobbler from Benaras, a member of the untouchable caste of leatherworkers, known for his great holiness and as a guru of Mira Bai, the Rajput princess who became a great *Krishnabhakti* poet; (2) Pipa (1353-1403), said to have been a Raja who abdicated his sovereignty and distributed his wealth among the poor; (3) Namdev (latter half of the 14th century) exemplifies the Maharashtran sant-Vaishnava tradition in his total devotion to the god Vithoba […]; (4) Sena, a barber from the court of the Raja of Rewa, wrote hymns and according to popular tradition performed menial offices for holy men, believing that the service of *sants* was equivalent to the service of God himself; (5) Kamal, the reputed son of Kabir, was the founder of one of the twelve branches of the Kabir Panthis; (6) Aughar is not a personal name, but rather the name of a class of Shaivite ascetics, followers of Gorakhnath, who have not undergone the final initiation ceremony of the *Naths* of having their ears split; (7) Kabir, (first half of 15th century) was a low caste weaver of Benares, a great mystic and bold reformer whose verses in praise of God, sung in the language of the people, were widely known among the masses […]; (8) Pir Muchhandar, the Panjabi form of Matsyendranath, is a mythical figure, known in the traditions of the *yogis* as their first teacher and also as the guru of Gorakhnath; (9) Gorakh (12th century) was the foremost guru of a Shaivite ascetic sect found all over India, Nepal and Tibet […]; (10) Jadrup was a Hindu sadhu from Ujjain referred to at some length by Jahangir in his *Memoirs* […]; (11) Lal Swami, popularly called Babalal Das Vairagi, a Hindu reformer and teacher. He is best remembered for his dialogues with Dara Shikuh which were recorded by the prince's secretary, Chandar Bhan, who was present at these interviews, perhaps acting as interpreter; (12) Identification of the twelfth man is problematical as the inscribed name is badly rubbed and only the latter part "... Swami" can be read. This might be Chitan Swami, the teacher of Babalal who is seated next to him, and if so this would follow the existing pattern here of representing disciple with his guru.[39]

Writing in 1921, Binyon and Arnold were quick to point out:

> In no case can it be assumed that we have here an authentic portrait of the saint whose name is written on each separate figure, but the

39 Binyon and Arnold, in *The Court Painters of the Grand Moguls*, have the title of this painting as *A Dance of Dervishes* (1921, plate XVIII-XIX, 40). They suggest that the last figure could be Pir Panth Swami (72-3).

> representations are remarkably true to type, and such faces may be seen in India even to the present day.

They provide further information regarding what was known about these saints then, and regard Kabir and Gorakh to be contemporaries. For the figure nominated as Aughar, they write:

> Aughar is the name of a class of Saiva ascetics, who drink spirituous liquors and eat meat, the name is here applied either to a typical representative of the sect, which was reformed under the influence of Kabir, or to the reputed founder. (Binyon, Arnold 1921, 73)

These twelve Hindu saints on the predella of the painting are broadly divided into two groups, facing each other as if in a discussion, where Rai Das, Pipa, Namdev, Sena, Kamal, Aughar and Kabir form part of the group on the left, and Pir Muchhandar, Gorakh, Jadrup, Lal Swami and possibly Pir Panth Swami or Chitan Swami form the group on the right. Within this section of the painting the juxtaposition of the saints next to each other is not arbitrary. Gadon (1986, 156) notes that the group on the left comprising of Ravidas, Pipa etc. represents *sants* while the group on the right comprising of Matsyendranath and Gorakhnath etc. represents yogis, and that this grouping creates a little problem because the Aughar belongs in the group of the Shaivite yogis. In the painting the Aughar is placed behind Kabirdas, and between Kabir and his son Kamal, looking towards the group described as yogis here. He seems to be saying something while gesticulating with his right hand. The observation that Gadon makes is an astute one. Why, indeed, is the Aughar in the group of the *sants* and not in the group where the Nath yogis are represented, when the common understanding in western scholarship has been that Aughars belong to the group of Naths. It is relevant to note the attributes of the Aughar in relation to the figures identified as Matsyendranath and Gorakhnath, both of whom are depicted with the well-recognized earrings and *singis*, the small horns, which are worn as distinguishing sectarian marks by the Nath Yogis. The Aughar does not have earrings, his ears do not even seem to be pierced. He does not have a horn around his neck either. Gadon's perplexity, then, stems from the commonly understood Nath-yogi persona of the Aughar **[fig. 9]**.

Looking at an enlargement of the figure of the Aughar in the painting behind whose right ear we can see the word 'Aughar' written in Persian/Urdu characters, he has a thick black beard, a monk's white robe with small patterns on it, and a cap which is somewhat similar to the cap that Kabir is wearing, perhaps indicating a philosophical similarity between the two of them, as hypothesized by Binyon and Arnold above. The cap is darker in color and has rows of stitches which form a simple design. If we read published descriptions of an Aughar ascetic, this is not really the typical attire of a seeker who is still walking on the path of enlightenment. They are often dressed in black or blue attire during their period of *sādhanā*. According to the Kinaram tradition, they begin to wear white robes only after enlightenment (Chaturvedi 1973, 53). If that is the case, it is not very likely that the figure in the painting represents "a typical representative of the sect". It is more likely, as Binyon and Arnold surmise, the figure of "the reputed founder". This is pertinent because all the figures in this part of the painting are established, recognized and popular personalities. Putting

just a representative of the tradition in the painting would not fit the pattern. Now, the only person who is embellished with that kind of an accolade when it comes to the Aghor tradition, of being its 'reputed founder', is Baba Kinaram. He is known as the seventeenth century rejuvenator of the Aghor tradition, and he is equally known as a personality in whom the Vaishnava and Shaiva streams of Hindu devotion come together.[40] Shastri is unequivocal in stating that after Dattatreya, it was Baba Kinaram who popularized and diffused the Aghor tradition amongst the tradition of the *sants* (1959, 139). Acharya Parashuram Chaturvedi considers it beyond dispute that Baba Kinaram is the *sant* who popularized this tradition the most (1972, 690). There is no other figure in the sixteenth or seventeenth centuries, before or after Baba Kinaram, who can be regarded as the founder of the Aghor tradition. Looking only at the sectarian symbols, those Naths who trace the line of their gurus to Jalandharnath also do not wear earrings even after full initiation, and they call themselves Aughar (White 1996, 100), but that is not the case for Baba Kinaram. Nowhere in his hagiography as published by his tradition in Banaras do we come across the word Nath, and he has not described himself as a follower of Gorakhnath or Jalandharnath anywhere.[41] Today we know that the Aghor/Avadhūta tradition propounded by Baba Kinaram has many similarities to the non-dualism propounded in texts attributed to Gorakhnath, as also by Kabir, but, in addition, Baba Kinaram is regarded as one of the most prominent Aughar saints of the *sant* tradition (*santmat*) in north India. The Avadhūta path that he propounded certainly has yoga in it, but it also has bhakti 'devotion' as an essential element. The way of life it demonstrates, where Baba Kinaram exercises non-discrimination and selflessly helps people in need, can only be described as saintly.[42] We do not find an easy explanation to account for the Aughar figure sitting apart from the Naths, when other paintings show them sitting with the Naths.[43] The painting is said to have been made between the years 1650-55.[44] The figure of the Aughar saint in the painting looks to be in early middle age, which would be the case if Baba Kinaram was born around the year 1601. Although his beard is black, when the painting is enlarged one can notice speckles of brown in it which might represent age.

40 Mallinson notes that in the Mughal paintings these two streams of ancient celibate asceticism were probably represented by the Daśanāmī Saṃnyāsī and Rāmānandī ascetic orders amongst the Vaishnavas, and, for Shaivism, the Tantric adepts such as the ones who are called Naths today (2013).

41 Literature on the Shri Datta Sampraday in Maharashtra mentions Baba Kinaram. During his visit to the Girnar mountain it is said that Gorakhnath guided him (Joshi 1974, 280; Shastri 1977, 455).

42 Further back in time, Buddhaghosa's Vishuddhimagga describes in detail the practices of a cremation ground dwelling ascetic. In this context the words Avadhūta and Aghora denote the same kind of practitioner (Malavika 1966, 368).

43 See Mallinson 2013, fig. 11, with reference to the *Tashrīḥ al-aḳvām* and the painting of Shambhunath with a young Aughar.

44 Novetzke (2008, 50) has used the same painting as published by Arnonld and Binyon, but he mentions that the painting dates to early eighteenth century.

2.2.2 The Two Paintings – A Gathering of Holy Men

There is another reason why it seems to us that this figure represents Baba Kinaram. There exists another painting, at the Metropolitan Museum of Art in the City of New York, titled *A Gathering of Holy Men of Different Faiths*, made about a hundred years after the first painting came into existence. It is a copy of the predella of the first painting, attributed to Mir Kalan Khan (born c. 1710-15, died c. 1770-75) (McInerney 2011, 607) when he worked under the emperor of Delhi, Muhammad Shah (r. 1719-48), and possibly his successors around 1730-55. Mir Kalan Khan is known in the art world as an accomplished copyist of earlier Mughal paintings, and this painting represents that skill of his. He has taken only the predella of the *Khwaja Sahib* painting and turned it into a new painting all its own. The background of the painting here is more verdant, more like an ascetic's hermitage in the jungle. We still have the two groups of saints on the left and the right, but a couple of saints have gone missing. From the left group saint Pipa has disappeared, and the group on the right has been significantly reconfigured. Not only have Babalal and his guru not been included, it seems that all the figures on the right have been given sectarian marks of the Nath tradition. Gorakhnath and Matsyendranath have the distinctive large black earrings, Jadrup has also been given large earrings, but his are white. He also has the Vaishnava *ūrdhvapuṇḍra* on his forehead. This may be Mir Kalan Khan's way of giving Jadrup a Vaishnava-Nath identity, because ascetics other than Shaiva-Naths also wore hooped earrings (Mallinson 2013, fn. 61). There is a fourth figure seated behind Gorakhnath who has the small Nath horn around his neck. The horn can be seen around the neck of Gorakhnath as well, but not for Matsyendranath because both he and Gorakhnath have been given musical instruments which they seem to be playing. These instruments somewhat hide the front part of Matsyendranath's body, obscuring his *singi* **[fig. 10]**.

The Aughar figure in this painting has experienced some changes too. Although he still looks pretty much the same as in the *Khwaja Sahab* painting, he has been embellished with sectarian marks. He now has an *ūrdhvapuṇḍra*, the mark of a Vaishnava devotee, on his forehead, just like Jadrup, but he is not included in the group on the right comprising of Nath yogis. He is still on the left side with the saints. His left hand is now visible, holding a round fan, probably a *morchhal* (a peacock feather whisk or fan), but which looks like a *tālapaṭ* (a palm-leaf whisk), which might represent a Vaishnav symbol, although even Vaishnava-Naths have sometimes been portrayed with a fan in their hands (Mallinson 2013, fig. 9, fn. 77) **[fig. 11]**.

When the painting is enlarged it seems not only that his right earlobe has been pierced, but that he has an ear-ring that runs from his earlobe, behind the ear, and enters the cartilage inside his ear, the top part of which is visible at the bottom of the inside of the ear. But the ear-ring is not the large, round one usually associated with Nath yogis. So what do we make of these changes to the persona of the Aughar? Clearly, he is being identified as a Vaishnava, and perhaps also as a Nath, going by the fan (see Losty 2016; Mallinson 2011, fig. 2) and the earring respectively. It is hard to say whether Mir Kalan Khan had a good knowledge of what Mallinson points out were the Vaishnava-Naths during the Mughal times and therefore has highlighted the Vaishnava aspect of the Aghor figure, yet he has given him special ear-rings to denote his special status. What we have presented here

is an unsubstantiated hunch based on logic. Further research is needed to ascertain if it has any historical validity.

3 Literary Appraisal

Baba Kinaram's poetry represents a fusion of the Aghor and the Vaishnava traditions. He is said to have authored many works of poetry but not all of them are available. The works published by Shri Sarveshwari Samooh include:

1. *Viveksār* (Vikram Samvat 1812 according to internal evidence, c. 1755)
2. *Gītāvalī*
3. *Rām-Rasāl*
4. *Rām-Gītā*
5. *Unmunī Rām*

The works attributed to him but not available include:

6. *Rām Capeṭā*
7. *Rām-Maṅgal*
8. A translation of the *Yoga Vaśiṣṭha* in verses (Chaturvedi 1972, 694).

Of the published texts, *Viveksār* and *Unmunī Rām* are written primarily in *dohā* and *caupāī* meter, *Gītāvalī*, *Rām-Rasāl* and *Rām-Gītā* have *padas* which can be sung in tunes named *shabda pīlukā*, *bhairavī*, *bhairo* etc., and others in *danḍak*, and *cancarīk* meter.[45] While *Viveksār*, *Unmunī Rām* and *Gītāvalī* are regarded as representative of his Aghor and *nirguṇa* leanings, *Rām-Rasāl* and *Rām-Gītā* reflect his *saguṇa* Ram-devotion leanings, probably because of his first guru saint Shivaram of Karo village in present day state of Uttar Pradesh, who was a Vaishnava. Shivaram ji was a devout *Rām-bhakta* 'devotee' who is said to have penned his own magnum opus on yoga and devotion titled *Bhakti Jaimāl*, a book inspired by Tulsidas, which is said to have had more than 900 chapters. That book has now gone out of circulation and is rather hard to find. As scholars have noted, there exists a strong element of yoga in Vaishnavism.[46] Shivaram, a well-established Vaishnava saint of

45 Within these published texts *Viveksār* has 126 *dohā* or two-line distichs, 74 *caupāī*, and 10 *chappaya*, making it a total of 210 verses (Chaturvedi 2010). But this number depends upon the method of counting one uses. In the February 1975 edition of the *Viveksār* published by Shri Sarveshwari Samooh, each line of a *caupāī* is treated as separate *caupāī*, bringing their count up to 142. Similarly, every two lines of each *chappaya* has also been counted as a *chappaya* in its own right, bringing the number of *chappaya*s up to 30 (Chaturvedi 1975). The number of verses in this edition, then, becomes 298 total. *Unmunī Rām* has 217 *dohā* and one *savaiyyā*, making it a total of 218 verses. *Gītāvalī* has *pada*s named *śabda* which are seven in number, six *pada* each in *rekhatā* and *dandak*, 2 *pada* each in *soraṭhā*, *kavitta*, and *bhairavī*, and one *pada* each in *śabda pīlu kā*, *pada Sindh bhairavī*, and *śabda sinh bhairavī*, making it a total of 29 *pada*s. *Rām-Rasāl* has 25 *padas* in *śabda bhairo*, 50 *pada*s in *dandak*, and 6 in *cancarīk*, making a total of 81 verses. *Rām-Gītā* has 8 *padas* of *kavitta*, 5 *padas* of *savaiyyā* and 3 *padas* of *chappaya*, making it a total of 16 verses. The total number of verses that we find in Kinaram's texts is about 900 (S. Mishra 2004, 79). In terms of sheer numbers this is not a lot when compared to the numbers of verses in *Gorakh-Bānī*, *Kabīr Granthāvalī* or *Sundardas' Granthāvalī*, but it is enough to give us plenty to understand Baba Kinaram's philosophy and way of life.

46 See Raghav 1963 and Dwivedi 1978, 13. Talking about the various traditions that became assimilated into the Nath fold, Dwivedi mentions the tradition of Kapil Muni from whom emerged

his time, seems to maintain that yogic aspect of Vaishnavism intact.[47] It can be presumed that Baba Kinaram learned the skills of expressing his mysticism in verses from his first guru, Baba Shivaram, and then refined it, and mixed it with the words and concepts of other traditions that he came across during his peregrinations.

If we were to categorize these five texts according to the genre of their verses, we could say that primarily *Viveksār* is a mystical-yoga text, *Unmunī Rām* is a philosophical and intellectual text, *Gītāvalī* is a Tantrik and social text, and *Rām-Rasāl* and *Rām-Gītā* are devotional texts. Here, we will focus on just two texts – *Viveksār* and *Gītāvalī*. Towards the end of this introduction, however, we will cite some examples of Baba Kinaram's literary prowess from the other texts.

3.1 *Viveksār*

Viveksār is regarded as his most prominent composition which illustrates his Avadhūta doctrine.[48] This text was composed on the banks of the river

the Kapilanis. In the *Bhāgavat* Kapil Muni is well known as a teacher of yoga and *vairāgya*.

47 The 1965 version of the *Viveksār* published by Gopal Chandra Anand cites verses from *Bhakti Jaimāl* which are all about the perception and piercing of the subtle *cakras* within the body as can be found in the texts of Gorakhnath. An example should suffice here: *Aṣṭāṅga yoga jin sādhyo, lagī samādhi akhaṅḍa, Ulaṭi pavana tin bā̃ndhyo, caṛhi vāyu brahmāṅḍa* (*Śrī Pothī Viveksār. Saṅkṣipt Jīvanī*, 10 no. 1). Translation: One who becomes proficient in *aṣṭāṅga-yoga* achieves the undisturbed state of ecstasy. That person holds the reversed breath which reaches up to the highest reaches of the cosmos (or the cranial vault). The text elaborates: 1. (*mūla cakra* – the base cakra) *caupāī* | *Nau cakran kara karahū̃ bakhānā, sunahu nṛpati tum param sujānā.* |*Mūla cakra vaśa gudā majhārā, cāri patra janu agini aṅgārā.*| *Tāhi kamala mahā̃ yoni tṛikonā, tā mahā̃ puruṣ basai gahi maunā.* | *'rā' akṣara jasa dīpak jotī, tehi mahā̃ puruṣ kānti udyotī. Nāma Gaṇeśa aruṇa tana soī, tāhi lakhat baṛa paṇḍit hoī.*| *Mānasasik pūjā tahavā̃ kījai, laḍuvā dhūpa Gaṇeśahi dījai.* | *Ajapā jāp tahā̃ pā̃ca hajāra, eka cakra kara asa byohārā* | (*Śrī Pothī Viveksār*, *Cakra-Varṇana*, 10). Translation: I describe the nine *cakras* to you, listen O wise king. The first *cakra* lies at the base of anus, it has four petals bright as fire. In that lotus exists the vaginal triangle, where resides the male element quietly. It has the letter 'Ra' bright as the flame of a lamp, in that reflects the beauty of the male element. Its name is Ganesh, its body is like the Sun, only a very wise one can perceive it. Perform mental worship at that point, offer sweet *laddoos* and incense to that Ganesh. Perform the chanting of the un-chanted or silent *jap* at that point five-thousand times. This is the right practice for the first *cakra*. We can see immediately in these verses a comingling of traditions. The notion of the *cakras* is not new, *Upaniṣads* mention it, Gorakhnath has talked about it. But while Gorakhnath's literature mentions six *cakras* (Barthval 1960, 36 no. 105), Shivaram delineates nine of them. Nine *cakras* are mentioned in the *Yogarājopaniṣad* (*brahmacakra*, *svādhiṣṭhānacakra*, *nābhicakra*, *hṛdayacakra*, *kanṭhacakra*, *tālucakra*, *bhrūcakra*, *brahmarandhracakra*, *vyomacakra*. See Acharya 1971, 544-5). Buddhists, on the other hand, usually mention just four. Shivaram mentions the *ajapā jap*, as does Gorakh. But Shivaram thinks of Ganesh at that *cakra* and is partial to offering incense and *laddoos* (traditional Indian sweets) to him, while Gorakh does not mention this. Shivaram also mentions the letter 'Ra' and the *yoni* triangle in which resides the male element, at that *cakra*, while Gorakh, does not say anything about it. Generally, in the *Sāṁkhya* system of philosophy, *puruṣ* represents the unexpressed male element, while the *prakṛti*, the manifest female element, denoted by the triangle, represents the vulva or the *yoni*. In Baba Shivaram's exposition, the male element is expressed as Ganesh, son of Shiva and Parvati in the Hindu pantheon.

48 Baba Kinaram writes: "*yah saṁsāra asāra ati pā̃ca bhūta kī vāri. tātẽ yah avadhūta mat viracyõ svamati vicāri*" (*Vivēksār, phal stuti*, verse 8). The word 'Avadhūta' is often used for realized practitioners in the field of Tantra, as well as in certain branches of Siddha Buddhism and the Nath tradition, though Gorakhnath seems to use it only for yogis. It has special implication with reference to the section on *kāyā paricaya*, or knowledge of the body, in *Vivēksār*. White documents that:

> the fourteenth century *Śārṅgadhara Paddhati* goes so far as to classify the two major forms of yogic practice, the "six-limbed" practice and the "eight-limbed" practice, as "Gorakhnāthī"

Kshipra in Ujjain in c. 1755 (VS 1812). It is a short text on yoga-*sādhanā* and bhakti and is divided into eight primary sections called *aṅgas* broadly similar in structure to *aṣṭānga* yoga (the eight limbs of yoga, although Kaviraj calls it a *ṣaḍāṅga* 'six-limbed' yoga text (1963, 198)), and a ninth section, *phal stuti*, on the merits of reading and practicing from this composition. Baba Kinaram himself regards it as a text on the eight-limbed yoga, for he mentions so in the section titled *phal stuti*:

> O wise [disciple] I have described the eight limbs [of yoga] here. This is the essence perceived by Kinaram on meditating on the name.[49]

The book is written in the form of a guru-disciple conversation, a style of discourse that, as Hajariprasad Dwivedi has pointed out, became so popular that it was used also in the traditions of Kabir, Nanak, Dadu (Dwivedi 1959, 88-9), the *Premamārgī* Sufis (Singh 2010, 3), and the *Ramanand Sampradāya* (Barthval 1960, 17). Baba Kinaram has conceptualized this text in a very methodical manner, teaching through a range of successive perspectives and themes. In each *aṅga* the guru describes a certain progressive step in yoga towards attaining union with the divine.

Baba Kinaram's prosody is well thought out and strong in this text. He has used only three kinds of verses, the *dohā*, *caupāī* and the *chappaya*. These three have been used to guide the conversation between the guru and the disciple with controlled velocity and simple beauty. We will see that he uses the *dohā* to display the emotions of the disciple or the guru, and to move forward the frame of the narrative from one scene to the next. It is through the *dohā* that the disciple asks questions to his guru, and it is through the use of the *dohā* that the guru replies to him in brief. Where the guru needs to expound on matters of principle or philosophy in an extended manner, he uses the *caupāī*, such as the designation of the various aspects of the body before the emergence of the creation, and their state after the world has been created etc. The *chappaya* verses are used only once in the text, in the *śūnya aṅga* (the limb of union, or nothingness), to describe the practitioner's experience of his cosmic form. The use of this verse provides an exhilarating experience to the reader as they go through the description.

The sections of the *Viveksār* are named *gurupada stavan* 'obeisance at the guru's feet', *jñāna aṅga* 'the limb of knowledge', *vijñāna aṅga* 'the limb of proficiency', *nirālamba aṅga* 'the limb of self-support', *samādhi aṅga* 'the limb of absorption', *ajapā aṅga* 'the limb of the un-chanted chant or the silent meditation', *śūnya aṅga* 'the limb of the Void, or nothingness', *rakṣā aṅga* 'the limb of protection' and *phala stuti* 'reflection on the merits of the text'. There are minor variations in the division of the sections of the *Viveksār* between the editions published in 1965, 1975, and 2010. The 1965 edition was published by the Shri Jainarayan Satsang Mandali. In this edition the entire content of the *Viveksār* was divided only in eight sections, namely *satguru svarūpa varṇanam* 'description of the guru's form', *jñāna aṅga varṇanam* 'description of the limb of knowledge', *vijñāna kā aṅga* 'the limb of proficiency',

and "that of the son of Mṛkaṇḍa" (a reference to Dattātreya, inasmuch as it is this figure who reveals the yogic doctrine of the *Mārkaṇḍeya Purāṇa*) respectively. In the *Gorakh Upaniṣad*, Gorakh terms the former *akula* and the latter *avadhūta*. (White 1996, 141).

49 *aṣṭa aṅga ehi māh kahyau samujhi lehu mativān*
prāṇa pratiṣṭhā nāma lakhi Rāmakinā tattva jñāna ||11||

nirālamba ko aṅga 'the limb of self-support', *śam ko aṅga* 'the limb of absence of passion', *ajapā ko aṅga* 'the limb of the unchanted chant', *sunna ko aṅga* 'the limb of nothingness', and *rakṣā ko aṅga* 'the limb of protection'. In terms of section titles, *gurupada stavan* implies worshipping the guru's feet while *satguru svarūpa varṇanam* means describing the form of the guru. The *jñāna aṅga* and the *jñāna aṅga varṇanam* mean the same thing. The only difference in section titles is between the *samādhi aṅga* and the *śam ko aṅga* where, the latter could mean restraint of the senses as well as the cessation of passion. The 1965 edition also does not have the section title of *phal stuti*, although the verses that fall under that section are still there. In the 1965 edition the title 'description of the form of the guru' comes after the first 23 *dohā* verses, pretty much at the very end, while the 1975 and the 2010 editions published by the Shri Sarveshwari Samooh, put the section heading right at the beginning of the verses. Although the section titles do not mention the eight limbs of *aṣṭānga* yoga, except the two sections of the *samādhi aṅga* and the *ajapā aṅga*, subject matter dealt with can be understood to have such a correlation on examining the text very closely. We discuss this aspect further in the section on the significance of the *Viveksār*.

The text, which begins by describing the process of creation of the universe, then informs the disciple about the constituents of the created universe as well as the constituents of the body. It then takes him on an internal journey towards *samādhi* where the disciple realizes his omnipotent, omniscient and omnipresent state. Following this, in terms of the structure of poetry, something very interesting happens in the fourth *aṅga* called the *nirālmba aṅga*.

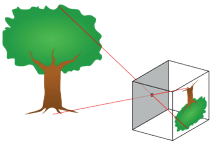
This section, the *nirālmba aṅga*, not only describes the proclivities of the subtle divine constituents within the body, but also, how they can be realized. This *aṅga* can be subdivided further by the subtle themes that its verses portray. The first theme relates to the true nature of these divine constituents of the uncreated universe (*caupāī* verses 156-65), the second theme is that of what animates them, or brings them to life in the body (verses 167-77), and the third theme is how they emerged in the cosmos (verses 180-90). However, the last two sets of themed verses, numbering 11, and 11 respectively, appear related internally in the logic of their expression. If we were to create three columns with the theme headings, verses in column one will relate directly horizontally to verses in column two, and verses in column two will relate inversely to verses in column three. Below is a graphic representation of this structure. For example, column 1 *Vivēksār*, first verse, number 156: Where the heart does not exist (with desire), there *Anūp* (the ever new, the formless god) resides in the *mahā man* (great heart or mind) [*hõ to hṛdaya nāhī̃ jahiyā. rahai anūp mahā man tahiyā.*] relates directly to the first verse, number 167 in column 2: The life (or existence) of *man* 'mind' is animated by *pavan* 'breath', a wise one knows this [*man ko jīvan pavana pramānā. samujhi lehu yaha catura sujāna*]. This second column, in turn relates *inversely* to column 3, last verse, number 190: Breath is (caused) by *pavan* 'air', O disciple, this happens deliberately (or slowly) by itself [*svā̃sā pavana mā̃ha te hōī. he śiṣa akala atva gati soī.*].

We present a graphic image of this **[tab. 1]**.

Table 1 The Internal Relationship of the *caupāīs*

No.	Element	1. Uncreated Universe (156-65)	Relation	2. Placed in the body as (167-77)	Relation	3. The Cosmic 'Form' (180-90)
1.	The Mind	When the I-you duality does not exist; the "Peerless" stays in the Supreme spirit.	↔	The life of the mind rests on continuous breath; O wise one understand it well.		The Imperceptible blossomed with a companion; mind this mysticism gentlemen.
2.	The Air	When there is no sign of the navel; in the "Formless" dwells the breath special.	↔	Breath animates the Vital-breath; so I ask you to recognize the truth.		Surfaced Shiva from the Imperceptible God; settled in the seat – sans support.
3.	The Unstruck Sound	When I and you had no unstruck sound; it abided in the word OM.	↔	Then the 'Word' – its life next; it consecrates the (body with) Vital breath.		Shiva sired Time – weighty, immoderate; for dissolution of all good and bad.
4.	The Vital Force	When the Invisible God is not manifest; the Vital-air rests in the unmanifest.	↔	Second, such is the Vital-breath's life; without a doubt it is Brahman like.		Time triggered the Void Peerless; this awareness forms a splendid experience.
5.	The Soul	When the weft of the sky is not perceptible; the 'swan' resides in the imperishable.	↔	Brahman's life is of mystical transcendence; it is a being which is called Peerless.		From the Immortal manifested Shiva; conclude all scriptures and the Veda.
6.	The Godhead			Those who know the swan close in their heart; they achieve the supreme state.		Brahmā arose from light incandescent; ever fearless, with endless extent.
7.	Time Eternal	When the lotus is not yet born; in the void "Time" makes its home.	↔	The Imperishable one is not a sentient being; it is called the Peerless – so always recognize.		The "Eternal" revealed the Vital-breath; sang the essence of all theory and precept.
8.	The Void	Without the presence of the Peerless the world; stays in an attribute free void.	↔	Now the life of the Peerless is such; like the void and deep emptiness.		From the Vital-breath manifested the mind; it continues uninterrupted, everlasting.
9.	Lord Shiva	When deeds and actions do not exist; in Supreme Shiva then life persists.	↔	The life of the void that exists; like Shiva it eternally persists.		The "Word" resulted from the mind; said to be limitless, undefined.
10.	The Embodied Soul	When the light of the Moon does not shine yet; the sentient being is with the Invisible God.	↔	Shiva is not a sentient being the Avadhūt says; it is the Invisible God who is always detached.		Constant breath radiated in the "Word"; with which yogis keep detached from the world.
11.	The Invisible God	When the Suṣumnā is not yet formed; one with the void is the Invisible God.	↔	Listen to the life of the Invisible God; in the formless it has an eternal abode.		The breath comes from the Constant Breath; disciple, its motion is timeless.

The effect of such a relationship between the verses is almost like the inverted image through a pinhole camera, here the body, where what exists within the body does reflect what exists outside, but it is inverted in the refraction of its parts as it gets transmuted by the body.



However, this inversion is not a simple upside-down construction. No, the refraction and inversion is that of the subtle and gross formations. According to *Viveksār* it was the most subtle which first gave rise to forms that were more concrete at the beginning of creation. In transmutation inside the body, it is the concrete form first, and then the progressively more subtle elements deeper within. Metaphysically, it also indicates that our understanding of the world is upside down, in that, we focus more on the concrete

and less on the subtle, while in the etheric realm, it is the subtle that holds sway, the gross on the other hand, not so much.

The eighth limb of this text, the *rakṣā aṅga*, or the limb of protection, is somewhat unusual in that it implies the knowledge received and experienced by the disciple still needs to be protected, or the disciple may lose it. It is unusual because the generally accepted axiom is that once this state is reached, there is no going back – knowing the divine, one becomes divine. However, the eighth limb implies that if the disciples lose their sense control and way of life outlined by the guru, they can lose the knowledge thus received. The guru propounds four ways of protecting this knowledge: "Oh disciple, *ātam rakṣā* ['protection of the self'] is easy to understand in four ways. Holding compassion, wisdom and thoughtfulness, keep the company of saints" (verse 255).

The guru then elaborates on these four elements by exhorting the disciple to take away *para pīṛā* 'the pain of others', distinguish between *saṅga-kusaṅga* 'good and bad company' and to eschew bad company, to have equal compassion for all beings etc. Then the guru exhorts against pride and ego in gaining such knowledge, imparting this awareness through a series of *koan* like paradoxical riddles which go in this way:

> One who sang, sing did not, the one who didn't, was the one who sang. One who knew really knew not, one who did not, was the one to know. One who saw, really did not, one who did not, really did see and so on. (*Viveksār*, verses 269-82)

Thus warning the disciple about the pitfalls of knowledge-generated ego, and outlining the wise person's way of life, the text moves on to the last section, *phala stuti* (merits of venerating the text), emphasizing that without a true guru, it is difficult to cross the ocean of the world.

3.2 *Gītāvalī*

While *Viveksār* and *Unmunī Rām* portray Kinaram's yoga and *nirgun* thoughts, *Gītāvalī* reflects Kinaram's Aghor persona. This is where we find his transgressive and *sāndhyabhāṣā* (*sandhabhasha*) poetry. This is also where we find more Urdu words and references to Islam. Unlike *Viveksār*, *Gītāvalī* is composed more in *padas* of various *rāgas* such as *pada Sindh bhairavī*, *śabda pīlukā*, *śabda gaurī kā* etc. A few examples will be appropriate here.

An example of *śabda* where Baba Kinaram references his Aghor guru Baba Kaluram, and highlights the rigors of a monk's way of life, finishes his *pada* with a fine example of a *lokokti* 'proverb':

> Everyone calls out Kina-Kina, no one gives Kalu(ram) a call.
> Kalu and Kina have become one, it is Ram (god) who does all.
> Of what use are a room and terrace, one small hut of woven grass is enough.
> Of what use are fine woolen covers, a black blanket of five bits is enough.
> Of what use are metal utensils, a small clay pot is enough.

> Kinaram says it is not easy to be a fakir, setting foot on this path wrenches your gut.[50] (Kinaram 1987, 3 *śabda*)

After parting ways with his Vaishnava guru Baba Shivaram, Baba Kinaram had wandered to Girnar in Gujarat. One view says he was initiated there into the Aghor tradition by guru Dattatreya. The other says he was sent to Kashi where guru Dattatreya initiated him in the form of Baba Kaluram. Once initiated into this path Kinaram began to wander as a mad man with all the paraphernalia of a wandering ascetic. He writes in *śabda pīlukā*:

> In the eyes of the world I became crazy.
> Family and friends taunt me, I ate with fakirs leaving home.
> A clay bowl, a loincloth, seat mat, a crooked stick, a *tilak* (sacred mark) on the forehead, I took a strange form.
> Trusting the mantra of two letters, on pilgrimage I have not gone.
> Kinaram who is crazy for Ram, says he found the wealth of the name of Ram. (Kinaram 1987, 3 *śabda pīlukā*)

Although honest in exposition and sweet in its Bhojpuri language description, going crazy for Ram is not exclusive to Kinaram. Kabir also writes, "when I became crazy I found Ram" (Das 2000, *padāvalī* 343). What is nice about Kinaram's poem is that its Bhojapuri rendition gives it not a tone of authority, but the cry of a love-lorn child who tries desperately to find salvation, trying this, that and everything, till the time that he finds his loving deity.

Let us now look at an example of his transgressive Aghor poetry which is composed in *sāndhyabhāṣā* (described as the hidden or twilight language of the *sants*), because there is a literal meaning to this verse as well as a mystical meaning **[tab. 2]**. The metaphor of smoking cannabis as an indicator of meditation is striking.[51]

It can be difficult to understand this verse without the help of a mystical dictionary. Thankfully, we have the meanings here: *gānjā* = meditation / mantra / remembrance of God's name; *amal* = purity / absorption; *sahaja sumati* = the natural / detached mind (or, wisdom of the Sahaja path); *kumati kaṭuka* = the bitter mind / the distracted mind / the duality-prone mind; *hukkā* = the body; *ḍaṅṭhā* = the backbone; *siddhi* = mystical success; *gānjā gyān* = the spiritual experience derived from meditation; *nīra vicār sār* = the distillate of reflection; *pā̃ntahī̃* = the series of distracted thoughts; *amī* = absorption; *sār* = the essence; *bīja bikār* = thoughts that arise in the duality-prone mind; *tamākhū* = sense of self; *meri* = mix; *surati* = memory of the Guru's words; *satī* = devotee; *mīn* = the mind. This list allows us to make a better sense of the verses that he wrote.

50 The proverb that Baba Kinaram has used is *chaṭhī kā dūdh nikalnā*, is a Hindi proverb that signifies 'to go through extreme hardship', a meaning which is close to the English proverb 'to be put through the wringer'. It signifies a state where a person is severely tested and faces overwhelming challenges.

51 Shastri 1959, 133 fn. 103 cites this poem where it has an extra line of text which is not found in the editions of *Gītāvalī* published by the Shri Sarveshwari Samooh: "*rākhī cilam anal brahma gun khāt magan man lāī*". The author has added this line here as is published in that footnote.

Table 2 The Metaphor of How to Smoke

Line No.	Verse	Possible Literal Meaning	Possible Spiritual Meaning
1.	*Gānjā piyat sadā sukh dukh dali amal janāī.**	Smoking marijuana regularly gives you a high and makes you forget daily strife.	Meditative concentration revealss constant purity beyond the duality of joy and sorrow.
2.	*Sahaja sumati ras dhūm leikaẽ kumati kaṭuka taju bhāī.*	Inhale the smoke with a calm mind, let its bitter mental convulsions dissipate.	Inhaling the joyful smoke of a wise mind, give up its convoluted nature.
3.	*hukkā kāyā madhi ḍaṇṭhā dhari cīlam siddhi dharāī.*	Insert the smoking pipe in the middle of the hookah, put on it a chilam well lit.	In the hookah of the body, straighten the backbone, put on it the chilam of mystical success.
4.	*Gānjā gyān āni dr̥ḍhtā dhari param suprem caṛhāī.***	Have a sound knowledge of your cannabis and press it lovingly but firmly into it.	Hold resolutely the grace of that knowledge and offer it with love.
5.	*nīra vicāra sāra kari rākhat pãtahi te bilagāī.*	Carefully put in enough water, don't let it get into the smoking pipe.	Hold the water of the distillate of reflection, keep it free of category distinctions.
6.	*Amī sār sār ko levai bīj bīkār bihāī.*	Savor the subtle intoxication, leaving the seed granules aside.	Savor the bliss of spiritual essence, sifting away the corruptions arising in the mind.
7.	*tatva tamākhū meri śabda guru saras sadā sukhdāī.*	Mix the tobacco thinking of your Guru, this is always good.	Mix tobacco (the sense of Self) with memory of the Guru's word, always delectable and beneficial.
8.	*rākhī cilam anal brahma gun khāt magan man lāī.*	Put on now the brightly lit fire which will give you the buzz.	Place on it the chilam of divine awareness, inhaling which one becomes intoxicated.
9.	*khaẽcat bār bār nām mukh amal vimal ur chāī.*	Inhale this (smoke) repeatedly, you will feel the alegria take over.	Inhaling this (word) repeatedly, makes the whole pure heart absorbed.
10.	*Surati sarūp lagan mātyo man taju rasa viṣaẽ ghināī.****	Let your mind be absorbed in this alegria, let all other loathsome subjects vanish.	Apply your mind to the surati (memory of the Guru's words), give up the loathsome indulgences.
11.	*nis bāsar ānanda satī gr̥ha mīna renu bal pāī.*	You will feel joy as a devoted smoker, your soul will receive the light.	There will be incessant joy in the house of the devotee, their mind receives the light.
12.	*Rāmakinā yah piye sādhu koī jehi nahi amal janāī.*	Kinaram says this is how a sadhu smokes, who does not yet know intoxicants.	Kinaram says this what a sadhu smokes, who does not yet know purity.

* Shastri 1959, 133 fn. 103 has the word *banāī* instead of *janāī*
** Shastri 1959, 133 fn. 103 has the word *baṛhāī* instead of *caṛhāī*
*** Shastri 1959, 133 fn. 103 has the word *māryo* instead of *mātyo*

Source: Kinaram 1987, 4 śabda danḍak; the eighth line in the poem is added from Shastri 1959, 133 fn. 103

In a verse of *śabda gaurikā*, Kinaram gives us a rare instance of criticizing folks based on their misguided practices, using another *lokokti* or proverb about the blind and the mute, and an idiom about explaining to others what one does not know oneself:

> Saints, it seems like the world has gone mad.
> Think about it in your heart, it is very strange.
> One speaks wise words, performs ablutions, fire sacrifice and fasts, but has wickedness in his heart.
> How do I recognize that which is so close, but he says is far.
> With pride examines the skin and the bones, flesh, blood and feces in the body.
> Eating all that he is called a pandit, but how can I be assured about it?
> They read the Qur'an, the Veda and Puran, yet have no compassion in their hearts.
> They boast their knowledge to others but themselves do not know the truth.
> They kill animals as if non-divine, say it is the worship of the spirits and the goddess.
> Yet they cannot perceive that imperceptible and feel anger in their heart.

> It is like a blind man shows another the way, and a mute guides another with his voice.
> Kinaram says without serving their guru, that ignorant one will perish. (Kinaram 1987, 5 *śabda gaurikā*)

It seems that this verse may be incorporated in *Gītāvalī* because of the general attitude prevalent in the ambience of bhakti saints towards members of other traditions, a practice that started in the Hindi world with Gorakhnath, segued into Kabir's words, found prolific expression in the poetry of Sundardas of Dadupanth, and has trickled into Baba Kinaram's text. He is critical in this verse in a very general way towards 'all' who are erroneous without singling out any one community or tradition.

It is in the *Gītāvalī* that we also have evidence of Baba Kinaram's Islamic verses, perhaps written during his journey to Hinglaj in Balochistan. In rekhata meter, he writes:

> Chanting the name of the Lord is a very difficult job O friends.
> The sight of the eyes, the light of the Lord, is at the center of a loving heart.
> At every moment his memory remains in the heart.
> Like the wandering minstrels, Kinaram has an aching heart. (Kinaram 1987, 7 *rekhatā* 1)

Here is another verse, equally poignant:

> O Official, creating havoc and sacrilege is the work of brutes, you seek the path of compassion.
> The lord supreme is the greatest guide to the center of pilgrimage, the drum of his will shall be beaten.
> Why such discrimination in this world full of air, Of truth, love is a reflection.
> Kinaram's thankful yearning heart, passes time in God's kingdom. [alternatively: Kinaram's yearning heart is thankful to have God's remembrance]. (Kinaram 1987, 11-12 *śabda*)

There are several other verses with similar sentiments, but these suffice as examples. Clearly, *Gītāvalī* itself, which has verses in praise of the *nirguṇ* god, as well as warnings about an indulgent way of life, as also all these variations of the mystical sentiment, is an excellent representation of Kinaram's syncretic persona, just like the guru Dattatreya he says gave him the knowledge of the *Viveksār*.

3.3 A Poem from a Picture at the Kinaram Sthal

At the culmination of this literary discussion, let us look at a poem which is in the style of the poem that we have cited from the *Gītāvalī*. Although this poem is not found in the published writings of Baba Kinaram, it could be seen at the bottom of a line drawing of him at the Krin-Kund Sthal before the recent renovation and construction work began. We feel that this is a poem written by Baba Kinaram, but since a name is not mentioned, it is difficult to say so with certainty. The poem throws some light on the self-description of an Aughar saint. Here too, in keeping with the use of twilight

language, we discern one kind of a meaning when we look at the words of the poem in the middle column. But the same words, in the right column, when looked at with the help of mystical vocabulary, provide a whole different meaning to us **[tab. 3]**.

It seems to us that Baba Kinaram is describing his own form here **[fig. 12]**. The description of a large necklace of human bones and all the limbs of the body anointed with ashes from the cremation ground are appropriate for an Aughar, Avadhut or Tantra practitioner of the Shaiva doctrine who resides in the cremation ground. The red eyes could denote either a state of inebriation with intoxicants or because of the joy of *samādhi*. But when he talks about his fear inspiring lifestyle, we have to take recourse to mystic vocabulary to understand what he is really implying. At the surface level he seems to say that at his place the sacred fire never goes out because the flesh of deer, birds and fish is offered to it without a break. However, then, the last two lines seem disjointed from the rest of the sacred fire ritual when he says one should find the skull of a Brahman, and filling it with wine, drink from it deeply every day. But if we understand the mystic vocabulary implied here, where the sacred fire itself is the life-force coursing through the body which keeps the body warm, the deer is the mantra, birds are the inhalation and exhalation of the breath, fish represents the heart-mind-desire complex or the life-breath, and wine is the intoxicating state of deep mystic concentration the meaning becomes transformed. Once interpreted in this way these lines imply that every act of breathing is a ritual act of keeping the sacred fire alive in the body, where the mantra is remembered with every breath that one takes with full concentration. Now the last two lines reveal their meaning in relation to the preceding lines. They imply the cultivation of a mind imbued with the tranquil state of *samādhi*, which the seeker is advised to inculcate and imbibe deeply every day. This, it appears, Baba Kinaram is implying, is his true form.

Table 3 Find the Head of a Brahman

Transliteration of Original Hindi Poem	Translation with Mystic Vocabulary
*nara asthimāla, gala mẽ viśāla**	Around the neck a large wreath of human bones
bhasmaśmaśāna, saba aṅgavāna	all the limbs anointed with ashes from the cremation-ground
dr̥ga ati arakta, mānõ haĩ tr̥pta.	eyes very red, as if satiated (as if in a state of intoxication).
tāsõ kahõ apanī rīti,	So, I tell you our way,
mosõ rahata sabai bhayabhīta.	all are fearful of me.
homa agni niśidivasadhāma,	The ritual fire remains alight day and night at our place (within the body),
pāvaka bujha na āṭhau yāma.	This fire never goes out in twenty-four hours (the fire of the life-force which never goes out).
tāmãha mr̥ga khaga matsya mā̃sa	In that, the meat of deer (mantra/pranava), birds (breath), fish (the flow of energy as through the īḍā and piṅgalā channels), and meat (sef-restraint and control of the tongue)
madirā sahita homa hai tāsa.	Is offered as an oblation with wine (which is normally an intoxicant, here the joy of concentration and Self-knowledge).
bahuri vipra kī khoparī khoji	Further, find the skull of a Brahman (here the symbol of spirit-consciousness and the mind of a wise person)
bhari-bhari madirā pīvata roja.	Filling it with wine, drink deeply daily (remain in the ecstasy of samadhi daily).

* In the poem the word *asthimāla* is spelled as asthimala. In the author's opinion that represents just a typographical error

Source: From a picture at the Baba Kinaram Sthal in Varanasi, 2013

3.4 Kinaram and the Earlier Traditions in Literature

In *Viveksār* Kinaram seems to follow both the Tulsi inspired system of prosody (*chanda-gyān*) learnt from his guru Shivaram but uses it to expound upon the mystical knowledge of the body (*kāyā-paricaya*) and the recognition of the cosmos within it, leading to the state of omniscient *samādhi*. The philosophy he expounds is not new, in fact it is very old going back to the themes of the *Upaniṣads*, and Kinaram acknowledges this, that he has taken the essence of all the sixteen *Purāṇas*, the *smritis*, the Vedanta etc. and has assimilated them in *Viveksār*.[52] The mention of Avadhūta ascetics, their world view based on non-duality and non-differentiation of categories, as well as their perception of their own Self as the *Brahman*, expressed in the sentiment as well as the mantra *so'ham*, is readily visible in the *Saṃnyāsa Upaniṣads*. These *Upaniṣads* can be dated to the first few centuries of the common era (Olivelle 1992, 10). We can readily tell that Baba Kinaram had studied many sources for his writings because in them we can find some ideas expressed by Gorakhnath, some that are attributed to Kabirdas, and even some which can be found in the writings of Tulsidas. The ideas expressed by Gorakhnath can also be found, to cite just one source, in the *Shiva Samhita* (see Mallinson 2007). It appears to us that the words of these saints must have been circulating widely amongst the ascetic societies of Baba Kinaram's time, and therefore, it would have been necessary for him to have a knowledge of these ideas. As Orsini writes with reference to saint Malukdas:

> Malukadas's poem echoes almost verbatim a Hindavi couplet that a fifteenth century Sufi of Awadh, 'Abd-al Quddus Gangohi, had used to 'translate' a Persian utterance […] Clearly, by the time Malukdas used them, these words had been 'already spoken' many times and were 'furrowed with distant and barely audible echoes of changes of speech subjects and dialogic overtones'. (2023, 99)

3.4.1 The Nath Tradition

Although the possibility of such synchronicity cannot be denied, the organic inter-relation between the Aghor and Nath traditions where the Yoga philosophy has been written about for centuries, renders it natural that besides the Samkhya philosophy Baba Kinaram delineates, *Viveksār* has a similar structure, and to a certain extent terminology, to some of the Nath literature. The Avadhūta doctrine forms an integral part also of the Nath tradition. This is evident in the text titled the *Siddhasiddhāntapaddhati*, attributed to Gorakhnath. This text has six chapters or *upadeśa* 'spiritual instruction', and the sixth *upadeśa* is about the Avadhūta yogi. This chapter deals in detail with the form, signs, and state of the Avadhūta yogi (see Shrivastava 1981). The *Siddhasiddhāntapaddhati* also describes what P.C. Divanji has mentioned as the *Piṇḍa-Brahmāṇḍa* equation (the body and cosmos homology) in his introduction to Kalyani Mallik's book on the subject (Mallik 1954, vi), a subject which forms an integral part of the *Viveksār*. This equation can be traced historically back not only to the *Upaniṣads*, it is also

52 See *Viveksār, Phal-Stuti*, no. 267.

described nicely in the *Śiva Saṃhitā* (2.1-4,5). It seems very likely that Baba Kinaram was quite knowledgeable with its representation in Nath literature. The Sanskrit text *Siddhasiddhāntapaddhati* has six chapters which are listed as: *piṇḍotpattiḥ* 'origin of the body', *piṇḍavicāraḥ* 'discussion of the body', *piṇḍasaṃvittiḥ* 'knowledge of the body', *piṇḍādhāraḥ* 'the foundation of the body', *piṇḍapadayoḥ samarasakaraṇam* 'the union of the body with the supreme reality', and as mentioned above, *Avadhūtayogīlakṣaṇam* 'the definition and form of an Avadhūta yogi' (Mallik 1954, 35; Shrivastav 1981, *Anukram*). From amongst these, the first chapter mentions the unexpressed *Brahman*'s emanation of desire, the emergence of creation, the birth of the body, and in it the bubbling up of the *so'ham* sentiment. In the second chapter we find the mention of the nine *cakras*, the sixteen foundations, the three points of concentration, the five firmaments etc. In the third chapter we find a discussion of the knowledge of the body and the discovery of the cosmos within the body. In the fourth chapter there is a discussion of Shiva and Shakti and the supreme state that can be achieved. The sixth chapter informs us of the nature, character and comportment of the Avadhūta yogi.

Of these, chapters one, three and six are of relevance to us. The *so'ham* mantra that Baba Kinaram informs us about in the *Viveksār*, finds an early expression in the *so'ham* sentiment mentioned in chapter one. The extensive Nath vocabulary that forms a part of the second chapter is not there in the *Viveksār*. The third chapter, which talks about the knowledge of the body, is detailed in its treatment of the geographic and cosmic elements that exist in the body, and importantly, where they are located within the body. Baba Kinaram has a list of such elements, but he does not go into their extensive details, nor does he specify their location in the body. He tells us that these things exist in the body, and then describes it for us in short in his own language. For example, in the third chapter *Siddhasiddhāntapaddhati* not only mentions in a long list the existence of the seven nether worlds, many other worlds, seven islands, seven seas, nine cosmic domains, the eight mountains, nine major and other minor rivers, stars and asterisms etc., but also specifies their location in the body, such as the *pātāla* in the big toe of the feet, *talātala* in the front part of it, *rasātala* in the back of the feet, *sutala* in the ankles, *vitala* in the thighs etc. (Shrivastav 1981, 93). Baba Kinaram does not go into such details at all. Writing only about the physical body he mentions the seven nether worlds are present in the body (see *Viveksār caupāī* 83) and moves on. The conceptions of the fourth chapter are not in the *Viveksār*. In the fifth chapter there exists the similarity of the necessity of the guru to achieve the supreme state. In *Viveksār* Baba Kinaram says that his guru made him experience the cosmos in his own body. Then, in the sixth chapter there is the similarity about the way of life of an Avadhūta yogi, who, he says, should practice non-discrimination and live alone absorbed in the Self. For traditions as organically intermingled as these two, it is not a matter of surprise to find this kind of similarity in the subject content penned by their respective saint poets. In fact, it would be a surprise if there was no similarity. For example, we have nominated the *Śiva-Saṃhitā* above. According to Mallinson's calculations (2007, x) this text can be dated to somewhere between the thirteenth and the fifteenth centuries because it borrows some verses from the *Dattātreya Yoga Śāstra* (datable to about the thirteenth century), and because some authors in the seventeenth century

have quoted it in their writings. In this text also, in Sanskrit, we find the geographic entities mentioned as existing in the body.[53]

We cannot say if Baba Kinaram had looked at any version of the *Siddhasiddhāntapaddhati* or not, but he was very well familiar with its subject matter. In fact, if we look deeply, the philosophy presented in the *Viveksār* is not only a Hindi simplification of the matter presented in Sanskrit in the *Siddhasiddhāntapaddhati*, but also an extremely condensed synopsis of the minute details and extensive explanations that the *Siddhasiddhāntapaddhati* goes into. It could be for such a reason that some verses in the *Viveksār* are similar to a few verses in the *Gorakh-Machhindra Bodh*, often called *Gorakh-Bodh* in short (datable to the fourteenth century according to Mallik 1954, 32), included by Pitambardatt Barthval in *Gorakh-Bānī*. This might also be the reason why it also has some similarity to what Kabir mentions in his *Ramainis* about the process of creation. We cannot say if Baba Kinaram actually consulted a printed or handwritten copy of the *Gorakh-Bodh*, or whether these were recited to him in some manner, but in terms of the structural framework, both, the *Macchindra-Goakh Bodh* and the *Viveksār* are texts with the guru-disciple conversation – and both emphasize the beauty of discovering the cosmos within one's own body. Perhaps a few examples will be useful here. For the *Gorakh-Bodh* we have used Pitambardatt Barthval's *Gorakh-Bānī*:

1. Baba Kinaram asks of Guru Dattatreya –

> *man so kaun kahiya mohi svāmī; sab prakāra tum antarjāmī.* – (*caupāī* 102)
> *pavan so kavan nirantar kahiye; jehi tẽ yukti yatna sab lahiye.* – (*caupāī* 103)
> *kaun śabda so mohĩ samujhāvo; nirbhaya mārag jāni lakhāvo.* – (*caupāī*104)
> *prāna kaun tasu hetu vicārī; so sudhi kahiya moha tam hārī.* – (*caupāī* 105) (*Viveksār* 1975, *Vijñāna aṅga*)
>
> What is the mind, O Lord please say; you are omniscient in every way. 102.
> Please tell how is the constant breath construed; from which all insight and effort accrue. 103.

53 *dehesmin vartate meruḥ saptadvīpaḥ samanvitaḥ, saritaḥ sāgarāḥ śailāḥ kṣetrāṇi kṣetrapālakaḥ. ṛṣayo munayaḥ sarve nakṣatrāṇi grahāstathā, puṇyatīrthāni pīṭhāni vartate pīṭhadevatāḥ. sṛṣṭisaṃhārakartārau bhramantau śaśibhāskarau, nabhovāyuśca vahniścaḥ jalaṃ pṛthvī tathaiva ca. trailokye yāni bhūtāni tāni sarvāṇi dehataḥ, meruṃ saṃveṣṭya sarvatra vyavahāraḥ pravartate. Jānāti yaḥ sarvamidaṃ sa yogī nātra saṃśayaḥ* (In this body exist the seven islands and the Meru Mountain. There are also rivers, oceans, many realms and their rulers. There are sages and seers, pilgrimage places, abodes of the holy and their presiding deities. The movement of the sun and the moon, that bring forth creation and dissolution; as also the sky, air, fire, water and the earth [as the five elements of creation]. All the beings of the three worlds find their place in the body and play out their activities in the shelter of the Meru. The person who knows all this is a yogi without a doubt) (*Śivasaṃhitā* 2.1-4). *brahmāṇḍasajñake dehe yathādeśaṃ vyavasthitaḥ, meruśṛṅge sudhāraśmirbahiraṣṭakalāyutaḥ* (This body is a representation of the cosmic egg. In the same way that all the nations and the Mountain Meru exist in the world, so also the Meru exists in the body, and above it shines the ambrosia moon with its eight digits [Mallinson's 2007 critical edition of the *Śivasaṃhitā* lists the digits of the moon as sixteen in this verse]) (*Śivasaṃhitā* 2.5).

What is the 'Word', please do explain; so wisdom of the fearless path I may gain. 104.
What is the vital air, what is its reason; make me aware, destroyer of dark delusion. 105.

While Gorakh asks Macchindra in *Gorakh-Bodh* –

Svāmījī man kā kaun rūp, pavan kā kaun ākār
daṁ kī kaun dasā, sādhibā kaun dvār. (Barthval 1960, 187 no. 7)

Swamiji, what is the form of the mind, what is the shape of 'air'.
What is the condition of the vital-breath, through which door are they controlled.

2. To these questions the respective guru's respond. In Kinaram's case the response is:

man cañcal guru kahī dikhāī; jāki sakal lok prabhutāī. – (*caupāī* 113)
pavan svā̃sa yah baḍo sā̃jogā; *so tau sab din rahai viyogā*. – (*caupāī* 114)
śabda jyoti jag śūnya prakāsā; *samujhat miṭai kaṭhin bhav phā̃sā*. – (*caupāī* 115)
prāna nivṛtti sadā tēhi jānau; *bhāva abhāva na ēkau mānau*. – (*caupāī* 116) (*Viveksār* 1975, *Vijñāna aṅga*)

The mind is fickle, the guru explains; all through the world its power reigns. 113.
The air, in the body is united as breath; from the world, it remains ever disengaged. 114.
The light of the Word lights the void of the world; knowing it erases the cruel snare of the world. 115.
Know the vital breath to be always free; beyond being or not, there's nothing it needs. 116.

For Gorakh, his guru's response is:

Avadhū man kā suṅi rūp, pavan kā nirālambh ākār, daṁ kī alekh dasā, sādhibā dasavaẽ dvār. (Barthval 1960, 187 no. 8)

The void is the form of the mind, the form of breath (air) is of its own support (*nirālamba*), the state of the vital-force is unsayable (*alekh*), and it is the tenth door which needs to be controlled.

There are a few more verses with such similarities, but then such striking similarity ends, although, since the subject matter is the same in both the texts, this similarity in content remains. We have given the details of the verses which are similar in the appendix. *Gorakh-Bodh* has 127 verses that focus, especially, on particulars of which *āsana* to sit on, which *cakra* to pierce etc. Kinaram, however, transitions into *niralāmb aṅga* and that actual experience of the divine through *samādhi* which we have mentioned before. Of the total number of verses in the *Viveksār* such phrase similarity exists only in about 12 verses. But what is very noticeable is that contrary to the notion that later *sant* traditions pay obeisance to Gorakhnath and regard him as their guru, nowhere in this text does Kinaram mention Gorakhnath.

Kinaram, the disciple, who has already paid his obeisance to his Vaishnava guru in the beginning of this text, states that this is a discourse between him and Guru Dattatreya. It could be that Baba Kinaram is trying to communicate that despite the similarities in the Nath and Aghor philosophies easily perceptible here, he is not a Nath! Perhaps this is his way of emphasizing that his philosophy hails from a much older tradition, that of the Siddhas who belonged to both the Shaiva and the Buddhist Vajrayan traditions, or of the Vaishnava yogis who may have descended from Kapil Muni.

In more recent times authors such as White (1996) and Mallinson (2013) have corroborated Dattatreya's association with the Avadhūta and Shaiva denominations. Even in the sixties when Pitambardatta Barthval had published the *Gorakh-Bānī*, he had noted that the *sabadīs* appeared to be the most authentic text that could be ascribed to Gorakhnath, and where the word 'Avadhū' as a short form of Avadhūta has been mentioned frequently.[54] In fact, in two sections of the appendix in that book we read the *Machindra-Gorakh Bodh* (Matsyendra's teaching to Gorakh) as well as the *Gyān Dīp Bodh* (*Gorakh-Datta Guṣṭī* [Dattatreya's teaching to Gorakh]). These two texts are in the appendix section and not in the main body of the book because Dr. Barthval had doubts about their authenticity as the words written by Gorakhnath. His reasoning was that Gorakhnath's conversation with mythical beings can only be an addition by a follower of the Nath tradition, not the original words of Gorakh. It is a very sound reason, but the *Machindra-Gorakh Bodh* which is often just referred to as *Gorakh-Bodh* appears in the oldest manuscript from 1715 that he could obtain. The ideas present in both the texts also hark back to the Buddhist Siddhas, and in both, Gorakh's teachers – Matsyendra and Dattatreya – refer to him again and again as Avadhū, as if he is a follower of the Avadhūta path. Thus, this word has been in the spiritual vocabulary of the yogis and saints in India, whether they be Buddhist Siddhas, Nath yogis, Aghor yogis or of the *santmat*, in such a prevalent and diffused manner that its inclusion in the Aghor tradition is not a surprise.[55] The similarities and overlaps between the Aghor and the Nath traditions render the use of this word as a shared natural vocabulary. Since in the *Viveksār* we have clear evidence of Baba Kinaram referring to Guru Dattatreya as someone who put him on the Avadhūta path, Acharya Chaturvedi's idea that only a later devotee, not Gorakhnath could have written the *Gorakh-Bodh*, does not appear entirely convincing.

---

54 For example, *Sabadī*, 11 verses 28-9:

> *bharyā te thīraṁ jhaljhalanti ādhā,*
> *sidhẽ sidh milyā re avadhū bolyā aru lādhā* (28).

Those who are brimming with spiritual knowledge, are folks who maintain their gravitas, they do not show-off their knowledge. Those who are fickle and only half-baked, keep showing-off their knowledge at every place. The really awakened ones (Siddhas) do not even speak with them. A true and beneficial conversation is possible only when a Siddha meets with another.

> *nāth kahai tum sunahu re avadhū diḍh kari rākhahu cīyā,*
> *kām krodh ahaṁkar nibārau to sabai disantar kīyā* (29).

Nath (Gorakh) says, o Avadhū, keep your mind firmly under control. Once you are able to get rid of passion, anger, and egotism, you will find all the directions to wander in as if already traveled.

55 Acharya Dharmendra Brahmachari Shastri has nominated the Siddha tradition of the Buddhists as the link between the Aghor and the *santmat*. In this connection he has mentioned the name of Acharya Avadhutipa (1959, 37). In the same manner, Acharya Parashuram Shastri has mentioned the prevalence of the *Avadhūtīmārg* amongst the Buddhists (1972, 27), and he has mentioned the presence of Avadhūtīpa in the 10th century (1969, 25).

3.4.2 The 'Pre Nath' Siddha Tradition

Exposition of the *Caryāpadas* as published by Dr. Prabodh Chandra Bagchi (1956), Mahapandit Rahul Sankrityayana in his *Dohā Koś* (1957), and by Acharya Parashuram Chaturvedi (1969) amply display the Tantric element inherent in there. Gorakh does not like Tantra. He especially does not like meat and wine and intoxicants. He says:

> O Avadhūtas! Eating meat destroys compassion and righteousness, drinking alcohol brings hopelessness to the vital-force, using *bhāṅg* makes one lose knowledge and concentration, and such folks then cry in the court of the god of death. (Barthval 1960, 56 no. 165)

Baba Kinaram on the other hand, is more nonchalant in his acceptance of such things. We have already seen his verses in *Gītāvalī* on marijuana and tobacco which demonstrate he does not feel they are an issue of supreme importance. In fact, it seems that through his own twilight or mysterious language he uses those metaphors to draw in the addicts who might have otherwise fallen in unsavory circumstances.

These metaphors hark back to the days of the *Caryāpadas* where the Siddhas were quite happy to talk about them. For example, Viruvapad writes:

> A female wine dispenser joins or enters two rooms. She ferments wine with fine bark. With a steady stillness she ferments the wine so that one with determination can become immortal. On seeing her sign on the tenth door the customer arrives immediately, and then he is not able to leave. The pot is small, the spout is thin. Virupa says, hold steady pour very carefully. (Chaturvedi 1969, 129 *caryā* 3, *rāg gāvadā Viruvāpādanam*)[56]

And then, of course, there is the question of the feminine element. Gorakh's texts do not have such an element, and where he mentions women, it is always in an unpleasant way. The Buddhist Siddhas of the *Caryāpadas*, on the other hand, used the metaphor of eroticism to convey similar kinds of mystical ideas that Gorakh propounds in his texts. And while Baba Kinaram warns against overindulgence with the erotic element, his hagiography as written by his disciple Bijaram, clearly mentions Tantric practices with a female partner in the cremation ground (Shukla 1985, 78).

While the language of the *Caryāpadas* is *apabhraṁśa* and predates even Gorakhnath's Hindi, clearly, the themes elaborated therein find an echo not only in Gorakhnath's own texts, but also come down to Baba Kinaram and the sant sampradāya. The theme of intoxicants, however, is absent in Gorakhnath's texts except as a strict injunction against using them. Baba Kinaram's writings show an acceptance of such themes, but of course, he does not encourage their use. He simply turns the intoxicant addict towards a more fruitful path through metaphorical writings about what 'real' intoxication means.

56 Chaturvedi mentions that Rahul Sankrityayana, in his essay titled *Hindi ke Prachinatam Kavi aur Unki Kavitayen* (The Earliest Hindi Poets and their Poems) "has tried to prove that not only the Nathapanthis like Siddha Gorakhnath, but in fact Ramanand, Kabir, Dadu even uptil Radhasoami Dayal were all coins minted in the treasury of these 84 Siddhas" (Chaturvedi 1969, 106).

3.5 The Language of the Verses

Quick readers would also have noticed a minor dissimilarity in the words used for mystical terminology in Baba Kinaram's and Gorakhnath's texts. In the first example about the identity of elements in the body Baba Kinaram uses the word '*Pran*' while its equal in Gorakh Bodh is '*dam*'. In the second example while Gorakh hears simply that the mind's form is the void (*śunya*), Baba Kinaram receives a different answer – that the mind is fickle (*cañcal*). Gorakh hears that the 'air' is without support (*nirālamba*), Baba Kinaram gets the elaboration that the air is the breath (*śvās*). For the vital-force Gorakh is told that it is indescribable (*alekh*), Baba Kinaram gets the answer that it is the beatitude that is free and does not-lack for anything within itself. As we have seen before, Baba Kinaram gives the date for *Viveksār* as VS 1812 (c. 1755). The Hindi we see in *Gorakh-Bodh* looks close to standard Hindi though it is very likely it is based on a text of a much older vintage (see Dwivedi 1959, 221).

Stylistically *Viveksār* somewhat resembles the poetry of Tulsidas although the mesmerization that Tulsi achieves through his poetic genius is not the same here. It is not an epic story, rather, a tool to indicate the path or process towards self-discovery where poetry certainly exists, but there is no attempt at a display of poetic skills. We do notice the mellifluous tone of Baba Kinaram's poetry while *Gorakh-Bodh* is almost a crisp staccato of pithy one-liners. Both are a straightforward discourse on yoga and the teacher has no other purpose but to impart their knowledge to the disciple in the most lucid way possible. While Baba Kinaram's poetic rendition displays the rhythms generated by the rules of prosody, *Gorakh-Bodh's* language appears somewhat free, uncommitted to the constrictions of such rules. Baba Kinaram maintains a very humble posture in his questions, referring to the Guru as Swami and *antarjami*. *Gorakh-Bodh* shows the same, but more as a curious student who interviews the guru to get the answers fast.

Although this similarity in philosophy and language is not unusual amongst the tradition of the saints (*santmat*), what is interesting in Baba Kinaram's writings is the harmonious comingling of the Nath philosophy with the Ram-bhakti at a time of intense religious and political flux in India. We can see some vocabulary that is similar to that of Tulsidas as well as Kabir, as is to be expected from a milieu of syncretic devotion.

Baba Kinaram's language has a mix of Braj and Awadhi. At times he also uses a mix of Khari-Boli. His texts have a certain natural and perceptible humane ethos which makes reading them easy. They also display clearly that they were not written for the purpose of entertainment, rather, to inspire a seeker towards an inner experience. His concern with mysticism, knowledge, yoga and devotion make him use, sometimes, words imbued with the vocabulary of pure devotion (*bhakti-śāstra*), and at other times, of *vedantic* mysticism. Sometimes he uses Sufi metaphors to express both the *śānt* and the *śṛiṅgār-ras* of Bhakti:

> Entering the palace of light (or beauty), experience it.
> Kinaram says he found as he was, the unexpressed inexpressible.
> (*Rāmgītā*, Rekhatā)

> Savor the wine of love, live with a vision of your love.
> It is like it rains ambrosia, or a shower of pearls. (*Rāmgītā*, Rekhatā)

As S. Mishra (2004, 176-7) has pointed out, we find three kinds of metaphors in Baba Kinaram's poetry. Let us take a quick look at them. First, there are the metaphors based on nature, where through the use of words of nature he expresses aspects of the spiritual world.

For example: "*haṁsa base so kahiyata gaganā. sadā ek ras ānanda maganā*" (The 'swan' resides in the sky. Ever absorbed in constant joy) (*Viveksār caupāi* 145). Also: "*kamal māhã bas kāl durantā. tehi jānat hai kou kou santā*" (The endless Time dwells in the body-lotus. One in a million saints gets to know it) (*Viveksār caupāi* 147).

The second kind of metaphors are based on words related to the family to indicate mysteries of spirituality. For example: "*piṇḍa māhã rah deva anantā. vidyā sahit avidyā kantā*" (In the body lives the God infinite. It is the lord [husband] of both knowledge and ignorance) (*Viveksār caupāi* 88). Another example: "*hṛdaya basai man param pravīnā. bāla, vṛddha nahĩ sadā navīnā*" (Heart is the adept mind's abode. Ever new, it never gets old) (*Viveksār caupāi* 139). The third kind of metaphor that we find is different from both of these, and is based on words of definition or numbers, such as the ones found in the literature of the Nath *Siddhas*:

> *anahad abināśī mahã santat rahe abhed*;
> *abināśī tab āpu mahã samujhi samāno ved*. (*Viveksār*, *dohā* 198)
>
> The unstruck-sound and the Indestructible God
> are one with the other, always indistinguishable;
> in that condition the Indestructible One
> remains within itself, say the *Vedas*. (*Viveksār*, *dohā* 198).

An example of number based metaphor: "*pā̃ca tattva guṇ tīni lai karyau jagat ko tant*" (took five elements and three attributes, it made the weave of the world) (*Viveksār*, *dohā* 57). We find very few extended metaphors in his poetry, and when we do find them occasionally, with words like the *hukkā*, *suratī*, *gāñjā*, he indicates knowledge of the body, or meditation or yoga, as we have already seen above.

Perhaps because his life was close to the lives of ordinary people, Baba Kinaram has used a lot of proverbs and idioms in his poetry. We provide a few examples:

> *andhahi andhā ḍagara batāvai, bahirahi bahirā bānī*.
>
> It is like a blind man shows another the way, and a mute guides someone with his voice. (*Gītāvalī*, 1987, 6)
>
> *Kinārām phakīrī sahaja nahī̃ paga dharate nikale dūdha chaṭhī kā*.
>
> Kinaram says being a mendicant is not easy, just stepping on the path is an ordeal in itself. (*Gītāvalī*, 1987, 4)
>
> *paṛhai purāna korāna vedamata jīva dayā nahī̃ jānī;*
> *auran ko kahi kahi samujhāvat āpa marama nahī̃ jānī*.
>
> One reads the Qur'an, the *Veda* and *Purāna*, yet have no compassion in their hearts.

They boast their knowledge to others but themselves do not know the truth. (*Gītāvalī*, 1987, 6)

mr̥gatr̥ṣṇā ke nīra jyõ aru bhūtani ko nā̃ca.

like waters of a mirage and a dance of the spirits. (*Unmunīrām*, 7)

dhana dhāma sagāī lāgi gā̃vāī janma bitāī nara dhandhe;
mamitā raṅga rāte madake māte kaun dā̃va terā bandhe.
yahi vidhi dina khoyā bahu vidhi geyā āpu bigoyā tū̃ andhe;
Kinārām samhārai samaya vicārai sataguru lāyo mana randhe.

you lost your entire life in human pursuits like wealth and a home;
what play did you make being lost in wine and women.
In this way you lost your days in many kinds of futile pursuits
Kinaram says it is time to wake up and put your mind in your guru.
(*Gītāvalī*, 1987, 8)

We have provided here only a very brief vignette of the specifics of Baba Kinaram's poetry. For a comprehensive treatment of his literature see Sushila Mishra 2004, *Aghaorpanth aur Sant Kinaram*.

In *Viveksār* Baba Kinaram's verse composition is strong as well as imbued with *gravitas*. In most of his verses the count of the *mātrās* in the verses is without any errors. That is why when occasionally we come across a verse that does not follow this pattern, it becomes evident, because the lack or excess of *mātrās* interrupts the rhythm of the poetry. For example in verse number 67 the part "*tridhā śarīra bhed lai*" is only of 12 *mātrās* instead of being 13 *mātrās* long. This can be spotted in a few other verses, but this kind of shortness of *mātrās* can be seen in some verses even of Tulsidas. In verse number 100 the part "*nirañjan tāhi prasaṅg*" has one *mātrā* in excess. If the word *nirañjan* here comprised of only four *mātrās* it would be perfect. It is possible that Baba Kinaram is reading this word with an *anunāsik*, which will hold the *mātrā* count right. In verse number 223 the part "*anubhav hote hi śiṣya tab*" has one *mātrā* in excess because of the odd looking *hi*. It is possible that it is a later interpolation. In verse number 266 the part "*man gahi ik aṁś*" is two *mātrās* short. Perhaps it was intended to be "*man mẽ gahi ik aṁś*", which would have maintained the correctness of the *mātrā* count. In verse number 273, the part "*Rāmakinā tattva gyān*" is one *mātrā* too long because of the word *tattva* which breaks the rhythm.

To maintain the rhythm of the *mātrā* count sometimes Baba Kinaram changes the spelling of the words from their more accepted forms, as do all the saint poets in their *sant* literature. For example, the verses number 3, 28, 29 and 64 have '*koi*' as the spelling instead of '*koī*'. Only in three verses do we see him use the same word twice in different parts of the verse to maintain the rhyme, as the word '*koi*' in verse number three, '*hetu*' in verse number 155, and '*pāvõ*' in verse number 236. But in contrast to this in verse number 199 when he composes "*nahī̃ dūr nahī̃ nikaṭ ati nahī̃ kahū̃ asthān*", then the part "*nahī̃ kahū̃ asthān*" becomes especially effective in maintaining the rhythm as well as the momentum of the verse.

What Baba Kinaram does not do in his poetry is that he does not go into technicalities of the inner mechanism of the subtle body as does Gorakhnath, nor does he berate other traditions. He also does not use obfuscated-meaning

verses frequently. In all the five texts and about 900 verses there are maybe three examples of them. He is not ostentatious in his use of the classical poetry rules of adornments, his poetry seems to flow effortlessly. He praises no master but God and guru, and he never writes just to entertain. His life, his text and his tradition also open a vast arena for further research and writing, not only for what Kinaram has written himself, but for the whole sarbhaṅga sampradāya whose texts lie largely undiscovered in scores of monasteries in Bihar, Uttar Pradesh, and Bengal.

4 The Significance of the *Viveksār*

We have seen that the *sant* literature was not created in a vacuum. The traditions that existed before the *sants*, left their mark on them, and the *sants* in turn, utilized that heritage for their purposes. This is evident also in the literature created by Baba Kinaram. Curiously, though, in comparison with the Nath literature discussed above which all have detailed expositions of the various aspects of yoga – the *cakras*, the *āsanas*, the breathing exercises etc. – the *Viveksār* sets itself apart as a text of a different nature. Since Baba Kinaram says he is stating the eight limbs in the *Viveksār*, the reader expects a similar exegesis of the *aṣṭāṅga* yoga, but there is no mention of any of these yoga specific practices in this text. So, we can be certain it is not a text about *haṭhayoga*. There appears to be no one to one correspondence in its *aṅga* titles with other limbs of yoga either, although we could creatively imagine such a correlation with the eight *aṅgas* of the *Viveksār*, such as, for example, by deducing that the first *aṅga* – *Gurupada stavan* (veneration of the guru's feet) – could correspond with *yama* (restraint or moral principle) limb of yoga because it reflects Baba Kinaram's humble behavior towards his guru, and respect for the guru constitutes one of the highest moral principles in Hindu traditions. We could say that the first part of the second, *jñāna aṅga*, corresponds with *niyama* (moral ideals) because here we find the direction to detach oneself from those aspects of life which are not related to the Self, such as desire, anger, greed, pride and attachments. The third limb of yoga, the seat, posture or *āsana* for a practitioner of yoga does not exist in *Viveksār* unless we regard Baba Kinaram's description of objects that exist out in the world also in the body, in the latter part of the *jñāna aṅga*, as *their āsana* or the seat of location in the body. Similarly, there is no chapter or section on *prāṇāyāma* (breath or energy control) unless we treat the focus on the *so'ham* mantra while inhaling and exhaling, as a basic, but unstated, exposition of it. In the third, *vijñāna aṅga* we could imagine the section on the nature of the subtle elements within the body such as the mind, air, the word, *prāṇa* etc. as presented in the text, as an exposition to direct attention to these subtle elements, and thus inculcate a sense of non-attachment with the physical body, which could correlate with *pratyāhāra* (detachment). We could say the very next section in the *vijñāna aṅga* corresponds to *dhāraṇā* (concentration) as the location of the aforementioned subtle elements in the body are described. For *dhyāna* (meditation) we have maybe two verses in the same *aṅga* where the disciple performs an *anumāna* (inference) for twelve moments and instantly achieves meditational bliss as the fetters of the world fall away. But the very next, *nirālamba aṅga*, could extend the notion of meditation as the original state of the subtle elements is described, before the body was even formed. It is the sixth *aṅga*, called

ajapā, which truly focuses on the act of meditation. The fifth *aṅga*, that of *samādhi* can be indubitably equated with the limb of *samādhi* in yoga, as all physical activities come to a cessation within the body and there is only an experience of the unformed entity that creates the world. This experience is extended in the seventh *aṅga*, the *śūnya* or the limb of nothingness where the disciple discovers his presence in every atom of the creation. The eighth, *rakṣā aṅga*, explains the way to live of such an enlightened person, and the ninth *aṅga*, *phala stuti*, explains the merit of the text. So the fifth *samādhi aṅga* and the sixth *ajapā aṅga* are very clear in their correspondence with the way yoga is described in a classical way, the other *aṅgas* can be interpreted to mean one limb of yoga or the other. *Viveksār* is also not a *paddhati* handbook of ritual observations. There are no rituals mentioned in the text. It is also not a compendia of ascetic rules and customs, although there is strong suggestion about how an enlightened Avadhūta should conduct their life after enlightenment, towards the end of the text.

What the text does mention, is Baba Kinaram's devotion to his guru, that he has gained his knowledge from Dattatreya, the process of creation, the body as a microcosm, the elements of the subtle body such as the *ātmā*, *prāṇa*, *vāyu*, *kāla*, *jīva*, *Śiva*, *haṃsa*, *śūnya* etc., where each of these elements are situated in the body, what happens to them when the creation dissolves unto itself, the *so'ham* mantra, the need to continue with ones practice even after illumination, and the non-discriminatory lifestyle. These words are used to illustrate the coming into being of creation, and the nature of the supreme being when none of this remains. The words mentioned here do not correspond to the extensively elaborate exposition in the *Siddhasiddhāntapaddhati* except for the lifestyle of an Avadhūta ascetic, and the exposition of cosmic elements in the body.

Now we can see that despite the similarity of *Viveksār* with that of the Nath tradition, there also exist notable differences. This perception leads us to an important conclusion. In *Viveksār* Baba Kinaram has distilled the philosophy of yoga in a succinct and easily understandable manner, without providing any detail about the actual practice of yoga, which should be carried under an able guru's guidance. It also appears that in this small text Baba Kinaram is underlining his Aghor and *sant* identity, and he is creating a space for his followers to become a community. There is a reason why we say this. Since Baba Kinaram designates his text as a text of *aṣṭāṅga* (yoga), we can presume that he was aware of the yoga traditions prevalent during, and perhaps before, his time.

By all accounts, the most towering figure in treatises of yoga is Gorakhnath, the disciple of Matsyendranath. As White has demonstrated copiously, there are many texts which are said to have been authored by him, and he is said to have reorganized the yoga traditions of India which became known as the Naths. However, some of these traditions already referred to themselves as Naths after the name of lord Shiva even before the advent of Gorakhnath. The reorganization which Gorakhnath seems to have affected included such groups as the Pashupatas, Kapalikas, and Shaktas on the one hand, and Siddhas (Maheshvara and Rasa) as well as the Buddhist Siddhacharyas. But, simultaneously, or before Gorakhnath, there appears to have been another significant figure in the field of yoga practice, who is known as Dattatreya. His importance in the field of yoga can be interpreted from the fact that in several texts Gorakhnath is portrayed as having a conversation with Dattatreya. The well-known *Avadhūta Gītā* is an example

of this. Dattatreya is also the founder of a Vaishnava Avadhūta sampradāya (White 1996, 99).

This last fact is of some importance in the context of Baba Kinaram. We can see that Baba Kinaram is not only well versed with the *piṇḍa-brahmāṇḍa* equation (body and cosmos synthesis), but also that he knows that it antedates the *Siddhasiddhāntapaddhati*, although exactly when the idea emerged is difficult to say. But accepting the body and cosmos synthesis as a principle in his own writing imparts a much deeper historical depth to his literature as well as to his tradition. We do not know if he was associated with the Vaishnava Avadhūta sampradāya, but since he nominates Dattatreya as the teacher who brought him to spiritual succor, his allegiance to the teachings ascribed to Dattatreya *may* indicate his familiarity with Vaishnava Avadhūta sampradāya, and the commonality of this body and cosmos synthesis therein as an expression of non-dualist Samkhya philosophy. This may indicate that the Kinaram Aghor tradition *can* be understood outside the frame of the Nath tradition contrary to what Gupta has posited. Since Baba Kinaram established four Vaishnava monasteries in honor of his Guru, he is already referred to as Gosain Baba Kinaram by many. If he associated with members of the Vaishnava Avadhūta sampradāya, it may indicate why Mir Kalan Khan chose in around 1750 to depict as a Vaishnava the figure marked as an Aughar in the 1650 painting by an anonymous artist, if indeed these paintings depict Baba Kinaram, as we have discussed above. His Aghor, Tantra and Yoga based persona is already well-known in folk memory, and the stories of his initiation by Dattatreya circulate from Banaras to Maharashtra. All this portrays him in a much larger frame than that of the Nath tradition. In *Viveksār* Baba Kinaram has chosen very consciously not to get into the variations that exist in the Nath literature with respect to the conceptions of the number of *cakras* (6 or 9) or types of yoga (eight limbed or six limbed, see Shrivastava 1981, *āśīrvacan* 6-7). Even the word 'jogi' occurs only twice in his text. His focus only on devotion to the guru, intimate knowledge of the body, and the Avadhūta lifestyle, expressed in the language familiarized by the Nath literature, yet composed with the finesse of serious prosody, make his short text stand out in its own right. Since even *sants* like Kabir and Dadu have not only a reflection of these principles but even the language as found in the texts of Gorakhnath in their compositions, the reach of his own text becomes much more pervasive as it can be understood by very large numbers of people. Then, by creating something that is somewhat similar to the *Gorakh-Bodh*, and yet different from it, he indicates clearly that these are two similar, but parallel traditions. He emphasizes this fact not only by recognizing Dattatreya as his own guru, but also by revealing his identity in a form different from the prevalent medieval tradition – by 'excluding' the practices, metaphors, designation of *cakras*, the description of the Kundalini, the mysterious statements of language turned on its head (*ulaṭabā̃sīs*) etc. completely from his writing. His *Viveksār* is just not a yoga treatise as is commonly understood. In a manner he seems to be saying, yes, the principle of the body and the cosmos, as well as the truth based on them is eternal, but *haṭhayoga* is not the only path to arriving at that principle. It can be reached at also through the pathway of mind restraint through the *ajapā jap* 'the unchanted chant' and bhakti 'devotion'. An example of this kind of construction is clearly perceptible in the poetry of the Radhavallabh tradition poet Dhruvdās, where he chooses not to include a lot of stories about Krishna's play in his writings, but to focus

only on the descriptions of the sojourn in the *nikuñj*, the garden, as a complete and holistic representation of the joy of bhakti. Here, he delineates the parameters of his sect not by including the extensive material available in the wider sect, but by excluding it (Snell 1992, 247-58).[57] So far, we have focused on the philosophical exegesis of Baba Kinaram's tradition. But there is a verse in *Viveksār* which clearly indicates that through the medium of this text, he is trying also to create a community. In verse number 264 he says:

bānī bahuta prakāśa hita Sitā Rāma samudāya;
yaha ravisāra viveka lahi saṁśaya niśā nasāya.

The interpretation of this verse is that the Sita and Ram community have many teachings to shed light on the pursuit of spiritual illumination, but despite that, together with them, if one takes on the teachings presented in an encapsulated manner in this essence of discernment (the *Viveksār*), the depressing darkness of all their doubts becomes erased completely. We have read before that from a historical perspective we find Aghor practices, even Aghor practitioners, but we do not find a sect or sampradāya which is called Aghor. The little poem we read above about the self-image of an Aughar ascetic recalls Kapalikas by the metaphor of drinking wine from a skull bowl, but it still does not represent a sect. Through the medium of *Viveksār* Baba Kinaram seems to be heralding the inception of exactly such a community. We find an interesting pattern that emerges here. Jñāneśvar, a Nath yogi who was initiated by his elder brother Nivr̥ttināth, a Gorakhnathi *sādhu*, and whose grandfather is said to have been initiated by Gorakhnath himself, composed his most famous text, the *Jñāneśvarī*, commenting on the Vaishnava treatise of the Sanskrit *Gītā* in Marathi verse that was accessible to the people of his time. Baba Kinaram, whose first guru was Vaishnava, and who is said to have spent a significant amount of time with him, seems to have distilled the teachings of the earlier Sanskrit texts like the *Shiva Samhita* and the *Siddhasiddhāntapaddhati* into the Hindi verse to make them accessible to the people of his time. However, *sant* Jñāneśvar did not start a sect in his time, Baba Kinaram seems to have done so.

From the perspective of the commencement of a sampradāya, *Viveksār* becomes not only a precious text, it becomes an invaluable text. To care for such a community and to inspire his disciples to serve others, he writes about continuously receiving the pain of others, so he can bring those to a resolution. This is easily achievable by an Avadhūta saint impervious to either pleasure or pain. Perhaps this is the reason why scholars have portrayed him as the most active proponent of the Aghor tradition after Dattatreya.

57 Though not directly related to Baba Kinaram's *Viveksār* another example of using an earlier text to make a new point is clearly demonstrated in the study of the *Patañjala Yogasastra* and the *Abhidharmakośa Bhāṣya* as presented by Philipp Maas in *Sarvāstivāda Abhidharma and the Yoga of Patañjali*. Maas shows how Patañjali reused the Sarvāstivāda Buddhist theories of temporality as explained by the Buddhist master Dharmatrāta, discussed in Sanskrit in Vasubandhu's *Abhidharmakośabhāṣya*, composed probably in the fourth century CE, by modifying certain words and phrases slightly, and came up with an all encompassing philosophy of Yoga which subsumed ontological dualism (Maas 2017).

Glossary

Arranged according to the English alphabet

antaḥkaraṇa	the internal organ for thought, feeling, memory, determination etc. It has four divisions - the mind, the heart, the conscience, the sense of 'I'.
antarahit	continuous, eternal, unchanging
antar rahit	non-dual; non-discriminatory
akal	undivided; whole; formless
akām	free from desire; disinterested.
akāraṇ	spontaneous; self-caused
ag jag	all inanimate and animate beings in the creation.
agocar	not perceptible; the invisible supreme being
ajapā	a japa which happens by itself without chanting
ajarā	beyond the clutches of time; eternal; a title of the Supreme Being
advait	the philosophy and practice of non-duality; a part of Indian philosophy
adhyātma	the effort to follow a path that leads to self-knowledge and identity with God
anagh	pure; without blemish
anahad	that sound or vibration which occurs by itself, without being struck
anātam [anātma]	that which is not related to the soul or the pursuit of its knowledge
anīha	without desire or passion
anutrās	free from all kinds of fear
abhijit	victorious; the constellation Abhijit
abhūt	that which has never happened before; unprecedented; astonishing
abhed	free from discriminatory behavior; without distinction or difference; similarity
amar dhām	the endless state of liberation
amar pad	achievement of salvation.
amānī	free from considerations of pride and honor
arakta	without color; white; blank
arūtā	without attachment; without desires
alakh	invisible; imperceptible
ali	companion; a woman's female friend
alekh	indescribable; beyond all description; a name of the Supreme Being

DOI 10.30687/978-88-6969-892-7/004

avadhūta	a detached ascetic who has shaken off all limitations
avigati	one who has no end; eternal; invisible; a name of the Supreme Being
avidyā	ignorance generated by illusion; false understanding
avināśī	one who cannot be destroyed; immortal; a name of the Supreme Being
avyakta	unmanifested; unexpressed; imperceptible
aśōka	one who is free from all sorrow and worries
aṣṭāṅga	a branch of yoga consisting of eight parts
aṣṭa siddhi	the eight kinds of supernatural powers in yoga
a-śaṅk	free of doubt; fearless; self-confident
asāra	petty, facile; hollow, vain; momentary
asoc	liberated; carefree
ahaṃkāra	a fixation on the sense of self; egoism, pride
ājya	melted or clarified butter for performing oblations into the holy fire
ātma	that part of the Supreme Being that exists in the body, and which is immortal
ātmagyānī	from the spiritual point of view, a person who has obtained the knowledge of himself, and in doing so, has obtained the knowledge of the Supreme Being
ātmarūpa	one's own eternal form; the knowledge of one's indestructible reality
ātmaprakāśa	the light of knowledge obtained through investigating one's own Self
ābharaṇa	in common language it can have several meanings such as an ornament, or something that is covered. In Viveksār Baba Kinaram has used the term baran-ābaran to indicate the formless form of God
ol	protected; reassured; self-confident
indriyajit	a person who has subdued all their senses and their resultant proclivities
indrī [indriya]	five senses of knowledge eg. eye, ear, nose, tongue, and skin, five senses or organs of action eg. larynx, hand, foot, anus, and parts of generation, and the mind, the eleventh organ
udyota	light; radiance, lustre
ubhay	both
ek ras	one that always remains constant, that which does not experience any change
eni	a river
ओदेश [उद्देश्य?]	OHED: ud-deśyă [S.], m. 1. anything referred to; gram. a subject. *2. intention, purpose, object. 3. motive. 4. sense, gist; indication. 5. direction, tendency. — ~ से, adv. on purpose. ???
audh	'swell of the sea'; the ocean
kamal	the lotus flower which, in Hinduism, symbolizes knowledge, liberation and the thousand petalled lotus at the top of the cranium
karma bandha	the result of the rule of cause and effect that pertains to all actions
kāyā paricaya	knowledge of the physical body, but in Hinduism it refers to the subtle body and its various aspects
kāl	time; moment; period (as of kaliyuga); death
kusaṅg	bad company of people, habits and actions
kṛtpāl	one who performs action to benefit others
khāni [khān]	a mine in normal language; but in the language of the medieval saints, it refers to the source, root, or species of the four kinds of beings that take birth
gajakumbha	the lobe on the upper part of an elephant's forehead
gatakhed	one whose depressions and regrets have all gone away
gam	path; going; arrival; understanding
ghaṭ	a clay pot in conversational language, but a metaphor for the body in the language of the saints
cidānanda	the ever blissful state of the Supreme Being; a name of the Supreme Being
citta	the faculty of thought, reflection, determinations etc; the heart
cetan	a living being whom life keeps performing actions; in Hinduism, caitanya implies omniscience and complete awareness

cor samāy	hidden still like a thief.
caugān	the field of a game like polo; arena.
caudiś	in all directions; fourteenth day of the lunar fortnight
chāyā path	the Milky Way
chāyā-lok	the world of shades other than the phenomenal world
chiti [kṣiti]	the earth; the ground
jantar [yantra]	a machine in normal language, but in tantra it signifies a geometrical design in which various deities are established
jagtrās	suffering of the world
jagadānanda	the supreme lord; the joy of the world; a name of the Supreme Being
jagdvanda	struggles and strife of living in the world
jaḍa	a stupid person; an inanimate or inert body;
jarad	of a golden or yellow color
jarā	old age and the maladies associated with it
jarā maraṇ	old age and death.
jāti pā̃ti	caste and creed
jān [jñāna]	knowledge; understanding; to know; thought; vehicle; to go
jīva	a living being in whom life surges, but different from the Soul (Self), tied within the bounds of action, does not know its real Self
jog [yoga, yogya]	Yoga; suitable; capable
thaharāy	to retain or hold on to; to be able to stay and remain firm
dāin	a demoness; witch, hag
tavati	to thrive or increase
tridhā	in three forms; endowed with three aspects
trividh chanda	3 kinds of verses
trividh tāp	threefold suffering, physical, divine and spiritual, which afflict the living being
traiśūl	the three kinds of afflictions as above in the trividh tāp
dis-vidis [diś-vidiś]	in all directions
durantā [durant]	without end, eternal
duhelā	difficult, arduous; difficult to obtain
dharādhar	upholder of the earth, such as the snake Śeṣanāg
dhāt [dhātu]	the five primary substances viz. earth, fire, water, air, atmosphere (ākāśa); mineral; the seven minerals present in the human body, such as fluids, blood, meat, fat, bones, bone marrow and semen
nakhat [nakṣatra]	a star; the group of stars that fall in the celestial path of the moon
nar nāy	men and women, males and females
nava khaṇḍa	the nine fabled regions of the world mentioned in the Purāṇas such as bharat, ilāvarta, kiṁpuruṣa, bhadra, ketumāl, hari, hiraṇya, ramya and kuś
nava niddhi [nava nidhi]	the nine treasures owned by the god Kubera: mahāpadma, padma, śaṅkha, makara, kacchapa, mukunda, kunda, nīla, kharva
nigam	the Veda or the texts related to it
nij parāya	us and them; friends and foes; one's own and another's
nirañjan	a title of the Supreme Being indicating its absolute non ascription to attributes of māyā
nirantar	without gaps or intervals; uninterrupted; eternal
nirbān [nirvāṇa]	eternal bliss in reunion with the ultimate being at the culmination of sādhanā
nirākār	without form; a nirguṇa name for the Supreme Being

nirālamb	without support; self supported
nirgun [nirguṇa]	without qualities or attributes; the reference to the Supreme Being in its attributeless state
nirbhaya pad	state of fearlessness; freedom from all kinds of fears
nivṛtti	salvation; escape, a lack of inclinations or dispositions
nispreh [niḥspṛha]	without desire; indifferent
paya	in common language, a liquid such as milk or water; in spiritual context, an indicative of that which is the most subtle
par pīrā [parpīḍā]	the suffering of others
param tattva	the ultimate brahman; the highest reality
paramānanda	the attainment of happiness beyond imagination at the culmination of ascetic practice
pavan	wind, air; the vital breath
pā̃c bhūt [pañcabhūt]	the 5 fundamental elements of creation: earth, air, fire, water, and ether or ākāśa.
piṇḍa	in spiritual texts a reference to the living being or the human body
paunā [pavana]	in common language a; in Viveksār, a reference to the air present in the body
prakṛti	the original or natural form or condition of anything; the original power that developed to create the universe
prajant [paryant]	the expanse, limit, boundary
pranav [praṇav]	the mystical or sacred syllable ओम्
pravṛtti	tendency; inclination, disposition; taste
prān [prāṇa]	the process of breathing in and out which maintains life in a living body
prān pratiṣṭhā [prāṇa pratiṣṭhā]	the ceremony of consecration of an idol
bajra kāya [vajrakāya]	as hard as Indra's weapon; adamantine body; fearsome strength
bahirantar	inside and out; at every place
bānī	in common language, the sound, voice, speech patterns, teachings of the saints; four kinds of sound vibrations which led to the creation of the world, viz. 'parā', 'paśyanti', 'madhyamā', and 'vaikharī'
budh	wise, enlightened; educated; the planet Mercury
benī [veṇī]	in common language, braided hair; but in viveksār used to indicate the confluence of two or more rivers
brahman	the one self-existent Spirit, the Absolute
brahmamaya	absorbed into the Ultimate condition of brahman
brahmāṇḍa	the cosmic egg; the universe
brahmānanda	the rapture of absorption into the one self-existent Spirit or the Brahman
bhav	birth, origin; the world
bhav phā̃ns	the snare of the world
bhāva-abhāva	existent and non-existent; origin and destruction
bhukti	enjoyment of the world; worldly happiness
bhūtan [bhūt]	the five elements: earth, water, fire, air, ether; a great devotee or ascetic; all kinds of living beings
bhuvan	the world; a world, cosmological region
man	the faculty of a living being which enables them to think, understand, experience, feel emotion and inspiration etc.
mahi sut [mahīsut]	the planet Mars. It is called Avani, or the son of earth.

māyā	illusion, false understanding, ignorance
mukti	to become free of the incessant cycles of birth and death, and to gain the state of Nirvāṇ
moh	delusion; ignorance; infatuation; attachment; allurement
yog-yukti [jog-yukti]	to become absorbed in Yoga
rajahĩ [raj]	dust; Rajoguṇa (as distinct from Tamoguṇa and Satoguṇa)
rajoguṇa	the second of the three inherent natural qualities that help manifest the creation
ravi maṇḍal	the red circular shadow that can be seen around the Sun; Sun's reflection
rasanā	the tongue, the organ of taste
ṛṣṭ aru puṣṭ [hṛṣṭ-puṣṭ]	well fed, well-nourished
rudra	name of Lord Shiva in his fierce and destructive form
lagna	an auspicious moment for scheduling a ceremony
lāh	profit, advantage; benefit
varṇāśram	social system based on the order of castes; stages of life duties
vikaṭādri	a mountain most difficult to traverse
vikāl	the opposite of death, ie. birth
vigyān	Knowledge essential for functioning in society based on intellect, understanding, experience, effort etc.
virañci	a name of Brahmā
vedī	high ground or place prepared for a sacrifice; a firm yogic posture
vairāgya	freedom from worldly desires; disinterest in worldly activities; disinterest in all attractions
Śakti	a referent to the Goddess; strength; ability to do things
śabd	sound; vibration; knowledge
śubhāśubh	auspicious and inauspicious, good and bad
Śeṣanāg	the thousand-headed snake on which Viṣṇu rests during periods of dissolution of the world
śruti	knowledge revealed within; the Veda
śruti siddhānt	Vedic doctrine
ṣodaś	sixteen
satguru [sadguru]	a true guru who has realized God; the Supreme Being
sat pad	supreme state of being in union with the divine
satsaṅg	association and discourse with the saints; company of virtuous people
satoguṇa	the quality of goodness amongst the three fundamental traits which form the building blocks of the creation
sapt pātāl	the seven regions under the earth, such as Atala, Vital, Sutal, Rasātal, talātal, Mahātal and Pātāla).
sapt lok	the seven worlds stacked one above the other, such as Bhuvarlok, the space between the earth and sun inhabited by Munis, Siddhas; Svarlok, Indra's heaven above the sun till the polar star; Maharloka, a region above the polar star and inhabited by Bhṛgu and other saints; Janarloka, inhabited by Brahmā's son Sanat-kumāra; Taparlok, where live the Vairāgīs; Satya-loka or Brahmalok, the abode of Brahmā, after reaching which, there is no rebirth
sapt sindhu	the seven oceans indicated in the scriptures such as Lavaṇa, Ikṣu, Dadhi, Kṣīra, Madhu, Madirā, Ghṛta
sahaj	natural; easy; a state in Tāntric sādhanā which leads to total extinction of all passions and desires
sahajānanda	spontaneous joy, ecstasy
sākṣī bhāva	observing, witnessing
sādhanā	devoted effort for a spiritual goal; losing oneself in the object of devotion

sādhu prāsād	a benediction received by the grace of a saint or monk
siddha	an ascetic who has achieved great powers and saintliness, beyond the normal senses
sukṛt	a meritorious act
sukhdhām	a place or person where a person finds happiness
sukhmani [suṣumnā]	the suṣumnā or the middle spiritual channel in the subtle body
sunna [śūnya]	empty; a place where there is nothing; the void; the brahmarandhra
surati [surat]	memory; meditation
sukhman [suṣumnā]	the middle channel of the subtle body situated within the spinal cord
som lok	the world of the god of the moon
smṛti	recollection, memory; the scriptural tradition of the śruti-smṛti
svamati	according to one's own understanding or religion
svāti jal	the rain that falls under the star Arcturus, during which period alone the cātaka bird is said to drink raindrops
sveta aṅg [śvetāṅga]	white-limbed or bodied
haṁsā [haṁsa]	the swan bird; a metaphor for the liberated soul; the individual Spirit which still does not know its divine form
hat kāl	the time of death; the moment of desolution
hit ahit	Friend and foe, ones own or the others’, auspicious-inauspicious

चित्रावली
Images

Maestri, testi e fonti d'Oriente 5
DOI 10.30687/978-88-6969-892-7/005

चित्र 1 | Figure 1
सौजन्य - बाबा कीनाराम स्थल, नव-निर्मित भवन और समाधि, 2020, क्रिं-कुण्ड, वाराणसी

–

Credit: Baba Kinaram Sthal, New building and samādhi. 2020. Krin-Kund, Varanasi

चित्र 2| Figure 2
लेखक, अघोरेश्वर महाप्रभु भगवान राम जी, 1987, जिन्होंने वर्तमान महन्त बाबा गौतम राम जी का बचपन में ही क्रिं-कुण्ड स्थल के पीठाधीश्वर पद पर अभिषेक किया

–

Author, *Aghoreshwar Mahaprabhu Bhagawan Ram Ji.* 1987. He established the current abbot of the Krin-Kund Sthal, Mahant Baba Gautam Ram Ji, to that position in his childhood

चित्र 3 | Figure 3
लेखक, रामगढ़ में बाबा कीनाराम तपोस्थली के परिसर में उनके प्रथम गुरु बाबा शिवाराम जी का मंदिर, 2013, रामगढ़, चंदौली
–
Author, *A Temple Dedicated to Baba Kinaram's First Guru, Baba Shivaram*. 2013. In the precincts of the Baba Kinaram Taposthali in Ramgarh, Ramgarh, Chaundali

चित्र 4 | Figure 4
लेखक, राम सागर कुआँ, जिसे बाबा कीनाराम ने अपने समय में बनवाया, 2013, बाबा कीनाराम तपोस्थली, रामगढ़, चंदौली
–
Author, *The Ramsagar Well*. 2013. Constructed by Baba Kinaram when he lived here in his youth. Baba Kinaram Taposthali, Ramgarh, Chandauli

चित्र 5 | Figure 5
सौजन्य बाबा कीनाराम व्हाट् सैप ग्रुप, बाबा कीनाराम क्रिं-कुण्ड स्थल के 11वें पीठाधीश्वर बाबा सिद्धार्थ गौतम राम, 2024, क्रिं-कुण्ड, वाराणसी
–
The 11th Pīṭhādhīśvar of Baba Kinaram Krin-Kund Sthal, Baba Siddharth Gautam Ram. 2024. Krin-Kund, Varanasi.
Credit: Krin-Kund Sthal Whatsapp Group,

चित्र 6 | Figure 6
लेखक, बाबा कीनाराम समाधि स्थल, 2020, क्रिं कुण्ड, वाराणसी
–
Credit: Baba Kinaram Sthal, New building and samādhi. 2020. Krin-Kund, Varanasi

चित्र 7 | Figure 7
लेखक, बाबा कीनाराम तपासन, 2013, रामगढ़, चंदौली
–
Author,
Baba Kinaram's Tapāsan (meditation seat). 2013. Ramgarh, Chandauli

चित्र 8 | Figure 8
अज्ञात चित्रकार, ख्वाजा साहिब, 1650-55. विक्टोरिया और अल्बर्ट म्यूज़ियम, लंदन
–
Unknown Artist, *Khwaja Sahib*. 1650-55. Victoria and Albert Museum, London

चित्र 9 | Figure 9
अज्ञात चित्रकार, ख्वाजा साहिब,1650-55, चित्र को बड़ा करने पर संत के कान के पीछे फारसी/उर्दू अक्षरों में 'औघड़' लिखा हुआ दिखता है। हमारा अनुमान है कि यह आकृ ति बाबा कीनाराम की कल्पना पर आधारित है। विक्टोरिया एंड अल्बर्ट म्यूज़ियम, लंदन
–
Detail: on enlarging the painting we can see the word 'Aughar' written in Farsi/Urdu letters behind the ear of the saint. We think the figure is painted based on an imagination of Baba Kinaram

चित्र 10 | Figure 10
मीर कलाँ ख़ान, अ गैदेरिंग ऑफ़ होली मेन ऑफ़ डिफ़ेरेंट फ़ेथ्स (भिन्न पंथों के संतों की गोष्ठी), 1770-75, मेट्रोपोलिटन म्यूज़ियम ऑफ़ आर्ट, न्यू-यॉर्क

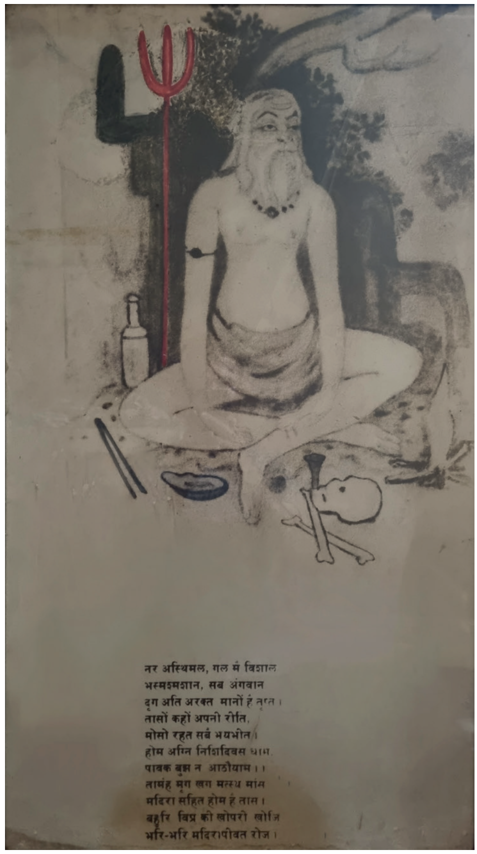
–

Mir Kalan Khan, *A Gathering of Holy Men of Different Faiths*. 1750-55. Metropilitan Museum of Art, New York.

चित्र 11 | Figure 11
मीर कलाँ ख़ान, अ गैदेरिंग ऑफ़ होली मेन ऑफ़ डिफ़ेरेंट फ़ेथ्स (भिन्न पंथों के संतों की गोष्ठी), 1770-75, हालाँकि यहाँ 'औघड़' शब्द नहीं लिखा है, संत का अलंकरण वैष्णव चिह्नों से किया गया है। मेट्रोपोलिटन म्यूज़ियम ऑफ़ आर्ट, न्यू-यॉर्क

–

Detail: Although not identified as with the word Aughar, the saint has been endowed with Vaishnava symbols



चित्र 12| Figure 12
लेखक, 2013, क्रिं-कुण्ड स्थल।
–
Author, *The Picture of Baba Kinram at the Sthal with a Poem*. 2013. Krin-Kund Sthal

विवेकसार

अघोराचार्य बाबा कीनाराम विरचित

अनुवाद एवं व्याख्या जिष्णु शंकर

The *Viveksār*

Composed by Aghoracharya Kinaram

Translation and Commentary by Jishnu Shankar

Maestri, testi e fonti d'Oriente 5
DOI 10.30687/978-88-6969-892-7/006

1 गुरुपद स्तवन

|| दोहा ||

> **राम नाम उर राखि कै गुरुपद रज उर धारि ।**
> **विवेक सार गुरु शिष वचन कहों सुसुमति विचारि ॥1॥**

> हृदय में ईश्वर के नाम और गुरु की चरण-धूलि को सँजोकर, अपनी सद्बुद्धि से विचार कर गुरु-शिष्य संवाद को विवेक-सार नाम से कह रहा हूँ ॥ **1** ॥

राम के नाम के साथ ईश्वर का स्मरण कर, और अपने सद्गुरु की स्मृति को उनके चरणों की धूलि के रूप में हृदय में धारण कर बाबा कीनाराम विवेकसार का आरम्भ करते हैं। आध्यात्मिक विषय पर हुए गुरु और शिष्य के बीच के वार्तालाप के रुपक के माध्यम से वे वास्तविक ज्ञान का निचोड़ या, अन्य शब्दों में जिसे वे विवेक का सार कहते हैं, अपनी गूढ़ समझ के अनुसार अभिव्यक्त कर रहे हैं। भारतीय, और विशेषकर हिंदू परिप्रेक्ष्य में, इस प्रकार गुरु के चरणों का स्मरण करके ज्ञान के इस विस्तार की प्रक्रिया का शुभारम्भ करना एक मान्य परम्परा है। विशेषकर उन परम्पराओं में जो गुरु-शिष्य के व्यक्तिगत सम्बंधों पर आधारित होते हैं, ऐसा करना न केवल गुरु को आदर देना माना जाता है, साथ ही यह भी अपेक्षा रहती है कि गुरु लेखक की लेखनी को शक्ति देकर कार्य को उचित रीति से सम्पन्न करने में सहायता करेंगे।

ईश्वर का स्मरण करने के लिए बाबा कीनाराम ने राम का नाम लिया है। हिंदू संतों की परम्परा में राम का नाम दो प्रकार से लिया जाता है - एक तो ईश्वर की अमूर्त या निर्गुण परिकल्पना के लिये, या फिर सगुण या मूर्त रुप में, जैसे कि राजा दशरथ के पुत्र, विष्णु के अवतार, प्रभु रामचंद्र की छवि में। इस दोहे को बाबा कीनाराम ने इस प्रकार से रचा है कि उनके इस राम के स्मरण को हम अपनी अभिरुचि के अनुसार निर्गुण अथवा सगुण, किसी भी रुप में ले सकते हैं।

1 Gurupada Stavana: Obeisance at the feet of the Guru

|| Dohā ||

Rāma nāma ura rākhi kai gurupada raja ura dhāri;
Viveka sāra guru-śiṣa vacana kahõ susumati vicāri. **1**.

Placing Ram's name in my heart,
and the holy dust from guru's feet;
this guru-disciple discourse on the essence of discernment,
I relate with my own good judgment. **1**.

With God's name and the reverence for his Guru's feet firmly established in his heart, Baba Kinaram begins to tell us the essence of the discourse that he has had with his own guru; a discourse of which he has a deep and perceptive understanding. The guru-disciple conversation here is a metaphor, a way of communicating tenets of a profound way of wisdom. The way Baba Kinaram begins his narrative, with a remembrance of his guru's holy feet, is a very common way of commencing such a discourse on the spiritual nature of things and how to understand them, in the Hindu traditions. This is especially important in all traditions based on a guru-disciple relationship.

For God, Baba Kinaram uses the name Ram. Ram's name is used by the saint traditions in India in two ways: one, as a catch-all term for a formless (*nirguṇa*) God; and two, as the name of prince Rama, the son of king Dasharath of Ayodhya. As the prince of Ayodhya Ram is widely understood to be an incarnation of God Vishnu. In the couplet above, Baba Kinaram appears to leave the decision up to us as to how we interpret the name of Ram mentioned in the first line. It can refer both, to a formless God, or it could refer to prince Rama, the incarnation of Vishnu, as a God with an anthropomorphic form.

व्यापक व्याप्य प्रकाश महँ चिदानंद सुखधाम ।
बहिरंतर जहँ तहँ प्रगट वंदौ आत्माराम ॥2॥

उस ईश्वरीय प्रकाश का अनंत आनंद अपनी आत्मा के ही रूप में अंदर-बाहर सर्वत्र व्याप्त है। उसे मैं प्रणाम करता हूँ ॥ **2** ॥

विवेकसार के आरम्भ में वे परमात्मा और आत्मा के बीच की अभिन्नता इंगित करते हैं। वे कहते हैं कि अनंत आनंद की प्रतिमूर्ति, वह सुख का अपरिमित स्रोत, संसार की इस पूरी संरचना में व्याप्त है। यह वह प्रकाश है जो सृष्टि के कण-कण को आलोकित कर रहा है। उस प्रकाश की उपस्थिति को यत्र-तत्र-सर्वत्र देखा जा सकता है क्योंकि वह हर जीव में आत्मा के रूप में प्रकट है। चूँकि वह आत्मा उस परमात्मा का ही प्रतिरूप है, और स्वयं उनमें भी व्याप्त है, वे उसकी वंदना करते हैं।

Vyāpaka vyāpya prakāśa mahã cidānanda sukhadhāma;
bahirantara jahã tahã pragaṭa vandau ātmārāma. **2**.

Eternal bliss is always present,
in the all-pervading omnipresent light;
out and inside, present everywhere,
I bow to that divine Self. **2**.

Kinaram emphasizes that it is his own Soul or Self, with the capital 'S', which is the divine light that exists inside his body and outside in the world as well. It is, in fact, the divine light which emanates from the supreme Godhead, that eternal fount of joy, which permeates every particle of this world inseparably, and constitutes the 'Self' that Kinaram has now discovered within himself.

राम नाम सतसंग सम साधन और न कोइ ।
श्रुति सिद्धांत विचार यह जानै बिरला कोइ ॥3॥

आध्यात्मिक ग्रंथ एकमत हैं कि राम-नाम के सत्संग बिना उनका ज्ञान प्राप्त करने का कोई और मार्ग नहीं है। किंतु यह बात कोई-कोई ही जान पाते हैं ॥ **3** ॥

इस ज्ञान की खोज में निकलने वालों से उनका आग्रह है कि वे राम-नाम या ईश्वर का स्मरण करें, और इसके साथ ही वे सत्संग का आलंबन लें, क्योंकि इन दो प्रयासों के अतिरिक्त इस पथ पर सफलता पाने का अन्य कोई मार्ग नहीं है। उनका कहना है कि यही बात सभी श्रुति-स्मृति शास्त्रों में भी पाई जाती है। किंतु इतना सहज होते हुए भी इस ज्ञान को प्राप्त कर पाना सरल नहीं, क्योंकि हजारों या लाखों में से किसी-किसी को ही यह सफलता हस्तामलकवत् प्राप्त होती है।

जिस विधि से बाबा कीनाराम ने “श्रुति-सिद्धांत”, इन दो शब्दों का प्रयोग किया है उससे हम दो अर्थ निकाल सकते हैं। इसका एक अर्थ तो सीधा वैदिक कथन कहा जा सकता है, जैसा कि भक्ति डिक्शनरी में लिखा है। किंतु बाबा कीनाराम के अघोर व्यक्तित्व को देखते हुए हम इसका अर्थ एक अलग प्रकार से भी निकाल सकते हैं। यहाँ पहले शब्द “श्रुति” का अर्थ तो हम वैदिक कथन के रूप में ले सकते हैं, लेकिन दूसरे शब्द, “सिद्धांत” को हम शैव-सिद्धांत का निरूपण भी मान सकते हैं। इस प्रकार की अर्थ-बाहुल्य अभिव्यक्ति-याँ कोई अतिशयोक्ति नहीं हैं। वे इस काव्य धारा के सौंदर्य की परिचायक हैं जहाँ पाठक अपने ही मनन-चिंतन से कई प्रकार के अर्थों का अनुसंधान कर सकते हैं।

rāma nāma satasaṅga sama sādhana aura na koi;
śruti siddhānta vicāra yaha jānai biralā koi. **3**.

The good company of Ram's name
Is the best way to (reach this knowledge);
sacred scriptures have said so too,
knowing it, though, but few can claim. **3**.

The discovery of this divine light is just not possible unless one makes Ram's (God's) name a constant companion in their life. That is to say, they maintain a constant memory of the name of God in their everyday life, while keeping good company.. This, Baba Kinaram emphasizes, is something that has been attested to even ancient (Hindu) scriptures. And yet, it remains a difficult feat, attained by but a rare few.

The two words that comprise the term *śruti siddhānta* are interesting in this couplet. Normally *śruti siddhānta* is understood as the Vedic principle, see Bhakti Dictionary (Callewaert 2009). But it is possible that Baba Kinaram, an Aughar saint, means both the Vedic (giving us the first Sanskrit word *śruti*) as well as the *Shaiva-siddhanta* (giving us the second Sanskrit word *siddhānta*) principles in this verse. Such a plurality of possible meanings is a part of the beauty in such spiritual poetry. Thus, a devotee can ponder over the subtle hues in meaning that accrue as one consciously focuses on specific words in the couplet. However, it does not make the task of the translator any easy, rendering all translation a matter of interpretation.

जिन्ह जाना तिन्ह जानिया मन वच कर्म विश्वास ।[1]
अविचल पायो अमर पद रहित सबै जगत्रास ॥4॥

जिन्होंने जाना, उन्होंने मन, वचन, कर्म से पूरी तरह अड़िग विश्वास कर ही जगत के दु:ख से रहित इस स्थिर अवस्था को पाया ॥ 4 ॥

जिन लोगों को इस प्रकाश को जानने में सफलता मिली, उन्होंने पाया कि यह ज्ञान मन, वचन, कर्म और विश्वास से एकनिष्ठ होकर प्रयास करने से ही पाया जा सकता है। और एक बार यह प्राप्त हो गया तो यह पूरी तरह से उनके विचारों, हृदय के स्पंदन, क्रियाओं और उनकी श्रद्धा और विश्वास पर ऐसा सशक्त प्रभाव डालता है कि जगत के जंजाल से उन्हें मुक्ति मिल जाती है। ऐसा नहीं है कि फिर उनके जीवन में कठिनाइयाँ आती ही न हों। लेकिन आने पर भी वे इनसे विचलित नहीं होते, आनंद से जीवनयापन करते हैं। वे एक ऐसे पद को पा जाते हैं जिससे वे जीवन-मरण की उत्कंठा से भी मुक्त होकर एक अमरत्व की स्थिति में पहुँच जाते हैं।

1 दोहा रचना की तुलना के लिए देखें रामचरितमानस, सुंदरकाण्ड 13: जाना मन क्रम वचन यह कृपासिंधु कर दास।

jinha jānā tinha jāniyā mana-vaca-karma-viśvāsa;[1]
avicala pāyo amara pada rahita sabai jagatrāsa. **4.**

Those who knew, reached this knowledge
with their mind, speech, acts and faith;
Steadfast, they found the eternal state
free from the suffering of the world. **4**.

Still, those who have managed to find this eternal joy, this light, discovered that once they got to know it, this knowledge completely permeated their thoughts, their heart, their actions, as well as their faith. In fact, the unity of these four with a single mindedness of purpose was instrumental in realizing this knowledge in the first place. Once known, the effect of such knowledge was so profound and constant that it led them to a state of existence which was not only eternal, in that now they had transcended the fate that befalls evanescent things, but also, where the trials and tribulations which assail the residents of this world no longer existed. This immortal life, then, is intrinsically divine in nature, untouched by the constrictions of the world's fetters.

1 For a comparison of the structure of the couplet, see *Rāmacaritamānas*, *Sundarkāṇḍa* 13: *jānā mana krama vacana yaha kṛpāsindhu kara dāsa* (knew it with all their words, mind and actions, as a server of the ever-compassionate lord).

आशा चिंता शंकना बहु डाइन घर माहिं ।
सतगुरु चरन बिचार बिनु नेकु नहीं बिलगाहिं ॥5॥[2]

बहुत तरह की कुत्सित भावनाएँ जैसे आशा, चिंता, शंका हममें ही घर बना कर रहती हैं। जब तक कि सतगुरु के चरणों का ध्यान न धरें, वे जाती नहीं हैं ॥ 5 ॥

किंतु इस पथ पर निकलते समय अनेक कठिनाइयों का सामना करने के लिये तत्पर रहना आवश्यक है। ऐसा इसलिये है क्योंकि नाना प्रकार की आशाएँ, अनेकानेक चिंताएँ, अपने प्रयासों या परिस्थितियों के संदर्भ में हर मनुष्य को उद्वेलित करती हैं। इस प्रकार की आशा या चिंता अथवा शंका किसी मन पर कुप्रभाव डालने वाली दुरात्मा की तरह उनके प्रयासों को शिथिल कर देती हैं। इनसे छुटकारा तभी मिल सकता है जब कि जिज्ञासु व्यक्ति को एक सतगुरु मिल जाएँ। यदि सतगुरु मिल जाते हैं तो फिर उनके चरणों में बैठकर ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। उनके चरणों का स्मरण करने से ऐसी दुरात्मा रुपी कठिनाइयाँ स्वयं अलग हो जाती हैं।

2 इससे कुछ मिलती-जुलती पंक्ति राहुल साँकृत्यायन द्वारा सम्पादित (1957) दोहा कोश, उपदेशगीति, पृ. 105 के पद संख्या 14 में है – आशा शंका विष से योगी चित्त मातै तो सहज ज्ञान में बसि वह बद्ध होई।

āśā cintā śaṅkanā bahu ḍāina ghara māhĩ;
sataguru carana bicāra binu neku nahī̃ bilagāhĩ.[2] **5**.

Hope, worry and uncertainties,
many demonesses are in our home;
Without reflection on the guru's feet,
they never leave us alone. **5**.

It is difficult to find this eternal state because while walking on this path, a human being is assailed continuously by many kinds of debilitating forces. These – hope, worry, and doubt – to name a few, are so close to them, as if they were in their own home. The aggravation caused by these destabilizing forces is so acute that Baba Kinaram calls them demonic forces. The only way to neutralize these demonic forces is to hold tight with faith to the reverence of one's guru's feet. Once the guru makes a place in the seeker's heart, these demonic forces begin to lose their grip on that person.

2 A similar thought is visible in Sankrityayan 1957, 105 v. 14 – *āśā śaṅkā viṣ se yogī citta mātae to, sahaj gyān mẽ basi vah baddha hoī* (when a yogi's mind is overpowered by hopes and doubts, it is the recourse to spontaneous knowledge that ameliorates their condition.)

जगदानंद कृपाल गुरु अंतर रहित उदार ।
रामकिना बंदत सदा बिगत समस्त विकार ॥6॥

सद्गुरु ऐसे होते हैं कि उनकी करुणा-कृपा का कभी अंत नहीं होता। किनाराम कहते हैं कि उनकी आराधना करने से अपने सभी विकारों का नाश हो जाता है ॥ **6** ॥

जो सतगुरु होते हैं वे स्वभावतः कृपालु होते हैं, उनका हृदय बहुत ही उदार होता है। उनकी उदारता इतनी अगाध होती है कि उसमें एक क्षण का भी अवरोध नहीं आता है। और न वे इस प्रकार खुले हृदय से लुटाने में किसी प्रकार का भेद-भाव बरतते हैं। वे जगत को आनंद प्रदान करने वाले होते हैं। कीनाराम ऐसे अपने गुरु की सदा वंदना करते हैं क्योंकि एक पारस पत्थर की तरह विकार-रहित गुरु अपने निकट आने वाले हर व्यक्ति को सभी प्रकार से विकार-रहित कर देते हैं।

jagadānanda kr̥pāla guru antara rahita udāra;
Rāmakinā bandata sadā bigata samasta vikāra. **6**.

The compassionate guru, joy of this world,
Eternally generous without discriminations;
Kinaram always prays to him,
Thus, gone are all his imperfections. **6**.

The compassionate guru, verily the joy of this world, is generous beyond all measure. Such a guru is so kind that their beneficence continues without even a moment's break. Nor do they discriminate in bestowing their kindness on everyone. Kinaram venerates him all the time because venerating such a faultless guru, like the touch of the proverbial philosopher's stone, automatically makes all one's imperfections go away. This, then, paves the way for the perfect state that the seeker tries to achieve.[3]

3 In this couplet again we see the possibility of two interpretations. The translation provided above flows naturally from Baba Kinaram's humility as a disciple. But the way that the words have been put together, the second interpretation which follows, is also possible: "The compassionate guru, constantly in ecstatic joy of the world within, is generous to all without discriminating with anyone. Kinaram bows to him constantly for he has conquered all his imperfections to become such an exalted guru. This perfect state of his guru makes Kinaram fully devoted to him". If this interpretation was indeed Baba Kinaram's intention, then the translation will be: "Joy of this world – compassionate guru, generous *sans* discriminations, Kinaram prays constantly to him, [the one] devoid of all imperfections".

कल्पनहूँ के कल्पतरु गुरु दयाल जिय जानि ।
शिवाराम है नाम शुचि रामकिना पहिचानि ॥7॥

कल्पना में भी गुरु का ध्यान कल्पतरु का फल देता है। अपने उन दीप्तिमान् नाम वाले गुरु शिवाराम जी को किनाराम ने पहचान लिया ॥ 7 ॥

भारतीय शास्त्रों में विभिन्न नामों से 'कल्पतरु' या 'कल्पवृक्ष', या 'कल्पद्रुम' की परिकल्पना पाई जाती है।[3] यह उसी प्रकार की परिकल्पना है जैसी 'कामधेनु' की, जो सभी प्रकार की इच्छाओं की पूर्ति करने वाली मातृ-रुपा है। कल्पतरु की छाया में भी बैठने से हर प्रकार के फलों को प्राप्त किया जा सकता है। एक सतगुरु की शरण इसी प्रकार के कल्पतरु की तरह होती है। लेकिन एक प्रकार से, उससे भी अच्छी, क्योंकि कल्पतरु को ढूँढ़ने पर यदि वह मिल जाए तो, उसकी छाया में बैठने से मनचाहे फल प्राप्त किये जा सकते हैं। लेकिन सत-गुरु तो ऐसे कल्पतरु होते हैं जिनके विचार-मात्र से, जिनके स्मरण-मात्र से, मनोवांछित फल मिल जाते हैं। लेकिन ऐसे सतगुरु को हृदय में पहचानना आवश्यक होता है। कीनाराम ने यह उद्देश्य पूरा कर लिया। उन्हों-ने शिवाराम नाम के अपने गुरु को सहज ही पहचान लिया।

3 देखें गुप्त 2019, 41 (श्रीविष्णुपुराण 1.9.95); क्रुक 1896, 88-9.

Kalpanahū̃ ke kalpataru guru dayāla jiya jāni;
Śivārāma hai nāma śuci Rāmakinā pahicāni. **7.**

A wish-fulfilling tree even if imagined,
His heart felt the compassionate guru;
with the radiant name of Shivaram,
Kinaram recognized his own guru. **7.**

In the Hindu scriptures there exists the imagination of a wish fulfilling tree called variously as the '*Kalpavrikṣa*' or '*Kalpataru*' or '*Kalpadrum*'. It can grant all wishes and desires. Just like this wish fulfilling tree, a true guru is so generous that he fulfills all one's desires. One may never come across such a tree in their lifetime, but if such a tree, the true guru, is seen but in a dream, or just imagined even, it can still lead to the fulfillment of one's wishes. The trick is to recognize such a guru when one comes across him. Kinaram was fortunate in this regard because he recognized his own guru who was known as Shivaram. This is the straightforward interpretation of this verse. But again, there is room for an alternate interpretation.[4]

4 The word *Kalpanahū̃* which Baba Kinaram has used creates room for more than one kind of imagination. In Hindi as well as in Braj languages *kalpa* as well as *kalpan* can indicate 'imagination' (see Callewaert 2009 and Tandan 1974, part 2). If this meaning is taken, then the passage above is the appropriate interpretation. But there is a second meaning. The word *kalpa* in both Sanskrit and Hindi can mean an eon, a very long period of time. If Baba Kinaram intended to portray a fabulously long period of time in which the munificence of such a guru prevails, then this second interpretation which follows, will also be suitable: One should know that the heart of such a guru is so generous that he grants wishes even to the *Kalpas* – eons of time as imagined in the Hindu tradition – or, he fulfills wishes in every eon like a wish fulfilling tree. Kinaram recognized such a guru in Shivaram. There can be a third interpretation also, since the Aghor tradition has Tantra Yoga built into it. In such yoga the *anāhatacakra* of the subtle body (see Rigopoulos 2021, 341 fn. 28), equated with the heart-lotus, is deemed the place of the *Kalpataru*, the wish fulfilling tree. Since Shivaram is his guru, and he recognized him in his heart, it will indicate the presence of his guru in his heart-lotus.

सतगुरु समरथ साँचि लखि वर प्रसाद उर पाय ।
आत्मा अनुभव की कथा कछु इक कहौं जनाय ॥8॥

ऐसे समर्थ गुरु को पाकर, और हृदय में उनका आशीर्वाद प्राप्त कर, वे अपनी आत्मा के अनुभव के विषय में बताते हैं ॥ 8 ॥

जो समर्थ सतगुरु होते हैं वे तो सत्य का प्रत्यक्ष साक्षात्कार कर चुके होते हैं। सत्य का साक्षात्कार करने के बाद वे सर्व-विधि समर्थ हो जाते हैं। ऐसी अवस्था में वे अपने ज्ञान का प्रसाद औरों के साथ बाँट सकते हैं। यही बात बाबा कीनाराम के साथ हुई। उन्होंने अपने गुरु से इस प्रसाद को प्राप्त किया, उसको हृदय में सहेजकर रखा, और उससे उन्हें जो अनुभव हुआ उसका विवरण वे यहाँ व्यक्त कर रहे हैं।

sataguru samaratha sā̃ci lakhi vara prasāda ura pāya;
ātmā anubhava kī kathā kachu ik kahaũ janāya. **8**.

The able guru saw the truth,
in my heart I felt his grace;
the story of that experience of the Self,
I reveal some in my retelling here. **8**.

The true guru, who was able in every way (including in the ways to perceive and experience the ultimate truth), got to know this truth very well. Having experienced it, he can guide others on the path to have the same experience. This is what happened with Baba Kinaram. He says, then I received that same experience through his grace and held it closely deep in my heart. It is the story of some of that experience that I now reveal in some detail.

पुरी द्वारिका गोमती गंगा सागर तीर ।
दत्तात्रय मोहिं कहँ मिले हरन महा भव पीर ॥9॥

पुरी, द्वारिका, गोमती, गंगा सागर जैसे कई स्थानों में, दत्तात्रेय मुझसे भव-सागर की पीड़ा का समाधान करने के लिये मिले ॥ 9 ॥

बाबा कीनाराम भ्रमण करते हुए कई तीर्थस्थलों में गए। उनको ऐसा अनुभव हुआ कि उड़ीसा के जगन्नाथपुरी, गुजरात की द्वारिका, उत्तर प्रदेश की गोमती नदी (सम्भवत: लखनऊ में नैमिषारण्य के पास) और पश्चिम बंगाल में गंगासागर तीर्थ में (जहाँ सुरसरि गंगा सागर का आलिंगन करती है) श्री दत्तात्रेय से उनकी भेंट हुई। श्री दत्तात्रेय का यह अनुग्रह उनपर इसलिये हुआ क्योंकि वे कीनाराम बाबा की संसार सागर में डूबने-उतराने की पीड़ा को हर लेने में उनकी सहायता करना चाहते थे।

purī dwārikā gomatī gaṅgā sāgara tīra;
dattātraya mohĩ kahã mile harana mahā bhava pīra. **9**.

At Jagannathpuri, Dwaraka, river Gomati,
the banks of the Ganga Sagar island;
Dattatreya revealed himself to free me,
from suffering of the worldly existence. **9**.

Baba Kinaram traveled through many different places of pilgrimage. In many of these places, as he traveled through Jagannathpuri (on the east coast of India in the present state of Odisha), Dwaraka (on the west coast of India in the present state of Gujarat), at the Gomati river (in the present state of Uttar Pradesh where, some distance north from the state capital city of Lucknow lies the holy pilgrimage spot of Naimisharanya), and even at Gangasagar (an island in the present day state of West-Bengal where the river Ganges enters the ocean), he felt that saint Dattatreya revealed himself to him so that he could save him from this great anguish, this frightening pain of the worldly existence.

आसापुरी शक्ति युत शिव सिद्धेश्वर जान ।
तिन्ह सों यह वर हौं लयो वचन सिद्ध को ज्ञान ॥10॥

मैंने यह जाना कि वे आशापुरी की देवी (हिंगलाज) की शक्ति से संयुक्त शैव सिद्ध पुरुष हैं। उनके वरदान से मुझे अपनी वाणी को सत्य में परिणति देने की सिद्धि मिली ॥ **10** ॥

इस प्रकार की भेंट होने पर बाबा कीनाराम को ऐसा आभास हुआ कि अरे! यह तो सक्षात शिव स्वरूप हैं, सिद्धेश्वर हैं, भगवान् शिव की ही तरह सब प्रकार से शक्ति से संयुक्त हैं। यह शक्ति आशापुरी (जो अब पश्चिमी पाकिस्तान में हिंगलाज देवी से सम्बद्ध है) की देवी हैं। उन सिद्धेश्वर का अनुग्रह होने पर बाबा कीनाराम को भी एक सिद्धि प्राप्त हुई, जिससे कि जो कुछ भी वे कहें वह सत्य हो जाय।

āsāpurī śakti yuta śiva siddhēśvara jāna;
tinha sõ yaha vara haũ layo vacana siddha ko gyāna. **10.**

United with the power of the Goddess at Ashapuri,[5]
I knew him to be a perfect Shaiva siddha;
from him I have received this blessing,
to make my spoken words come true. **10**.

He is a *Siddheśvara* (a spiritually enlightened person endowed with unlimited supernatural powers) like the God Shiva, who is organically united with the creative power (*Shakti*) of the Goddess occupying the seat of Ashapuri (referring to the seat of Hinglaj in western Pakistan in the present time).[6] Knowing of this exalted state of his, I was fortunate enough to receive this boon from him whereby whatever I say, comes true. This statement implies that Baba Kinaram had the power that whatever he said would happen.

5 At the place called Ashapuri, it is the Goddess Hinglaj who presides.

6 Although the seat of Hinglaj lies now in the Las Belas region of western Pakistan, in the undivided India before partition, it was (and still is) a very popular place of pilgrimage for both the monks as well as the householders. Today Goddess Hinglaj is referred to as Bibi Nani in that region of Pakistan.

चरन बंदि ऐसो कह्यो ज्ञानरूप रवि देख ।
संशय तिमिर विनासिये कीजैं कृपा विशेष ॥11॥

यह देखकर कि वे ज्ञान की साक्षात् प्रतिमूर्ति थे, मैंने उनकी पाद-पूजा कर उनसे अपनी शंकाओं का समाधान पाने का विनय किया ॥ **11** ॥

श्री दत्तात्रेय से भेंट होने पर बाबा कीनाराम को यह ज्ञात हो गया कि वे निस्संदेह ज्ञान के एक तेजपुंज प्रकाश थे। जब ऐसा विश्वास हो गया तब उन्होंने श्री दत्तात्रेय के चरणों की वंदना की, और यह याचना की कि अब आप मुझपर अपनी विशेष कृपा कीजिये, आप संशय के उस अंधकार का पूर्ण विनाश कर दीजिये जिसके चलते मैं शाश्वत ज्ञान के प्रकाश से वंचित रह जाता हूँ।

carana bandi aiso kahyo gyānarūpa ravi dekha;
saṁśaya timira vināsiye kījaĩ kṛpā viśeṣa. **11**.

I bowed at his feet and said this way,
Seeing that he was a bright sun of knowledge;
please destroy the darkness of doubts,
let me have your special grace. **11**.

When Baba Kinaram saw that he was truly a fount of knowledge, without the slightest doubt a bright Sun of wisdom, he devoted himself to the veneration of his feet. Then he made this request to him, "O Sun of knowledge, grant me this special favor – please expunge the black soot of doubt which holds buried under darkness my exposure to the light of true knowledge".

अति दयाल मम सीस पर कर परस्यो मुनिराय ।
ज्ञान विज्ञान भक्ति दृढ़ दीन्हों हृदय लखाय ॥12॥

उन करुणामय मुनिराज ने मेरे मस्तक पर अपना वरद-हस्त रखते हुए मेरे हृदय में ज्ञान, विज्ञान और भक्ति को आभासित कर दिया ॥ **12** ॥

श्री दत्तात्रेय ने अपनी असीम दयालुता का परिचय दिया। उन्होंने आशीर्वाद के रूप में न केवल बाबा कीनाराम के मस्तक का अपने हाथ से स्पर्श किया, बल्कि ऐसा करते ही उन्होंने अपने भक्त के हृदय में ब्रह्मज्ञान, सांसारिक व्यवहार का विज्ञान और कभी न विचलित होने वाली अखण्ड भक्ति का संचार कर दिया।

ati dayāla mama sīsa para kara parasyo munirāya;
jñāna vijñāna bhakti dṛṛha dīnhõ hṛdaya lakhāya. **12**.

The most compassionate and foremost sage,
placed his hand in blessing on my head;
he strengthened my wisdom, knowledge and devotion,
by making it felt in my heart. **12**.

That very kind saint heard Baba Kinaram's supplication. He put his hand on his head in a gesture of love and assurance. And then he made his heart feel the divine knowledge that accrues from devotion, as also the knowledge beyond normal sensory perceptions, and the knowledge that is arrived at by deduction and reflection. That was the grace of the sage that he fulfilled his earnest desire.

कृपा कर्यो अनुभव कह्यौ काया कमल प्रकास ।
अलख रुप को ज्ञान कहि दियो मोहिं विश्वास ॥13॥

उनकी कृपा से मैंने काया कमल में उद्भासित प्रकाश का अनुभव किया। ईश्वर के अलक्ष्य रुप का भी उन्होंने ज्ञान प्रदान कर मेरे विश्वास को और दृढ़ कर दिया ॥ **13** ॥

उनकी यह असीम कृपा थी कि उन्होंने सूक्ष्म शरीर में स्थित काया-कमल के प्रकाश का अनुभव करा दिया। उन्होंने उस न देखी जाने वाली, न पहचानी जाने वाली अलख सत्ता का साक्षात् ज्ञान करा दिया, और इस प्रकार बाबा कीनारम की भक्ति और विश्वास को स्थायी बना दिया।

सूक्ष्म शरीर की यह अवधारण तंत्र शास्त्रों में वर्णित है। उसके अनुसार इसी भौतिक शरीर में षट् चक्रों सहित एक सहस्र-दल कमल विद्यमान है जिसका ज्ञान अभ्यास द्वारा पाया जा सकता है। बाबा कीनाराम के इस कथन से मेल खाता वर्णन गोरखनाथ की वाणियों में भी मिलता है।[4]

4 देखें बड़थ्वाल, गोरखबानी, 161 - "संतोष तिलक तहां पद नृबाणं । ब्रह्म कवल टोपीं पहिरबा त्राणं । मन बैराग मुंद्रा जोई रुपं । बदंत गोरष ए तत अनूपं"। बड़थ्वाल के अनुसार 'ब्रह्म कवल' का अर्थ सहस्रार है। 'मुंद्रा जोई रुपं' उस प्रकाश को इंगित करता है जो इस अनुभव का अंग है।

kr̥pā karyo anubhava kahyau kāyā kamala prakāsa;[7]
alakha rūpa ko gyāna kahi diyo mohĩ viśvāsa. **13**.

He showed his grace and told me of the
light of the lotus-body realization;
revealing the gnosis of the unknowable form,
he gave me conviction. **13**.

He showered Baba Kinaram with his grace by recounting to him the experience of the light which is to be found in the lotus flower that exists in this human body. Guru Dattatreya gave him the knowledge of the imperceptible form (of God), and thus he further strengthened his understanding of this knowledge, which is so difficult to attain. This experience made his faith and conviction even more resolute.

In this couplet Baba Kinaram seems to refer to the subtle body and the thousand petaled lotus that exists at the crown of the head, a notion which encompasses the *cakras* or the power centers as enumerated in Tantric texts. Therefore, he says, 'my guru taught me how to experience that (supernatural) light which lies within the lotus flower that is to be found in this human body'. This interpretation is corroborated in the writings of Gorakhnath also.[8]

7 *kāyā kamal* refers to the subtle body and the conception of the *cakras* within it. See S. Mishra 2004, 175.

8 What is present in the *Gorakh-Bani* also seems to indicate the same idea, except that the terms used are a little different. On page 161 of Barthwal's *Gorakhbani* we have "*santoṣ tilak tahā̃ pad nr̥bāṅ. brahma kaval topī̃ pahirabā trāṇam. man bairāg muṅdrā joī rūpam. badanta Gorakh e tat anūpam*. Here, Barthwal interprets *Brahma-kaval* to be the *Sahasrar* in the subtle body and the expression '*muṅdrā joī rūpam*' to mean a vision of the light that is a part of this experience.

परंपरा की हेतु लै सहित विवेक विचारि ।
कह्यौ दया करि तबहि मुनि मोहिं अति दीन निहारि ॥14॥

मुझे इतना दीन-हीन देखकर दयालु मुनि ने मुझे कहा कि निज परम्परा को देखते हुए विवेक के साथ विचार करो ॥ **14** ॥

मुनि दत्तात्रेय ने देखा कि बाबा कीनाराम सब कुछ जानने के लिये किस उत्कंठा से उपस्थित थे, किंतु, चूँकि उनके पास इस सब को जानने का कोई मार्ग निर्दिष्ट नहीं था, उन्होंने उनको समझाया। यह मुनि दत्तात्रेय की अनुकम्पा थी कि उन्होंने कहा, इस बात का मनन करो कि किस प्रकार हमारी परम्परा ने ज्ञान के इस पथ को संपुष्ट और सुरक्षित रखा है। अपने ही विवेक से उस परम्परा के बीच से तुम अपना मार्ग खोज लो।

paramparā kī hetu lai sahita viveka vicāri;
kahyau dayā kari tabahi muni mohĩ ati dīna nihāri. **14.**

In keeping with the tradition,
with prudence, carefully reflect;
said the sage in his kindness,
seeing my wretched state. **14.**

Then the sage saw how eager Baba Kinaram was to learn everything, and yet how helpless he was to gain this knowledge, not having a clear way to seek it. So, in his compassion, Dattatreya asked Baba Kinaram to look at how the tradition has maintained and carried forth the pursuit of such knowledge, then reflect upon it with the right judgment to discern that which is not easily knowable or understandable.

पुनि मुनि गुरु शिष की कथा जीव ब्रह्म उपदेश ।
नाम रुप लहि सब कह्यौ अलख अनूपम भेष ॥15॥

तत्पश्चात् मुनि ने गुरु-शिष्य संवाद के रुप में मुझे जीव और ब्रह्म के विषय में उपदेश दिया। उन्होंने उस अलक्ष्य के अनुपम भेष और उनके नाम-रुप का भी वर्णन किया ॥ **15** ॥

इस प्रकार गुरु और शिष्य के बीच का संवाद आगे बढ़ा। मुनि दत्तात्रेय ने गुरु और शिष्य के बीच जो सम्बंध होता है उस पर प्रकाश डाला। साथ ही उन्होंने 'जीव' क्या होता है, और इस सृष्टि के रचयिता 'ब्रह्म' के साथ उसका क्या सम्बंध है, यह अपने उपदेश से समझाया। इस वार्ता में उन्होंने इन सब कुछ का वर्णन किया कि उस लक्ष्य न किये जा सकने वाली अनुपम सत्ता का नाम क्या है, उसका रुप क्या है, उसका भेष क्या है, जिसके आधार पर उसको खोजने वाले उसको प्राप्त करते हैं।

puni muni guru śiṣ kī kathā jīva brahma upadeśa;
nāma rūpa lahi saba kahyau alakha anūpama bheṣa. **15.**

Then the lore of the guru and disciple,
teaching on the *Jīva* and the *Brahman*;
he told me all – the excellent nature,
the imperceptible's name and form. **15**.

In this conversation between the Guru and the disciple, Baba Kinaram continues, the sage instructed him in the gnosis of the embodied living-being (*Jīva*), as well as the *Brahman* (the ultimate Godhead which is responsible for the creation of the entire cosmos, which includes the living being). He described everything to him – what is its name (how is it addressed), what is its form, what is its nature and character like, and how does it eventually appear to those who seek it earnestly.

मोहिं प्रबोधे विविध विधि त्रिकालज्ञ भगवान ।
अंतरहित होते भये बानी सत्य प्रमान ॥16॥

उन सर्वज्ञ प्रभु ने ना-ना प्रकार से मुझे स्मबोधित करते हुए सीख दी, जिसका स्वयं-प्रमाणित सत्य मुझमें समाता चला गया ॥ **16** ॥

संसार के सभी रहस्यों को जाननेवाले उन त्रिकालदर्शी भगवान् स्वरूपी मुनि ने कई विधियों से अपने भक्त का मार्ग दर्शन किया। जैसे-जैसे उनकी वाणी से नि:सृत शब्दों का मर्म बाबा कीनाराम के अंतर में उतरता गया, वैसे-वैसे उनको प्रतीत होने लगा कि मुनि की वाणी का सत्य अखण्ड था, शाश्वत था, संदेह से परे था।

mohĩ prabodhe vividha vidhi trikālagya bhagavāna;
antarahita hote bhaye bānī satya pramāna. **16.**

He instructed me in many ways,
the Lord who knows all time;
his teachings sank into me,
with the evident truth of his words. **16**.

The Guru, who knows everything and is therefore omniscient, very much like the omniscient God, instructed him in many different ways to make sure he understood everything that was imparted to him. As he explained it all to Baba Kinaram with diverse elaborations, the matter began to attain clarity before him. The commencement of clarity in his mind made all his doubts vanish as he realized the self-evident veracity of Dattatreya's words.

जस कछु मो कहँ लखि पर्यौ सोइ समझ उर राखि ।
कहों सो तेहि अनुहार अब सत्य नाम की साखि ॥17॥

जो कुछ भी मुझे समझ आया उसे हृदय में रख, उसी के अनुसार मैं अब उस सत्य सत्ता के साक्ष्य को कहता हूँ ॥ **17** ॥

इस प्रकार का अंतर्निहित ज्ञान उदय होने के बाद भी बाबा कीनाराम की विनम्रता अक्षुण्ण रही। वे केवल इतना ही कहते हैं कि जो कुछ भी मुझे उस समय समझ पड़ा, बस उसी को अपने मन-मस्तिष्क-हृदय में धारण कर, उसी के अनुसार मैं सत्य के उस प्रत्यक्ष स्वरूप का वर्णन करता हूँ।

jasa kachu mo kahã lakhi paryau soi samajha ura rākhi;
kahõ so tehi anuhāra aba satya nāma kī sākhi. **17.**

All that I was able to understand,
that knowledge I placed in my heart;
now in accordance with that insight,
I narrate the witness of the true name. **17.**

The wise guru did not omit to explain anything to him. He took to heart all that came into his understanding at that time. It is according to that understanding that he now relates to us how he witnessed the exposition of the true name (of God).

वर बानी भाषा रुचिर त्रिविध छंद रति मानि ।
ज्ञान अंग वैराग्य को पुनि विज्ञान बखानि ॥18॥

तीन प्रकार के चित्ताकर्षक छंदों की रोचक भाषा में ज्ञान, वैराज्ञ और फिर विज्ञान का बखान करता हूँ ॥ **18** ॥

वे कहते हैं कि उन्होंने इस वर्णन के लिये रोचक और आकर्षक भाषा का विधान किया है। इसको रचने के लिये उन्होंने तीन प्रकार के छंदों (दोहा, चौपाई और छप्पय) का प्रयोग किया है। इस मनोरम भाषा में उन्हों-ने, आध्यात्मिक ज्ञान, उसके लिये आवश्यक वैराज्ञ, और उसके बाद व्यावहारिक विज्ञान के विषयों का सवि-स्तार वर्णन किया है।

vara bānī bhāṣā rucira trividha chanda rati māni;
jñāna aṅga vairāgya ko puni vijñāna bakhāni.[9] **18**.

In precious words and radiant language,
Delighting in verses of the three styles;
first the theme of wisdom and detachment,
Then the practical knowledge I describe. **18**.

The language (that I have used for this purpose) is interesting and attractive. It is constructed using the poetic meters of three types (*dohā*, *chappaya*, and *caupāī*). Using this delightful poetic mode of communication, I have described the themes (chapters or sections) of wisdom, detachment and also of discursive knowledge.

9 In the Hindu spiritual context, the meaning of the word *vigyān* (Hindi) or *viñjāna* (Sanskrit) is somewhat specific. In normal parlance this word implies science. But when talking about the practice of attaining subtle spiritual knowledge, it refers to the practical way of acting and interacting in the world, as well as discursive knowledge arrived at by experience. See Djurdjevic, Singh 2019, 36 for the difference between knowledge gained through studies, and knowledge gained by spiritual experience.

साखी षटपद चौपाई अक्षर अर्थ विवेक ।
रामकिना सो जानिहैं जिन्ह के हरि गुरु एक ॥19॥

मात्राबद्ध दोहों, छप्पयों और चौपाइयों के हर अक्षर में ज्ञान-गुण भरा हुआ है। जिनके गुरु उनके लिये ईश्वर समान पूजनीय हैं, वे उन्हें समझ जाएँगे ॥ **19** ॥

वे बताते हैं कि उन्होंने मात्राबद्ध दो पंक्तियों की साखी (जो प्राय: दोहे का रूप लेती है), छ: पंक्तियों के छप्पय, और चौपाइयों के हर अक्षर में बड़े विवेक और मनोयोग के साथ अर्थ को पिरोया है। उनका कहना है कि इनको पढ़ने के बाद वे लोग, जिनको अपने गुरु और ईश्वर में एक समान विश्वास है, या जो गुरु और ईश्वर को एक ही मानते हैं, इस अर्थ को सहज ही ग्रहण कर लेंगे।

sākhī ṣaṭapada caupāī akṣara artha viveka;
Rāmakinā so jānihaĩ jinha ke hari guru ek. **19**.

The verses of two, six, and four lines,
and the wisdom inherent in each word;
will be clear to those for whom,
their God and the Guru are one. **19**.

In these poetic meters of two-line *sākhīs* (most commonly in the form of *dohā*), the six-line *chappayas* and the four-line *caupāyīs*, each word is full of wisdom and discernment. Each letter in this composition is organically imbued with deep meaning and perceptive insight. Kinaram says only those people will be able to understand it in its holistic nature who are totally devoted to their Guru, as if their Guru is no different from the Godhead who is omniscient.

अच्छर अच्छर को अरथ करि विचार जन सोइ ।
अमर धाम सो पाइ हैं सब विधि संशय खोइ ॥20॥

जो लोग हर अक्षर के अर्थ को गूढ़ता से समझेंगे, उनकी सभी शंकाओं का समाधान हो जाएगा। वे उस शाश्वत अवस्था को प्राप्त करेंगे जो अनश्वर है ॥ **20** ॥

वे बल देकर कहते हैं कि जो लोग इस वर्णन का पाठ करते समय हर अक्षर के अर्थ पर चिंतन-मनन करेंगे, उसकी गूढ़ता तक जाने का प्रयास करेंगे, उनको अवश्य ही उस ज्ञान का आभास होगा जिसको पाना दुष्कर है। जब यह ज्ञान उनकी बुद्धि में समाने लगेगा तो उनके सभी संशय, सभी दुविधाएँ जाती रहेंगी। जब ऐसा होगा तब वे निश्चित रूप से उस कभी विनष्ट न होने वाली गति को प्राप्त कर लेंगे जो दुर्लभ है।

acchara acchara ko aratha kari vicāra jana soi;
amara dhāma so pāihaĩ saba vidhi saṁśaya khoi. **20.**

Those who contemplate upon
the meaning of each single word;
they will attain the eternal abode,
losing their doubts in every way. **20**.

While reading this text, those persons who reflect deeply upon each word, and ponder over it in their mind, will lose all the doubts (that have been their companions all through their life). This new understanding will then make them arrive at that exalted place which is described as being immortal and indestructible (since it harbors the one truth that is eternal and does not change).

द्वैताद्वैत सुनत मिटै पंचाकृत को वाद ।
सो जानै जाके कछू सतगुरु चरन प्रसाद ॥21॥

द्वैत और अद्वैत की चर्चा सुनकर पंच-महाभूतों द्वारा जनित विडम्बना की इति हो जाती है। जिनको गुरु के चरणों का प्रसाद प्राप्त है, वे इसे जान जाएँगे ॥ **21** ॥

यह सम्पूर्ण सृष्टि पंचमहाभूतों के असंख्य विधि-विधानों से घुलने-मिलने का परिणाम है। ये पंचमहाभूत पृथ्वी, जल, अग्नि, आकाश, और पवन कहे जाते हैं। उक्ति भी है, "क्षिति, जल, पावक, गगन समीरा, पंच रचित निज मनुज सरीरा"। इनके क्रम-परिवर्तन और विशिष्ट संयोजन का प्रभाव यह होता है कि एक, अविभाज्य, अद्वैत सृष्टि विभाज्य, द्वैत और असंख्य कारकों वाली प्रतीत होने लगती है। यह अद्वैत सृष्टि में द्वैत का भाव आरोपित करता है। किंतु बाबा कीनाराम के उद्बोधन का पाठ करने से पंचमहाभूतों द्वारा रचित यह द्वैत-अद्वैत का भाव जाता रहता है। इसको वे लोग सहज जान जाएँगे जिन्होंने अपने गुरु के चरणों में बैठकर ज्ञानार्जन करने का अभ्यास किया है।

dvaitādvaita sunata miṭai pañcākr̥ita kō vāda;
so jānai jāke kachū sataguru carana prasāda. **21**.

hearing the discourse on the two and the one,
ends the polemic of five elements;
those who have the grace of guru's feet,
will surely understand it well. **21**.

As one goes through the discourse on duality and non-duality inherent in these poetic meters, the confusion created by the incessant combinations of the five original great elements that create this world begins to subside (these five great elements, often called the *pañcamahābhūta*, are enumerated as the earth, the water, the fire, the sky or open space or ether, and the wind). Anyone who has the grace, and the fortune to have gained knowledge at the feet of their Guru, will achieve liberation from these doubts and overwhelming contradictions about the world created by the innumerable permutations of these five.

दोहा दोहा सो समुझि चौपाई चित जोइ ।
षटपद अर्थ विचार तें बहुरि न संशय होइ ॥22॥

जो हर दोहे को समझेंगे, हर चौपाई को हृदय में स्थान देंगे, हर छप्पय पर विचार करेंगे, उनकी सभी शंकाएँ विलुप्त हो जाएँगी ॥ **22** ॥

जो लोग हर दोहे को समझने का प्रयास करेंगे, हर चौपाई का मन में मनन करेंगे, और छप्पयों के अर्थों को समझने में परिश्रम करेंगे, तो उनके सभी संशय, सभी संदेह तिरोहित होते जाएँगे। उनके जीवन में जो विरो-धाभास या विषमताएँ उत्पन्न होती रही हैं, वे सब विलीन हो जाएँगी। फिर उन्हें जीवन में संशय का सामना नहीं करना पड़ेगा।

dohā dohā so samujhi caupāī cita joi;
ṣaṭapada artha vicāra tẽ bahuri na saṁśaya hoi. **22.**

Those who understand each *dohā*,
on the *caupāīs* fix their mind;
reflect on the six-line verses,
will leave all doubts behind. **22**.

A person who truly understands the import of each couplet nominated as the two-line *dohā*, then assimilates in his heart the message of each four-line verse called the *caupāī*, and reflects deeply on the meaning of the six-line verses termed *chappayas*, will truly be free of doubts. All uncertainties which are generated by the dilemmas encountered in life will not arise again for such a person.

मन बुधि चित अहंकार महँ सोइ नाम ठहराय ।[5]
विवेकसार बरनों कछू श्री गुरु सदा सहाय ॥23॥

उसी एक शाश्वत नाम को मन, बुद्धि, चित्त और अहंकार में स्थापित कर मैं विवेकसार का वर्णन करता हूँ। सद्गुरु सदा मेरी सहायता करें ॥ **23** ॥

वेदांतसार में अंत:करण के चार अंशों का निरूपण है। इनको मन, बुद्धि, चित्त और अहंकार की संज्ञा दी जाती है। बाबा कीनाराम कहते हैं कि उन्होंने अपने मन, बुद्धि, चित्त और अहंकार में उस ईश्वर के नाम, या उस गुरुमंत्र को दृढ़ रूप से स्थापित कर लिया है। अब वे विवेकसार का वर्णन करने के लिये तत्पर हैं। वे प्रार्थना करते हैं कि उनके गुरुदेव इस कार्य में उनकी सदा सहायता करें।

5 तु. चर्यापद, 164 संख्या 38-2 – 'चित्त नाम ठहराय'।

mana budhi cita ahaṃkāra mahã sōi nāma ṭhaharāya;[10]
Vivēksāra baranõ kachū śrī guru sadā sahāya. **23.**

in the mind, intellect, heart, and ego,
that very name well placed;
some essence of wisdom I describe,
may the guru keep constant grace. **23**.

Baba Kinaram points out that at this point he has firmly established that very name (of God) in his mind, thought or intellect, consciousness or the heart space and the sense of self or ego. He is now ready to commence the description of the *Viveksār* – this essence of wisdom and discernment. He prays that his Guru may always be with him to help in this endeavor.

10 Compare Chaturvedi 1969, 164 no. 38-2 – '*citta nām ṭhaharāy*' (placing the name in the heart).

ब्रह्मानंद सुबोधमय आतम अनघ अकाम ।
छंदरहित आकाशवत अलख निरंतर नाम ॥24॥

ब्रह्मानंद में सिंचित उस निष्कलंक, निष्काम स्वात्मा को जाना जा सकता है। उस अलक्ष्य परमात्मा की प्रतिछवि, वह भी सीमाओं से परे, असीम आकाश सरीखे है ॥ **24** ॥

इस पुनीत कार्य का शुभारम्भ करते ही वे इंगित करते हैं कि शरीर में स्थित जो आत्मा है वह ज्ञानगम्य है, उसे जाना जा सकता है। वह सृष्टि के रचयिता उस ब्रह्म का अंशभूत होने के कारण उसी ब्रह्मानंद में रमण करती है। उसमें किसी प्रकार की इच्छा-आकांक्षा का न उदय होता है न अंत होता है। इस प्रकार की सभी महत्वाकांक्षाओं से रहित होने के कारण वह सम्पूर्ण रूप से शुद्ध है, पवित्र है। चूँकि उसमें न कुछ उदय होता है न अस्त होता है, वह आकाशवत् है – जिसे देखने से केवल रिक्त स्थान दिखता है, लेकिन अपनी सम्पूर्णता में वह सभी कुछ को आच्छादित किये रहता है। इसी कारण से उसे 'अलख' उपाधि से विभूषित किया जाता है, क्योंकि वह लक्ष्य होने से परे है। आकाश की ही तरह उसमें किसी प्रकार का जोड़-तोड़, माप-दण्ड या अवरोध नहीं है, इसीलिये वह आत्मा निरंतर, अखंड रूप से विद्यमान रहती है।

सन् 1965 में छपी श्री पोथी विवेकसार में यहाँ एक शीर्षक मिलता है – सतगुरु स्वरूप वर्णनम्। अर्थात् यहाँ से श्री सतगुरु के स्वरूप का वर्णन आरम्भ हो रहा है। यह वर्णन इसी दोहे तक सीमित है। यदि इस आधार पर व्याख्या करें तो इस दोहे में प्रयुक्त सभी शब्द, यथा, ब्रह्मानंद, सुबोधमय, आतम, अनघ, अकाम, छंदरहित, आकाशवत, अलख निरंतर, सतगुरु की छवि को, उनके व्यक्तित्व को, उनके असीम ज्ञान को, स्वात्मा के साथ उनके प्रगाढ़ आलिंगन को दर्शाते हैं।

brahmānanda subodhamaya ātama anagha akāma;
chandarahita ākāśavata alakha nirantara nāma. **24**.

In a knowable state of divine bliss,
Is the Self, pure and free from desire;
without measure, just like the sky,
eternal-imperceptible is its name. **24**.

The Self (with the capital 'S' which exists within all of us) is self-imbued with the joy that is experienced by the godhead which has created this cosmos. It is lucid to bring into one's understanding. It is pure and untainted, and it is also free of all kinds of ambition, meaning, it has no desires. It has no limitations and therefore it is boundless like the very sky. Therefore, since it is not easily perceptible and yet remains eternally present, it is called '*Alakh*'. The word '*nirantar*' implies continuity without a break, thus indicating the eternality of God.

The Hindi words used here to describe God – *Alakh* and *Nirantar* – are descriptive cognomen which tell us about the state that God is in, rather than a name ascribed at birth.[11]

The 1965 edition of the *Viveksār* has a section title here – Description of the guru's form. This description is limited only to this verse. If we interpret this verse in the light of this section title, then, instead of describing the divine spirit, the translation provided above will describe the inimitable personality and knowledge of the guru, his unfathomable knowledge, and his existence in a continuous embrace with his own divine self.

11 Amongst the Gorakhnathi ascetics, one of their cries while seeking alms is '*Alakh Nirañjan*'. The word *Nirañjan* implies an entity without attributes or embellishments, and therefore, invisible.

सतगुरु निरखत शिष्य को भयो परम उत्साह ।
चरन बंदि बोलत भयो लह्यौ सबै को लाह ॥25॥[6]

गुरु को निहारते हुए शिष्य में उमंग उमड़ पड़ा। उनकी चरण-वंदना कर उसने कहा कि आपने सभी का कल्याण किया है ॥ **25** ॥

इतना बताकर बाबा कीनाराम कहते हैं कि ज्ञान के इस सार का निरुपण करने में हम गुरु-शिष्य संवाद का जो रुपक ले रहे हैं, उसमें इस यात्रा पर निकलते समय शिष्य गुरु के रुप का ध्यान कर अपने में ही समाहित कर अदम्य उत्साह और आनंद का अनुभव करता है। वह उनके चरणों की वंदना करके कृतज्ञता ज्ञापित करता है कि आपके द्वारा प्रदत्त जो ज्ञान आज मुझे मिला है, उसका वर्णन सभी का कल्याण करने में सक्षम होगा।

6 भाषा के दृष्टिकोण से सुंदरदास, सुंदर ग्रंथावली, ज्ञान समुद्र ग्रंथ – प्रथम उल्लास, 3 संख्या 20 – "गुरु का दर्शन देखतै, शिष पाया संतोष। कारज मेरा अब भया मन में माना मोक्ष।"

satguru nirakhata śiṣya ko bhayo parama utsāha;
carana bandi bolata bhayo lahyau sabai ko lāha.[12] **25**.

The disciple observed the guru with care,
and felt supremely enthralled;
venerating his feet he said,
you have brought benefit to all. **25**.

Continuing with the metaphor of the guru-disciple conversation, at the cusp of moving forward on this quest, as the disciple looked at the form of his Guru, a great wave of joy surged through him. He felt uncontained delight and inspiration rise within his body and mind. With this indescribable sense of joy, he prostrated himself at his guru's feet and said, you have brought a great gain (an indescribable wealth of knowledge) to all. Implying that the knowledge you have imparted to me today will be beneficial to the entire of humanity.

12 From the point of view of the language used to express the disciple's state of mind, this verse is comparable to Sundardas, *Sundar Granthāvalī*, *Gyāna Samudra Granth*-Pratham Ullās, 3 no. 20 – *guru kā daraśan dekhatai, śiṣ pāyā santoṣ. kāraj merā ab bhayā, man mẽ mānā mokṣa* (seeing the vision of his guru the disciple felt content. He felt relieved that now his work will be done).

2 ज्ञान अंग

* शिष्य वाक्य *

|| दोहा ||

> **पर्यौं कठिन भव फाँस महँ विकल महा भय भीत ।**
> **अपनो करि प्रतिपालिये और नहीं जग मीत ॥26॥**
>
> जगत-जंजाल में फँस मैं बहुत व्याकुल और भयभीत हूँ। (हे गुरु!) मुझे अपना माना कर मेरी सहायता कीजिये, जग में मेरा और कोई मित्र नहीं है ॥ **26** ॥

संसार सागर में डूब-उतरा रहे एक प्राणी की मनोव्यथा बाबा कीनाराम शिष्य के रूप में अभिव्यक्त करते हैं। वे कहते हैं कि इस संसार में जन्म लेकर ऐसा प्रतीत होता है जैसे किसी बड़े जंजाल में फँस गए हों, जिससे निकल पाना बहुत मुश्किल है। एक छोटे बालक की तरह मन काँपने लगता है, विकल हो जाता है, भय से आक्रांत होकर, किंकर्त्तव्यविमूढ़ सा होकर, यत्र-तत्र खोजने लगता है कि ऐसा कौन होगा जो उसकी सहायता कर सके। लेकिन यदि समर्थ गुरु मिल जाएँ तो सागर के तूफ़ान में इधर-उधर प्रचण्ड लहरों के थपेड़े खाती नौका को एक ठिकाना मिल जाने सरीखे जीवन को एक ठौर मिल जाता है। उस समय यही भावना उजागर होती है कि हे गुरुदेव! अब आप मुझे अपना बना लीजिये। इस जग में आपके अतिरिक्त मेरा और कोई मित्र नहीं है। अब आप जैसे चाहें वैसे ही मुझे अपने पास रखिये।

2 Jñāna aṅga: On the Theme of Knowledge

The Disciple Speaks

|| Dohā ||

> *paryau kaṭhina bhava phā̃sa mahā̃ vikala mahā bhayabhīta;*
> *apano kari pratipāliye aura nahī̃ jaga mīta.* **26.**

> Fallen in the tough snare of existence,
> I'm distressed, very frightened;
> please protect me as your own,
> no other friend do I have in this world. **26**.

Here Baba Kinaram channels, in the role of a disciple, the psychology of the living being who is drowning in the unfathomable depths of worldly entanglements. He says:

> Having taken birth in this world, it feels as if I am caught inextricably in the noose of the world as it exists, trapped helplessly like a fish in a net. Like a small child, it makes the heart tremble, it leaves the mind stupefied as to what course of action to take next. There seems to be no one at all who can help. All this makes me most distressed and extremely frightened. But if one is able to find a knowledgeable guru, then, like a boat being tossed about in a wild storm at sea which can find calm waters, the life of a seeker also finds a place of rest. At that time the anguished heart cries out, 'Please, have mercy (O Lord, my guru) and protect me as one of your own. But for you, there does not exist any other true friend in this world'.

आसा चिंता कल्पना काया कर्म को बंध ।
बहु शंका में परि रह्यौ क्यों मगु पावै अंध ॥27॥

आशाओं, चिंताओं, ना-ना प्रकार की कल्पनाओं के अतिरिक्त काया द्वारा किये कर्मों का बंधन जकड़े हुए है। शंकाएँ इतनी अधिक हैं कि किसी नेत्र-विहीन व्यक्ति की भाँति मार्ग नहीं सूझता ॥ **27** ॥

यह जीवन ऐसा है कि यहाँ कर्म के बंधन में पड़ा हुआ प्राणी अनवरत रुप से आशाओं, चिंताओं, और भाँति-भाँति की कल्पनाओं से उद्वेलित होता रहता है। कर्म किये बिना जीवन चलता नहीं है। और यदि कर्म होता है, तो उससे सम्बंधित आशाएँ, चिंताएँ और कल्पनाएँ भी मूर्त होती हैं। उनके चलते 'यह होगा, वह होगा, ऐसा होगा, वैसा होगा' इस तरह की बहुत सी शंकाओं में प्राणी डोलता रहता है। यह स्थिति किसी ऐसे व्यक्ति की तरह होती है जो देख न पाता हो। वह मार्ग टटोलता फिरता है, लेकिन मार्ग मिलता नहीं है।

āsā cintā kalpanā kāyā karma ko bandha;
bahu śaṅkā mẽ pari rahyau kyõ magu pāvai andha. **27.**

hope, anxiety, and distress,
bonds of the body and its actions;
caught in the snare of a million doubts,
how does a blind one find the path? **27.**

The distractions caused by hope and worry and the beguiling imaginations of various kinds, as well as the unavoidable exigencies of the body and its actions, its needs and its desires, create a whole maelstrom of doubts and uncertainties in life. Life cannot continue without performing actions, but the performance of those actions inevitably leads to the swings of hopes and doubts. It is then like a blind man groping for a path, but he does not find it despite making every effort.

विषय वासना जीव तें टारे टरै न कोइ ।
कामादिक अतिसै प्रबल क्यों करि सुख रति होइ ॥28॥

असंख्य प्रयास करने पर भी विषय-भोग की प्रवृत्ति जीवित प्राणी के चित्त से नहीं जाती। जब काम-वासना जैसी प्रबल आसक्तियाँ हों तो शाश्वत सुख की अनुभूति कैसे हो सकती है? ॥ **28** ॥

कर्म का कारण मनुष्य की वासनाएँ, उसकी इच्छाएँ, उसकी महत्त्वाकांक्षाएँ होती हैं। ये इतनी प्रबल होती हैं कि लाख प्रयास करने पर भी जीव के मन-मस्तिष्क को घेरे रहती हैं। तिस पर काम-वासना और प्रबल होती है। उसकी प्रक्रिया में पड़कर एक बाढ़ में बह जाने सरीखे जीव का जीवन हो जाता है। ये सभी वासनाएँ ऐसी हैं कि क्षणिक सुख का सा अनुभव कराकर अपने चंगुल में जकड़े रखती हैं। क्षणिक होने के कारण फिर वह सुख स्थायी तो रहता नहीं, और दुःख को जन्म देता है। ऐसे में यदि कोई जीव चाहे कि उसे स्थायी सुख मिले, तो वह कैसे सम्भव हो सकता है।

viṣaya vāsanā jīva tẽ ṭāre ṭarai na koi;
kāmādika atisai prabala kyõ kari sukha rati hoi. **28**.

Desires of the senses do not vanish,
hard though one may try;
erotic desires are so dominant,
how can the heart delight in true joy. **28**.

The passion for worldly pleasure never goes away from the mind of the living being.[13] The erotic desire is so strong that it never allows the living being to experience true and lasting happiness.

The implication of this couplet is that these passions monopolize a living being's senses, giving them a false sense of happiness. But these pleasures are so momentary that when they go away, or even the mere thought of their going away, puts a human being in distress, thus bringing them to the reality of this false happiness.

13 Both Monier-Williams 1956, and Callewaert 2009 list 'living being' as one of the meanings of the word *jīva* that Baba Kinaram has used in this verse. We have chosen to use this meaning because of its general acceptability. It can also be designated as an 'embodied soul' or 'a soul unaware of its true identity'.

जनम मरन संकठ निरखि अधिक त्रास जिय सोइ ।
चरण शरण गुरुदेव अब मोहिं सम दीन न कोइ ॥29॥

जन्म और मृत्यु के संकट को देख मन में भय समा जाता है। हे गुरु, अब मुझे अपनी शरण में ले लें, मुझसे बढ़कर दीन-हीन मनुष्य और कोई नहीं है। ॥ **29** ॥

यदि जीवन जीने में इतने-इतने जंजाल हैं तो इन सबसे विकट एक और संकट है, और वह है मृत्यु की अनिवार्यता। यदि जीव का जन्म हुआ है, तो मृत्यु भी अवश्यम्भावी है। यह एक ऐसा अथाह गह्वर है जिसके विषय में सोच कर ही हृदय विकम्पित हो उठता है। इससे उपराम होने का यदि कोई मार्ग है तो वह केवल उस अध्यात्म-ज्ञान की प्राप्ति है जिसे पाना दुष्कर है। इसलिये बाबा कीनाराम शिष्य रुप में अपने गुरु से याचना करते हैं कि अब मुझे अपने चरणों में स्थान दे दीजिये, उस ज्ञान का मार्ग बता दीजिये, क्योंकि जीवन के रहस्यों की अनभिज्ञता ने मुझे बहुत ही दीन व्यक्ति बना दिया है, मुझे बहुत ही करुण अवस्था में डाल दिया है।

इस दोहे में जन्म-मरण और चरण-शरण का सामंजस्य उल्लेखनीय है। इन दोनों वाक्यांशों में एक आंतरिक सम्बंध है जो प्राकृतिक है। जन्म-मृत्यु का चक्र ही संसार की रचना को बनाए रखता है। यदि जन्म हुआ है, तो मृत्यु अवश्यम्भावी है। यदि प्राकट्य हुआ है, तो विलीन होना अनिवार्य है। इस चक्रव्यूह को भेदने का यदि कोई मार्ग है, तो वह ‘शरण’ है। किसकी शरण? सद्गुरु की। शरण सदा चरणों में ही ली जाती है। इसलिये “जनम-मरण” से छूटने के लिये गुरुदेव की “चरण-शरण” आवश्यक है।

janama marana sankaṭha nirakhi adhika trāsa jiya soi;
caraṇa śaraṇa gurudeva aba mohĩ sama dīna na koi. **29.**

Seeing the travails of life and death,
my heart trembles in alarm;
Gurudev, your feet are now my refuge,
there's none as miserable as me. **29**.

There are so many complications in living the life, but even bigger than those complications is the unavoidability of death. If a being is born, then death is inevitable. The living being becomes alarmed looking at the troubles caused by the incessant cycles of life and death. It makes their heart really experience great suffering. Baba Kinaram says these travails of life have affected him too. So, he pleads to his guru, O Guru, please allow me to take shelter at your feet now, for there is none more wretched and miserable than me.

The choice of the phrases *janama marana* (life and death) and *caraṇa śaraṇa* (refuge in the feet) is notable. These two phrases have an internal relationship that is quite natural. It is the cycle of life and death that keeps the cycle of the world in motion. If one is born, it is inevitable that they will die. If someone has appeared, it is inevitable that they will disappear. If there is any way to pierce this cycle, it is *śaraṇa* or refuge. But refuge where? Refuge with the guru. It is also well known that one takes refuge only at the feet. Therefore, to escape the cycle of life and death (*janma-maraṇa*) the refuge at the feet of the guru (*caraṇa śaraṇa*) is necessary.

* गुरु वाक्य *

|| दोहा ||

गुरु दयाल शिष सो कह्यो तू अब होइहि ओल ।
एक नाम की साखि लै संशय जिय की खोल ॥30॥

दयालु गुरु ने शिष्य से कहा कि अब तू सुरक्षित अनुभव कर। उस एक नाम को साक्षी मानकर हृदय की सभी संशय-ग्रंथियों को खोल दे ॥ **30** ॥

गुरु दयालु हैं। वे शिष्य की असमंजस की इस अवस्था को समझ रहे हैं। वे आश्वासन देते हैं कि अब समय आ गया है कि तू अपने मन-मस्तिष्क से सभी शंकाओं को तिरोहित कर दे। एक बार ये शंकाएँ तिरोहित हो गईं तो एक ऐसे आत्मविश्वास का संचार होगा जो तुझे आंतरिक सम्बल प्रदान करेगा। तुझमें यह दृढ़ विश्वास उत्पन्न होगा कि गुरु का वरद-हस्त तेरे माथे पर है। वह मंत्र, वह एक नाम जो गुरु ने तुझे दिया है, जो एक ईश्वरीय स्पंदन है, वह तेरा सहारा बना रहेगा। तू उस स्पंदन का प्रत्यक्ष साक्षी बनेगा। यह नाम एक ऐसी कुंजी है जो संशयों के द्वार बंद कर आध्यात्मिक अनुभव के द्वार खोल देता है।

इस दोहे में "एक नाम की साखि" एक रोचक अभिव्यक्ति है। दोहा संख्या 19 में विवेकसार में प्रयुक्त तीन प्रकार के लयबद्ध पदों, "साखी षटपद चौपाई", में दोहे के लिये बाबा कीनाराम ने स्वयं साखी शब्द का प्रयोग किया है। कबीर के भी बहुत से वचनों को साखी कहते हैं, जबकि गोरखनाथ की बानियों को सबदी। तो इस दोहे में "एक नाम की साखि" अर्थ-बाहुल्य के दृष्टिकोण से साक्षी, और दोहे के एक और नाम के रूप में, शब्दों का अच्छा खेल प्रस्तुत करते हैं।

The Guru Speaks

|| Dohā ||

guru dayāla śiṣa so kahyo tū aba hoihi ola;
eka nāma kī sākhi lai saṁśaya jiya kī khola. **30**.

The compassionate guru said to the disciple,
now you be truly secure;
holding witness to the one name,
untie the knots of doubts in the mind. **30**.

The kind Guru then reassured the disciple and told him not to lose heart, but in fact, to feel confident and secure in his mind and heart. The disciple can feel secure within himself because he has the protection of the guru who has warded off all such calamities. The guru advises the disciple to be an eyewitness to the nature of the ultimate truth expressed in the one-name (God). This 'one-name' is the key which opens the door to let out all the doubts and ignorance that reside in one's heart and mind. Once those doubts fly away, what remains is fertile ground for divine experience.

In this verse the phrase '*eka nāma kī sākhi*' presents to us the possibility of a pun. In verse number 19 Baba Kinaram has mentioned the three kinds of meter-bound verses as '*sākhī ṣaṭapada caupāī*', implying that *sākhī* is another name for the *dohā*. Many of Kabir's verses are known as *sākhīs*, while those of Gorakhnath as *sabadīs*. His use of the word *sākhi* denoting a 'witness', then presents to us a play on words where the alternate name for the *dohā*, and the name for a witness, are denoted by the same word.

* शिष्य वाक्य *

|| दोहा ||

देश काल पूरन सदा दिसि अरु विदिसि निरंत ।[7]
पाँच तत्त्व गुण तीन को भेद कहो भगवंत ॥31॥

हर देश, काल, दिशाएँ और उनके कोण, सभी में वह अनाम सत्ता सर्वदा विद्यमान है। हे भगवंत (गुरु), आप मुझे पंच-महाभूतों और उनके तीन गुणों के विषय में बताइये ॥ **31** ॥

गुरु के वचन सुनकर शिष्य ने अपनी जिज्ञासा व्यक्त की। उस ईश्वर की उपस्थिति ऐसी है कि वह सभी देश, सभी काल, सभी दिशाओं और उनके कोण, विदिशाओं, में व्याप्त हैं। ऐसा कोई भी स्थान नहीं है जहाँ वह नहीं हों। किंतु, उनके इस सूक्ष्म स्वरूप के होते हुए भी यह भौतिक जगत इतना स्थूल भासता है, तो यह ऐसा हुआ कैसे। हे गुरुदेव, आप विस्तारपूर्वक समझाइये कि वे पाँच तत्त्व जिन्हें पंचमहाभूत भी कहते हैं, और वे तीन गुण (सत्त्व, रजस और तमस) जो उनके साथ संलग्न रहते हैं, उनका भेद क्या है। किस विधि से वे इस संसार की रचना करते हैं?

'देश काल पूरन सदा' संतों की सहज अभिव्यक्ति है। इस दोहे में बाबा कीनाराम ने 'पूरन' शब्द का प्रयोग किया है। आमतौर पर यह शब्द संस्कृत के 'पूर्ण' शब्द का परिचायक है, जिसका अर्थ होता है 'भरा हुआ', जो अपने आप में पूरा हो। संत साहित्य में इस शब्द का प्रयोग बहुधा ईश्वर के लिये किया जाता है। तुलसीदास ने भी विनय पत्रिका की विनयावली (107, 5) और रामचरितमानस में इसका ऐसा ही प्रयोग किया है।

7 इस पंक्ति की तुलना तुलसीदास की रचनाओं से कर सकते हैं। उदाहरण, "देस-काल-पूरन सदा बद बेद पुरान। सबको प्रभु, सबमें बसै, सबकी गति जान।" (विनय पत्रिका, विनयावली 107, 5) और, "देस काल दिसि बिदिसिह माहीं । कहहु सो कहाँ जहाँ प्रभु नाहीं।" (रामचरितमानस, बालकाण्ड 185.3)।

The Disciple Speaks

|| Dohā ||

deśa kāla pūrana sadā disi aru vidisi niranta;[14]
pā̃ca tattva guṇa tīna ko bheda kaho bhagavanta. **31**.

The Eternal fills the Time and space
and all the directions continuously;
the five elements and the three attributes,
O lord, reveal their mystery. **31**.

That Eternal (the divine element conceived as God) permeates without cessation all the possible kinds of space – the place, the country, the region, the quarters of the world and the heavens – as well as that which is called Time – past, present, and future. It also fills all the cardinal and ordinal directions. All of these are a creation of the numerous permutations and combinations of the five great elements and the three attributes (*sattva*, *rajas* and *tamas*) which all those five elements have. O Lord (guru), please explain to me, says Baba Kinaram, the secret knowledge that lies at the basis of these five and three.

The expression *deśa kāla pūrana sadā* seems to have been a common and popular way of expressing the presence of the divine in every place, time, country and even the quarters of the heaven, amongst the saints of the time. Tulsidas uses the same expression in the *Vinayāvalī* of *Vinaya-Patrikā* (107, 5) to recognize the presence of Rama, the bow carrying warrior son of king Dasharath, as well as in the *Rāmacaritmānas*. Baba Kinaram expresses the same idea but without an anthropomorphic God. Instead, he denotes the presence of the divine in the fundamental blocks of creation, which are said to be the five primary elements and the three traits of nature.

14 Compare the line from Tulsidas, "*des kāl pūran sadā bad bed purān; Sabko prabhu, sab mẽ basai, sabki gati jān*" (the place and the time are always full [of divinity] say the *Vedas* and the *Puranas*. Eveyone's God is always within them, and knows all about them). (*Vinaya-Patrikā, Vinayāvali* 107, 5). Also, "*des kāl disi vidisiha māhī̃. Kahahu so kahā̃ jahā̃ prabhu nāhī̃*" (Tell me any place, time or quarter of the heaven where the God is not). (*Rāmacaritmānas, Bālkāṇḍ* 185.3).

आतम अनातम को कहो पर आतम को रूप ।
समरथ मोहिं समुझाई करि हरो कठिन भ्रम कूप ॥32॥

आत्म और अनात्म का अंतर बताएँ, और यह भी कि पर-आत्म का रूप क्या है। हे सर्व समर्थ गुरु! यह सब समझाकर मुझे भ्रम-जाल के इस अंधकूप से निकालिये ॥ **32** ॥

पंचमहाभूतों और तीन गुणों की चर्चा करने के बाद, हे गुरु, आप मेरे लिये आत्म और अनात्म क्या हैं, उनका क्या रूप है, उनमें क्या भेद है, इसका निरूपण कीजिये। यह भी बताइये कि पर-आत्म क्या होता है और उसका रूप क्या है। हे गुरु, आप हर प्रकार से इन विषयों की चर्चा करने में समर्थ हैं, मुझे ये बातें ठीक से समझाइये कि मैं भ्रम के जिस अंधे कुएँ में पड़ा हुआ हूँ, उससे बाहर निकल सकूँ।

ātama anātama ko kaho para ātam ko rūpa;
samaratha mohĩ samujhāi kari haro kaṭhina bhrama kūpa. **32**.

Tell me of the Self and the non-Self,
and the form of the Supreme-one
explain to me O able lord,
free me from this deep well of confusion. **32**.

Baba Kinaram continues as a disciple eager to learn. He asks his guru to further explain to him the nature of that which is the truth, the very Self, and that which is not the truth, which is the non-Self. And then of course, there is the supreme-Self, which also needs some explanation. He implores his very able, very knowledgeable guru to delineate it all to him very well so he may be able to climb out of the deep well of confusion in which all these philosophical ideas sink a person.

ज्ञानाज्ञान विचार पुनि कहिये दीन दयाल ।
जेहि तेहि आतम को लहो मेटि विषय जंजाल ॥33॥

फिर आप मुझे ज्ञान एवं अज्ञान के विषय में अपने विचार बताइये, ताकि जिस भी प्रकार से हो सके, मैं इस विषय-जंजाल से मुक्त हो उस आत्मज्ञान को प्राप्त कर सकूँ ॥ **33** ॥

वे कहते चले जाते हैं, हे दीन जनों पर दया करने वाले दयालु गुरु, मुझे यह समझाइये कि अज्ञान क्या है, और उसका विपरीत, वास्तविक ज्ञान क्या है। वह अज्ञान जो माया है, वह क्या है? संसार की विषय वासनाओं का जंजाल जिस भी तरह से छूट सके, वह मुझे बताइये। मुझे वह राह दिखाइये जिससे उस आत्म-ज्ञान को प्राप्त किया जा सके जो इस सृष्टि का शाश्वत ज्ञान है।

jñānājñāna vicāra puni kahiye dīna dayāla;
jehi tehi ātama ko laho meṭi viṣaya jañjāla. **33**.

Again, the wisdom or lack thereof,
do tell me O compassionate lord;
in whichever way that Self may be reached,
destroying the snares of this world. **33**.

Baba Kinaram requests his kind guru to tell him how to reflect upon that which is true knowledge, and that which is false knowledge or an illusion. He insists on receiving this knowledge because in the absence of it, it will not be possible to expunge the entrapment of the worldly attractions. Without escaping such an entrapment, one cannot achieve that Self which is stated to be the eternal truth in this creation.

* गुरु वाक्य *

|| दोहा ||

अमर बीज को ज्ञान जो शिष्य सुनावों तोहि ।
लघु विशाल नाहीं कछू तू आतमरत होहि ॥34॥

हे शिष्य, मैं तुझे अनश्वर सृष्टि-गर्भाण्ड के विषय में बताता हूँ। इस संसार में कुछ भी बड़ा या छोटा नहीं है, बस तुझे अपनी आत्मा में ही निमग्न हो जाना है ॥ **34** ॥

गुरु ने शिष्य की प्रार्थना सुन ली। वे कहते हैं कि सृष्टि की उत्पत्ति का जो अमर बीज है, जो कभी नष्ट नहीं होता, उस ज्ञान को मैं तुम्हें सुनाता हूँ। लेकिन इस ज्ञान को ग्रहण करने के लिये शिष्य को भी कुछ प्रयास करना पड़ेगा। शिष्य को द्वैत-भाव वाली सोच से ऊपर उठकर अद्वैत-भाव का अनुसरण करना होगा। द्वैत-भाव में जो यह सूझता है कि कुछ छोटा है, या कुछ बड़ा है, यह दृष्टिकोण भ्रामक है, क्योंकि यथार्थ ऐसा नहीं होता। यह सत्य तब स्वत: उजागर हो उठता है जब शिष्य अपने आत्म में, अपनी आत्मा के सान्निध्य में, रमण करने लगता है। क्योंकि आत्मा के दृष्टिकोण से द्वैत होता ही नहीं है, वही स्वयं सभी कुछ में व्याप्त होती है। यह सीख देकर गुरु तब आगे बढ़ते हैं।

The Guru Speaks

|| Dohā ||

amara bīja ko jñāna jo śiṣya sunāvõ tohi;
laghu viśāla nāhī̃ kachū tū ātamarata hohi. **34**.

The gnosis of the eternal seed, which
O disciple I recount to you;
there's nothing that is minute or grand,
You stay absorbed in your own Self. **34**.

The guru now responds to Baba Kinaram's prayers. He agrees to share with him the fundamental knowledge of the eternal, everlasting seed of creation. To understand this, however, the disciple would have to give up the duality-prone thinking of the mind. The guru insists that the disciple give up the notion that there is a duality of things, such as things that are large and things that are small, because it is not so. This truth becomes evident when one becomes inseparably immersed in the notion of the eternal Self. From the point of view of the Self, there is no duality. This is the advice that the guru imparts to the disciple as the first point of learning.

रज तम सत अप तेज अरु पवन गगन महि ठान ।
सत्य पुरुष की शक्ति ते भये सकल यह जान ॥35॥

उस सत्यपुरुष ने अपनी इच्छा शक्ति से रजोगुण, तमोगुण, सतोगुण तथा जल, अग्नि, वायु आकाश और पृथ्वी को उत्पन्न किया ॥ **35** ॥

अब गुरु सृष्टि की रचना-क्रम का विस्तारपूर्वक वर्णन आरम्भ करते हैं। वे कहते हैं इस सम्पूर्ण सृष्टि की रचना उस सत्य पुरुष (ईश्वर) की सृजन शक्ति का ही परिणाम है। उसी शक्ति की इच्छा से त्रिगुण - रजोगुण, तमो-गुण, और सतोगुण – उत्पन्न हुए। यह उसी शक्ति की इच्छा थी कि पंचमहाभूत – अप (जल), तेज (अग्नि), पवन (वायु), गगन (आकाश या शून्य), तथा मही (पृथ्वी) उत्पन्न हुए। यही वे मूल कारक हैं जो समस्त सृष्टि का निर्माण करते हैं। यह शक्ति उसी सत्य पुरुष की रचनाधर्मिता है, उसी सत्य पुरुष का अंग है, उसी की आत्मिका शक्ति है, उससे भिन्न नहीं है।

raja tama sata apa teja aru pavana gagana mahi ṭhāna;
satya puruṣa kī śakti te bhaye sakala yaha jāna. **35.**

It brought forth Passion, Darkness, Goodness
Water, fire, air, ether, and the earth;
by the True-Being's creative resolve,
Know that they all emerged. **35**.

Now the guru enumerates the building blocks of the creation. He counts the three *guṇas* or attributes that permeate everything as *satoguṇa* (purity, goodness), *rajoguṇa* (passion, emotion), and *tamoguṇa* (darkness, heaviness) – *sat*, *raj*, *tam* – for poetic brevity, and the five great elements as water, fire, air, sky or ether, and earth. Then he states that all these elements and character traits have emerged from the creative power, *Shakti*, of the Satya-Puruṣa, the true being, or the ultimate Godhead.

काम क्रोध मद लोभ रत ममता मत्सर सोच ।
अनआत्मक सो जानिये सब विधि संतत पोच ॥36॥

जो अनात्मक वस्तुएँ हैं उनके नाम हैं काम, क्रोध, मद, लोभ, मोह, स्वार्थ और ईर्ष्या के विचार और व्यवहार। ये वस्तुएँ सर्वदा निकृष्ट हैं ॥ **36** ॥

सत्य पुरुष की आत्मिका शक्ति का वर्णन कर गुरु अब उन अवयवों की चर्चा करते हैं जो 'आत्म' की श्रेणी से सम्बंधित नहीं हैं, किसी तरह उससे पृथक हैं। इस श्रेणी में कौन-कौन सी वस्तुएँ आती हैं? वे हैं काम-वासना, क्रोध, मद या अभिमान, लोभ, किसी भी वस्तु में अतिशय राग होना, ईर्ष्या-द्वेष आदि के विचार जो सभी प्राणियों में विद्यमान रहते हैं। गुरु न केवल इन अवयवों को गिना देते हैं, बल्कि बिना किसी लाग-लपेट के यह भी कह देते हैं ये वस्तुएँ सर्वथा निरर्थक हैं।

kāma krodha mada lobhrata mamatā matsara soca;
ana-ātmaka so jāniye saba vidhi santata poca. **36.**

The vices of lust, anger, ego and greed,
attachment, envy and indulgence;
know them all to be the non-Self,
in every way ever perverse. **36**.

Then the guru begins by pointing out those things which are not the real Self. In this category he lists anger, erotic passion, false pride, greed, obsessive attachment or infatuation, jealousy and such kinds of thoughts which tend to naturally preoccupy every mind. The guru not only points them out to be the non-Self, but also does not mince any words in calling them absolutely useless and debilitating in every way.

आतम सत्य विचार लहि दया सहित आनंद ।
शुचि समता धीरज सहित विगत सबै जग द्वंद ॥37॥

अन्य जीवों पर दया, परमानंद की अनुभूति, पवित्र अभिन्नता का व्यवहार, और धीरज, ये आत्म-सत्य के विचार हैं। इनको धारण करने से जगत का संघर्ष जाता रहता है ॥ **37** ॥

इतना कहकर गुरु उन बातों की पुनरावृत्ति करते हैं जो आध्यात्मिक जीवन के लिये आवश्यक हैं। इनमें सबसे पहले तो है आत्मा की सत्यता में न केवल विश्वास करना, अपितु उसी आत्म-भाव से जीवन जीना। लेकिन जब शिष्य या साधक इस आत्म-भाव में रत होने के साथ ही साथ अपने हृदय में अन्य प्राणियों के लिये दया का भी संचार करता है, और आत्मा का जो सहज आनंद है उसका रसास्वादन करता है, तो एक नवीन प्रकार की अनुभूति होने लगती है। इसके साथ ही यदि वह शुभ कर्म करता है, समदर्शिता और समवर्तिता बरतता है, धीरज नहीं खोता है, तो संसार के सभी द्वंद्व स्वयंमेव विलग हो जाते हैं।

ātama satya vicāra lahi dayā sahita ānanda;
śuci samatā dhīraja sahita vigata sabai jaga dvanda. **37.**

Reflecting on the truth of the Self,
hold compassion and the feeling of joy;
with virtue, equanimity and patience,
all worldly conflicts remain no more. **37**.

Next, the guru comes to those things which can prove to be spiritually wholesome. The foremost amongst these is the reflection on the truth of the ever-present Self, the *Ātmā*. But, when a seeker performs such reflection with compassion for other beings, and a joy for the world in their heart, then new levels of understanding begin to open. Add to this the notable qualities of virtuous deeds, uninterrupted tranquility in one's mind, and unfathomable patience, and *voilà*, all the worldly tensions and strife begin to fall off by themselves.

अनआतम आतम समुझि रहु सतसंग समाइ ।
परआतम तोसो कहिय सुनहु शिष्य चितलाइ ॥38॥

इस प्रकार आत्म और अनात्म वस्तुओं का निर्धारण कर सदा सत्संग में रमे रहो। शिष्य, अब तुम्हें पर-आत्म के विषय में कहता हूँ, ध्यान से सुनो ॥ **38** ॥

जब गुरु द्वारा इंगित आत्म और अनात्म की श्रेणी में आनेवाली वस्तुओं से शिष्य परिचित हो जाता है, साथ ही शुभ कर्म, धीरज, समता आदि का व्यवहार करने लगता है, तो उसे स्वत: अनुभव होने लगता है कि संसार में वह क्या है जो उस आत्मा का अभिन्न अंग है, और वह क्या है जो नहीं है। जैसे-जैसे इस ज्ञान में वृद्धि होती जाती है, इसको बनाए रखने के लिये और इसे और गहरा बनाने के लिये शिष्य को सत्संग रखने, और सत्संग करने की प्रेरणा दी जाती है। वैसे तो आम समाज में सत्संग को अच्छे जनों का संग कहा जाएगा, लेकिन संतवाणी में सत्संग का अर्थ होता है उन साधु-सज्जनों का संग करना जो स्वयं आत्मा के उस अनुसंधान में लगे हुए हैं, उनसे अध्यात्म सम्बंधी विषयों पर चर्चा करना। शिष्य जब इन बातों का व्यवहार करने लगता है तब गुरु उसे परम-आत्मा का रहस्य बताने को तत्पर होते हैं। वे शिष्य से कहते हैं अब उसे दत्तचित्त होकर गुरु-वाणी को सुनना चाहिये।

ana-ātama ātama samujhi rahu satsaṅga samāi;
para-ātam toso kahiya sunahu śiṣya citalāi. **38**.

Discern the non-Self from the Self,
Remain constantly in holy company;
I recount the Supreme-Self to you,
O disciple listen attentively. **38**.

Performing virtuous deeds, remaining patient, maintaining equanimity etc., the disciple will begin to discern the difference between that which is a part of the everlasting Self, and that which is not. As this understanding begins to open to them, to maintain it, they are exhorted to always keep good company, implying, the company of saints, sages and holy people who are themselves immersed in divine contemplation. At this point the guru introduces the idea of the supreme Self and mentions that he is going to inform the disciple about it. Now, the disciple needs to be very attentive to grasp what is being stated.

समुझेही ते ज्ञान है अनसमुझे अज्ञान ।
समुझी समुझि विचार लहि सो कहिये विज्ञान ॥39॥

समझ में आने पर ही ये बातें ज्ञान में परिवर्तित होती हैं, अन्यथा अज्ञान बना ही रहता है। समझ आ जाने पर भी उसपर विचार कर आत्मसात् करने पर ही वह विज्ञान में परिवर्तित होता है ॥ **39** ॥

गुरु इस बात पर बल देते हैं कि शिष्य उनकी वाणी को एकाग्रचित्त होकर सुने क्योंकि यह सारा ज्ञान समझ के ऊपर निर्भर करता है। यदि शिष्य ने इस ज्ञान को समझ लिया, और उसे अंतरतम में पिरो लिया, तो वह प्रबुद्ध हो जाएगा। यह मात्र जानकारी नहीं है, विशुद्ध बोधितत्त्व है। एक बार बुद्धि में समा जाने पर इसका लोप नहीं होता। शिष्य जब समझकर इस ज्ञान का जीवन में व्यवहार करने लगता है तो फिर उसका यह ज्ञान व्यावहारिकता का सम्बल पाकर विज्ञान भी बन जाता है, अर्थात् वह संग्रहीत और क्रमबद्ध ज्ञान जिससे संसार में क्रियात्मक रहा जाय। यह ज्ञान अनुभव-जनित होता है, यथार्थ पर आधारित होता है।

यहाँ आध्यात्मिक दृष्टि से ज्ञान और विज्ञान का स्पष्टीकरण प्रासंगिक है। अध्यात्म में शाश्वत ज्ञान यदि कुछ है तो वह ब्रह्म की अनुभूति का ज्ञान है। इसे अनुभव तो किया जा सकता है, लेकिन इसका वर्णन नहीं किया जा सकता। यह वही अवस्था है जिसे वेद भी 'नेति-नेति' कहते हैं। आम जीवन में विज्ञान का अर्थ विशिष्ट शास्त्र के रूप में लिया जाता है जैसे पदार्थ-विज्ञान, शरीर-विज्ञान, ज्योतिर्विज्ञान, इत्यादि। ये लौकिक शास्त्र संसार को समझने और उसमें क्रियाशील रहने के माध्यम होते हैं। अध्यात्म में विज्ञान ब्रह्म-ज्ञान के अनुभव तक पहुँचने का मार्ग है। लेकिन यह विज्ञान श्रद्धा, विश्वास, ध्यान, धारणा इत्यादिक क्रियाओं के अनुभवों पर आधारित होने के कारण बहुधा अतींद्रिय भी माना जाता है, और अतींदिय अनुभवों के प्रति एक निश्चयात्मक बुद्धि का सृजन करता है। तब साधक इच्छानुसार उन अनुभवों की पुनरावृत्ति कर सकता है जो उसे लौकिक जगत से परे का ज्ञान प्रदान करते हैं। लेखक के विचार से इस दोहे में बाबा कीनाराम इसी प्रकार के विज्ञान को इंगित कर रहे हैं।

samujhehī te jñāna hai ana-samujhe ajñāna;
samujhī samujhi vicāra lahi so kahiye vijñāna. **39**.

Only understanding begets knowledge,
non-comprehension, ignorance;
once understood internalize those insights,
then they are called experienced intelligence. **39**.

The guru insists that the disciple listen to this discourse with rapt attention now because all knowledge rests upon the understanding of it. Once its tenets are grasped, it becomes true knowledge and not just information. Once this understanding is then internalized and the disciple begins to act upon it in their life, thus experiencing its practical application, it becomes a long-lasting wisdom which never goes away. This act of discerning and comprehending leads to an intelligence arrived upon from experienced knowledge.

A brief note on the nature of *jñāna* (knowledge) and *vijñāna* (science) in the realm of spirituality is relevant here. In the realm of spiritual pursuit in Hindu traditions, that which is known as true *jñāna* or knowledge refers to the knowledge of the *Brahman*, the supreme godhead. This knowledge can be experienced, but it cannot be described. This is the condition described by the *Vedas* as '*neti-neti*', not this, not this. In normal worldly life the word *vijñāna* or science refers to the compendium of knowledge about the physical, measurable world such as the physical science, or the chemical science, or the science of astronomy. These sciences help a person acquire knowledge about the physical world, and to manipulate it for worldly purposes. In the way that Baba Kinaram presents what he calls *vijñāna*, it is a *way* of arriving at the experience of the *Brahman*. This *vijñāna*, dependent as it is on faith, devotion, meditation, imagination etc. generates experiences which are often understood to be 'beyond the senses' or extra-sensory. This *vijñāna* leads to the emergence of an intelligence sensitive to extra-sensory experiences whereby, the seeker can replicate those experiences which provide them with the knowledge of the world in the extra-physical or more subtle realms. To the author, this appears to be Baba Kinaram's intention in describing *vijñāna* as he does in this verse.

* शिष्य वाक्य *

|| दोहा ||

भवखंडन संशयहरन प्रनतपाल गुरुदेव ।
अब आतम जान्यौं कछू पाँच तीन को भेव ॥40॥

संसार के दुःखों और सभी संशयों का नाश करने वाले गुरु, आप शरण में आए हुओं का पालन करते हैं। आपकी कृपा से अब मैं पाँच तत्त्वों और तीन गुणों का भेद समझ पाया हूँ ॥ **40** ॥

गुरु, जो शरण में आए हुओं की रक्षा करते हैं, जो सभी प्रकार की शंकाओं का समाधान कर देते हैं, उनके वचन सुनकर शिष्य के मन में प्रकाश का उदय हुआ, उसकी बुद्धि में नाना प्रकार की जो दुविधाएँ थीं वे तिरोहित होने लगीं। पंचमहाभूतों और तीन गुणों की जो व्याख्या गुरु ने की उससे शिष्य को सृष्टि के मूल कारकों का बोध हो गया। साथ ही, इन सभी के साथ उस आत्म-तत्त्व, उस आत्मा का क्या सम्बंध है, यह भी कुछ-कुछ उसकी ग्रहण-शक्ति में आने लगा।

The Disciple Speaks

|| Dohā ||

> *bhavakhaṇḍana saṁśaya harana pranatapāla gurudeva;*
> *aba ātama jānyaũ kachū pā̃ca tīna ko bheva.* **40**.
>
> Destroyer of worldliness and doubts, O Guru
> Sustainer of the life of the humble;
> now I understand the Self a little,
> the riddle of the five and the three. **40**.

The disciple has a moment of lucidity in his understanding as the guru's description of the five elements, the three attributes, and reflection on those things which are the Self and those things which are not, reverberate deep within him. He realizes that his guru has clarified these topics so much that he has an innate understanding of them. He can now claim to know the nature of the five major elements and the three attributes.

ज्ञानाज्ञान समुझि पर्यौ तुम प्रसाद गुरुराज ।
और एक मोहि सन कहिय सकल लोक सिरताज ॥41॥

हे गुरु महाराज! आपकी अनुकम्पा से मुझे ज्ञान और अज्ञान का अंतर समझ में आ गया है। लेकिन हे संसार के सिरमौर गुरु, मुझे एक बात और बताइये ॥ **41** ॥

गुरु के इस ज्ञान-प्रसाद से शिष्य को यह समझ में आने लगा कि वास्तविक ज्ञान क्या है, और वह, जिसे अज्ञान कहा जाता है, उससे किस प्रकार भिन्न है। लेकिन यह तो केवल ज्ञान-प्राप्ति की आरम्भिक अवस्था है। अभी भी बहुत कुछ बाकी है जिसे जानना आवश्यक है। इसलिये शिष्य बहुत ही विनम्रता के साथ अपने गुरु से निवेदन करता है कि हे सम्पूर्ण विश्व में विराजने वाले सिरमौर, मेरी एक और जिज्ञासा है जिसका आप समाधान कीजिये।

jñānājñāna samujhi paryau tuma prasāda gururāja;
aura eka mohi sana kahiya sakala loka siratāja. **41**.

Knowledge and ignorance I understood,
supreme Guru by your grace;
but do tell me one more thing,
O crown of the whole universe. **41**.

The disciple gets a glimpse also of what is true knowledge, and what is not, by the grace of his guru. But not everything has come together in his understanding in a comprehensive manner yet. There are still gaps in his knowledge that need to be filled in. So, he humbly asks his guru to allay one more curiosity that has emerged within him.

सत्यपुरुष को नाम अरु रूप सहित अस्थान।[8]
शक्ति संग अनुभव प्रगट आतम इंद्री जान ॥42॥[9]

उन सत्यपुरुष का वास्तविक नाम क्या है, उनका रूप कैसा है, वे कहाँ रहते हैं? उन्होंने कैसे शक्ति का साथ लेकर आत्मा और इंद्रिय-बद्ध शरीर के अनुभव की चेतना का सृजन किया? ॥ **42** ॥

शिष्य जिज्ञासा प्रकट करता है कि हे गुरुदेव, वह जिन्हें सत्यपुरुष कहा जाता है, उनका नाम क्या है? देखने, सुनने, पहचानने में उनका रूप कैसा है? वे कहाँ वास करते हैं, कहाँ उन्हें पाया जा सकता है। वह यह भी जानना चाहता है कि उन्हें अपनी इस रचनात्मक शक्ति का भान कैसे हुआ? इसके अतिरिक्त एक और बात अभी भी अस्पष्ट है। वह यह कि शक्ति का संग लेकर उन्होंने आत्मा और इंद्रिय, यानी सूक्ष्म आत्मिक जगत, और इंद्रियों पर आधारित स्थूल शरीर के जगत का अनुभव कैसे उत्पन्न किया?

इस दोहे के अंतिम चरण में 'आतम इंद्री जान' कहा गया है। सरल दिखते हुए भी यह वाक्यांश उतना सरल नहीं है। वह इसलिये क्योंकि 'आत्मा' तो बहुत ही सूक्ष्म मानी गई है, और उसे उस परमात्मा का अंश माना गया है जो अगोचर है। उसके विपरीत 'इंद्रिय' शब्द स्थूल ज्ञानेंद्रियों को इंगित करता है जिसके माध्यम से जीव इस सृष्टि का अनुभव पाते हैं। अंतिम शब्द 'जान' भी रोचक है। इसके कई अर्थ हो सकते हैं जैसे ज्ञानी (जो विज्ञ है, ज्ञान (जो जानने योग्य है), यान (आवागमन का साधन जैसे वायुयान), जीवन (जो जीव का अनुभव है), जानना (किसी बात का ज्ञान प्राप्त करना), और जाना (एक स्थान से दूसरे तक की यात्रा)।[10] व्याख्याता इन छः में से जिस अर्थ का चुनाव करते हैं उसके आधार पर अंतिम पंक्ति के अर्थ में भिन्नता हो सकती है, जैसे कि उस सत्यपुरुष ने आत्मा और इंद्रिय का अनुभव कैसे उत्पन्न किया, या उस सत्यपुरुष का अपने बारे में ज्ञान उसकी स्वात्मा का अनुभव है, या कि यह अनुभव उसके स्व-ज्ञान का एक माध्यम है, या कि उसमें स्व-आत्मा और स्व-इंद्रिय के भेद का ज्ञान है, इत्यादि।

इसलिए इस दोहे की व्याख्या के लिये, जैसा कि बाबा कीनाराम ने दोहा संख्या 14 में कहा है – 'परम्परा की हेतु लै' – हम भी परम्परा के ही दृष्टिकोण से इसे देखने का प्रयत्न करते हैं। बाबा कीनाराम की परम्परा में वर्तमान काल में अघोरेश्वर महाप्रभु भगवान राम जी हुए हैं, जिन्होंने सन् 1992 में अपने शरीर का त्याग किया। वे अक्सर कहा करते थे कि औघड़ों की आत्मबुद्धि होती है, देहबुद्धि नहीं (राम 2015, 26 सं. 81)। देहबुद्धि से अर्थ यह हुआ कि संसार को केवल देह और इंद्रिय केंद्रित दृष्टिकोण से देखा जा सकता है और यह कहा जा सकता है कि भौतिक जगत ही यथार्थ है, शेष सब कल्पना है। किंतु आत्मबुद्धि का अर्थ यह है कि जगत केवल उतना ही नहीं है जितना कि शरीरस्थ इंद्रियों द्वारा जाना जाता है, बल्कि आत्मा ही शरीर धारण करती है, और यह धारण किया हुआ शरीर उस आत्मा को ही सँजो कर रखता है। इसलिए जीव की वास्तविकता आत्मा है, और आत्मा से सम्बंधित सूक्ष्म जगत की सत्ता को ही सत्य माना जाना चाहिये। लेखक का विचार है कि इसी ज्ञान को बाबा कीनाराम इस दोहे की दूसरी पंक्ति में छिपाते हुए भी व्यक्त कर रहे हैं।

8 धर्मेंद्र ब्रह्मचारी शास्त्री लिखते हैं कि 'ब्रह्म' और 'आत्मा' शब्दों के प्रयोग के स्थान पर संतों ने 'पुरुष' और 'सत्पुरुष' का उपयोग किया है (शास्त्री 1959, 4)।

9 "आतम इंद्री" का उल्लेख तुलसी साहब हाथरसवाले (ई. 1767-1847) के पद में है – "आतम इंद्री बास फाँस बिच रहा फँसाई। अरे हाँ रे 'तुलसी' जड़ चेतन की गाँठ ठाठ मन जग उपजाई॥" (https://sufinama.org/arill/tulsi-saheb-hathras-wale-arill?lang=hi)। तुलसी साहब हाथरसवाले की तिथि बाबा कीनाराम से करीब सौ वर्ष बाद की है, लेकिन लगता है कि यह अभिव्यक्ति भी संत समाज में प्रचलित थी।

10 व्युत्पत्ति के आधार पर इस शब्द के अर्थों को जानने के लिये देखें Callewaert 2009, 726.

satyapuruśa ko nāma aru rūpa sahita asthāna;[15]
śakti saṅga anubhava pragaṭa ātama indrī jāna. **42**.

What is the name of the True Being,
What is its form, and where is its place;
How, together with its power it revealed
the consciousness of the Self and the senses. **42**.

The disciple asks the guru to tell him the name of that one True Being. He also wants to know what its form is like, and where is its abode. But the disciple is also very curious about how did that original being first experience its own creative power? As also, together with that creative power, how did it imagine the seemingly opposing ideas of the subtle world of the Self, and the sense dependent physical world of the body?

The last part of this couplet '*ātama indrī jāna*' is a little difficult to translate because, again, it can lend itself to various meanings. Individually, the word *ātam* is the colloquial version of the Sanskrit word '*Ātmā*', implying the Self in the body which is a part of the all-encompassing Supreme Self. *Indrī* is the colloquial form of the Sanskrit word '*indriya*', the sense or even, the senses. While '*Ātmā*' refers to the subtle, most imperceptible Self, '*indriya*' refers to the gross, physical sense organs. The third word in this phrase, '*jāna*', can have as many as six different meanings which include: one who knows; knowledge; vehicle; life; to know; and, to go.[16] Depending upon the meaning the translator adopts, the whole of the last line can mean that the True being created in the world the experience of the subtle Self, as well as that of the physical body, or that the True Being's experience of itself was an experience of the Self; or that this experience was a vehicle for Self-awareness; or its own awareness of the duality of the subtle Self and gross senses reflected in the world etc.

Therefore, for an exegesis of this verse, we will follow what Baba Kinaram has asked us to do in verse number 14 – "in keeping with the tradition" – we will focus on how the tradition looks at it. In recent times, Aghoreshwar Mahaprabhu Bhagawan Ram Ji of Baba Kinaram's tradition, who relinquished his body in 1992, used to often say that Aughars have a spirit or Self focused intellect, not a body focused intellect (Ram 2007, 86 no. 81). This implies that the world reality can be looked at in two ways. Using the body focused intellect one can determine that the world revealed only by the senses resident in the body is the true world, all else is mere imagination. But, from the Self or Spirit focused intellect, one is forced to acknowledge that the body is but a vehicle for the Spirit to be resident within. The body has importance because it can experience the world only when the Spirit is well maintained within it. So, the supremacy of the reality of the Spirit or the subtle world becomes paramount. The author is of the opinion that this is the gnosis Baba Kinaram is trying to impart in this verse, even though he obscures it somewhat so that the seekers come to this realization through their own deduction.

15 Dharmendra Brahmachari Shastri mentions that instead of using words like '*Brahman*' and '*Ātmā*' the Sants have preferred to use words like '*Puruṣa*' and '*Satpuruṣa*' (Shastri 1959, 4).

16 For the various etymons of this word see Callewaert 2009, 726.

* गुरु वाक्य *

|| दोहा ||

> **गुरु शिष को आशीस करि बोले बचन बहोरि ।**
> **श्रुति पुराण सब शास्त्र को संमत सार निचोरि ॥43॥**

> गुरु ने शिष्य को आशीर्वाद दिया और सभी शास्त्रों में जिस विचार पर सहमति है, उसे अपने शब्दों में समझाकर कहना आरम्भ किया ॥ **43** ॥

जिज्ञासु शिष्य द्वारा बारम्बार प्रश्न किये जाने से गुरु को क्षोभ नहीं हुआ, अपितु प्रसन्नता हुई। यह देखकर कि शिष्य सत्य ही जिज्ञासु है, उन्होंने उसे आशीर्वाद दिया। चूँकि शिष्य का यह प्रश्न संसार की शाश्वत सत्ता, और उसके द्वारा रची गई सृष्टि से सम्बंधित है, उत्तर में वे प्रसन्नता से एक लम्बे आख्यान का आरम्भ करते हैं (जैसा कि पाठक देखेंगे) जिसमें वे सभी शास्त्रों, पुराणों, श्रुति, स्मृति इत्यादि का सार समन्वित कर प्रस्तुत करते हैं।

The Guru Speaks

|| Dohā ||

> *guru śiṣa ko āśīsa kari bole bacana bahori;*
> *Śruti Purāṇa saba śāstra ko sammata sāra nicori.*[17] **43***.*
>
> The Guru then blessed the disciple,
> and spoke further on this discourse;
> summing up the agreed view of the
> *Śrutis*, *Purāṇas*, and all scriptures. **43**.

The guru is not displeased by this question of the disciple. In fact, he is pleased by it, for he blesses the disciple and then happily begins a lengthy discourse (as the readers will see) that explains the emergence of the creator as well as the created universe. In this exposition the guru brings together the common viewpoints shared by ancient scriptures and even the more recent *Purāṇa* literature.

17 Baba Kinaram does not oppose *Śruti, Purāṇa* and all the other scriptures in this verse. In fact he embraces them wholeheartedly because he has taken the essence of all of them in the *Viveksār*.

सत्य पुरुष को सत्य कहि सत्य नाम को लेखि ।
रूप रेख नहिं संभवै कहिये कहा विशेषि ॥44॥[11]

सत्यपुरुष को सत्य के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता है। उसका नाम भी बस, सत्य ही है। और विशेष क्या कहें, उसकी रूप-रेखा के विषय में कुछ भी कहना सम्भव नहीं ॥ **44** ॥

जैसा कि संत परम्परा में अक्सर कहा जाता है, शिष्य के पहले प्रश्न के उत्तर में गुरु सहजता से कहते हैं कि सत्यपुरुष को और किसी नाम से इंगित नहीं किया जा सकता है। वह बस, केवल, सत्य्पुरुष ही हैं। यह एक इतनी सूक्ष्म सत्ता हैं कि किसी भी प्रकार से, शब्दों से या अन्य किसी विधि से, इनका वर्णन करना सम्भव नहीं है। उसके विषय में और विशेष क्या कहा जा सकता है जो ऐसा अगम, अगोचर हो?

11 तुलनीय – 'हरिऔध' 1996 प्रथम खंड - कर्त्ता निर्णय संख्या 8, "रेख रूप जेहि है नहीं अधर धरो नहीं देह। गगन मँडल के मध्य में रहता पुरुष बिदेह॥" नारायणदास 1989, 2 सर्वांग योग प्रदीपिका 47, अद्वैत योग चौपाई 40, "न तहा व्यापक व्याप्य विशेखा। न तहाँ रूप नहीं तहँ रेखा॥ न तहाँ ज्योति अजोति न कोई। ना तहाँ एक नहीं तहँ दोई॥" द्विवेदी 1978, 57 #13॥612; "बीज नहीं अंकूर नहीं। नहीं रूप रेष आकार नहीं॥ उदै अस्त तहां कथ्या न जाइ। तहां भरथरी रह्या समाइ॥", और 62 #24, "अंकुर बीरज नहीं आकार। रूप रेष न वो ऊंकार॥ उदै न अस्त आवै नहीं जाई। तहां भ्रथरी रह्या समाई॥" चर्चा के लिये देखें शास्त्री 1959, पहला अध्याय अध्याय, 1. ब्रह्म, ईश्वर, द्वैत, अद्वैत, 20।

satya puruṣa ko satya kahi satya nāma ko lekhi;
rūpa rekha nahī̃ sambhavai kahiye kahā viśeṣi.[18] **44**.

The True Being can only be called the 'True',
its name inscribed only as the 'True';
shape and form it does not have,
What more can be said that is special. **44**.

The guru replies simply that the only way to refer to the True Being is to call it the True Being, and to call its name the True Name. Given its supremely subtle nature, it is not possible at all to describe its form or even its outline by either words or any other means. What more can be said about this being who remains so imperceptible.

18 Compare –
'Hariaudh' 1996, *Pratham Khaṇḍ-Kartā nirṇay*a, no. 8, "*rekh rūp jehi hai nahī̃ adhar dharo nahī̃ deh| gagan maṇḍal ke madhya mẽ rahatā puruṣ bideh".*
Narayandas 1989, 2. *Sarvāṅga Yog Pradīpikā*, 47, *Advait Yog*, *caupāī* 40, "*na tahā vyāpak vyāpya visekhā| na tahā̃ rup nahī̃ tahã rekhā| na tahā̃ jyoti ajoti na koī| nā tahā̃ ek nahī̃ tahã doī*".
Dwivedi 1978, 57 सं. 13|612 "*bīj nahī̃ aṅkur nahī̃, nahī̃ rūp rekh ākār nahī̃| udai ast tahā̃ kathyā na jāi, tahā̃ bharatharī rahyā samāi*". Also, 62 no. 24, "*aṅkur bīraj nahī̃ ākār, rūp rekh na vo õkār| udai na ast āvai nahī̃ jāī, tahā̃ bhratharī rahyā samāī*".
For a discussion see Shastri 1959, *pahala adhyay* 20.

हंसा हंसा मध्य ही रूप रम्य अस्थान ।
ब्रह्मादिक को गमि नहीं क्योंकरि करिय बखान ॥45॥

वह हंस-रूपी सत्यपुरुष तो अपनी आत्मा के रमणीय स्थल में ही रमण करता है। उसे सृष्टि बनाने वाले ब्रह्मा इत्यादिक देवताओं की भी चिंता नहीं, उसका और क्या वर्णन किया जाए? ॥ **45** ॥

गुरु धाराप्रवाह कहते चले जाते हैं – हंस (उस सत्यपुरुष का प्रतीक) अपने आत्म में ही रमण करता है। वह अपने में ही तन्मय होता है, उसका अन्य कोई बाह्य या आंतरिक अवयव नहीं होता। वह 'आत्म' न केवल अपने को जानता है, बल्कि यह भी जानता है कि इस सृष्टि में जो कुछ भी है, वह उसी का अंश है। असल में, यह वह आत्म ही है जो पूरी सृष्टि में व्याप्त है। उस 'आत्म' का इस प्रकार अपने-आप में रमण करना एक बहुत ही सुरम्य स्थान भी है, और उसकी स्थायी स्थिति भी वही है। वह वैसा ही है। चूँकि वह 'आत्म' जानता है कि वही इस सृष्टि का सृजनकर्ता है, और वह पूरी सृष्टि में व्याप्त है, उसको अन्य किसी ब्रह्मा या सृष्टि की रचना करने वाले का भान भी नहीं है, क्योंकि केवल वही 'आत्म' है जो उपस्थित है। इसलिये किसी रचयिता ब्रह्मा का वर्णन करना, या स्वयं की स्थिति का वर्णन करना भी, सम्भव नहीं है। यह अनुभव की बात है, वर्णन करने की नहीं।

संत-परम्परा और साहित्य में 'हंस' शब्द बहुत महत्वपूर्ण है। यह शब्द भारतीय संस्कृति में सौंदर्य और विवेक का द्योतक है, लेकिन सामान्य प्रयोग में इसे उस पक्षी के नाम के रूप में लिया जाता है जो एक सुंदर सांस्कृतिक प्रतीक भी है। अपने सौंदर्य और विवेक के कारण हंस एक ऐसा प्रतीक है जिसके हिंदू अध्यात्म में कई अर्थ हैं (देखें Callewaert 2009, 2163)। यह अर्थ विवेचना करने वाले के दृष्टिकोण पर निर्भर करता है कि वे आकाश से धरती की ओर देखने वाला एक विहंगम दृष्टिकोण अपनाते हैं, या धरती से आकाश की ओर देखने वाला बहुत ही यथार्थवादी दृष्टिकोण। इसलिये इस शब्द को बद्ध-जीव, मुक्त-जीव, आत्म-ज्ञान-प्राप्त आत्मा, अध्यात्म भाव में रमण करने वाले संत, या हंस: ध्वनि के साथ चलती श्वास-प्रश्वास के लिये भी, जैसा कि उपनिषदों और नाथ साहित्य में दृष्टिगोचर होता है (देखें Djurdjevic 2019, 56), प्रयोग किया जा सकता है। यहाँ हमने इस शब्द को उस परम् सत्य, सत्यपुरुष की आत्म-चेतना के रूप में माना है, जिसने कभी भी अपनी पारलौकिक अवस्था को विस्मृत न किया हो।

haṁsā haṁsā madhya hī rūpa ramya asthāna;
brahmādika ko gami nahī̃ kyõkari kariya bakhāna. **45.**

The highest Self is in its own Self,
a truly delightful place;
there is no thought of Brahma or other gods,
how to even describe this state. **45**.

The guru continues: the Self (*haṁsā*) of the True Being remains in its own Self, without any external and internal associations. That Self knows itself and realizes all that exists in the creation is but a part of it. In fact, it is the one that exists in all of creation. So much so that it realizes it is the one who is the driving engine for all creation. That, being within itself, is both a beautiful and charming place as well as a state for the Self. Since it realizes it is the creator of the universe, there is no consideration of an alternate Brahma (as an anthropomorphic God) who has created the world, only the Self is the one that exists. Therefore, even an attempt at describing an entity like the Brahma, or to describe this state, is futile. It is but a matter of experience, not description.

The word *haṁsā* is a very important one in the saint tradition and its literature. Most commonly, it is a bird, the swan. But the swan, because of its special beauty and nature that is considered wise, has several shades of meaning in Hindu spirituality (see Callewaert 2009, 2163). Depending upon one's point of view, top down or bottom up, it can refer to the soul, the embodied soul (as the *jīva* caught in the body), the liberated or enlightened soul, the saint immersed in God, or, the sound made by the in and out breath, as portrayed in the Nath literature (see Djurdjevic, Singh 2019, 56). We have chosen to interpret the word in this instance as the highest Self, the enlightened soul, which was never fettered, having never lost its identity as the Godhead.

चंद्र उदय नहिं सूर्यहू नहिं तहँ पवन उञ्चास ।[12]
धरनी नभ छाया तहाँ नहीं मेरु कैलास ॥46॥

वहाँ न चंद्रमा का उदय होता है न सूर्य का, न वहाँ उनचास प्रकार की वायु का ही वहन होता है। वहाँ न धरती है, न आकाश है, न सुमेरु पर्वत है, न कैलाश पर्वत है ॥ **46** ॥

यह अवस्था सृष्टि की रचना के पहले की है। इसलिये यहाँ न सूर्य का उदय होता है, और न चंद्रमा का। वेदों में जिस प्रकार 49 तरह के पवनों का उल्लेख है, उस तरह का पवन भी यहाँ नहीं है। सूर्य और चंद्र के अभाव में न कुछ गर्म होता है न ठंढा होता है, इसलिए वैसे पवन की गति का भी कोई प्रश्न नहीं है। वहाँ धरती भी नहीं है, और न आकाश का ही अस्तित्व है। जब सूर्य-चंद्र, धरती-नभ इत्यादि कुछ भी नहीं हैं तो वहाँ धूप या छाया का खेल भी नहीं होता है। चूँकि वहाँ धरती है ही नहीं, न वहाँ मेरु पर्वत है और न कैलाश पर्वत का ही कोई अस्तित्व है, जिनका हिंदू कथाओं में विपुल वर्णन है।

12 तु. “उदैन अस्त राति न दिन, सरबे सचराचर भाव न भिन।” (बड़थ्वाल 1960, 39, संख्या 111)
तु. “तब नहिं होते पवन न पानी। तब नहिं होती सिस्टि उपांनीं […]” (तिवारी 1961, द्वितीय खण्ड, 119. रमैनी 4)। कबीर की अन्य रचनाओं में भी सृष्टि-पूर्व की ऐसी परिकल्पना दृष्टिगोचर होती है।
मरुतों का उल्लेख अथर्ववेद की ऋचा 2.12.6 में मिलता है –

अतीव यो मरुतो मन्यते नो ब्रह्म वा यो निन्दिषत्क्रियमाणम्। तपूंषि तस्मै वृजिनानि सन्तु ब्रह्मद्विषं द्यौरभिसंतपाति ॥

अर्थात् “हे मरुत् नामवाले उनचास गणदेवताओ! जो हमारा शत्रु हमें दबा हुआ समझता है, और जो शत्रु हमारे किये हुए मंत्रसाध्य अनुष्ठान की निंदा करता है, इन दोनों प्रकार के शत्रुओं के लिये तापक तेज और आयुध बाधक हों तथा सूर्यदेव मेरे मंत्रात्मक कर्म से द्वेष करने वाले शत्रु को चारों ओर से संताप दें।” (शास्त्री 1959, 14)

पवन उनचास का एक उदाहरण रामचरितमानस, सुंदरकाण्ड 25 में भी है –
हरि प्रेरित तेहि अवसर चले मरुत उनचास। अट्टहास करि गर्जा कपि बढ़ि लाग अकास ॥

Growse, *The Rāmāyana of Tulsi Dās*, 499 fn. 1. में लिखते हैं कि “जब इंद्र ने दिति के ज्येष्ठ पुत्रों, असुरों को जीत लिया, उनकी माता ने अपने पति मारीचि पुत्र कश्यप से इंद्र का हनन करने वाले पुत्र की माँग की। उनकी इच्छा पूरी हुई, लेकिन इंद्र ने अपने वज्र का प्रयोग कर उस पुत्र को गर्भ में ही 49 टुकड़ों में काट दिया। ऐसा होने पर वे क्रंदन करने लगे, और दयाकर इंद्र ने उनका मारुत, या पवन में रुपांतर कर दिया।“
इन 49 प्रकार के पवनों का सम्बंध संस्कृत वर्णमाला के 49 अक्षरों और उनकी ध्वनियों के साथ भी कहा जाता है। देखें, `http://www.kriyayoga-shankarananda.com/SOUNDS.php`.

candra udaya nahĩ sūryahū nahĩ tahã pavana uñcāsa;[19]
dharanī nabha chāyā tahā̃ nahī̃ meru kailāsa. **46**.

The moon and the sun do not rise here,
nor are there the forty-nine winds;
no earth, sky, sun or shade here–
nor the Meru or Kailas mountains. **46**.

That place, or even state, is beyond time and the normal cyclical rhythms of nature. Therefore, there is no sunrise or sunset at that place, nor moonrise or moonset. Since there is no weather which will be affected by the heat or the cold of the sun or the moon, there are no winds either. This reference to the 'winds' as *pavan* is a reference to the *Vedas* where forty-nine kinds of winds are mentioned in the creation, winds that gain their names according to the function they perform in the physical world. At that place there exists no earth, not even the sky, no shades (or light), nor the mountains Meru or Kailash which are so well known in Hindu mythology.

19 Comparable to – "*udaina ast rāti na din, sarabe sacarācar bhāva na bhin*|" (No sunrise or sunset, no night nor day, all that exists has no category difference) (Barthval 1960, 39 no. 111).
Comparable to – "*tab nahĩ hote pavan na pānī*| *tab nahĩ hotī sisṭi upānī* [...] (At that time there was no wind nor water. At that time the creation was unmanifest.) (Tiwari 1961, 119 *Ramainī* 4).
Such a pre-creation conception is evident in other verses attributed to Kabir.
The Maruts are mentioned in the *Atharvaveda* 2.12.6: "Whoso, O Maruts, thinks himself above us, or whoso shall revile our incantation [...] that is being performed – for him let his wrongdoings be burnings [...]; the sky shall concentrate its heat [...] upon the brāhman-hater" (Lanman 1905, 55). An example of the 49 winds is present in the *Rāmcaritmānas* also, *Sundarkāṇḍa* 25, "*hari prerit tehi avasar cale marut uncās*| *aṭṭahās kari garjā kapi baṛhi lāg akās*|" Growse throws further light on this, "After Diti's elder sons, the Asuras, had been subdued by Indra, their mother implored her husband Kasyapa, the son of Marichi, to bestow on her an Indra-destroying son. Her request was granted; but Indra with his weapon *vajra*, cut the child, with which she was pregnant, into forty-nine pieces, which commenced uttering grievous cries, till Indra in compassion transformed them into the Māruts, or Winds" (*The Rāmāyana of Tulsi Dās*, 499 fn. 1).
Some also see a connection between these 49 winds and the 49 letters of the Sanskrit alphabet, as well as their 49 corresponding sounds. See `http://www.kriyayoga-shankarananda.com/SOUNDS.php`.

नहिं नक्षत्र नहिं दिवस निशि नहीं ज्ञान अज्ञान ।
पाप पुण्य एकौ नहीं तीरथ व्रत अरु दान ॥47॥[13]

वहाँ कोई नक्षत्र नहीं उगता है क्योंकि वहाँ दिन और रात नहीं होते, न वहाँ ज्ञान अथवा अज्ञान की ही कोई चेतना है। वहाँ न पाप है, न पुण्य है, न तीर्थ, अथवा व्रत या दान करने की आवश्यकता ॥ **47** ॥

वह एक ऐसा स्थान, या स्थिति है, जहाँ न कोई ग्रह-नक्षत्र हैं, न रात या दिन का ही आविर्भाव है क्योंकि सूर्य-चंद्र तो हैं ही नहीं। इन बाह्य, स्थूल वस्तुओं के अतिरिक्त सूक्ष्म अवयवों में वहाँ न तो ज्ञान की कोई स्थिति है, न वहाँ अज्ञान ही होता है। वहाँ न पाप की कोई परिकल्पना है, न पुण्य की। वहाँ न तीर्थाटन पर जाने की आवश्यकता है, न किसी प्रकार के व्रत करने की, न ही किसी को कुछ दान देने की।

इस प्रकार की अवयवहीन स्थिति, जो ब्रह्म का द्योतक है, हिंदू विचार की एक प्राचीन धारा है जिसे भगवद्गीता तक में पाया जा सकता है (देखें Djurdjovic 2019)। संत साहित्य, सिद्ध साहित्य, नाथ साहित्य और कबीर साहित्य में भी इसका उन्मुक्त उल्लेख है।

13 तु. “पेखमि दहदिह सर्व्वइ शून, चिअ विहुन्ने पाप न पुन्न।” (चतुर्वेदी 1969, 161 संख्या 35-2)। “तु.“दिष्टि आदिष्टं मंन न मुष्टं। पाप न पुनि जोति न सुन्यं।” (द्विवेदी 1978, 36 सं. 22 ॥403॥)।

nahĩ nakṣatra nahĩ divasa niśi nahī̃ jñāna ajñāna
pāpa puṇya ekau nahī̃ tīratha vrata aru dāna.[20] **47.**

No stars, nor day or night,
no knowledge or ignorance;
not the least virtue or sin,
charity, pilgrimage or penance. **47.**

Without the sun and the moon, of course there is no night or day at that place. Since the earth and the sky do not exist, naturally, there are no stars either. But all these are physical manifestations of the created universe. The subtle human ideas, those of virtue or sin, or of charity, or of performing either pilgrimage or penance, none of these exist at that place at all.

These ideas about the lack or transcendence of virtue and sin etc. are very old in Hinduism, going back at least to the *Bhagavadgītā* (see Djurdjovic 2019), and are quite liberally seen in the literature of the Siddhas, the Naths and amongst the followers of saint Kabirdas.

20 Comparable to – "*pekhami dahadih sarvvai śūn, cia vihunne pāp na punn*" (Everything in all directions is seen to be void, without the mind there is no sin nor virtue) (Chaturvedi 1969, 161 no. 35-2).
See also, "*diṣṭi ādiṣṭaṁ man na muṣṭaṁ| pāp na puni joti na sunyaṁ|*" (Nothing visible or invisible, no mind no body) (Dwivedi 1978, 36 no. 22).

सेव्य न सेवक सखा तहँ नहिं शुभ अशुभ प्रकार ।
अनल आपु त्रैगुण सहित नहिं एकौ विस्तार ॥48॥

यहाँ न कोई सेवा लेने वाला है न सेवा करने वाला, न यहाँ कुछ शुभ ही होता है अथवा अशुभ। यहाँ अग्नि, जल जैसे पंचमहाभूतों और त्रिगुणों का भी अभाव होने से किसी भी प्रकार का कोई सृजनात्मक विस्तार नहीं है ॥ **48** ॥

चूँकि वहाँ कोई मनुष्य नहीं है, न मनुष्य-जनित समाज की ही रचना हुई है, वहाँ न कोई सेवक होता है, न कोई ऐसा स्वामी जिसकी सेवा की जा सके। वहाँ न कोई मित्र है, न ही कोई शत्रु। नकारात्मक अथवा सकारात्मक भावनाओं या विचारों तक का कुछ भी आभास तक नहीं है। वहाँ बस उस सत्यपुरुष (परमेश्वर) की आत्म भावना है जिसमें अव्यक्त ऊर्जा और त्रिगुण समाये हुए हैं, किंतु उन में से किसी का भी लेश-मात्र भी विस्तार नहीं है क्योंकि विस्तार के लिए भी तो स्थान की परिकल्पना होती है, जो यहाँ बिल्कुल नहीं है।

sevya na sevaka sakhā tahā̃ nahī̃ śubha aśubha prakāra;
anala āpu traiguṇa sahita nahī̃ ekau vistāra. **48.**

There is no master, server or friend,
nothing auspicious or evil to state;
no elements or traits of creation,
there is nothing to proliferate. **48**.

Without the presence of human beings and their social constructions, there is no master, no servant, nor anyone to call a friend. There is not the least notion of negative or positive existence of any kind. There is no fire, no water, or the three attributes that exist in each one of the five great elements. In the absence of these great elements and traits, there is nothing that can either expand to spread over a large or small area, nor any kind of contraction.

वेद न बानी हित अहित वर्णाश्रम को धर्म ।
ब्रह्म जीव एकौ नहीं कया काल अरु कर्म ॥49॥

यहाँ न वेद हैं, न वाणी है, न हित है न अहित है, न किसी प्रकार का वर्णाश्रम धर्म ही है। यहाँ ब्रह्म और जीव की भी परिकल्पना नहीं, और न कोई क्षयमान् काया है, अथवा काल या कर्म ॥ **49** ॥

यह उस सत्यपुरुष की आदि अवस्था है जो वेदों से भी बहुत पहले की बीजभूत स्थिति है। चूँकि यहाँ वेद नहीं हैं, उनके विस्तार का साहित्य या जीवनोपयोगी उपदेश आदि कुछ भी नहीं हैं। यहाँ कोई है ही नहीं तो किसी का हित, अथवा अहित होने का भाव भी नहीं है। जब कोई प्राचीन साहित्य नहीं है, मानव समाज की व्यवस्था भी नहीं है, तो वर्णाश्रम या जाति प्रथा का भी अभाव है। जब वर्ण हैं ही नहीं, तो उनपर आधारित चार आश्रमों का जो विधान है, यथा ज्ञान प्राप्ति के लिये ब्रह्मचर्य, परिवार और समाज के कल्याण के लिये गृहस्थ जीवन, फिर गृहस्थ जीवन से अलग होते हुए वानप्रस्थ की प्रक्रिया, और अंत में सभी दायित्वों से पृथक संन्यास, यह सब कुछ भी वहाँ नहीं है। न वहाँ यह भासता है कि किसी ब्रह्म की स्थिति है, या कि कोई अपने स्वरूप से अपरिचित जीव है। वहाँ कोई शरीरधारी जीव नहीं है, जीव न होने से जीवनयापन के लिये कर्म नहीं हैं, और इन दोनों के साथ-साथ काल का भी अभाव है जो शरीर और कर्म, दोनों पर अपना प्रभाव डालता है।

Veda na bānī hita ahita varṇāśrama ko dharma;
brahma jīva ekau nahĩ̄ kayā kāla aru karma. **49.**

No sacred scriptures, good or evil,
No caste duties to perform;
There's no God or the sentient being
nor a body subject to time and acts. **49**.

This primordial state is such that even the *Vedas*, the sacred books of ancient India and their treatises on the virtues of life, do not exist. There is no notion of well-being or ill-being. There also do not exist the duties prescribed for a person according to their age and stage in life such as celibate study, conjugal life and duties, preparation for relinquishing all that is amassed for a life in the forest, and finally of renunciation, according to the caste to which a person belongs. There is no notion either of there being a God, or that there could even be an embodied soul. There exits no body, no time to rule over it, and no action that must be performed by anyone.

ब्रह्मा शेष प्रजंत ते निर्गुण सगुण विचार ।
मैं तू एकौ नहिं तहाँ जोग युक्ति व्यवहार ॥50॥

यहाँ न सृष्टिकर्त्ता ब्रह्मा हैं न उसे धारण करने वाले शेषनाग, न यहाँ निर्गुण या सगुण की ही कोई परिकल्पना है। मैं और तू जैसा कोई भाव नहीं है, न कोई ऐसा व्यवहार जो योग-युक्त हो ॥ **50** ॥

यह वह अवस्था है जब हिंदु त्रिदेवों में सृष्टि की रचना करनेवाले ब्रह्मा तक की उत्पत्ति नहीं हुई है। सृष्टि न होने के कारण उसे धारण करने के लिये शेषनाग की भी उपस्थिति नहीं है। न उनके पर्यंत किसी अन्य रचयिता अथवा धारण करने वाले की। अभी जब नाम, रूप, रस, गंध, श्रवण इत्यादि की सृष्टि है ही नहीं, तो यह विचार कि कुछ सगुण है या निर्गुण है, वह भी नहीं उत्पन्न हुआ है। यहाँ सत्यपुरुष का केवल आत्म भाव है, जो अविभाज्य है, और उसकी कोई रूप-रेखा नहीं है। अतएव, यहाँ 'मैं' और 'तू' का विभाजन भी नहीं है। जब कोई जीव और कोई स्रष्टा नहीं है, तो योग द्वारा उनसे एकात्म होने की परिकल्पना भी नहीं है।

Brahmā śeṣa prajaṅta te nirguṇa saguṇa vicāra;
maĩ tū ekau nahĩ tahā̃ joga yukti vyavahāra. **50**.

No expanse of Brahma's world or the great serpent,
nor thoughts of things 'with a form' or 'without';
the very conception of "I" and "you" is not there
and no need for comportment conducive to yoga. **50**.

Even the domain of the creator of the universe in the Hindu trinity, Brahma, does not exist at that place. There is no created universe at this time, nor is there any notion of the duality of the creator as a being with a definite form, or a formless being. It is unitary, indivisible and singularly non-dual because the duality of even I and You is not there. Since there are no two beings separate from each other, even the idea of their union, as is the goal in the practice of Yoga, does not exist.

नाम रूप एकौ नहीं नारि पुरुष लहि चीन्ह ।
लेख अलेख सुवेष में बास निरंतर कीन्ह ॥51॥

यहाँ नाम या रूप नहीं है, न नारी या पुरुष की पृथक कल्पना ही। ऐसे अलक्ष्य वेष में वह सत्यपुरुष बिना अवरोध वास करते रहे ॥ **51** ॥

उस सत्यपुरुष की वह आत्म-भाव की अवस्था, सभी इंद्रियों की ग्रहण शक्ति से परे, ऐसी थी कि वहाँ न कोई नाम था, न रूप था। वहाँ नारी या पुरुष जैसी किसी लिंग की भावना भी नहीं थी। ऐसी एक अगोचर, अनाम, अवर्णनीय स्थिति में, जो कि उनकी प्राकृत अवस्था है, उसमें वे निरंतर रमण करते रहे।

nāma rūpa ekau nahī̃ nāri puruṣa lahi cīnha;
lekha alekha suvēṣa mẽ bāsa nirantara kīnha. **51**.

No trace of a name or form,
no male or female distinction;
the knowable stayed continually
in this unknowable fashion. **51**.

This state, beyond all sensory perceptions, where there exists no name, no form, no gender distinction, a state which is almost imperceptible, a state which is quite natural to it, is where that True Being remained in an uninterrupted manner.

कछुक दिवस ऐसो रह्यौ अबिनासी अवधूत ।
तेहि तें इच्छा प्रगट तब कीन्हों शब्द अभूत ॥52॥

उस अनश्वर अवधूत ने कुछ काल इसी अवस्था में व्यतीत किया। फिर निज इच्छा से उन्होंने एक अभूतपूर्व ध्वनि या शब्द की उत्पत्ति की ॥ **52** ॥

गुरु सत्यपुरुष का वर्णन आगे बढ़ाते हैं – वह अवधूत, जो अविनाशी थे, जिनका नाश नहीं हो सकता था, अपनी उस अलक्ष्य स्थिति में, जहाँ उनके अतिरिक्त और कुछ नहीं था, किसी भी प्रकार का कोई स्पंदन नहीं था, कुछ समय तक ऐसे ही रहे। तत्पश्चात् एक इच्छा का संचार, एक स्पन्दन उनमें हुआ। उस इच्छा का संचार होते ही उनमें से एक शब्द प्रस्फुरित हुआ। वह एक ऐसा शब्द, ऐसा नाद, ऐसी ध्वनि थी, जो पहले कभी नहीं हुई थी।

यह ध्यान देने योग्य बात है कि बाबा कीनाराम उस सत्यपुरुष की इच्छा-विहीन, अलक्ष्य अवस्था को अवधूत की संज्ञा से अभिषिक्त करते हैं। शब्दकोष में अवधूत की परिभाषा ही एक अनासक्त वैरागी की है, एक ऐसा व्यक्ति जिसे संसार के प्रति लेश-मात्र भी लगाव या आकर्षण न हो। सामाजिक-धार्मिक दृष्टिकोण से देखें तो अघोर, नाथ एवं कई शाक्त सम्प्रदायों में साधना के चरमोत्कर्ष पर पहुँचे हुए साधक या संत को अवधूत की उपाधि से सराहा जाता है।

kachuka divasa aiso rahyau abināsī avadhūta;
tehi tẽ icchā pragaṭa taba kīnhõ śabda abhūta. **52**.

For some days, in this manner,
stayed the immortal Avadhūta;
From that then emerged desire,
it made a sound never heard before. **52**.

The Guru continued his description: that immortal, indestructible True Being, an Avadhūta, remained in that condition of absolute imperceptible existence, without any kind of internal vibration, for some time. And then, of its own volition, the vibration of a desire emerged within it. As soon as that vibration emerged, there emanated a sound which had never been heard before.

It is notable that Baba Kinaram describes that desireless imperceptible condition of the True Being as that of an Avadhūta because the dictionary definition of an Avadhūta states such a person to be detached from the world, a person who has no worldly feelings or desires. In the Aghor, Nath, and several Shakta traditions, a saint who has attained the pinnacle of spiritual accomplishment is often referred to as an Avadhūta.

तामें तीनि पुरुष भये परम चतुर एक नारि ।[14]
नभ छिति पावक पवन जल रचना जगत विचारि ॥53॥

उस शब्द से तीन पुरुषों और एक सर्वकला विज्ञ नारी की उत्पत्ति हुई। उन्होंने पंचमहाभूतों – आकाश, पृथ्वी, अग्नि, वायु और जल से सृष्टि सृजन करने का विचार किया ॥ **53** ॥

गुरु के इस वर्णन से ज्ञात होता है कि सृष्टि रचना का प्रथम चरण, उस नाद के साथ, आरम्भ हो चुका है। उस प्राकृत शब्द, उस आदि नाद के स्पंदन में चार सर्वव्यापक सत्ताएँ आविर्भूत हुईं। इनमें तीन सत्ताएँ पुरुष लिंग की थीं, और एक सत्ता स्त्रीलिंग थी, एक ऐसी नारी जिसके ज्ञान और शक्ति की कोई सीमा नहीं थी। इन चारों ने मिलकर सृष्टि-रचना का अनुसंधान किया और उनके इस विमर्श से पंचमहाभूत – आकाश, पृथ्वी, अग्नि, वायु और जल – उत्पन्न हुए।

14 समझने के लिये देखें, द्विवेदी 1960, 55।

tāmẽ tīni puruṣa bhaye parama catura ek nāri;[21]
nabha chiti pāvaka pavana jala racanā jagata vicāri. **53**.

In it appeared three males,
and a supremely wise woman;
with sky, earth, fire, air and water –
they imagined the creation. **53**.

As that never before heard primordial sound reverberated, four beings emerged within it. Three of these beings were of the male gender, and one of them was a female, a woman who was unsurpassed in her wisdom. They envisioned how to create the world and their imagination led to the creation of the five major elements – the sky or ether, the earth, the fire, the air and the element of water.

21 For an explanation, see Dwivedi 1960, 55.

पुनि बिहँसत एक नारि भइ सुमन कमल निर्मान ।[15]
ब्रह्मा विष्णु महेश सुर भये सकल यह जान ॥54॥

तत्पश्चात् एक प्रसन्नवदना मुस्कुराती नारी का उदय हुआ जिससे कमल पुष्प का निर्माण हुआ। उस क्रिया की परिणति पर ब्रह्मा, विष्णु एवं शिव आदि देवताओं का प्रादुर्भाव हुआ ॥ **54** ॥

तत्पश्चात् एक मनोरम मनोभावों वाली हँसती-मुस्कुराती नारी का आविर्भाव हुआ। उसने एक बहुत ही सुंदर पुष्प, एक कमल, का निर्माण किया। इस कमल का निर्माण होने के बाद तब त्रिदेवों – ब्रह्मा, विष्णु, और शिव – का आविर्भाव हुआ।

यहाँ 'सुमन कमल' के संदर्भ में ज्ञात होता है कि बाबा कीनाराम ने उस सूक्ष्म शरीर का उल्लेख किया है जिसके बारे में तांत्रिक परम्पराओं में बहुत कुछ जानने-सुनने को मिलता है। हालाँकि, यदि हम केवल 'सुमन' शब्द को देखें तो उसके दो अर्थ सहजता से निकल आते हैं – पहला तो पुष्प, और दूसरा, एक सुंदर मन – दोनों ही स्वीकार्य हैं। किंतु सुमन का कमल शब्द के साथ योग शाब्दिक अर्थ से परे कुछ और इंगित करता है जिसको हम सूक्ष्म शरीर का इंगित-मात्र मान सकते हैं जैसा कि नाथ सहित्य में दृष्टिगोचर होता है।। यह भी ध्यान देने योग्य है कि इस वर्णन के क्रम में इस 'सुमन कमल' का निर्माण करने वाली उस हँसती हुई सुंदर नारी के आविर्भाव के बाद ही ब्रह्मा, विष्णु और शिव का उद्भव होता है। इस संदर्भ में हनुमानदासजी षट्शास्त्री द्वारा प्रकाशित कबीर बीजक की रमैनी संख्या 1 रोचक है, जिसके अनुसार इस नारी का नाम गायत्री है और इन के तीन पुत्र हुए जिनके नाम ब्रह्मा, विष्णु और महेश्वर थे।[16]

15 सुमन कमल का इंगित तंत्रोक्त देहस्थ चक्र. भी संभव है। देखें सु. मिश्र 2004, 175; एवं क. सिंह, 2010, 156 सं. 4।

16 षट्शास्त्री, बीजक, 87 रमैनी 1 – "इच्छा रूप नारी अवतरी। तासु नाम गायत्री धरी ॥ तिहि नारि के पुत्र तिन भाऊ। ब्रह्मा विष्णु महेश्वर नाऊँ।"

puni bihā̃sata eka nāri bhaï sumana kamala nirmāna;
Brahmā Viṣṇu Mahēśa sura bhaye sakala yaha jāna.[22] **54**.

Then there appeared a smiling woman
and created the charming flower of lotus;
Brahma-Vishnu-Shiva and the demigods,
They all appeared with this knowledge. **54**.

Then emerged a beautiful woman of a pleasing demeanor and full of smiles, and she created a beautiful mind and a beautiful lotus. And then the demigods Brahma, Vishnu and Shiva also came into being.

The reference to the creation of a lotus here seems to indicate the lotus body that is talked about in the tantric traditions. In common parlance the meaning of the word '*suman*' is a flower. But it is also sometimes equated with a beautiful heart or mind. I have chosen to translate this word as a beautiful mind, as it can equally well refer to a beautiful heart. In both situations it still seems to refer to the subtle body as imagined in the tantric traditions and the Nath literature. The emergence of the Gods Brahma, Vishnu and Shiva *after* the emergence of this beautiful woman full of laughter is also interesting. In Hanumanprasadji Shatshastri's *Bijak* of Kabir, it actually states that the lady had three sons named Brahma, Vishnu and Maheshvar.[23]

22 "*Suman-kamal*" – can refer to the sacred body and its *cakras* in Tantra. See S. Mishra 2004, 175. Also, Singh 2010, 156 no. 4.

23 Das 1964, *Bijak*, *Ramaini* 1 – "*icchā rūp nārī avatarī, tāsu nām gāyatrī dharī. tihi nāri ke putra tin bhāū, brahmā Viṣṇu maheśvar nāū̃*" (With its desire it created a woman and named her Gayatri. That woman had three sons whose names were Brahma, Vishnu and Maheshvar).

निज इच्छा तेहि देइ करि आपु आपु महँ होइ ।
रमत दिगंबर भेष में सदा निरंतर सोइ ॥55॥

इन सभी नारी और पुरुषों (देवी-देवताओं) को अपनी इच्छा बताकर वह सत्यपुरुष पुन: अपने आप में ही विलीन हो गए। और इस प्रकार, वस्त्र-रहित, आकाश का आवरण ओढ़े, वे अनवरत रमण करते रहते हैं ॥ **55** ॥

उस सत्यपुरुष ने फिर अपनी इच्छा से उन सबको अवगत कराया। अपनी इच्छा-शक्ति उनको देकर वह पुन: अपने अनाम, अरूप, अलक्ष्य रूप में चले गए, जैसी कि उनकी इच्छा के कारण हुए उस शब्द, उस नाद के स्फुरण होने से पहले की अवस्था थी। और इस तरह, पारदर्शी आकाश की तरह के अपने प्राकृतिक वेश में, जो दिगम्बरावस्था ही कही जाएगी, वे हमेशा विद्यमान रहते हैं।

nija icchā tehi dei kari āpu āpu mahā̃ hoi;
ramata digambara bheṣa mẽ sadā nirantara soi. **55.**

Entrusting its desire to them,
it went within itself as well;
clad in nothing but the sky-apparel,
that's how it eternally dwells. **55.**

That True Being, then, communicated with these Gods that had emerged. It told them its desire, and then reverted to its original, eternal, imperceptible state from which the primordial sound had emerged owing to its desire. And so, that is how it remains forever, clad in nothing but the emptiness of the sky.

प्रथम शक्ति जो प्रनव महँ भई कहों शिष तोहि ।
वेद मातु ता कहिय नित इच्छा संग सोहि ॥56॥

हे शिष्य, अब तुम्हें उस शक्ति के विषय में बताता हूँ जिनका उद्भव प्रणव में हुआ था। वेद उनको सदा माता के नाम से सम्बोधित करते हैं, और वह माता अपनी स्वयं की इच्छा की स्वामिनी हैं ॥ **56** ॥

गुरु शिष्य को समझाकर बताते हैं कि उस प्रथम शब्द, उस प्राकृत नाद के स्पंदन से, जिसे प्रणव भी कहा जाता है, जिस नारी शक्ति का उद्भव हुआ था उन्हें वेद तक बहुत आदर की दृष्टि से देखते हैं। वे उनको 'माता' कह-कर सम्बोधन करते हैं। जैसा कि उन सत्यपुरुष की इच्छा थी, यह मातृ-शक्ति स्वयं की संकल्प और इच्छा शक्ति से सम्पूर्ण हैं ताकि वे आदि-स्पंदन में हुई सृष्टि रचना के कार्य को सम्पन्न कर सकें।

यहाँ प्रणव शब्द पर हल्का सा प्रकाश डाल देते हैं। हिंदू आध्यात्मिक विचार में यह सृष्टि प्रणव से ही उद्धृत है। वास्तव में प्रणव की ध्वनि 'ॐ'कार (ऊङ्कार) है। इसे इस प्रकार भी लिख सकते हैं – 'अउम्'। आर-म्भ में प्रणव की ध्वनि 'अ'कार की होती है जो आत्मतत्त्व का प्रतीक मानी जाती है।, मध्य में 'उ'कार की ध्वनि होती है जिसे विद्यातत्त्व का प्रतीक माना जाता है और जिसमें सदाशिव तत्त्व की उपस्थिति कही जाती है। यह विद्यातत्त्व इच्छा, ज्ञान और क्रिया शक्तियों का समन्वयन करता है। और अंत में 'म'कार की ध्वनि होती है जिसे शिवतत्त्व का प्रतीक माना जाता है। अंत की 'म' ध्वनि के अतिरिक्त प्रणव में बिंदु और नाद भी आते हैं। बिंदु 'ॐ' अक्षर के चंद्रबिंदु में स्थित बिंदु है जो शिव-शक्ति के सामंजस्य का प्रतीक है क्योंकि इस चंद्र-बिंदु का अर्धचंद्र योनि का प्रतीक माना जाता है (प. मिश्र 2004, iv-vi)। नाद शब्द के उच्चारण का आदि स्थान होता है (प. मिश्र 2004, 60)। प्रणव ही प्रमुख बीज-मंत्र माना जाता है क्योंकि अन्य सभी मंत्रों की उत्पत्ति इसी से विहित है, इसीलिये इसका उच्चारण महत्त्वपूर्ण है।[17] इसी में वह सृजनात्मक शक्ति निहित है जिसके कारण इसे वेद भी माता कहते हैं।

प्रणव की महत्ता का एक उदाहरण स्वच्छंदतंत्रम् की टीका से उद्धृत है –

> प्रणव की चतुष्कलता शास्त्र द्वारा प्रतिपादित और प्रमाणित है। वस्तविकता यह है कि, स्वयं वर्ण अपनी इकाई में ही पूर्ण सक्षम होते हैं। जब वे पिण्डाक्षर के रूप में संपृक्त होते हैं, तो उनकी शक्ति घनीभूत होकर सूर्य की तरह प्रकाश पुंज की प्रतीक बन जाती है। प्रणव भी एक ऐसा ही शक्ति-पुंजात्मक पिण्डाक्षर है। इसे शास्त्र में चतुष्कल कहते हैं। इनकी महाव्याप्ति में विश्व समाहित हो जाता है। (मिश्र 2002, 200)

17 "ओङ्कार के पाँच स्तरीय प्रस्तार प्रसिद्ध हैं – 1. ह्रस्व 'अकार', 2. दीर्घ 'उकार', 3. प्लुत 'मकार', 4. सूक्ष्म बिंदु, 5. अतिसूक्ष्म नाद (प. मिश्र 2004, 58)।

prathama śakti jo pranava mahã bhaï kahõ śiṣa tohi;
Veda mātu tā kahiya nita icchā saṅga sohi. **56**.

The first, female-power, that came from the Pranava,
I tell you O disciple;
the *Vedas* always call Her the 'Mother',
endowed with Her own will. **56**.

The Guru points out to the disciple here that the first female power that had emerged from the primordial sound vibration of the *Praṇava* (the sound that had never been heard before), is extolled even by the *Vedas*. The *Vedas* refer to her as the Mother, the female power of the universe, who has the power of her own will, as willed by the True Being, to facilitate the function of the creation that had emerged in its original vibration of desire.

Let us briefly look at the concept of *Praṇava*. In Hindu spiritual thought, the creation has emerged from the sacred word that is *Praṇava* or 'OM'. It can also be written as 'Aum'. The first sound while pronouncing this word is the sound 'A', which represents the Self-entity of the cosmic and the sentient being. In the middle it is the 'U' sound that is pronounced which is regarded as a representation of knowledge, and where the Lord Sadashiva (a form of Shiva) also remains present. This element of knowledge harmonizes the powers of will, knowledge and action. Towards the end the 'M' sound is pronounced, which represents the Shiva element. There is also the *bindu* in the sound of 'AUM' as written in the Sanskrit and Hindi Devanagari alphabet, which appears as a dot atop the half-moon character of the semi-nasal *anunāsik* sound. This dot or *bindu* represents the union of the male and female principles, Shiva and Shakti respectively because the half-moon of the nasal sound is regarded as a representation of the feminine vulva (P. Mishra 2004, iv-vi). The last element in the pronunciation of the 'AUM' *Praṇava* is the *nād*, which is the place from where any sound is pronounced (P. Mishra 2004, 58-60). The *Praṇava* is regarded as the primary seed mantra (single syllable mantra) because all the other mantras emanate from it. Therefore, its right pronunciation is important.[24] It is in this *Praṇava* that the aforementioned creative power resides, because of which the *Vedas* call it the 'Mother'.

To illustrate the importance of *Praṇava*, here is a translation from the commentary of the *Svacchandatantram*:

> The four aspects of power inherent in the *Praṇava* are attested to, and propounded by, the scriptures. The reality is that the letters (*varṇas*) are fully potent in their solitariness. When they become combined as seed-letters, then their power becomes concentrated and becomes like a beacon of light as the sun. *Praṇava* is such a power-packed light emitting seed mantra. It is referred to in the scriptures as *catuṣkala* (having four aspects). The world is contained in its vastness. (P. Mishra 2002, 200)

24 The process of pronunciation of the 'AUM' sound is as follows: 1. short 'A' sound, 2. Long 'U' sound, 3. Protracted 'M' sound, 4. Subtle *bindu* nasal sound, and 5. Extremely subtle *nāda* sound (P. Mishra 2004, 58).

इच्छा क्रिया शक्ति संग शोभित भये अनंत ।
पाँच तत्त्व गुण तीनि लै कयौं जगत को तंत ॥57॥

वह अनंत सत्यपुरुष अपनी इच्छा शक्ति और क्रिया शक्ति, दोनों का सान्निध्य पा और आकर्षक लगने लगे। उन्होंने पंच महाभूत (पाँच तत्त्व) और तीन गुणों को लेकर जगत की रचना की ॥ 57 ॥

वह सत्यपुरुष जो अपनी प्रकृति से ही अनंत और असीम हैं, अब इच्छा और क्रिया शक्तियों से संपुट हो गए। पहले वे जिस अंतर्मुखी भाव में थे, उससे भिन्न अब वे बहिर्मुखी क्रिया-कलाप की ओर उन्मुख हुए। अब सृजन करने का समय था तो उन्होंने पंचमहाभूतों – पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश तत्त्वों – के साथ त्रिगुणों (सतोगुण, रजोगुण, तमोगुण) का सम्मिश्रण किया और पूरी सृष्टि का ताना-बाना बुन दिया।

icchā kriyā śakti saṅga śobhita bhaye ananta;
pā̃ca tattva guṇa tīni lai karyau jagata ko tanta. **57.**

Adorned with the power of desire and action,
The infinite presided in all its splendor;
taking five elements and three attributes,
it made the weft and the weave of the world. **57.**

The True Being who is infinite and endless by its very nature, now became adorned with the two attributes of desire as well as action, the ability to do things, to make things happen. With these two attributes it took the five major elements of earth, water, fire, air and the sky, as well as the three attributes (*satoguṇa*, *rajoguṇa* and *tamoguṇa*) and wove the fabric of the world.

प्रनव आदि मर्जाद करि नाम रूप सब कीन्ह ।
ब्रह्मा विष्णु महेश कहँ जग पालन कहि दीन्ह ॥58॥

उन्होंने आदि-स्फोट प्रणव आदि की उचित मर्यादा स्थापित कर जगत में असंख्य नाम एवं रूपों की रचना की। फिर उन्होंने जगत के दैनंदिन पालन-पोषण का कार्य ब्रह्मा, विष्णु और महेश को सौंप दिया ॥ 58 ॥

तब उन सत्यपुरुष ने जो प्रथम शब्द, प्रथम स्पंदन, प्रथम स्फुरण हुआ था, जिसे 'प्रणव' कहते हैं, उसकी मर्यादा को स्थापित किया। बाबा कीनाराम ने इस दोहे की रचना इस विधि से की है कि अब हम इससे दो प्रकार के अर्थ निकाल सकते हैं। पहला तो यह, कि उसके बाद उन सत्यपुरुष ने सृष्टि में उपस्थित सभी नाम और रूपों की रचना की। या हम ऐसा भी कह सकते हैं कि उन्होंने उस प्रणव को ही सभी नाम और रूपों की आधारशिला बना दिया जिससे यह दृष्टिगत सृष्टि एक स्फुरित स्पंदन पर आधारित सृष्टि कही जा सकती है। एक बार सृष्टि का उदय हो गया तब फिर उन्होंने ब्रह्मा, विष्णु और महेश्वर शिव को जगत का पालन-पोषण करने का काम सौंप दिया।

pranava ādi marjāda kari nāma rūpa saba kīnha;
Brahmā Viṣṇu Maheṣa kahã jaga pālana kahi dīnha. **58.**

Honoring the spontaneous primordial sound
It created all the names and the forms;
Then it told Brahma, Vishnu and Mahesha,
to take good care of the world. **58**.

The True Being then established the importance of the first primordial sound (*Praṇava*) that had emanated with its desire. Here the translation becomes a matter of interpretation. The True Being then created all the names and forms that exist in the cosmos. Or, we can also imagine, it made the *Praṇava* the foundational basis of all names and forms that emerged in the creation, thus establishing a cosmos based on sonic vibrations. Once this creation came into being, it asked the three Gods that had emerged earlier, Brahma, Vishnu and Shiva, to nurture it, to look after it.

कबहूँ रजहिं प्रकाश करि कबहूँ तम महँ जाइ ।
कबहुँक पालै सत्य कह नाम अनंत कहाइ ॥59॥

उन त्रिदेव की व्यवस्था में कभी संसार में रजोगुण का प्रकाश फैल जाता है, कभी सृष्टि तमोगुण से आच्छादित हो जाती है। कभी वे सतोगुण का आश्रय ले संसार का पालन करते हैं, और इन सब के पार्श्व में उन्हीं अनंत के नाम का अस्तित्व होता है ॥ **59** ॥

और इस प्रकार जगत का खेल प्रारम्भ हुआ। यह खेल पंचमहाभूतों की विशिष्ट प्रकृतियों और त्रिगुणों के विशिष्ट चरित्रों के असंख्य विधि से मिलने-जुलने, जुड़ने-टूटने आदि से अनवरत चलने लगा। रजोगुण में ताप, और उससे उत्पन्न प्रकाश होता है। यह क्रिया और भोग की ओर भी प्रेरित करती है। तमोगुण में क्रोध, आलस्य इत्यादि की प्रचुरता होती है, इसे अंधकारमय भी माना जाता है। सतोगुण उत्तम प्रकृति का द्योतक माना जाता है। इसे सत्य, धीरता, शांति इत्यादि का प्रतीक माना जाता है। जैसा कि उन सत्यपुरुष की इच्छा थी, त्रिदेव ब्रह्मा, विष्णु और शिव इसका संचालन करने लगे। कभी जब रजोगुण प्रबल हो जाता है तो उसका ताप एक प्रकार का प्रकाश इस जगत में विसर्जित करता है। कभी जब तमोगुण प्रबल हो जाता है तो जगत में अंधकार भी छा जाता है। कभी, जब सतोगुण प्रबल होता है तो वह अपनी तरह से जगत का पालन करता है। सात्त्विक, राजसिक और तामसिक गुणों का यह खेल जगत के मंच पर अनवरत चलता रहता है, और इस खेल के सूत्रधार, उन सत्यपुरुष को, अनंत कहा जाता है।

kabahũ̄ rajahĩ prakāśa kari kabahũ̄ tama mahã jāi;
kabahũka pālai satya kaha nāma ananta kahāi. **59**.

At times passion brings light (to the world),
at times the world goes into darkness;
At times they nourish with purity and goodness,
the name of this player is 'the Timeless'. **59**.

And thus began the play of the world. The play is created by the nature of the five major elements and the three primary traits of *satoguṇa* (purity, goodness), *rajoguṇa* (passion, emotion), and *tamoguṇa* (darkness, heaviness) – *sat*, *raj*, *tam* in short (see verse 10 above). As per the desire of the True Being, and as executed by the three Gods Brahma, Vishnu and Shiva, the creation sometimes experiences the light created by the passion of the *rajoguṇa*, and at other times it goes into darkness as the *tamoguṇa* becomes more dominant. In other instances, the Gods take care of the world making *satoguṇa* the dominant character trait of the creation. This play of purity and passion and heaviness continues in a timeless manner, and the player behind this theater, the True Being, is also referred to as "the Timeless" one.

रुद्र होइ जग को करै कबहुँ कबहुँ संहार ।
माया अलख अनंत कहि निगम पुराण विचार ॥60॥

कभी-कभी रुद्र के रूप में वे जग का संहार भी कर देते हैं। सभी शास्त्र और पुराणों में सम्मति है कि उस अनंत की माया अलक्ष्य है ॥ **60** ॥

इस कोलाहलपूर्ण, निरंतर परिवर्तनशील सृष्टि के मंच पर कभी-कभी जगत का संहार भी हो जाता है, जब शिव अपना कल्याणमय स्वरूप त्यागकर रौद्र रूप धारण कर लेते हैं, और जीर्ण-शीर्ण हो चुके चरमराते जगत को उसकी व्यथा से मुक्त कर देते हैं। जब सृष्टि का यह एक चक्र समाप्त हो जाता है तो फिर यह रचना दोबारा शुरू हो जाती है, और इस प्रकार यह क्रीड़ा अनंत काल तक चलती रहती है। यही कारण है कि वेद, पुराण और अन्य शास्त्र कहते हैं कि उस अलक्ष्य सत्यपुरुष की माया का विस्तार अनंत है, उससे कोई निस्तार नहीं है, उसकी थाह पाना असम्भव है।

rudra hoi jaga ko karai kabahũ kabahũ saṁhāra;
māyā alakha ananta kahi Nigama Purāṇa vicāra. **60**.

As the fierce Rudra sometimes
It does destroy the universe;
the unknowable's art is endless,
Concur the *Vedas* and the *Purāṇas*. **60**.

In this tumultuous, ever-changing scene of the theater, sometimes the universe also gets destroyed as nurturing Shiva takes on the fierce form of Rudra to bring the old and decrepit created universe to its culmination. Once that round of the play of creation is destroyed, it all begins again in a never-ending cycle. It is for this reason that the various scriptures such as the *Vedas* and the *Purāṇas* have mentioned that the web of illusion or *Maya* created by the imperceptible True Being is infinite, it cannot be gauged.

* शिष्य वाक्य *

|| दोहा ||

> **मैं जान्यौं सतगुरु कृपा सकल जगत व्यवहार ।**
> **आपा आपु विचारिये सत्य नाम करतार ॥61॥**

> अब अपने सतगुरु की कृपा से मैं इस समस्त सृष्टि की कार्यशैली से परिचित हो गया हूँ। यहाँ अपने आप को, तथा उस सृष्टि-निर्माता के सत्य नाम को अपने आप में ही गुनना श्रेयस्कर है ॥ **61** ॥

गुरु मुख से सृष्टि के निर्माण और उसकी संरचना विहित व्यवहार का विस्तारपूर्वक व्याख्यान सुनने के बाद शिष्य अब कुछ ज्ञान-प्रकाश अनुभव करता है। वह गुरु को जगत-व्यवहार के रहस्यों से अवगत कराने के लिये कृतज्ञता व्यक्त करता है। उसको अब यह भी अनुमान हो गया है कि यदि उस सत्यपुरुष को जानना है, उसका अनुभव पाना है, तो वह अपने अंतरतम में ही पाया जा सकता है, अन्यत्र नहीं। इसके लिये अपने 'स्व' अथवा 'आत्म', जिसे 'स्वात्मा' कहा जा सकता है, उस पर विचार करना, और साथ ही उस विश्वरचयिता के नाम का भी ध्यान करना आवश्यक है।

The Disciple Speaks

|| Dohā ||

> *maĩ jānyaũ sataguru kr̥pā sakala jagata vyavahāra;*
> *āpā āpu vicāriye satya nāma karatāra.* **61**.

> True Guru's grace led me to realize
> The working of the whole world;
> reflect within on your own-Self –
> and on the true name of God. **61**.

Having heard this long discourse on the nature of the creation and function of the whole universe, the disciple now feels sufficiently illuminated. He thanks the Guru for having revealed to him how this created world works. In the process of gaining this understanding, he has also understood that it is only within one's own Self that one can experience the True Being. The act that can lead to such a discovery will be the reflection on the Self, and the truth inherent in the name of the creator of this universe.

कहा कहिय समुझिय कहा का करि करिय विचार ।
नहिं एको समुझत परै श्री गुरु ज्ञान अगार ॥62॥

क्या कहा जाय, क्या समझा जाय, किस वस्तु पर विचार किया जाय? हे गुरुदेव आप तो ज्ञान के सागर हैं, मेरी सहायता करें क्योंकि कुछ भी मेरी बुद्धि में समाता नहीं है ॥ **62** ॥

किंतु शिष्य के लिये अभी तक यह एक अनुमान ही है। गुरु का व्याख्यान सुनकर वह कुछ असमंजस में भी पड़ जाता है। यदि यह पूरा विश्वप्रपंच मात्र पंचभूतों और त्रिगुणों का ही मायाजाल है तो इसके साथ कैसा व्यवहार किया जाय, या इसके पार कैसे जाया जाय, इसको सोचने में बुद्धि जवाब दे जाती है। उसमें अपने अस्तित्व और अस्मिता के विषय में भी अनिश्चितता उत्पन्न हो जाती है, कि फिर इस जीवन का प्रयोजन अंततः क्या है? बिना अपने गुरु से कुछ भी छिपाए, वह अपनी व्यथा को उनसे व्यक्त कर देता है।

kahā kahiya samujhiya kahā kā kari kariya vicara;
nahĩ eko samujhata parai śrī guru gyāna agāra. **62**.

What to say, what to understand,
And what to think about;
none of this I can figure out, Guru
You are wisdom's treasure-house. **62**.

But clearly, this experience has been rather destabilizing for the disciple. He feels overwhelmed. Realizing that all this created universe is a play of the five and the three, he cannot figure out what more to think or say about the world. It is also an existential dilemma for him about how to exist in this world, and what to do with the life that has been bequeathed to him. He tells this to his Guru without hiding his emotions.

* गुरु वाक्य *

|| दोहा ||

साँच कहिय साँचो सुनिय साँचो करिय विचार ।
साँच समान न और कछु साँचो संग सम्हार ॥63॥

सत्य कहो, सत्य सुनो, सत्य पर ही विचार स्थिर रखो। सत्य के जैसा इस जगत में और कुछ नहीं है, सत्य की ही संगति को सम्हालकर रखे रहो ॥ **63** ॥

गुरु तो शिष्य पर अनुग्रह करते ही हैं। वे शिष्य की मनोव्यथा देखकर उससे इस पूरे व्याख्यान के केंद्रीय तत्त्व का उद्बोधन करते हैं। उसके लिये एक ही शब्द पर्याप्त है – सत्य। वे सहजता से कहते हैं कि हे शिष्य, तुम सत्य बोलो, सत्य सुनो, और सत्य का ही विचार करो। क्षण-क्षण बदलते इस नश्वर संसार में सत्य के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। उसी सत्य का अनुसंधान करो, उसी सत्य का संग करने में बिल्कुल न चूको। इसी सत्य का साथ जीवन का उत्कृष्ट लक्ष्य भी होता है।

The Guru Speaks

|| Dohā ||

Sā̃ca kahiya sā̃co suniya sā̃co kariya vicāra;
Sā̃ca samāna na aura kachu sā̃co saṅga samhāra. **63**.

Speak the Truth, listen to the Truth,
contemplate upon the truth;
there's nothing that compares to the Truth,
keep well the company of Truth. **63**.

The Guru is gracious in his reply. He goes to the core of the matter and advises the disciple to focus on the one thing that is worthwhile in this world – the Truth – with the capital T. And so, he says quite simply, speak the truth, listen only to the truth, and reflect only upon the nature of the Truth. There is nothing else that is worthwhile in this ever-changing world. Therefore, making every effort to keep the company of the Truth is what the disciple’s goal in life should be.

माया अगम अनंत की पार न पावै कोइ ।
जो जानै जाके कछू काया परिचय होइ ॥64॥ [18]

उस अनंत की माया-रचना का विस्तार ऐसा नहीं है कि कोई उसके पार जा सके। केवल वही इस मार्ग को जानने में सफल होता है जिसको कि काया के ज्ञान से परिचय हो ॥ **64** ॥

गुरु का वाणी-प्रवाह थमता नहीं है। वे आगे कहते हैं कि उस अलक्ष्य द्वारा विस्तार पाई हुई इस माया का जाल दुष्कर है। इसके पार बिना मार्गदर्शन के जाना एक ऐसा कार्य है जो आसानी से नहीं हो सकता है। किंतु यह भी है कि यह लक्ष्य दुर्गम है, अगम नहीं। एक मार्ग है जिसका अनुसरण करने से इस भवसागर के पार उतरा जा सकता है। वह है, अपनी ही काया का सम्पूर्ण ज्ञान प्राप्त करना – न केवल स्थूल शारीरिक ज्ञान – अपितु इस शरीर की आध्यात्मिक संरचना के बारे में भी पूरी तरह से जानना।

इस दोहे के माध्यम से बाबा कीनाराम अपने पाठकों को 'योग और सूक्ष्म शरीर' के बारे में संकेत देते हैं। भारतीय अध्यात्म में योग द्वारा शरीर को प्रशिक्षित कर ज्ञान प्राप्त करने का विधान एक मुख्य मार्ग है। माना जाता है कि इसके द्वारा संसार सागर की माया से ऊपर उठा जा सकता है।

18 तु. बड़थ्वाल 1960, 164, 2 - "पाप पुंन करम का बासा । मोष मुक्ति चेतहु हरि पासा । जोग जुक्त जब पाओ ग्यान । काया षोजौ पद नृबाना ॥"

māyā agama ananta kī pāra na pāvai koi;
jo jānai jāke kachū kāyā paricaya hoi.[25] **64**.

Unfathomable is the art of The Limitless,
no one can go across;
known it is by those familiar with
a little of how the body works. **64**.

The Guru continues: the art, or the web of illusion created by the imperceptible, limitless one is truly formidable, it is not possible for anyone to go across it in a willy-nilly manner. However, there is a way to go across it. That is because one who has some understanding of how the (spiritual) things work in the body, can gain insight into how to traverse this web of illusion.

Here, Baba Kinaram has brought readers to the element of Yoga, the knowledge and training of the body for spiritual enlightenment, which can be an instrument to traverse the wilderness of the world.

25 Comparable to, Barthval 1960, 164, 2: "*pāp punn karam kā bāsā, mokh mukti cetahu hari pāsā. jog jukt jab pāo gyānā, kāyā khojau pad nr̥bāna*" (Sin and virtue are a matter of actions, salvation is God's domain. By knowledge gained through yoga, find salvation within the body).

* शिष्य वाक्य *

|| दोहा ||

अमित प्रकाशत जगत गुरु मम गुरु दीन दयाल ।
काया परिचय जो कह्यौ सो क्यों होइ कृपाल ॥65॥

हे मेरे दीन-दुखियों पर दया करने वाले गुरु, आप जगत को अपरिमित प्रकाश से आलोकित कर देते हैं। यह आपने जो काया परिचय की बात कही, वह कैसे होता है ? ॥ **65** ॥

गुरु के मुखारविंद से काया परिचय की बात सुनकर शिष्य के कान खड़े हो जाते हैं। खुले हृदय से उसकी हर जिज्ञासा का समाधान कर के, संसार की कार्यप्रणाली के विषय में ज्ञान प्रकाश बिखेरने के लिये वह गुरु के प्रति कृतज्ञता ज्ञापित करता है। उसके बाद वह बहुत ही नम्रता से निवेदन करता है कि आपने अभी जो काया परिचय की बात की, वह किस तरह से पाया जाता है।

The Disciple Speaks

|| Dohā ||

amita prakāśata jagata guru mama guru dīna dayāla;
kāyā paricaya jo kahyau so kyõ hoi kṛpāla. **65**.

Boundless light you bring to the world,
O my Guru full of compassion;
knowledge of the body that you mentioned,
O merciful, how does that happen? **65**.

The Guru's mention of the knowledge of the body (*kāyā paricaya*) piques the disciple's interest. He thanks the Guru for the endless ways in which he illuminates the working of the world for him. Then he humbly asks for more details from the Guru on the process of getting to know the body. He asks the Guru, how does one go about it?

* गुरु वाक्य *

|| दोहा ||

वे हे शिष वैराग्य को तोहिं सुनावों अंग ।
काया परिचय समुझि करि करहु सदा सतसंग ॥66॥

हे शिष्य, वह तो वैराग्य का प्रकरण है, मैं तुम्हें सुनाता हूँ। काया परिचय का विषय समझ कर तुम सदा सत्संग करते रहना ॥ **66** ॥

गुरु तत्काल शिष्य की जिज्ञासा का समाधान करते हैं। वे समझाते हैं कि काया परिचय का सिद्धांत वैराज्ञ अंकुरित करने से, उसके पोषण से सम्बंधित है। वैराज्ञ का अर्थ हुआ संसार के आकर्षण क्षेत्र के मोह से विरक्त रहना, उसके असंख्य प्रलोभनों से निर्विकार रहना। वे कहते हैं काया का अन्वेषण करने के लिये, और काया का परिचय प्राप्त हो जाने के बाद भी, विज्ञ सत्पुरुषों के साथ सत्संग करते रहना परम आवश्यक है। ऐसा इसलिये, क्योंकि ऐसे सज्जन भी सत्य को ही अपना लक्ष्य मानते हैं और जगत के प्रलोभनों से मुक्त रहते हैं।

The Guru Speaks

|| Dohā ||

> *ve he śiṣa vairāgya ko tōhĩ sunāvõ aṅga;*
> *kāyā paricaya samujhi kari karahu sadā satsaṅga.* **66**.
>
> That, O disciple, deals with detachment,
> I relate that theme to you;
> understanding the body, remain ever
> with company that is true. **66**.

The Guru responds immediately. He tells the disciple that an understanding of the working of the body falls under the limb of *vairāgya* or detachment, that is to say, not falling for the entrapments of this world, and remaining disinterested in its attractions. He advises the disciple to always spend his time with sages and wise people (*satsaṅg*) during, and after gaining an understanding of the body. That is because those people also pursue the truth and keep themselves free of the trappings of the world.

जो ब्रह्मांड सो पिंड महँ सकल पदारथ जानि ।
त्रिधा शरीर भेद लै कारन कारज मानि ॥67॥[19]

जो कुछ भी पदार्थ ब्रह्माण्ड में उपस्थित है, वह पिण्ड में भी दृष्टिगोचर होता है। तीन प्रकार के इस शरीर का भेद जानकर तुम कारण और कार्य के रहस्य को समझो ॥ **67** ॥

काया परिचय के पहले चरण में गुरु शिष्य को बताते हैं कि जो कुछ भी भौतिक पदार्थ इस ब्रह्माण्ड में उपस्थित है, उसकी उपस्थिति इस शरीर में भी पाई जाती है। अपने आप में यह सिद्धांत हिंदू दर्शन में बहुत प्राचीन है और संत वाणी के अतिरिक्त लोकोक्ति के रूप में भी इसका प्रयोग होता है। वे शरीर का वर्णन करने के लिये एक विशेषण, 'त्रिधा', का उपयोग करते हैं, जिसका तात्पर्य होता है तीन आयामों या अंशों वाला। इन तीन आयामों का भेद जानने से यह ज्ञात हो जाता है कि यह शरीर ही कारण और कार्य दोनों है। इसको हम कर्म और उसका फल भी कह सकते हैं। इसी शरीर के माध्यम से सब कुछ सिद्ध किया जा सकता है।

डिक्शनरी ऑफ़ भक्ति में उल्लिखित तीन प्रकार के शरीर – स्थूल, सूक्ष्म, और कारण (Callewaert 2009, 891) – यहाँ उपयुक्त जान पड़ते हैं। यह विचार और पुष्ट हो जाता है जब हम देखते हैं कि अमृतबिंदु या ब्रह्मबिंदु जैसे उपनिषदों में कहा गया है, "मन एव मनुष्याणां कारणं बंधमोक्षयो:" (देखें Sastri 1898, अमृतबिंदूपनिषत् 2) अर्थात् मन ही मनुष्य के बंधन अथवा मुक्ति का कारण है, जो इस दोहे में बाबा कीनाराम के अन्तिम तीन शब्दों – कारन कारज मानि – के संदर्भ में सटीक बैठता है। यहाँ त्रिधा शरीर का अर्थ न केवल स्थूल, सूक्ष्म, और कारण माना जा सकता है, अपितु यह भी कि इन तीन शरीरों के तीन आयाम कारण, बंधन, और मोक्ष भी हो सकते हैं।[20]

19 तु यही भाव सुंदरदास के काव्य में भी परिलक्षित होता है। देखें, Narayandas 1989, 353 सं. 17, "कारण से कारज भया, कारण कारज एक। जैसे कंचन से किये, 'सुंदर' घाट (भूषण) अनेक॥" यहाँ घाट शब्द आभूषण के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है।

20 इस विचार की व्याख्या पुरोहित ने इस प्रकार की है (कल्याण 1935 अगस्त, 219) – "जब जीवरूपी चैतन्य अविद्या में फँसकर अपने आपको प्रकृतिवत् मानने लगा तब वही 'कारण शरीर' बन गया; और अंत:करण, पञ्चप्राणसहित पञ्चज्ञानेंद्रिय और पञ्चकर्मेंद्रिय मिलकर 'सूक्ष्म शरीर' कहाया; और फिर पञ्चीकरण विधान के अनुसार सूक्ष्म पञ्चतत्त्वों से उत्पन्न पृथिवी, जल, अग्नि, वायु और आकाश नामक स्थूल पाँच भूतों के द्वारा 'स्थूल शरीर' उत्पन्न हुआ। यह 'स्थूल शरीर' जीव के देहपात के पश्चात् यहीं पड़ा रहता है; और 'सूक्ष्म शरीर' विशिष्ट जीव ही जन्मांतर प्राप्त करता है। 'स्थूल शरीर' केवल 'सूक्ष्म शरीर' का विस्तारमात्र है।"

jo brahmāṇḍa so piṇḍa mahã sakala padāratha jāni;
tridhā śarīra bheda lai kārana kāraja māni.[26] **67**.

All things of the cosmic macrocosm,
know they exist in the body's microcosm;
grasp the secret of the three-fold body,
for it is the cause and effect. **67**.

The first lesson that the Guru imparts is a well-known one in the literature of Hinduism. He tells the disciple to understand that all the substance or physical matter (*padārath* [Skt. *padārtha*]) that exists in this entire universe, also exists within the body. One must understand the threefold nature (*tridhā*) of the body to gain full knowledge of it, and then one begins to understand that the body is the cause as well as the effect for all kinds of accomplishments. The three-fold nature of the body could refer to its three aspects or three parts as discussed in Hindu philosophy.

The *Dictionary of Bhakti* mentions three kinds of bodies – gross, subtle, and causal (Callewaert 2009, 891) – which seem appropriate in this context. This idea is supported by the *Upaniṣads* like the *Amṛtabindu* or *Brahmabindu* where it is stated, "it is the mind that is the cause for human bondage or liberation", which seems to corroborate the point that Baba Kinaram makes that the cause is itself the effect. We can say that the adjective *tridhā* here implies not only the three kinds of gross, subtle, and causal bodies, but also that the three aspects of the body are causal effect, bondage, as well as liberation.[27]

26 Comparable to Sundardās, Narayandas 1989, 353 no. 17, "*kāraṇ se kāraj bhayā, kāraṇ kāraj ek. Jaise kañcan se kiye, 'Sundar' ghāṭ (bhūṣaṇ) anek*" (It is the cause that leads to action, so the cause and the effect are the same. In the same way that, says 'Sundar' it is one gold but innumerable pieces of jewellery).

27 This idea is explained in the periodical *Kalyāṇ* (Purohit 1935, 219) in this way: When the sentient being fell into *avidyā* 'illusion' and began to think of itself as a part of the *Prakṛti* 'nature', then that gave rise to the 'causal body'. Then with the *antaḥkaraṇa* (the inner faculty, heart, soul, mind), *pañcaprāṇa* (the five vital energies), *pañcajñānendriya* (five senses of information or knowledge) and *pañcakarmendriya* (five senses of action) came together to form the 'subtle body'. Then, according to the rule of the five in amalgamation, the five primary elements earth, water, fire, air and sky came together to form the 'gross body'. Once the sentient being is alive no more, this gross body remains here, only the subtle body goes through the process of transmigration. The gross body is merely an extension of the subtle body.

पय अधीन स्थूल है सत्य कहों शिष तोहि ।
सूक्ष्म देह प्रवर्ति कै सो स्वरूप रति होहि ॥ 68 ॥

हे शिष्य, मैं तुमसे सत्य कहता हूँ, सूक्ष्म से ही स्थूल तत्त्व का आविर्भाव होता है। तुम अपने सूक्ष्म स्वरूप को जानकर उसी के प्रति वास्तविक स्नेह को सँजो कर रखो ॥ **68** ॥

गुरु बताते हैं कि जिस प्रकार सूक्ष्मातिसूक्ष्म सत्यपुरुष से इस दृश्यमान भौतिक जगत का उद्भव हुआ है, उसी प्रकार जो सूक्ष्म है, वही स्थूल का नियंत्रण करता है। इस सम्पूर्ण जगत व्यवहार में स्थूल पदार्थ सूक्ष्म के नियंत्रण में हैं। चूँकि यह बात इस स्थूल शरीर पर भी लागू होती है, गुरु शिष्य को स्थूल शरीर में ही स्थित सूक्ष्म शरीर का आविष्कार करने को कहते हैं जिससे कि पुन: उसकी क्षमताओं का अनुसंधान किया जा सके। गुरु के अनुसार वही सूक्ष्म-शरीर शिष्य का शाश्वत 'स्व-रूप' है जिससे उसको एकात्म हो जाना है।

paya adhīna sthūla hai satya kahõ śiṣa tohi;
sūkṣma deha pravarti kai so svarūpa rati hohi. **68**.

The subtle controls the gross,
I tell you the truth O disciple;
discover your subtle body,
delight in that, your actual form. **68**.

Just as the creation came into being from the most subtle and imperceptible True Being, so also, all that is gross is controlled by that which is subtle. This law applies universally. Since it applies to the body also, the Guru asks the disciple to discover the subtle body which exists within the gross body, and then investigate its capabilities. That subtle body, according to the Guru, is the real form (*sva-rūpa*) of the disciple, with which he must become one.

कारन सदा अवश्य है पूरन पूरनताइ ।
माया कारन जगत सब नाम रूप लहि गाइ ॥69॥

संसार में घटने वाली हर घटना के पीछे जो कारण होता है, वह उसी 'पूर्ण' की पूर्णता ही होती है। वही एक शाश्वत सत्य है, किंतु उसकी माया ऐसी है कि जगत अनेकों नाम और रूपों में बँटा हुआ दिखता है ॥ **69** ॥

इस रची हुई सृष्टि में नाना प्रकार के कारण और उनके प्रभाव दृष्टिगोचर होते हैं, लेकिन उन सभी के पीछे जो स्थायी कारण है, जो सभी कारणों और प्रभावों की उत्पत्ति का स्रोत है, वह वही सत्यपुरुष है जो अपनी अविभाज्य पूर्णता में सदा अक्षुण्ण रहता है। इसी कारण से उसके द्वारा उत्पन्न सृष्टि में अनेकानेक छोटे-बड़े भौतिक पदार्थों का उदय और विलय होने के बाद भी उसपर उन सभी का कोई प्रभाव नहीं पड़ता है। यह उसकी माया का जाल ही है जिसके कारण ये विभिन्न नाम-रूप वाली वस्तुएँ दृश्यमान हैं।

इस सिद्धांत की विवेचना उपनिषद् के आधार पर कुछ विद्वान इस प्रकार करते हैं – परमात्मा ने 'अग्रे' सृष्टिविषयक जो 'ईक्षण' किया उसका स्वरूप यह था – 'एकोऽहं बहु स्यां प्रजायेय।' अर्थात् मैं एक हूँ, बहुत होऊँ, शरीर धारण करूँ। इस सङ्कल्प के 'बहु स्याम्' अंश की पूर्ति हुई, तब 'बहुत्व' की – 'संख्या' की सृष्टि हुई – अनेक जीव उत्पन्न हुए; अथवा यों कहिये कि भगवान् एक थे, अब अनेक हुए। यह भगवान् का 'संख्या' के साथ योग हुआ। भगवान् अनेक हैं, अनेक होते हुए भी एक हैं। यह भगवान् का 'सांख्ययोग' है…
परमात्मा के सङ्कल्प के शेष अंश 'प्रजायेय' की जब पूर्ति हुई तब आत्मा का शरीर से योग हुआ।… अर्थात् क्रम से अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय और आनंदमय शरीरपञ्च में प्रवेश करके भी – उपनिषद् की भाषा में 'शरीर आत्मा' होकर भी – वह अन्नमयातीत, प्राणमयातीत, मनोमयातीत, विज्ञानमयातीत, और आनंदमयातीत बने रहे। (शर्मा 1935, 65)

kārana sadā avaśya hai pūrana pūranatāi;
māyā kārana jagata saba nāma rūpa lahi gāi. **69***.*

There is a cause for everything in this world:
the wholeness of the indivisible 'Perfection';
illusion, though, makes the world appear,
all divided in numerous names and forms. **69**.

The disciple also has to understand well that the source behind all the causes and their effects, as visible in the created universe, is that True Being who is always whole and undivided in its perfect nature, although everything in the world seems bounded and finite. This implies that the True Being is not affected by the cause-and-effect relationship of the universe. Even this cause-and-effect relationship is a part of the web of illusion which makes the world go round, and because of which all the multitudinous names and forms exist.

Some scholars discuss this principle, as demonstrated in the *Upaniṣad*, in the following manner:

> God's will to create is expressed (in Sanskrit text) as *ekohaṃ bahu syā*m *prajāyeya*, meaning I am one, let me be many, let me grow forth.[28] The '*bahu syā*m' part of this resolution resulted in the creation of plurality or numbers – many living beings were born, or, we can say that God who was one, now became many. So, God is now associated with numbers. God is many, but despite being many, he is one. This is God's *Sānkhyayoga*…
>
> When the remaining part of the God's resolution '*prajāyeya*' was fulfilled, the soul got united with the body […] that is, after sequentially entering into the five sheaths of the body – *Annamaya*, *Prāṇamaya*, *Manomaya*, *Vijñānamaya* and *Ānandamaya* – in the language of the *Upaniṣad*, 'embodied soul', despite being alive he remained beyond the effects of the food, the vital energy, thoughts, knowledge and bliss. (Sharma 1935, 65)

28 This statement can be found in *Chāndogya Upaniṣad* 6.2.3; see Jha 1942, 304.

|| चौपाई ||[21]

तीनि शरीर लोक त्रय जानी । पिंड माहँ ताकी सहदानी ॥70॥
पिंड माहँ वस देव गणेशा । पिंड माहँ विधि विष्णु महेशा ॥71॥
पिंड माहँ सुमेरगिरि राजै । पिंड माहँ सब रचना छाजै ॥72॥
पिंड माहँ सप्त ऋषि देखे । पिंड माहँ सूरज शशि लेखे ॥73॥
पिंडहि माहँ आदि अवसाना । पिंडहि माहँ मध्य ठहराना ॥74॥
पिंडहि माहँ लोक सब लहिये । स्वर्ग नर्क अपवर्ग जो कहिये ॥75॥
पिंडहि माहँ गंग की धारा । अरसठ तीरथ सकल विचारा ॥76॥
पिंडहि माहँ दसौ दिगपाला । पिंडहि माहँ कर्म अरु काला ॥77॥
पिंडहि माहँ समुद्र अनेका । पिंडहि माहँ श्रुति चार विवेका ॥78॥
पिंड माहिं पर्वत कै खानि । उञ्चास कोटि जग कहै बखानी ॥79॥
पिंडहि माहिं विराजत बेनी । पिंड माहँ सब सुकृत की एनी ॥80॥
सप्त लोक बस पिंडहिं माहिं । पिंड माहँ बैकुंठ कहाहीं ॥81॥
पिंड माहँ शोभित कैलासा । पिंड माहँ सब सुर मुनि बासा ॥82॥
पिंड माहँ नभ नखत प्रकासा । सप्त पताल पिंड मो बासा ॥83॥
शेषनाग बसु पिंडहिं माहीं । वरुण कुबेर इंद्र सब ताहीं ॥84॥
अष्ट सिद्धि नव निद्धि जो कहिये । पिंडहिं माहिं जान कर लहिये ॥85॥
पिंड माहँ सब दिशा देशांतर । पिंडहिं माहँ मंत्र अरु जंतर ॥86॥

तीन प्रकार के शरीर और तीन प्रकार के लोक हैं, जो सभी इस शरीर में विद्यमान हैं ॥ **70** ॥ पिण्ड में ही देवतागण जैसे गणेश, विष्णु और शिव हैं ॥ **71** ॥ पिण्ड में सुमेरु पर्वत है और सृष्टि की रचना का प्रसार है ॥ **71** ॥ पिण्ड में ही आकाशीय सप्त ऋषि, सूर्य एवं चंद्रमा हैं ॥ **73** ॥ पिण्ड में ही जगत रचना के आरम्भ, मध्य और अंत हैं ॥ **74** ॥ पिण्ड में ही सभी प्रकार के लोक, जैसे स्वर्ग, नर्क और अपवर्ग हैं ॥ **75** ॥ पिण्ड में सुरसरि गंगा और अड़सठ तीर्थ भी हैं ॥ **76** ॥ पिण्ड में दस दिक्पाल, कर्मफल और काल, सभी हैं ॥ **77** ॥ पिण्ड में अनेक समुद्र, और चार वेद भी हैं ॥ **78** ॥ पिण्ड में तो पर्वतों की उञ्चास करोड़ खानें हैं ॥ **79** ॥ पिण्ड में ही त्रिवेणी संगम और पुण्य कर्मों की नदियाँ हैं ॥ **80** ॥ सात प्रकार के लोक और भगवान् विष्णु का वैकुंठ पिण्ड में ही हैं ॥ **81** ॥ पिण्ड में कैलास पर्वत एवं देवता और मुनिगण वास करते हैं ॥ **82** ॥ पिण्ड में आकाश के नक्षत्र भी हैं और सातों पाताल लोक भी ॥ **83** ॥ शेषनाग, और देवता गण, जैसे वरुण, कुबेर, इंद्र आदि सब इसी में हैं ॥ **84** ॥ अष्ट सिद्धियाँ और नव निधियाँ पिण्ड में ही हैं ॥ **85** ॥ सभी दिशाओं और उनके कोणों के अतिरिक्त पिण्ड में ही मंत्र एवं यंत्र विद्यमान हैं ॥ **86** ॥

काया परिचय के इस उद्घाटन में गुरु बताते हैं कि किस प्रकार सूक्ष्म जगत और स्थूल जगत में अटूट सम्बंध है, बल्कि स्थूल जगत सूक्ष्म जगत की एक प्रकार की स्वलिखित प्रतिछवि है जहाँ जो कुछ भी बाहर दीख पड़ता है उसकी उपस्थिति शरीर में भी है। उसके बाद गुरु बताना आरम्भ करते हैं कि वे कौन-कौन सी वस्तुएँ हैं जो शरीर में पाई जा सकती हैं। वे इस सूची का आरम्भ सबसे वृहद एवं विशाल वस्तुओं से करते हैं, और फिर उनसे छोटी वस्तुओं को गिनाते हैं, जिससे कि यह शरीर उस सत्यपुरुष का ही एक अणु सरीखा प्रतिरुप प्रतीत होता है। वे कहते हैं कि तीन प्रकार के शरीर हैं – स्थूल, सूक्ष्म, और कारण – जिनका सम्बंध इन तीन प्रकार के जगत से रहता है। वे कहते हैं कि यह शरीर ही ‘आदि’ या आरम्भ है, यही ‘अवसान’ या अंत है, और यही मध्य भी है। इसका अर्थ हम यह लगा सकते हैं कि इस स्थूल संसार की हमारी चेतना पूरी तरह से इस शरीर पर ही आधारित है, जब तक कि हम उस सत्यपुरुष से एकात्म न हो जाएँ। जन्म लेने पर हमें इंद्रिय-ज्ञान द्वारा इस संसार का आभास होने लगता है, जिसे हम अपनी जगत-चेतना का आरम्भ कह सकते हैं। जीवन भर यही जीने का रास्ता दिखाता है, इसलिये इसको हम मध्य मान सकते हैं। और अंत में शरीरपात के साथ हमारी यह अवचेतना भी लुप्त हो जाती है, जिसको हम एक प्रकार का अंत कह सकते हैं।

उसके बाद गुरु बताते हैं कि शरीर में और कौन-कौन सी वस्तुएँ उपस्थित हैं – देवतागण, जैसे गणेश, ब्रह्मा, विष्णु, शिव, शेषनाग, जल-देवता वरुण, धन-देवता कुबेर, देवराज इंद्र, और दसों दिशाओं के दिक्पाल। वे कहते हैं कि इस शरीर में तो पर्वतों की उनचास कोटि खानें ही हैं, जिनमें सुमेरु और कैलाश पर्वत भी हैं। आकाश के ग्रह-नक्षत्र भी इस शरीर में हैं जैसे कि सप्तऋषि मंडल, सूर्य, चंद्र, सितारों से भरा आकाश, और सभी

21 काया परिचय से सम्बंधित इस चौपाई की तुलना नारायणदास 1989, 405 (4) सब शरीर में से की जा सकती है।

|| caupāī ||[29]

tīni śarīra loka traya jānī; piṇḍa māhā̃ tākī sahadānī. **70.**
piṇḍa māhā̃ vasa deva Gaṇeśā; piṇḍa māhā̃ Vidhi Viṣṇu Maheśā. **71.**
piṇḍa māhā̃ sumeragiri rājai; piṇḍa māhā̃ saba racanā chājai. **72.**
piṇḍa māhā̃ sapta ṛṣi dekhe; piṇḍa māhā̃ sūraja śaśi lekhe. **73.**
piṇḍahi māhā̃ ādi avasānā; piṇḍahi māhā̃ madhya ṭhaharānā. **74.**
piṇḍahi māhā̃ loka saba lahiye; svarga narka apavarga jo kahiye. **75.**
piṇḍahi māhā̃ Gaṅga kī dhārā; arasaṭha tīratha sakala vicārā. **76.**
piṇḍahi māhā̃ dasau digpālā; piṇḍahi māhā̃ karma aru kālā. **77.**
piṇḍahi māhā̃ samudra anekā; piṇḍahi māhā̃ śruti cāra vivekā. **78.**
piṇḍa māhī̃ parvata kai khāni; uñcāsa koṭi jaga kahai bakhānī. **79.**
piṇḍahi māhā̃ virājata benī; piṇḍa māhā̃ saba sukṛta kī enī. **80.**
sapta loka basa piṇḍahi māhī̃; piṇḍa māhā̃ baikuṇṭha kahāhī̃. **81.**
piṇḍa māhā̃ śobhita kailāsā; piṇḍa māhā̃ saba sura muni bāsā. **82.**
piṇḍa māhā̃ nabha nakhata prakāsā; sapta patāla piṇḍa mo bāsā. **83.**
Śeṣanāga basu piṇḍahi māhī̃; Varuṇa Kubera Indra saba tāhī̃. **84.**
aṣta siddhi nava niddhi jo kahiye; piṇḍahi māhī̃ jāna kara lahiye. **85.**
piṇḍa māhā̃ saba diśā deśāntara; piṇḍahi māhā̃ mantra aru jantara. **86.**

Know that there are three bodies and three worlds; their presence in the body is well told. **70**.
In the body lives the god Ganesh; as also Brahma, Vishnu and Mahesh. **71**.
Sumeru is in the body – king of the mountains; radiant in the body are all creations. **72**.
In the body are the seven Rishis bright; also the Sun, and the moon, alike. **73**.
In the body is the beginning and the end; in the body does the 'middle' remain. **74**.
In the body are all the worlds begotten; heaven, hell, and the soul's emancipation. **75**.
In the body is the Ganga's stream; sixty-eight holy places are seen. **76**.
In the body are ten guardians of directions; as also time-death and action. **77**.
In the body are many oceans; too, the four scriptures of wisdom. **78**.
In the body is a treasure of mountains; the world describes – forty-nine million. **79**.
In the body shines the confluence splendid; the body has the river of good deeds. **80**.
In the body reside the seven worlds; the presence of Vishnu's heaven is also told. **81**.
In the body shines the Kailāsh mountain; in the body reside all deities and saints. **82**.
In the body is the starlit sky; the seven nether worlds in the body reside. **83**.
Vishnu's serpent and the gods in the body; water, wealth, and rain deities. **84**.

29 This *caupāī* about the knowledge of the body can be compared to Narayandas 1989, 405, (4) *Sab Śarīr mẽ*.

दिशाएँ और देशांतर। इसी शरीर में ब्रह्माण्ड की विशिष्ट रचनाएँ हैं जैसे सभी लोक जिनमें सप्त लोक भी गिना जाता है, स्वर्ग, नरक, अपवर्ग, वैकुण्ठ, सप्त पाताल, अड़सठ तीर्थ स्थान, चार वेद, और आत्मा की मुक्ति का मार्ग। इसी शरीर में अलौकिक शक्तियाँ विराजमान हैं जैसे अष्ट-सिद्धियाँ – अणिमा (बहुत ही छोटा हो जाना), महिमा (बहुत विशाल बन जाना), लघिमा (बहुत ही हल्का हो जाना), गरिमा (अत्यधिक भारी हो जाना), प्राप्ति (बिना अवरोध के यात्रा करना), प्राकाम्य (इच्छाओं को पूरी कर देना), ईशित्व (सभी प्राणियों पर नियंत्रण कर लेना), वशित्व (सभी प्राणियों को वश में कर लेना) – और नव निधियाँ (पद्म निधि, महापद्म निधि, नील निधि, मुकुंद निधि, नंद निधि, मकर निधि, कच्छप निधि, शंख निधि, खर्व निधि) इत्यादि। अष्ट सिद्धियों की सूची में मामूली सा अंतर देखने को मिल जाता है। प्राय: उन्हें अणिमा, महिमा, लघिमा, प्राप्ति, प्राकाम्य, ईशित्व, वशित्व एवं यत्रकामावसायित्व ही कहा जाता है (देखें ना. शर्मा 1935, 212-3)। अंतर यह है कि कुछ सूचियाँ यत्रकामावसायित्व के स्थान पर 'गरिमा' नाम की सिद्धि जोड़ देती हैं (देखें गर्दे 1935, 63; पुरोहित 1935, 225)। इसी शरीर में त्रिवेणी और दो नदियाँ भी हैं जिनके नाम हैं गंगा, जो प्राय: वही सुरसरि गंगा है, और अच्छे कर्मों (सुकृत) की नदी। इसके अतिरिक्त इसी शरीर में सभी मंत्र और यंत्र भी विद्यमान हैं।

> The eight super powers and the nine treasures; in the body they can be discovered. **85**.
> In the body – all quarters and regions; right in the body – charms and incantations. **86**.

The Guru then illustrates how the body is a microcosmos, a holographic representation of the macrocosmos harboring elements and objects that exist outside of it. He begins the description from the most expansive subtle elements to the more finite gross elements creating a kind of funnel effect for what goes into the body. The first thing he points out is that there are three bodies which can be understood as the gross body, the subtle body, and a causal body. Corresponding to these three bodies are also three worlds, or we could also say, three dimensions of existence. He mentions that the body is the beginning and the end, as well as the middle (of life). Since, at this stage the body is the only referent point we have to get to know the world, this could indicate that the world exists for us as long as we have an awareness of it. This awareness begins – the 'beginning' – when we are born, and the senses make us aware of the world. This awareness dictates our course of life, and therefore it can be regarded as the 'middle'. When, however, we lose the awareness of the body, or the body dies before we have had a chance to become one with the True Being, then, in a sense, the world ends for us, and that is the 'end. This is one way to interpret what Baba Kinaram mentions.

Then he postulates the following to exist in the body: Gods and deities – Ganesh, Brahma, Vishnu, Shiva, Vishnu's serpent Śeṣanāg, Varuṇa (the water god), Kubera (the god of wealth) Indra (the rain god), and the ten guardians of the directions. The mountains – Sumeru, Kailās and a treasure of mountains. Celestial objects – the Seven *Ṛṣis* (which form the constellation of Ursa Major), the sun, the moon, the starlit sky, and all quarters and regions. Cosmic formations – the seven worlds, the seven nether worlds, all creations, sixty-eight holy places, the four scriptures of wisdom, heaven, hell, and the salvation of the soul. The body is also the repository of eight superpowers (*aṣṭa siddhi* such as *aṇimā* [to become very small], *mahimā* [to become very large], *laghimā* [to become extremely light], *garimā* [to become extremely heavy], *prāpti* [to travel without obstructions], *prākāmya* [the ability to fulfill all desires], *īśitva* [full rights over all objects and beings], *vaśitva* [full control over all living beings]), and *nava nidhi* (*padma nidhi*, *mahāpadma nidhi*, *nīla nidhi*, *mukunda nidhi*, *nanda nidhi*, *makar nidhi*, *kacchap nidhi*, *śaṅkha nidhi*, *kharva nidhi*).[30][31] Then, within the body is a beautiful confluence and two rivers, one is named as the Ganga, the holy Ganges, and the other is mentioned as the river of good deeds. And then of course are all the *mantras* and chants, all of them can be found in the body.

30 The *aṣṭa siddhi* or eight superpowers can have two slightly different lists. More commonly they are listed as *aṇimā*, *mahimā*, *laghimā*, *prāpti*, *prākāmya*, *īśitva*, *vaśitva* and *yatrakāmāvasāyitva* (see N. Sharma 1935, 212-13). However, some lists add the *siddhi* '*garimā*' to the list and drop the last one – *yatrakāmāvasāyitva* (see Garde 1935, 63; Purohit 1935, 225).

31 See निधि - विकिपीडिया (wikipedia.org).

|| दोहा ||

पाँच तत्त्व गुण तीनि लै रच्यो सकल ब्रह्मांड ।
पिंड माहँ सो देखिये भुवन सहित नव खंड ॥87॥

पंच महाभूतों और तीन गुणों को लेकर ही पूरी सृष्टि की रचना हो गई। इसीलिये पिण्ड में ही इस ब्रह्माण्ड और उसके नव खण्डों को देख सकते हैं ॥ **87** ॥

गुरु शिष्य को इस निष्कर्ष तक पहुँचा देते हैं कि इसी स्थूल शरीर में सूक्ष्म शरीर को अनुभव करने का प्रयास करने से पूरी सृष्टि और उसके नौ भुवनों को इसी काया में देखा जा सकता है। ऐसा इसलिए सम्भव है क्योंकि उस सत्यपुरुष ने पूरी सृष्टि को मात्र पंचमहाभूतों और तीन गुणों के सम्मिश्रण से बनाया है। उनकी प्रकृतियाँ और गुण जितनी भी तरह से घुलती-मिलती हैं, उतना ही अधिक इस सृष्टि मंच का खेल विस्तृत होता जाता है।

|| Dohā ||

pā̃ca tattva guṇa tīni lai racyo sakala brahmāṇḍa;
piṇḍa māhā̃ so dekhiye bhuvana sahita nava khaṇḍa. **87**.

With five elements and three attributes,
they created the whole universe;
so within the body can be spotted
the cosmos and its nine regions. **87**.

The Guru then concludes that when one cultivates the sight to see the subtle body within the gross body, one can see the entire creation and its nine regions within the body. This is because the True Being created the whole universe using the five major elements and the three attributes. Practically everything, then, that exists in the created universe is a result of the play of the nature of these five elements and the three attributes, and in the various ways that they combine and re-combine.

* मंत्र : सो हं रां *[22]

|| चौपाई ||

पिंड माहँ रह देव अनंता । विद्या सहित अविद्या कंता ॥88॥
अंत:करन चारि ठहराये । मन बुधि चित हंकार गनाये ॥89॥
इंद्री एकादश जो बखाना । ज्ञान कर्म तेहि लक्ष बखाना ॥90॥
पाँच प्रान अरु प्रकृति पचीसा । माया सहित जीव जगदीसा ॥91॥
औतारन की कथा जो कहिये । सो सब छात्र सदा हित लहिये ॥92॥
पिंड माहँ दस द्वार बनाये । यह सब वस्तु तहाँ ठहराये ॥93॥
ज्ञान विराग विवेक विचारा । सो सब पिंड केर निरुआरा ॥94॥
मन के हाथ सकल अधिकारा । जो हित करै तो पावै पारा ॥95॥[23]
पिंड माहँ बस अनहद बानी । सिष तेहि समुझि करिय पहिचानी ॥96॥
बानी खानी समुद्रा चारी । पिण्ड माहँ यह सकल सवारी ॥97॥

वह अनंत सत्यपुरुष इसी शरीर में वास करते हैं, वही विद्या और अविद्या, दोनों के स्वामी हैं ॥ **88** ॥ अंत:करण चार कहे गए हैं, जिनमें मन, बुद्धि, चित्त और अहंकार गिने जाते हैं ॥ **89** ॥ जो ग्यारह इंद्रियाँ शरीर में गिनी जाती हैं, उनका उद्देश्य कर्म करना और जानकारी देना है ॥ **90** ॥ शरीर में ही पाँच प्राण अपनी पच्चीसों प्रकृतियों के साथ रहते हैं, और साथ ही जगत के ईश्वर भी, अपनी माया के साथ ॥ **91** ॥ अवतारों की कथाएँ जो कही जाती हैं, वे सबके भले के लिये होती हैं ॥ **92** ॥ पिण्ड में दस द्वार भी बनाए गए हैं, फिर भी ये सभी वस्तुएँ अंदर बनी रहती हैं ॥ **93** ॥ ज्ञान, विराग, विवेक के विचार भी पिण्ड को ही समझने, और उसके हित के लिए होते हैं ॥ **94** ॥ पिण्ड के सभी अवयवों में मन ही है जिसके पास पूरी व्यवस्था के अधिकार हैं, इसलिये यदि वह हितकारी हुआ, तो नैया पार लगा दे सकता है ॥ **95** ॥ पिण्ड में ही अनहद वाणी भी बसती है, शिष्य, यह सीख समझ लो, और उसे पहचान लो ॥ **96** ॥ पिण्ड में ही चार प्रकार की वाणियाँ, चार प्रकार से उत्पन्न होने वाले जीव, और चार समुद्र भी सवारी करते रहते हैं ॥ **97** ॥

यहाँ बताए मंत्र को, जिसको प्राय: 'सोऽहं' मंत्र के रूप में भी जाना जाता है, एक प्राकृतिक मंत्र कहा जाता है क्योंकि इसकी ध्वनि-प्रतिध्वनि हर मनुष्य में प्रतिक्षण श्वास की आरोह-अवरोह गति के साथ होती रहती है। जब श्वास अंदर आती है तो 'सो' की ध्वनि होती है, बाहर जाती है तो 'हं' की ध्वनि होती है। इसी का विपरीत कर देने पर यह 'हंस:' मंत्र भी बन जाता है। चूँकि यह मंत्र हर श्वास-प्रश्वास में स्वत: होता रहता है, इसे 'अजपा' मंत्र भी कहा जाता है, जिसे जपना नहीं पड़ता, बस, उसका ध्यान बनाए रखना होता है। इस मंत्र को महावाक्योपनिषद् में तो पाया ही जा सकता है, गोरखनाथ की कही जानेवाली सिद्धसिद्धांतपद्धति में श्लोक 25 में इसे 'सोऽहं' भाव कह कर मनोनीत किया गया है, और पुन: उसमें इसके पाँच गुणों का विस्तृत वर्णन भी है।

पिछली चौपाइयों में यह बताकर कि शरीर के अंदर क्या-क्या पाया जा सकता है, गुरु शरीर पर ही ध्यान रखते हुए यह बताते हैं कि यह शरीर बना किन पदार्थों से है। यहाँ भी वे आरम्भ उन पदार्थों से करते हैं जो शरीर में अत्यंत सूक्ष्म रूप में हैं। उनका कहना है कि अनंत ईश्वरीय चेतना इस शरीर में निहित है और उसका सम्पूर्ण नियंत्रण हर प्रकार के ज्ञान व अज्ञान पर रहता है। इस शरीर के भीतर एक सूक्ष्म अंत:करण है जिसके चार बहुत ही महत्त्वपूर्ण अंश हैं – मन, बुद्धि, चित्त और अहंकार। अंत:करण वह भीतरी इंद्रिय मानी जाती है जिसके विषय संकल्प-विकल्प, निश्चय, स्मरण आदि हैं तथा जो सुख-दु:खादि का अनुभव करती है। यहाँ उसके अंश, मन पर संकल्प-विकल्प का दायित्व है, बुद्धि विवेक प्रयोग कर निश्चय करती है, चित्त स्मृति को सँजो कर रखता है, और अहंकार सृष्टि के अन्य पदार्थों के साथ व्यक्तिगत सम्बंध देखता है (दास 1965-75)। इसके बाद वे ग्यारह इंद्रियों की उपस्थिति बताते हैं जिनमें पाँच ज्ञानेंद्रिय कही जाती हैं – श्रवण, त्वचा, नेत्र, रसना और घ्राण – तथा पाँच कर्मेंद्रियाँ, यथा वाणी, हाथ, पैर, उपस्थ और गुदा। इसके बाद 'मन' को ग्यारहवीं इंद्रिय गिना जाता है क्योंकि वही इन दसों इंद्रियों का तारतम्य बैठाता है। शरीर में ही कई प्रकार की वायु विद्यमान हैं, जिन्हें 'प्राण' की श्रेणी में रखा जाता है, किंतु जिनमें से पाँच सबसे महत्त्वपूर्ण हैं जिन के नाम हैं – प्राण,

22 इस मंत्र का उल्लेख महावाक्योपनिषद् में मिलता है। देखें ब. शर्मा 1935, 97। इसका उल्लेख गोरखनाथ के साहित्य में भी है। देखें बड़थ्वाल 1935, 704।

23 सभी संत मन पर बहुत ज़ोर देते हैं। इनमें गोरखनाथ भी हैं। देखें, "यहु मन सकती यहु मन सीव। यहु मन पाँच तत्त का जीव। यहु मन ले जै उन मन रहै। तौ तीनि लोक की बातां कहै॥" (बड़थ्वाल 1960, 18 सं. 50)। कबीर भी मन के विषय में बहुत कहते हैं। एक उदाहरण, "मन गोरख मन गोबिंदौ, मन हीं औघड़ होइ। जे मन राखे जतन करि, तौं आपै करता सोइ॥" (दास 2000, साखी 22 सं. 10).

Mantra: *so'haṁ rāṁ*[32]

|| caupāī ||

piṇḍa māhā̃ raha deva anantā; vidyā sahita avidyā kantā. **88.**
antaḥkarana[33] *cāri ṭhaharāye; mana budhi cita haṅkāra ganāye.* **89.**
indrī ekādaśa jo bakhānā; jñāna karma tehi lakṣa bakhānā. **90.**
pā̃ca prāna aru prakṛti pacīsā; māyā sahita jīva jagadīsā. **91.**
autārana kī kathā jo kahiye; so saba chātra sadā hita lahiye. **92.**
piṇḍa māhā̃ dasa dvāra banāye; yaha saba vastu tahā̃ ṭhaharāye. **93.**
jñāna virāga viveka vicārā; so saba piṇḍa kera niruārā. **94.**
mana ke hātha sakala adhikārā; Jo hita karai to pāvai pārā.[34] **95.**
piṇḍa māhā̃ basa anahada bānī; śiṣa tehi samujhi kariya pahicānī. **96.**
bānī khānī samudrā cārī; piṇḍa māhā̃ yaha sakala savārī. **97.**

In the body lives the infinite God; over both wisdom and ignorance it lords. **88**.
Four inner faculties are counted; the Mind, Thought, Heart, and Ego are nominated. **89**.
The eleven senses which have been described; knowledge and action – their goals prescribed. **90**.
Five vital-airs with twenty-five natures; with illusion, the Self and the 'Lord of the universe'. **91**.
The stories about the *Avatārs* that are told; O pupil, always benefit all. **92**.
In the body ten doors have been made; yet all these things mentioned still stay there. **93**.
Knowledge, detachment, prudence, scrutiny; all those are to understand the body. **94**.
The mind has the total power to act; if it does good, it can liberate. **95**.
In the body the unstruck sound resides; disciple, that, understand and recognize. **96**.
Four – sounds, life-forms, and oceans; within the body they are all denizens. **97**.

The mantra nominated here, usually referred to as the *so'haṁ* mantra in short, is said to be a 'natural' mantra because it resonates in every human being at every moment with the in and out movement of the breath. When the breath goes in, it makes the 'so' sound, when it exits, it makes the '*haṁ*' sound. Reversing the sound of this mantra gives us another version of it, the '*haṁsaḥ*' mantra. Since this mantra occurs naturally with every breath it is also known as the '*ajapā*' or the unchanted mantra, one does not have to sit down to chant it, one just needs to maintain an awareness of it. This mantra can be found in the *Mahāvākyopaniṣad*, as also in the *Siddhasiddhāntapaddhati* attributed to Gorakhnath, in verse 25 where it is referred to as the *so'haṁ* sentiment, and then its five attributes are described in detail.

Having delineated what goes into forming the body in the previous set of *caupāīs*, the Guru continues to focus attention on the body and the constituents within it. Again, he focuses on that which is subtle first, enumerating

32 This mantra is mentioned in the small *Upaniṣad* titled *Mahāvākyopaniṣad*. See B. Sharma 1935, 97. The literature of Gorakhnath also mentions it. See Barthval 1935, 704.

33 See Callewaert 2009, 16. 1) the inner faculty; heart; soul; mind 2) vital breath (*Prāṇa*).

34 All saints seem to emphasize the mind or the *man*. This includes Gorakhnath. See Djurdjevic, Singh 2019, *sabad* 50. Kabir also talks about the mind. See Hess, Singh 2002, 72 v. 92.

अपान, व्यान, उदान और समान। पंचमहाभूतों में से हर एक की भी पाँच-पाँच प्रकृतियाँ हैं, जो कुल मिलाकर पच्चीस की संख्या पाती हैं, वे भी इस काया के अंश हैं। इन सभी के द्वारा रचित विश्व-कौतुक की माया में एक तत्त्व और है जो शरीर में उपस्थित है, किंतु जो माया से परे है, और वह है 'आत्मा', जो कि उस सत्यपुरुष का अंश है, और जिसके माध्यम से वह परमात्मा भी इसी शरीर में उपस्थित रहते हैं। यह पूछा जा सकता है कि यदि परमात्मा शरीर में उपस्थित हैं ही, तो अवतारों की परिकल्पना क्यों? गुरु यह समझते हैं कि शिष्य जानता है कि उस परमात्मा की उपस्थिति शरीर के अंदर होने के साथ-साथ शरीर के बाहर भी है, इसलिये वे केवल इतना ही कहते हैं कि अवतारों की कल्पना जनसामान्य के कल्याण के लिये है।

ये सभी तत्त्व इस काया में विद्यमान रहते हैं हालाँकि इसी शरीर में दस द्वार भी हैं जिनके द्वारा प्राण जैसे तत्त्व का निकास भी हो सकता है। ये द्वार हैं पाँचों ज्ञानेंद्रियों के निमित्त (दो कान, दो आँखें, दो नासिका छिद्र, एक मुँह) और कर्मेंद्रियों के निमित्त एक गुदा, एक उपस्थ और एक त्वचा जो छिद्रों से परिपूर्ण है। जीव को शरीर मिलता है कि वह काया के यथार्थ को जान सके, उसके माध्यम से ज्ञान और विवेक प्राप्त कर के अनुभव द्वारा वैराग्य को प्राप्त करे, जो इस भवसागर से पार जाने के लिये आवश्यक है। यहाँ मन एक ऐसी इंद्रिय है जो अन्य सभी इंद्रियों पर शासन करता है। यदि वह जीव के अनुकूल हो जाता है तो अपने विवेक द्वारा उसे संसार के आकर्षण से मुक्त कर सकता है। किंतु यदि वह भोग की ओर ही प्रेरित करता है तो जीव इस संसार के मायाजाल में ही फँसा रह जाता है।

इसी शरीर में अनहद वाणी, वह स्वयंप्रकाशित शब्द है, जो इस समस्त सृष्टि-रचना में भी व्याप्त है। इसे वह अभूत शब्द 'ऊँ' कहा जा सकता है जो सत्यपुरुष की इच्छा के साथ ही प्रस्फुटित हुआ था, और जिसके प्रभाव से ही समस्त सृष्टि का आविर्भाव हुआ। इसे योग का पालन करने वाले अपने शरीर में पूरक द्वारा श्वास भरके, कुम्भक द्वारा उसे वहीं पेट में रोक कर, साथ ही अपनी तर्जनी से दोनों आँखों को बंद कर, अपने अंगुष्ठों से दोनों कानों को बंद कर, अपने नासा छिद्रों को मध्यमा अंगुलियों से बंद कर, अपने ओष्ठों को अनामिका अंगुलियों से ढक कर, और अपनी कनिष्ठा अंगुलियों को ठोढ़ी पर रखकर, सुनने का प्रयास करते हैं। ऐसी मान्यता है कि इस ध्वनि पर ध्यान केंद्रित करने से कई साधक बादलों का सा गर्जन, चिड़ियों की सी चहचहाहट, या मधुमक्खी के भिनभिनाने जैसा शब्द सुन सकते हैं।

इन चौपाइयों की अंतिम पंक्ति में कहा गया है 'बानी खानी समुद्रा चारी', अर्थात चार प्रकार के शब्द, चार प्रकार के जीव, और चार प्रकार के समुद्रों का शरीर में होना उल्लिखित है। 'बानी खानी' का उल्लेख प्राचीन शास्त्रों से लेकर गोरखनाथ, संत समुदाय में कबीरदास, तुलसीदास आदि सभी की कृतियों में मिलता है।[24] बाबा कीनाराम ने भी इस प्रचलित ज्ञान को स्वीकार किया है। फिर भी इसको थोड़ा समझने की आवश्यकता है। पहले 'बानी' शब्द को देखते हैं। यह संस्कृत के 'वाणी' शब्द का परिचायक है। बोलचाल की भाषा में वाणी को बोलने की भाषा या बोलने के स्वर, ढंग इत्यादि समझा जाता है, लेकिन चूँकि अध्यात्म जगत में सृष्टि की उत्पत्ति उस प्रथम नाद से मानी जाती है जो ब्रह्म या सत्पुरुष की सर्जन इच्छा के साथ ही उत्पन्न हुआ, इसका एक अर्थ ध्वन्यात्मक नाद, 'शब्द' या 'स्पंदन' भी है। ऋग्वेद (**1.164.45**) में चार प्रकार की 'वाक्' या वाणियों का उल्लेख है (आनंद 2009, **138**)।[25] इनकी व्याख्या विद्वत्जन 'परा', 'पश्यंति', 'मध्यमा' और 'वैखरी' के रूप में करते हैं। इनमें से पहली तीन तो केवल नाद-रूप में ज्ञेय हैं, लेकिन चतुर्थ, वैखरी, वह वाक् है जिसे मनुष्य सुन सकते हैं और बोलने के लिये जिसका उपयोग करते हैं। गोरखनाथ की वाणियों में भी शरीर में स्थित चार वाणियों का 'सहज', 'संजम', 'सुपाई' और 'अतीत' नाम से उल्लेख है (सिंह 2010, **103**)। कुछ विद्वानों ने इन चार वाणियों को चार वेदों के रूप में भी माना है। बाबा कीनाराम ने विवेकसार में इन वाणियों की व्याख्या नहीं की है, लेकिन उन्होंने यह अवश्य कहा है कि विवेकसार में सभी श्रुति और स्मृतियों का सत्त्व एकत्रित है। इसलिये यहाँ यह कहना अनुचित न होगा कि हम शरीर में स्थित इन चार वाणियों को परा, पश्यन्ति, मध्यमा, और वैखरी के रूप में स्वीकार कर सकते हैं।

प्रचलित हिंदी में 'खान' या 'खानि' का अर्थ खनिज खदान माना जाता है, या वह स्थान जहाँ कोई वस्तु प्रचुर मात्रा में उपलब्ध हो। किंतु आध्यात्मिक साहित्य में इसका अर्थ 'उत्पत्ति स्थल' या और गूढ़ता से देखें, तो जन्म लेने की रीति या प्रणाली भी माना जाता है। हमारे अनुमान से बाबा कीनाराम ने भी इस शब्द का

24 गोरख-बानी में – "चौ अक्षिरी चतर वेद थापिला, चारि षोंणी चारि वांणी।" (बड़थ्वाल 1960, 102)। 'रोमावली', में इसे समझाया है – "चारि षांणी बोलिजै घट भींतर। ते कौंण कौंण। स्वेतरज अंडरज जेरज उदबीरज। सेतरज बोलिये हाड़, जेरज बोलिये बीरज, अंडरज बोलिये नेत्र, उदबीरज बोलिये रोमावली। "चारि बांणी बोलिये घट भींतरि। ते कौंण कौंण । सहज संजम सुपाइ अतीथ। सहज बोलिये सरीर, संजम बोलिये पवन, अतीत बोलिये परम पद।" (बड़थ्वाल 1960, 205)। "कबीर-बीजक में – "एक ही पुरुष एक है नारी। ताते रची खानि भौ चारि॥" (दास 1964, 65 रमैनी 27)। रामचरितमानस में – "चारि खानि जग जीव अपारा" वर्णन है (पोद्दार 2018, बालकाण्ड 35.2)।

25 "चत्वारि वाक्परिमिता पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः। गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति।" जयदेव शर्मा के ऋग्वेद संहिता भाषा भाष्य के अनुसार वाणी के चार रूपों में कई मतभेद हैं। बाबा कीनाराम के संदर्भ में उनकी सूची की दो परिभाषाएँ सटीक जान पड़ती हैं – 1. भू, भुवः, स्वः और प्रणव ऊँ; 2. परा, पश्यंति, मध्यमा, वैखरी। इनमें 'परा' मूलाधार में सूक्ष्म नाद रूप से रहती है, हृदय चक्र में वही पश्यंती है, बुद्धि में आकर वह मध्यमा है, मुख में आकर वैखरी है। देखें – https://vedicscriptures.in/rigveda/1/164/45।

the presence of the infinite God-consciousness within the body as well as its sway over all knowledge and ignorance. The body also has a subtle element of consciousness called *antaḥkaraṇa* which harbors the four subtle organs: the mind, the conscience, the faculty of thought, as also the sense of 'I', the Ego. *Antaḥkaraṇa* is that inner sense which occupies itself with resolutions, determinations and memory etc. and which experiences sorrow as well as happiness. Of its four parts, the mind is responsible for resolutions, determinations etc., the intellect exercises its wisdom to make decisions, conscience maintains the memory, and the ego looks after its relationship with other constituents of the creation. He then lists the eleven 'senses' as they are mentioned in Hindu texts – five information or knowledge senses such as the sense of sight, smell, taste, touch, and hearing – and five action senses such as the mouth, hands, feet, the anus and the penis. The mind is also treated as the eleventh sense because it coordinates all the other ten senses. The body also has many kinds of vital-airs or *Prāṇa*, five of the most important of which are usually enumerated as *Prāṇa*, *Apāna*, *Vyāna*, *Udāna* and *Samāna*. The five major elements (earth, water, fire, sky and air) have five proclivities ascribed to each, making a total of twenty-five such proclivities or natures. Those, too, constitute the body since the body is made up of the five constituent elements and the illusions they create, but amidst all this illusion the Self still persists. It is the *Ātmā*, which is not illusory, and with its presence even God, the lord of the universe, remains within the body. One could ask in the Hindu context, if God is within the body, where do the stories of the *avatārs*, God's incarnations in physical form, come from? The Guru presupposes that the disciple understands that God exists inside as well as outside of the body, and tells him simply that the stories of the *avatārs* are told to inspire people.

All these subtle elements remain within the body even though there are at least ten doors from which they can exit, each orifice of the senses (two ears, two eyes, two nostrils, one mouth, one anus, one penis and one porous skin) being examples of such doors. The body is gifted to the living being so that they can understand the reality of the body, attain knowledge and wisdom, and then cultivate the detachment which is necessary to transcend the ocean of this world. The mind is the 'organ' of supreme importance here because it reigns as the king of all faculties. If it becomes favorable to the living being and uses wisdom to detach them from the world, it will be of great benefit. Otherwise, if it gravitates towards indulgence with the senses, then the living being remains trapped in the world.

Within the body is also the '*anahad bānī*', the unstruck sound that fills the created universe. This could refer to the first sound '*OM*' that is said to have emanated from the desire of the True Being which led to the creation of the universe. One can listen to this sound by breathing in and puffing one's cheeks with air without letting it out, simultaneously closing both of one's eyes with the forefingers, the ears with the thumbs, the nostrils with the second fingers and the lips with the ring fingers, letting the smallest fingers rest on the chin. Various texts explain that focusing on this sound can also lead one to hear thunder, chirping of birds, the buzzing of bees etc.

The last line of this set of *caupāīs* has the phrase "*bānī*, *khānī*, *samudrā carī*", namely the existence of four kinds of sounds, four origins of living beings and four kinds of oceans in the body. This term "*bānī*, *khānī*" can be traced from the ancient scriptures to Gorakhnath and the tradition of saints including Kabirdas (Hess, Singh 2002, 83-4) and Tulsidas (see Snell 2023, 135) etc.[35] Baba

35 Djurdjevic and Singh's translation from the *Romāvalī* of *Gorakh-Bānī* reads: "Please talk about

प्रयोग यहाँ इसी अर्थ में किया है क्योंकि प्राचीन शास्त्रों में चार प्रकार के जीवों को नामांकित किया गया है, जैसे अण्डज (माँ के गर्भ से उत्पन्न अंडे से जन्मे सभी जलचर, नभचर, और स्थलचर पक्षी, सर्प, मेंढक, मगर, मछली, कछुए आदि), जरायुज (गर्भ से उत्पन्न, जैसे मनुष्य, राक्षस, पिशाच और पशु जैसे सिंह और मृग), स्वेदज (स्वेद या पसीने या कह सकते हैं ऊष्मा से उत्पन्न, जैसे कि मच्छर, जुएँ, मक्खी, खटमल और इस प्रकार के कीट-पतंग), तथा उद्भिज (बीज तथा शाखा से लगनेवाले भूमि से उत्पन्न, जैसे, वृक्ष, वनस्पति आदि) (देखें नेने 1981, 17, ऐतरेयोपनिषद् 1995, 89)।

अब हम इस वाक्यांश में दिये 'समुद्रा चारी' अभिव्यक्ति को देखते हैं। यह हमारे दृष्टिकोण पर निर्भर करता है कि हम इसे एक शब्द के रूप में लें, यथा 'समुद्राचारी', जिसका अर्थ एक समुद्री जीव होगा, उसी प्रकार जैसे कि एक जलचर का अर्थ पानी में रहनेवाला, थलचर का अर्थ भूमि पर रहनेवाला और नभचर का अर्थ अकाश में विचरण करनेवाला जीव होता है। या इसे हम दो शब्दों के रूप में देख सकते हैं यथा 'समुद्रा चारी', यानी चार समुद्र। चूँकि बाबा कीनाराम ने इसे दो शब्दो में लिखा है, हम मान सकते हैं कि उन का आशय शरीर में चार समुद्रों की उपस्थिति इंगित करना ही है। स्कंदपुराण जैसे हिंदू ग्रंथों में चार समुद्रों का उल्लेख है, जैसे क्षीर समुद्र (दूध का सागर), क्षर समुद्र (नमकीन या क्षारीय सागर), दधि समुद्र (दही या उसके जैसी तरलता वाला सागर), एवं इक्षु समुद्र (मीठा सागर, क्योंकि इक्षु का अर्थ ईख या गन्ना होता है) (देखें संक्षिप्त स्कंद पुराण 2019, 916)।[26] यहाँ भी बाबा कीनाराम ने इनकी व्याख्या न कर केवल शरीर में उनकी उपस्थिति से अवगत करा दिया है।

26 स्कंदपुराण के अवंती खण्ड में इन चार समुद्रों का उल्लेख है। किंतु इसी पुराण के नागरखण्ड उत्तरार्ध (2019, 1203) में सात समुद्रों का उल्लेख है जहाँ पृथ्वी-दान की महिमा में लवण, इक्षु, सुरा, घृत, दही, दूध तथा जल के सात समुद्रों का नाम लिया गया है।

Kinaram has accepted this prevalent understanding of the creation. Still, it needs some explanation. First let us look at the word *bānī*. It is a modification of the Sanskrit word *vāṇī*. In common parlance it is often regarded as the sound, style or the language of communication, but since in the Hindu spiritual world the creation is said to have emanated from the primordial *nāda* or the sonic boom at the instant that the True Being willed a creation, it also signifies a sonic word, sound, or vibration. *Ṛgveda* (1.164.45) mentions four kinds of *vāṇī* or *vāk* which can be understood as speech or vibration. Scholars elucidate them as *parā*, *paśyanti*, *madhyamā*, and *vaikharī*. Of these, the first three are perceptible only as a sonic vibration, but the fourth, the *vaikharī*, is that faculty which humans use to communicate with speech. In the literature of Guru Gorakhnath also one finds the mention of 'four *khõṇī* four *vānī*' (see Barthval, 1960, 102 v. 5), namely *sahaja*, *sanjam*, *supāī* and *atīt*. Other scholars have sometimes interpreted the four *vāṇī* to refer to the four *Vedas*. Baba Kinaram has not provided us with an explanation of these terms, but he does mention in *Viveksār* that his text contains the essence of *Vedas*, *Upaniṣads* and the *Puraṇas*. So it seems appropriate to list the *parā*, *paśyanti*, *madhyamā* and *vaikharī* versions of speech here as Baba Kinaram's intent since these terms draw from the *Vedas* and the *Upaniṣadic* literature.

In colloquial Hindi the word *khānī* or *khan* is understood as a mine, or a repository or treasury of some valuable mineral. But in Hindu spiritual literature it also signifies a 'place of birth or origin', or, if we look even more closely, the 'type or manner of birth'. The author feels that Baba Kinaram has used this word with this particular intent because ancient scriptures list four kinds of living beings or species in the kingdom of nature, namely *andaja* (egg-born which includes all water, land and sky venturing beings such as birds, snakes, frogs, crocodiles, turtles etc.), *jarāyuja* (placenta-born such as human-beings and certain animals like the lion and the deer), *svedaja* (sweat or heat-born such as mosquitoes, flies, lice, bed bugs and certain insects), and *udbhija* (born from seed or branch such as certain categories of plants and vegetation) (see Nene 1981, 17; *Aitareyopaniṣad* 1995, 89). So all these four sources of life also exist in the body.

Then we come to the expression *samudrā cārī* where the meaning depends upon whether one reads this expression as two words – implying four oceans – or one word, *samudrācārī*, implying an 'ocean dweller' (such as *jalcar* = water dweller; *thalcar* = earth dweller; *nabhcar* = sky dweller). Since Baba Kinaram has written this expression as two words in his text, we assume that he intends to signify the presence of four oceans in the body. In Hindu texts such as the *Skanda Purāṇa* these are mentioned as *kṣira samudra* (the ocean of milk), *kṣara samudra* (salty or alkaline ocean), *dadhi samudra* (an ocean of yogurt) and *ikṣu samudra* (sweet ocean, since *ikṣu* signifies sugarcane) (see Bhatt 1997, 58).[36] Of course, Baba Kinaram has not named these four oceans in the body, he simply attests to their presence therein.

the four forms hidden in the body – what are they? Those born from sweat, from egg, from womb, and from the seed […] Please talk about the four names hidden in the body. What are they? [They are] *sahaj* [natural or 'born together']; *saṃyam* [control]; *svayambhū* [self-born], and the beyond". Hess and Singh translate it from *Kabīr-Bījak*, *Ramaini* 27 as, "From them the four life-forms… From one egg of Om, the whole cosmos spread". Snell, in *Reading the Rāmcaritmānas*, 135 no. 35.2 translates *cāri khānī* as 'beings of all four origins' and explains that these are four 'types of birth': 1. Born of an egg; 2. Sweat or heat and moisture produced; 3. Born of a caul; and 4. Sprouting.

36 In the same *Purāṇa*, however, in the *Nāgarkhaṇda Uttarārdha* section, seven oceans are mentioned while describing the importance of donating a replica of the earth, those of salt, sugarcane, wine, ghee (clarified butter), yogurt, milk and water.

|| दोहा ||

सो सब प्रभु महँ रमि रह्यो जड़ चेतन निज ठौर ।
ताते राम सँभारि गहु सबन नाम को मौर ॥98॥

ये सभी वस्तुएँ पृथक दिखते हुए भी उसी एक ईश्वर में रम रही हैं, चाहे वे जड़ वस्तुएँ हों या चेतन। इसीलिए राम के नाम को ध्यान से सम्हालकर धरो, क्योंकि यही एक नाम सभी नामों में सर्वोपरि है ॥ **98** ॥

गुरु समझाते हैं कि यह सब कुछ जो शरीर में विद्यमान है, वह उस प्रभु से पृथक नहीं है, उन्हीं का एक अंश होने के नाते इनमें से हर पदार्थ का, जहाँ वे हैं, अपना एक विशिष्ट स्थान है। इसलिये गुरु शिष्य से दुहराते हैं कि राम के नाम को हृदय में सम्हाल कर रखो क्योंकि संसार के सभी नाम और रुपों में यही एक नाम है जिसमें सभी अन्य नाम और रुप समा जाते हैं। वही सब नामों का शीर्ष मुकुट है।

|| Dohā ||

so saba prabhu mahã rami rahyo jaḍa cetana nija ṭhaura;
tāte Rāma sãbhāri gahu sabana nāma ko maura. **98**.

All these delight within the corpus of God,
inanimate or animate, each in its place;
so take care to hold the name of Rama,
For it is the crown of all names. **98**.

The Guru then points out that none of all that constitutes the body is apart from God, each of these elements has their own place and their own need to be there. That is why he says to the disciple, hold on to the name of God, Rama, carefully, because of all the names and forms that make this world, that one name is the crown.

शंकाई संसार है ताते होइ निवृत्ति ।
मन हित करि अमृत पिवै देखो सकल प्रवृत्ति ॥99॥

यह संसार तो शंकाओं का ही घर है, उससे मुक्ति मिल जाएगी। और यदि मन ने साथ दे दिया, तो समझो अमृत पान कर लिया, क्योंकि तब सभी प्रवृत्तियाँ और व्यवहार जो शंका उत्पन्न करते हैं, सहज समझ में आ जाते हैं ॥ 99 ॥

गुरु शिष्य को फिर समझाते हैं कि यह समस्त संसार नाना प्रकार की शंकाओं और दुविधाओं से भरा हुआ है। ऐसा इसलिये है क्योंकि पंचमहाभूतों और उनकी पच्चीस प्रकृतियों और तीन गुणों के साथ रची इस सृष्टि का चरित्र ही ऐसा है जहाँ यह आकर्षक तो बहुत लगता है, लेकिन साथ ही यह सब कुछ इतना अस्थिर और क्षणभंगुर है कि उसके शाश्वत होने में घना संदेह उत्पन्न कर देता है। इस अनवरत घमरौल में भी यदि मन सहायक हो जाता है और केवल आकर्षित होने के स्थान पर वस्तुओं की वास्तविक प्रकृति को दिखाने लगता है, तो जीवधारी को इस रचना की कार्यशैली के बारे में बोध होने लगता है। ऐसा होने पर, एक प्रकार का द्रष्टाभाव आ जाने के उपरांत, जीव का बोधमय जीवन अमृतमय हो जाता है क्योंकि वह अपने चारों ओर के झंझावात को अनुभव तो अवश्य करता है, लेकिन उससे प्रभावित हुए बिना जीवन पथ पर बढ़ता रहता है।

śaṅkāī saṁsāra hai tāte hoi nivr̥tti;
mana hita kari amr̥ta pivai dekho sakala pravr̥tti. **99**.

The world is so full of misgivings,
from that you will find release;
if the mind is helpful, drink ambrosia,
observe all tendencies. **99**.

The Guru continues to alert the disciple that the world is full of doubts and misgivings. This is so because, as mentioned earlier, the nature and characteristics of the five major elements and their twenty-five attributes together with the three tendencies, create a world which is simultaneously enchanting yet transient, and therefore leads to all kinds of doubts about its permanence. In the middle of this turmoil, though, if one's mind becomes favorable and begins to show the nature of things as they really are, then the living being begins to truly understand the workings of this world. Then it is as if that person drinks the ambrosia of knowledge, remaining unchanged while all tendencies around change continuously.

पवन संग मन शब्द लै प्रान ब्रह्म अरु हंस ।
सुन्न काल जिव मिलि रहै निरंजन ताहि प्रसंग ॥ 100 ॥[27]

श्वास के साथ मंत्र का स्पंदन मन से लेकर प्राणवायु, और फिर हंसा रूपी आत्मा और उसके वृहद रूप ब्रह्म तक केवल उसी का स्पंदन होने दो। यह शून्य की एक ऐसी अवस्था में पहुँचा देगा जहाँ जीव का उस अलक्ष्य सत्ता, निरंजन से, एकात्म हो जाता है ॥ **100** ॥

अब गुरु शिष्य को व्यावहारिक अभ्यास बताते हैं। वे कहते हैं कि तुम अपने श्वास पर ध्यान केंद्रित करो और उसके साथ ही अपने मंत्र का भी जप करो। इस मंत्र जप को इस प्रकार चलने दो कि यह चंचल मन के साथ एकीकार होकर उसे स्थिर कर दे, और उसमें फिर और कोई विचार न आए, न जाए। ऐसा होने पर साधनारत शिष्य समाधि की अवस्था की ओर अग्रसर होता है जहाँ उसका श्वास, उसका प्राण, उसकी आत्मा, जो उसी अदृश्य, अज्ञेय परम् आत्मा का अंश है जिसे निरंजन की उपाधि से भी विभूषित किया जाता है, सब एकीकार हो जाते हैं। इस अवस्था के काल और स्थान को बाबा कीनाराम ने एक रोचक उक्ति, सुन्न-काल, कह कर बताया है। यह एक शून्यावस्था की द्योतक अवस्था है जहाँ समय या काल भी अपना अस्तित्व खो देता है, और साधक अपने आप को कालातीत पाता है, उसे समय का ज्ञान नहीं रहता। साथ ही, शरीर का भी आभास न होने के कारण वह वस्तुत: एक शून्यावस्था ही हो जाती है। कुछ विद्वन इस ‘सुन्न’ को ब्रह्मरंध्र में स्थित सहस्रदल कमल का अनुभव मानते हैं, क्योंकि यहाँ ही उस प्रभु या परमात्मा की उपस्थिति और प्रकृति का ज्ञान हो पाता है।[28]

यहाँ एक पल निरंजन शब्द का मनन करते हैं। यह शब्द नाथ साहित्य में बहुत आम है। महादेव शिव का एक नाम होने से ऐसा होना स्वाभाविक है। लेकिन संज्ञा होने के साथ-साथ यह एक विशेषण भी है। बोलचाल की हिंदी में ‘अंजन’ का अर्थ काजल या ऐसा ही सौंदर्य प्रसाधन होता है। उस दृष्टि से निरंजन शब्द का अर्थ होना चाहिये ‘काजल या अंजन के बिना’। शब्दकोश में इसे कल्मष-शून्य, दोषरहित, माया से निर्लिप्त, सादा आदि विशेषणों के रूप में प्रस्तुत किया जाता है। किंतु भक्ति या अध्यात्म की परम्पराओं में इसका अर्थ, इन विशेष अर्थों के कारण, ब्रह्म के उस रूप के लिये माना जाता है जो दृष्टिगोचर न हो, जिसमें कोई धब्बा या चित्ती न हो और इस कारण अदृश्य रहे, अलक्ष्य हो। इसलिये हम यहाँ, और इस पुस्तक में आगे भी, निरंजन शब्द को अदृश्य और अलक्ष्य रूप में ही ले रहे हैं। हाँ, जहाँ-जहाँ बाबा कीनाराम ने इसका प्रयोग उस अदृश्य ईश्वरीय सत्ता के नाम के रूप में किया है, वहाँ-वहाँ, प्रसंग के अनुसार, हम उसे उस नाम के रूप में भी देखेंगे।

27 अगली 11 चौपाइयों में शिष्य इस दोहे में प्रयुक्त हर शब्द के बारे में पूछता है। धर्मेंद्र ब्रह्मचारी शास्त्री बल देते हैं कि संतमत के अघोर दर्शन में बहुत कुछ उपनिषदों से आया है। वे श्वेताश्वतर उपनिषद् (6।19) की इस पंक्ति का उदाहरण देते हैं, “निष्कलं निष्क्रियं शांतं निरवद्यं निरंजनं।” उनका कहना है कि ‘जीवात्मा’ के लिये संतों ने उन्मुक्त भाव से ‘हंस’ शब्द का प्रयोग किया है (शास्त्री 1959, पीठिकाध्याय 5)। राहुल सांकृत्यायन के दोहा कोश में भी ऐसा ही झलकता है, “शून्य निरंजन परम पद, ना तहि पुण्य न पाप ॥ पंच काम-गुण भोजनेहि, निश्चिंत स्थितेहि॥” (सांकृत्यायन 1957, 1. [क] दोहाकोश-गीति [छाया], 31 सं. 143)।

28 देखें सिंह 2010, 167, सुंनि = ब्रह्मरंध्र।

pavana saṅga mana śabda lai prāna brahma aru haṁsa;[37]
sunna kāla jiva mili rahai nirañjana tāhi prasaṅga. **100.**[38]

Absorb the 'Word' with the breath in the mind,
the vital air, Soul and the Brahman;
the sentient being in the void of time,
then meets the 'One without collyrium'. **100**.

Now, within the body, the Guru tells the disciple to focus on the breath, and with it, to chant the mantra. Let this word or the mantra flow seamlessly with the breath and become one with the mind where no other thought remains. In such a condition a practitioner moves towards the state of *samādhi* where the life-force or the vital air, the embodied Soul, and the formless and imperceptible divine spark of God within the body, the *Nirañjan*, all unite to become one. Baba Kinaram uses an interesting expression to denote the time and the place for such a union, *sunna kāl* which indicates, literally, benumbed time, or zero time, such as a time where there is no sense or presence of time. Some scholars interpret the '*sunna*' to mean the thousand petaled lotus at the top of the cranium, the *Brahmarandhra*. This is where such an experience of the nature and presence of God takes place.[39]

Let us dwell for a moment on the word *Nirañjan*. This word occurs very commonly in the Nath literature. Since it is a name of Shiva, such an occurrence is quite natural. But besides being a noun, this word is also an adjective. In conversational Hindi the word *añjan* implies collyrium, or a similar aid to beauty. From that perspective, the meaning of the word *Nirañjan* should be 'without collyrium'. That is how Djurdjevic and Singh translate it in *Sayings of Gorakhnāth*. In the dictionary as an adjective this word is also described as without any taint, spotless, without any faults, detached from illusions, plain and simple etc. Because of these adjectives, in the traditions of spirituality, this word is used for that form of the indescribable *Brahman* which is so pure and without spots or blemish that it cannot be perceived, it remains invisible. That is why we are adopting the meaning of imperceptible and unknowable for this word in this except in the translation of verse number 100 here, where we have retained the expression 'One without collyrium' for poetic harmony. However, wherever Baba Kinaram uses it as a name for that Godly power, we also refer to it as a noun in that mode according to context.

37 Each word in this *dohā* is asked about by the disciple in the next 11 *caupāī*s! Dharmendra Brahmachari Shastri stresses that a lot of *Santmat* and Aghor philosophy draws from the *Upasniṣads*. He cites this line from the *Śvetāśvatara Upaniṣad* (6|19) – "*niṣkalaṁ niṣkriyaṁ śāntaṁ niravadyaṁ nirañjanaṁ*" (one who is without any parts, action, who is tranquil, without any faults, stainless). He further states that for the '*Jīvātmā*' they have prolifically used the word '*haṁsa*' (Shastri 1959, pīṭhikādhyāya 5). Also compare to *Dohā-Koś*, "śunya nirañjan param pad, nā tahi puṇya na pāp" (The void is stainless, the supreme state, there is no virtue or sin) (Sankrityayana 1957, 1[K] *Dohākoś-gīti* [*chāyā*], 31 no. 143).

38 In colloquial Hindi '*añjan*' implies collyrium. By that reckoning, *nirañjan* would mean someone who has not applied the eyeliner. In that sense, without any kind of a beauty-mark or spot on the person, they can be considered 'untainted' by artifice and therefore, 'pure'. But in the yogic and *bhakti* traditions this lack of a spot on the untainted presence of the creator makes it impossible to see or perceive it. So, this word is used to denote the invisible to the eye, the imperceptible nature of God. Therefore, we are using the words 'invisible' and 'imperceptible' to denote the non-visible nature of the Godhead. However, this word has also been translated as 'colorless' (see Djurdjevic, Singh 2019, *Sabad* no. 77).

39 See Singh 2010, 167, *sunni* = *brahmrandhra*.

3 विज्ञान अंग[29]

* शिष्य वाक्य *

|| दोहा ||

ज्ञान अंग वैराग्य सुनि पायउँ परम प्रतीति ।
सतगुरु मोहिं बताइये काया कमल की रीति ॥101॥

ज्ञान अंग और वैराग्य का प्रकरण सुन कर न केवल शिष्य के सामने का दृश्य स्पष्ट होने लगा है, अपितु उसकी आस्था भी दृढ़ होती जा रही है। अब वह सद्गुरु से काया कमल के क्रियान्वयन का ज्ञान पाना चाहता है ॥ **101** ॥

शिष्य को, जो ध्यान से गुरु के उपदेश को सुन रहा था, इन बातों का ज्ञान होने पर बहुत तुष्टि का अनुभव होता है। वह गुरु से अपना हर्ष निवेदन करता है कि उनके वचनों से आध्यात्मिक विषयों के बारे में उसकी समझ और गहन हो गई है। उसे लगता है कि कुछ अमूल्य मिल गया है। लेकिन उसे यह भी ज्ञात है कि अभी भी बहुत कुछ सीखना बाकी है। इस उद्देश्य से वह गुरु से निवेदन करता है कि वे उसको विस्तार से काया-कमल के बारे में बताएँ।

सामान्य दृष्टि से देखने पर काया-कमल की संज्ञा शरीर के लिये मात्र एक काव्यमय अलंकरण प्रतीत हो सकता है। किंतु योग, और विशेषकर तंत्र साहित्य में यह संज्ञा एक विशेष अर्थ रखती है। यह उस सूक्ष्म शरीर की द्योतक है जो इसी भौतिक शरीर में विद्यमान है, और जिसमें नीचे से ऊपर तक कई चक्र उपस्थित हैं जो शक्ति-संचरण के केंद्र माने जाते हैं। परम्परा-विशेष के अनुसार इन चक्रों की गणना में अंतर हो सकता है। बाबा कीनाराम भी यहाँ इसी दृष्टिकोण से काया-कमल की बात कर रहे हैं, यह मात्र अभिव्यञ्जना की काव्यमयता नहीं है।

29 इस अंग का शीर्षक विज्ञान-अंग है। आम भाषा में विज्ञान का अर्थ होता है किसी विशिष्ट विषय के तत्वों या सिद्धांतों आदि का विशेष रूप से प्राप्त किया हुआ ज्ञान जो ठीक क्रम से संग्रहीत हो, जैसे शरीर-विज्ञान, जीव-विज्ञान इत्यादि। इस भाव का विस्तार करके हम कह सकते हैं कि विज्ञान अनुभव-जनित व्यावहारिक ज्ञान होता है।

3 *Vijñāna aṅga*: On the Theme of Proficiency[40]

The Disciple Speaks

|| Dohā ||

jñāna aṅga vairāgya suni pāyaũ parama pratīti;
satguru mohĩ batāiye kāyā kamala kī rīti. **101**.

Hearing the teaching on wisdom and detachment
I felt supreme faith, clarity and conviction;
O true Guru please tell me,
how does the lotus-body function. **101**.

The disciple, who has been listening to the Guru's discourse with attention thus far, feels gratified on receiving this knowledge. He expresses his delight at the clarity the Guru's discourse has brought to his understanding of spiritual concepts. But there is much more to learn. Now he asks the Guru to tell him about the ways in which the lotus of the body works.

The term '*kāyā kamal*' seems innocuous in that it could be a poetic way of referring to the body. But it is recognized in Tantric literature that the 'lotus body' usually refers to the subtle body with various number of *cakras* or energy nodes recognized within it, depending on the tradition one is looking at. It seems that here Baba Kinaram is referring to the subtle body, it is not a mere poetic reference to the physical body.

40 The title of this chapter is *vijñāna aṅga*. In modern standard Hindi *vijñāna* implies science, and by extension, a practical mode of functioning in the world as learned from experience and trial and error. So, we have opted to translate the title of this chapter as 'proficiency' in the mundane world. Djurdjevic and Singh thoughtfully translate *vijñāna* as "knowledge of the world (as distinct from knowledge of *Brahman* acquired by meditation and study)" (Djurdjevic, Singh 2019, *Sabads* 4).

|| चौपाई ||[30]

मन सो कौन कहिय मोहि स्वामी । सब प्रकार तुम अंतरजामी ॥102॥[31]
पवन सो कवन निरंतर कहिये । जेहि तें युक्ति यत्न सब लहिये ॥103॥
कौन शब्द सो मोहिं समुझावो । निर्भय मारग जानि लखावो ॥104॥
प्रान कौन तसु हेतु विचारी । सो सुधि कहिय मोह तम हारी ॥105॥
कौन ब्रह्म गुरुदेव कहीजै । सो सिख सरल सार मोहिं दीजै ॥106॥
पुनि प्रभु हंस सनेह जनाई । अनुभव करि यह देहु बताई ॥107॥
काल कौन जेहि जोगी जानै । अजरा अमर आपु कहँ मानै ॥108॥
कौन जीव कहिये ठहराई । कौन शीव निर्भय पद पाई ॥4॥109॥
और एक पूछौं गुरु नाथा । कौन निरंजन जन नहिं साथा ॥110॥

हे अंतर्यामी गुरु, मुझे बताइये कि मन कौन है ॥ **102** ॥ निरंतर चलने वाला पवन क्या है, जिससे सब कार्य सम्भव होते हैं ॥ **103** ॥ शब्द क्या होता है, उस निर्भय मार्ग का ज्ञान बताइये ॥ **104** ॥ प्राण क्या होता है, उसके विषय में कहिये, आप तो मोह के अंधकार को हर लेते हैं ॥ **105** ॥ मुझे यह सरल सीख दीजिये कि ब्रह्म कौन है ॥ **106** ॥ आप मुझे हंस के विषय में बताकर उसका भी अनुभव प्रदान करें ॥ **107** ॥ बताइये कि काल कौन है जिसे योगी लोग जानते हैं, और जानकर स्वयं को अजर-अमर मानते हैं ॥ **108** ॥ यह भी कहें कि जीव कौन है, और शिव कौन हैं जो सदा निर्भय रहते हैं ॥ **109** ॥ अंत में एक और बात पूछता हूँ गुरुदेव, निरंजन कौन हैं, जिनके साथ कोई नहीं है ॥ **110** ॥

गुरु से काया-कमल के विषय में विधिवत् जानने के लिये शिष्य इस शरीर में उपस्थित सूक्ष्म अवयवों के बारे में पूछता है, और इस प्रक्रिया में हमें हिंदू अध्यात्म परम्पराओं में प्रचलित सूक्ष्म पदार्थों के बारे में एक विशिष्ट शब्दावली से अवगत करा देता है। वह पूछता है कि मन क्या या कौन है, उसकी परिभाषा क्या है? पवन क्या है? क्या वह काया के भीतर भी वही है जो काया से बाहर है? 'शब्द' की परिकल्पना क्या है? शरीर में 'प्राण' क्या होता है? और ब्रह्म, वे कौन हैं, कैसे हैं। इस काया में हंस क्या होता है? साथ ही, वह 'काल' क्या होता है जिसे कि योगी लोग जीत भी लेते हैं? इस काया में 'जीव' की परिभाषा क्या है, और वह 'शिव' से किस प्रकार भिन्न है? और अंत में वह पूछता है कि वह 'निरंजन' कौन हैं जो दृष्टिगोचर नहीं होते, और सदैव एकाकी ही रहते हैं।

30 तु. बड़थ्वाल 1960, 187 सं. 7 । परिशिष्ट देखें।

31 तु. सुंदरग्रंथावली, "कौन बहिर मन कहिये स्वामी…"। (नारायणदास 1989, 125 अथ त्रिविध अंतःकरण भेद ग्रंथ 37 सं. 1)।

|| caupāī ||[41]

mana so kauna kahiya mohi svāmī; saba prakāra tuma antarjāmī.[42] **102**.
pavana so kavana nirantara kahiye; jehi tẽ yukti yatna saba lahiye. **103**.
kauna śabda so mohĩ samujhāvo; nirbhaya māraga jāni lakhāvo. **104**.
prāna kauna tasu hetu vicārī; so sudhi kahiya moha tama hārī. **105**.
kauna brahma gurudeva kahījai; so sikha sarala sāra mohĩ dījai. **106**.
puni prabhu haṁsa saneha janāī; anubhava kari yaha dehu batāī. **107**.
kāla kauna jehi jogī jānai; ajarā amara āpu kahã mānai. **108**.
kauna jīva kahiye ṭhaharāī; kauna śīva nirbhaya pada pāī. **109**.
aura ek pūchaũ guru nāthā; kauna nirañjana jana nahĩ sāthā. **110**.

What is the mind, O Lord please say; you are omniscient in every way. **102**.
Please tell what is the constant breath; which leads to all insight and effort. **103**.
What is the 'Word', please do explain; show me the path to fearless wisdom. **104**.
What is the vital air, what is its reason; make me aware, shredding dark delusion. **105**.
O Gurudev reveal who is the *Brahman*; give me the simple essence of that teaching. **106**.
Then, Lord, reveal the swan kindly; tell me how I may experience it. **107**.
Who is the 'Time' that the yogis best; then think they are beyond decay and death. **108**.
Who is the sentient being please dictate; who is the Shiva in the fearless state. **109**.
And one more I ask O Guru-lord; who, alone, is the Invisible God. **110**.

The disciple then elaborates his question by pointing out specific elements within the lotus body that he seeks to know about. In this process he makes us aware of the special vocabulary pertaining to spirituality in the Hindu traditions. He asks about the *man* (commonly translated as the 'mind'), the constant breath which is the engine of all that happens in life, the 'Word' which emanated with the desire of the True Being, the vital-air or energy which is the foundation of all life, *Brahman* – the creator of the universe – sometimes thought of in an anthropomorphic way, the Soul which inhabits the body and is also referred to as the swan, the presence of time or the time-less element within the body, the nature of the embodied soul or the sentient being, and the imperceptible God who is also present within the lotus body.

41 Comparable to Barthval 1960, 187 v. 7. See Appendix.

42 Comparable to *Sundargranthāvalī*, "kauna bahira mana kahiye svāmī…" (O lord, please tell, what is the outer mind…) (Narayandas 1989, 125 *Atha Trividha antaḥkaraṇa Bheda Grantha* 37 v. 1).

|| दोहा ||

यह सब मम संशय हरो बहिरंतर हित होइ ।
चित प्रकाश रवि सद्गुरु रामकिना हित सोइ ॥111॥

मेरी इन सभी शंकाओं का निदान कर दीजिये गुरु, जिससे अंदर और बाहर, दोनों जगह मेरा कल्याण हो। सद्गुरु चित्त को आलोकित कर देने वाले सूर्य के समान हैं, वही कीनाराम का हित करते हैं ॥ **111** ॥

शिष्य अपने आंतरिक और बाह्य, यानी शरीर और आध्यात्मिक उत्थान, दोनों के हित के लिये गुरु से यह प्रसाद माँगता है। संशय एक प्रकार का मल है जो उसे अंदर और बाहर उस अलक्ष्य अनुभव से दूर रखता है। इस प्रयास में वह अपने गुरुदेव का ही आश्रय ले सकता है, उसे उन्हीं पर पूर्ण विश्वास है, क्योंकि वे ही हमेशा उसका हित करते हैं। वे चित्त को प्रकाशित करने वाले एक सूर्य के सदृश हैं।

|| Dohā ||

yaha saba mama saṁśaya haro bahirantara hita hoi;
cita prakāśa ravi sadguru Rāmakinā hita soi. **111**.

Please remove all doubts of mine,
it will do good to the body and soul;
Sunlight to the mind is the True Guru,
He is always propitious to Kinaram. **111**.

The disciple makes this request for clarity so that he may achieve well-being inside and out, that is to say, total and holistic welfare of his spiritual body and mind. He states his trust for the Guru by stating that the Guru is the veritable sunlight that enlightens the dark nooks and crannies of the mind, and in that, he is the sole benefactor to rely upon.

* गुरु वाक्य *

|| दोहा ||

शिष्य वचन आदर करी निराकार महँ होई ।
कहत परम विज्ञान गुरु जासु नास नहिं होइ ॥[32] **112॥**

शिष्य के वचन का मान रखते हुए गुरु अपनी निराकार अवस्था में स्थित हुए। फिर उन्होंने उस परम व्यावहारिक ज्ञान को कहना आरम्भ किया जो अनश्वर है, कभी लुप्त नहीं होता ॥ **112** ॥

गुरु शिष्य के इस आग्रह को हल्के से नहीं लेते, वे उसका आदर करते हैं। उसकी जिज्ञासा एक बहुत गहरी उत्कण्ठा से प्रेरित है। उसकी जिज्ञासा का समाधान करने के लिये गुरु को अपने उस स्वरूप का ध्यान करना पड़ता है जो स्वयं उनका भी निर्गुण स्वरूप है। फिर वे अपना उपदेश आरम्भ करते हैं, उस ज्ञान के विषय में जो इतना व्यापक है कि कभी भी नष्ट नहीं होता है।

32 इस पंक्ति का अंतिम शब्द 'होइ', छंद-शास्त्र की मात्रा प्रणाली के अनुसार ह्रस्व या छोटी 'इ' होना चाहिये, जैसा कि लेखक ने यहाँ दिया है। सन् 1965 में छपी विवेकसार की प्रति में यह 'होइ' ही लिखा है। बाद के संस्करणों में इसे 'होई' लिखा हुआ पाते हैं, जो छंद-मात्रा की दृष्टि से अशुद्ध है।

The Guru Speaks

|| Dohā ||

śiṣya vacana ādara karī nirākāra mahā̃ hoī;
kahata parama vigyāna guru jāsu nāsa nahī̃ hoi. **112**.

Respecting the disciple's words,
settling into his formless form;
the Guru spoke of the highest wisdom –
which is never lost or gone. **112**.

The Guru listens to the disciple's question and sees the merit in it. His curiosity reveals a deep thirst for knowledge. To respond properly to the disciple, the guru accesses the knowledge, which is a part of his own formless state, and then begins to expound on the subject, revealing insight which is timeless and beyond destruction.

|| चौपाई ||

मन चंचल गुरु कही दिखाई । जाकी सकल लोक प्रभुताई ॥113॥
पवन स्वाँस यह बड़ो संजोगा । सो तौ सब दिन रहै वियोगा ॥114॥
शब्द ज्योति जग सुन्य प्रकासा । समुझत मिटै कठिन भव फाँसा ॥115॥
प्रान निवृत्ति सदा तेहि जानौ । भाव अभाव न एकौ मानौ ॥116॥[33]
ब्रह्म दया संतत मत साँचा । ताप तीन की लहै न आँचा ॥117॥
हंस जासु नहिं होई विनासा । नहिं दुख सुख जहँ एकौ त्रासा ॥118॥
सून्य सो परम सून्य करि देखो । यह विज्ञान बीज दृढ़ लेखो ॥119॥
काल विकाल महा अति भारी । जेहि लखि जीवै आपु विचारी ॥120॥[34]
जीव सो कर्म बंध तर माना । सतगुरु आतम जो नहिं जाना ॥121॥
कर्म बंध गत शिव सत भाँती । दिशा देश नहिं एकौ काँती ॥122॥
व्यापक व्याप्य रहै जो व्यापी । नाम निरंजन तेहि अस्थापी ॥123॥
तहाँ नहीं जब संभव कोई । रहै निरंतर अंतर होई ॥124॥

गुरु ने दिखाया कि चंचल होने के बाद भी मन ही की प्रभुता समस्त संसार में व्याप्त है ॥ **113** ॥ यह जो श्वास है, यह वायु ही है, और यह सदा निस्पृह रहती है ॥ **114** ॥ शब्द वह ज्योति है जो सृष्टि के अंधकारमय शून्य को प्रकाशित कर देती है, इसे समझ या जान लेने से व्यक्ति भव-सागर से मुक्त हो जाता है ॥ **115** ॥ प्राण जन्म-मरण के चक्र से निवृत्त कर देता है, इसे न किसी वस्तु की कमी भासती है, न किसी वस्तु के प्रति आकर्षण या विकर्षण का भाव ॥ **116** ॥ ब्रह्म तो दयालुता की प्रतिमूर्ति हैं, इन त्रिगुणों की अग्नि उन्हें प्रभावित नहीं करती ॥ **117** ॥ हंस वह है जिसका कभी नाश नहीं होता, अमर है, और उसे दुःख, सुख या किसी प्रकार के भी कष्ट का अनुभव नहीं होता ॥ **118** ॥ शून्य तो केवल शून्य है, उसे शून्य के परिमाण से ही आँका जा सकता है, यही व्यावहारिक ज्ञान का अक्षुण्ण बीज है ॥ **119** ॥ जीवन-मरण, जिसे काल-विकाल भी कहते हैं, दुर्वह होता है, उसे ही देख कर जीव आत्मानुसंधान के प्रति बाध्य होता है ॥ **120** ॥ जीव वह कर्मफल-बद्ध आत्मा है जिसने अभी अपने मुक्तात्मा स्वरूप को, या सद्गुरु की विमुक्त अवस्था को नहीं पहचाना है ॥ **121** ॥ इन्हीं कर्मफल के बंधनों से मुक्त हो जाने पर वह शिव के समान सत्य-स्वरूप हो जाता है, फिर वह दिशा, देश या अन्य किसी भी प्रकार की सीमित आभा से परे चला जाता है ॥ **122** ॥ जो सर्वव्यापक है, वह तो सर्वत्र व्याप्त हैं ही, उन्हीं को निरंजन कहा जाता है ॥ **123** ॥ वही, उस स्थान पर, जहाँ अन्य किसी का भी होना सम्भव नहीं, सदा अपने ही अंतर में वास करते हैं ॥ **124** ॥

गुरु एक-एक करके शिष्य द्वारा गिनाये गये तत्त्वों का उसी क्रम से उद्घाटन प्रारम्भ करते हैं, उनके विशेष चरित्र का अनावरण करके। वे शिष्य को बताते हैं कि इस समस्त सृष्टि में यह मन ही है जो सबसे शक्तिवान् तत्त्व है, लेकिन साथ ही, यह उतना ही अधिक चंचल भी है। पवन, जिसके बारे में शिष्य ने पूछा था, शरीर के बाहर तो हवा है, लेकिन शरीर के अंदर वही निरंतर चलने वाला श्वास है, जिसके श्वास-प्रश्वास का तारतम्य शरीर से अविच्छिन्न रूप से जुड़ा है। उसी से शरीर जीवित रहता है और संसार का बोध कर पाता है। किंतु ऐसा होने पर भी वह अपने आप में इस संसार के आकर्षण क्षेत्र से निर्लिप्त रहता है, उसपर संसार की ऊहापोह का कोई असर नहीं पड़ता। वह अभूत 'शब्द' जो सत्यपुरुष की रचना कल्पना के साथ उत्पन्न हुआ था, वही ज्योति है जो जगत के इस अथाह, अकल्पनीय अंधकार को प्रकाशमान् करता है। इसी को जान लेने से जीव भव-बंधन से छूट जाता है। 'प्राण' वह है जो शरीर में सतत संचरण करता रहता है, शरीर में जीवन का प्रवाह बनाए रखता है, जीव को शरीर की आवश्यकताओं की पूर्ति करने की ओर प्रेरित करता रहता है। किंतु प्राण की अपने आप में, अपने लिये, कोई आवश्यकता या चाह नहीं होती। वह शरीर में होते हुए भी उससे अनासक्त रहता है। इसलिए प्राण सदा मुक्त भी रहता है और स्वतंत्र भी।

33 काया में उपस्थित कुछ अवयवों की भाव अथवा अभाव से परे होने की बात बौद्ध सिद्धों की वाणियों में भी मिलती है। देखें चतुर्वेदी 1969, 155 सं. 1, "भाव न होइ अभाव न जेए"। इसकी व्याख्या करते हुए चतुर्वेदी लिखते हैं कि श्वास नियंत्रण से शून्य की एक ऐसी अवस्था प्राप्त होती है "जिसे न तो भाव कह सकते हैं और न अभाव ठहरा सकते हैं" (चतुर्वेदी 1969, 59-60)।

34 तु. नाथ सिद्धों की बानियाँ, बाल गुंदाई जी की सबदी (4) - "नांम अछै आकार बिरुंणां । सतिकृत्मम न लागा ॥ त्रिवधि बिंदनि लेग निरालंबा काल विकाल दोइ भागा ॥" (द्विवेदी 1978, 54 सं. 17) तु. गुरु-ग्रंथ साहिब, "त्रै वरताइ चउथै घरि वासा ॥ काल बिकाल कीए इक ग्रासा॥ निरमल जोति सरब जगजीवनु गुरि अनहद सबदि दिखाइआ ॥४॥" (बिकाल = (काल के विपरीत) जन्म)। `http://www.gurugranthdarpan.net/hindi/1038.html`.

|| caupāī ||

mana cañcala guru kahī dikhāī; jākī sakala loka prabhutāī. **113**.
pavana svā̃sa yaha baṛo sā̃jogā; so tau saba dina rahai viyogā. **114**.
śabda jyoti jaga sunya prakāsā; samujhata miṭai kaṭhina bhava phā̃sā. **115**.
prāna nivṛtti sadā tehi jānau; bhāva abhāva na ekau mānau.[43] **116**.
brahma dayā santata mata sā̃cā; tāpa tīna kī lahe na ā̃cā. **117**.
haṁsa jāsu nahī̃ hōī vināsā; nahī̃ dukha sukha jahā̃ ekau trāsā. **118**.
sūnya so parama sūnya kari dekho; yaha vijñāna bīja dṛṛha lekho. **119**.
kāla vikāla mahā atibhārī; jehi lakhi jīvai āpu vicārī.[44] **120**.
jīva so karma bandha tara mānā; satguru ātama jo nahī̃ jānā. **121**.
karma bandha gata śiva sata bhā̃tī; diśā dēśa nahī̃ ekau kā̃tī. **122**.
vyāpaka vyāpya rahe jo vyāpī; nāma nirañjana tehi asthāpī. **123**.
tahā̃ nahī̃ jaba sambhava koī; rahai nirantara antara hoī. **124**.

The mind is fickle, the guru explains; all through the world its power reigns. **113**.
The air, in the body is united as breath; from the world, it remains ever disengaged. **114**.
The light of the Word lights the void of the world; knowing it erases the cruel snare of the world. **115**.
Know the vital breath to be always free; beyond being or not, there's nothing it needs. **116**.
Brahman's mercy has no end it is true; it doesn't take the heat from the three attributes. **117**.
Haṁsa (Soul) is beyond destruction; it feels no grief, happiness or perturbation. **118**.
See the Supreme Emptiness as the Void; this seed of wisdom should be firmly inscribed. **119**.
Death and birth are very burdensome; live in reflection of this wisdom. **120**.
Under past action's effect is the embodied soul; ignorant still of the Self, the true guru. **121**.
Shiva reigns past the bond of actions; no direction, majesty, or region limitations. **122**.
That pervasive, permeable presence that encompasses the world; its name is ascribed as the Imperceptible God. **123**.
When none other is possible at that place; it remains eternally in its internal state. **124**.

The Guru answers one by one each of the questions in the order that the disciple has asked. He shows to the disciple that the mind is the most powerful entity in the world, but it is also the most restless in its predisposition.

43 The idea of certain states achieved within the body which are beyond a physical state of either existing or not existing is evident in the poems of the Buddhist siddhas. See *Caryāpad*, no. 29 *Rāg Paṭamanjarī Luipādānām*, "*bhāva na hoi abhāva na jāi*" (Chaturedi 1969, 155 v. 1). Chaturvedi explains that according to Buddhist *siddhas*, this refers to a void-like state reached by breath control which can neither be called the presence of something, nor can it be deemed the absence of something (1969, 59-60).

44 Simply put, *kāl vikāl* refers to a state beyond either birth or death. To compare, see Dwivedi 1978, 54 v. 17. Another example is evident in the *Guru Granth Sahab*. See `http://www.gurugranthdarpan.net/hindi/1038.html`.

सभी संतों में मतैक्य है कि ब्रह्म, जो इस संसार के रचयिता हैं, परम दयालु हैं। उनकी करुणा का कोई ओर-छोर नहीं है। चूँकि वही इस सृष्टि रचना की स्रोत-पृष्ठभूमि हैं, उन पर सत्त्व, रजस, और तमस, इन त्रिगुणों का भी कोई असर नहीं होता।

शिष्य ने 'हंस' के बारे में भी पूछा था। कोई सामान्य व्यक्ति यदि शरीरपात का परिणाम देखे तो इसी निष्कर्ष पर पहुँचेगा कि अब सब कुछ नष्ट हो गया, अब कुछ भी नहीं बचा। लेकिन सत्य ऐसा बिल्कुल नहीं है। इसी शरीर में जो 'हंस' विद्यमान है, जिसे आत्मा की प्रतिच्छाया कहा जा सकता है, नष्ट नहीं होता। जीव में जो हंस स्थित है वह नाशवान् नहीं है, वह अनंत है। इस हंस का चरित्र ऐसा है कि वह मन की चंचलताओं और इंद्रियों की लोलुपता से मुक्त रहता है, इसलिये हर परिस्थिति में सम-सामान्य बना रहता है। उसे जीवन में घटनेवाले दु:ख अथवा सुख जैसी किसी भी अवस्था का अनुभव नहीं होता। यह सारी सृष्टि एक अथाह शून्य में उत्पन्न हुई है, उसी में बनी हुई है, और अंतत: उसी में विलीन हो जाती है। इसे जाना तो जा सकता है, लेकिन केवल अनुभव से। एक बार इसे जानने की कला आ जाए तो जीव का जन्म सिद्ध हो जाता है।

शरीरधारी जीवों के लिये जन्म-मरण का अनुभव दुखदायी होता है। इंद्रियों के माध्यम से जीव जिस सुख का अनुभव करता है वह तो क्षणिक होता ही है, उस सुख के अंत हो जाने का विचार भी दु:ख को जन्म दे देता है। साधुपथ पर चल रहे किसी भी साधक को इन बातों के विषय में गहराई से सोचना पड़ता है। जीवन में होनेवाले सुख-दु:ख के अनुभव भूत या वर्तमान काल के कर्मों का फल हो सकते हैं। जीवन में इस काल का चिंतन स्वस्थ अंतर्दृष्टि प्रदान कर सकता है। शरीर में जी रहा कर्म-बद्ध जीव तभी तक इन सुख-दु:ख से विचलित होता है जब तक कि वह अपने सही रूप का ज्ञान प्राप्त न कर ले। वह आत्मा ही उसका सत्य-रूप है, और वही उसका सच्चा गुरु भी है। उसका ज्ञान न होने के कारण ही जीव जन्म-मृत्यु के चक्र में फँसा रहता है। परंतु एक बार जब उसे अपने इस सच्चे स्वरूप का ज्ञान हो जाता है, तब वह कर्म-बंधन से मुक्त होकर शिवत्व की ओर बढ़ जाता है जहाँ न देश की सीमा है, न दिशा की, न कांति की, न सत्ता की। वह शिवत्व की उस अवस्था में इन सभी वस्तुओं से उपराम हो जाता है। अब वह उस निरंजन, यानी अदृश्य ब्रह्म पद के समीप, आने लगता है जो सृष्टि का रचयिता होते हुए भी अलक्ष्य है। निरंजन का चरित्र ऐसा है कि वह अपने अभ्यंतर में ही खोया रहता है। चूँकि वह समय-काल के बंधन में भी नहीं है, उसकी यह अवस्था अनंतकालिक होती है।

The incessant chain of breaths that continues without interruption is very well integrated with the body. But paradoxically, despite such wonderful integration, it always remains detached from the world.

It is the 'Word' – the primordial sound that came with the first desire of the True Being – that illuminates the vast empty space/s of the world. The vital breath or the life-force is in continuous motion, maintaining life in the body, and thus the living body has needs which need to be fulfilled to keep it alive. But the life-force or the vital air itself has no needs or wants for itself, it is transcendent to it, consequently it always remains free.

All the saints have mentioned that *Brahman*, the creator of the universe, is most compassionate. Also, it is not perturbed by the elements that constitute the world and therefore, the three attributes the *sattva*, *rajas*, and *tamas*, also do not bother it. The Soul or *Haṁsa* of the sentient being is eternal. A casual observer might think that everything is gone once the body is dead, but that is not true of the *Haṁsa* or the Soul. Since it is free of the sense desires which are dictated by the mind, it also remains unmoved in every situation, not experiencing either grief or joy by whatever happens in life.

The void is the supreme emptiness where arises all creation. This void is something that can only be known about through experience. The facts of birth and death of the body are painful experiences. The senses may portray certain facts of life as happy, but even those moments are transitory, and even the thought of the passage of a happy event in itself gives rise to sorrow. An ascetic on the path of knowledge needs to dwell on this fact and reflect deeply. These joys and sorrows of life occur as a result of the actions or karma performed by the individuals in their past or present lives. A sentient being or the embodied soul is swayed by these joys and sorrows only till such time that it does not know the real nature of its own soul.

The soul is the true guru for the sentient being, an ignorance of it keeps the being trapped in the cycle of this world. However, once the sentient being realizes that its own soul is its true guru, and realizes the true nature of itself as a soul, it becomes free from the karmic bonds of the actions performed. Then it moves towards becoming like Shiva who is not limited by any direction, region or attributes such as power or beauty. It transcends them. *Nirañjan*, literally, 'without collyrium', is how some people address that entity who has created this world and is, verily, the God who remains invisible and imperceptible. That state of the imperceptible God is such that it remains absorbed within itself, and since it is beyond time, this state of it is eternal.

|| दोहा ||

अमर बीज विज्ञान को कह्यौं समुझि कर लेहु ।
ऊँ सो मंत्र विचारि के राम नाम चित देहु ॥125॥

हे शिष्य, तुमसे विज्ञान के इस अमर बीज का निरूपण किया, इसे ध्यान से समझकर ग्रहण करो। 'ऊँ सो' (सोऽहं का प्रतिरुप?) मन्त्र का सतत विचार करते हुए, राम के नाम में दत्तचित्त रहो ॥ **125** ॥

अपना उपदेश समाप्त करने के बाद गुरु शिष्य से कहते हैं कि देखो, मैंने अब तुमको बता दिया ये तत्त्व क्या-क्या हैं, और इनका चरित्र कैसा है। यह ज्ञान एक अनश्वर बीज के जैसा है जिसका कभी अंत नहीं होता है। यह ज्ञान शिष्य को आध्यात्मिकता की और गहराई में ले जाएगा। इसलिये वे कहते हैं कि हे शिष्य, अब तुम इस ज्ञान पर मनन कर के आत्मसात कर लो। साथ ही, 'ऊँ सो' मंत्र का जप करते हुए उस ईश्वर का, जिन्हें उन्होंने राम नाम से सम्बोधित किया है, निरंतर चिंतन करते रहो।

|| Dohā ||

amara bīja vijñāna ko kahyau samujhi kara lehu;
oṁ so mantra vicāri ke Rāma nāma cita dehu. **125**.

Take the immortal seed of knowledge,
grasp and hold the same;
Reflecting on the mantra '*Om So*',
focus on Ram's name. **125**.

Having answered each term that the disciple had asked about, the Guru concludes – with this exposition I have given you the knowledge of the eternal seed, a kernel which can only grow and become more profound – so, O disciple, understand it and make it your own. Practice the "Om so" mantra and keep your mind absorbed in the name of Ram (as a formless God).

* शिष्य वाक्य *

|| दोहा ||

अंतरजामी जानि गुरु कहि करि अभय प्रमान ।
संशय सब मम दूरि करि मोंहिं दिखावो ठाम ॥126॥

हे गुरु! आप तो अंतर्यामी हैं। आप मेरे अंतरतम को मुझ से अधिक जानते हैं। कृपा करें, मुझे भय से मुक्ति का साक्षात्कार करा दें। मेरी सभी शंकाओं को दूर कर दें ताकि मुझे पूर्ण ज्ञान हो जाये कि काया कमल में ये विभिन्न अवयव कहाँ विराजते हैं ॥ **126** ॥

शिष्य ने गुरुमुख से शरीर में स्थित सभी तत्त्वों के नाम और वर्णन तो सुन लिये, किंतु अभी भी कुछ है जो बाकी है। अब शिष्य यह जानना चाहता है कि ये तत्त्व शरीर में ठीक कहाँ-कहाँ रहते हैं। यह अभी भी साफ़ नहीं हुआ है। यह जानने के लिये पहले वह गुरु से निर्भयता का आश्वासन माँगता है ताकि वह अपनी जिज्ञासा को आगे व्यक्त कर सके। किंतु इस वाक्यांश का अर्थ यह भी हो सकता है कि शिष्य गुरु से, जो उसकी गूढ़ मन:स्थिति को भली-भाँति जानते हैं, उसे निर्भयता के पद तक पहुँचा दें जहाँ शंका जनित भय हो ही नहीं। फिर वह गुरु से पूछता है कि आप बताइये, ये तत्त्व इस काया में कहाँ-कहाँ पाये जा सकते हैं ताकि उसकी शंकाओं का समाधान हो सके।

The Disciple Speaks

|| Dohā ||

> *antarjāmī jāni guru kahi kari abhaya pramāna;*
> *saṁśaya saba mama dūri kari mohĩ dikhāvo ṭhāma.* **126.**

> I know you are omniscient, O guru,
> do grant me the state of fearlessness;
> dissipate all my doubts concerning,
> where each element in the body rests. **126**.

The disciple has heard the description in the body of all the elements that he had asked about, but there is still something not clear. Now the disciple is curious to know where exactly in the body do all of these entities dwell. So first, he seeks the permission to be fearless from his Guru to pursue this line of questions further. This line, however, can also mean that he knows his guru is fully aware of the disciple's deep psychological state. Therefore, he asks the guru to make him fearless. Then he says to the Guru to tell him the location of each of these elements so that all his doubts are truly dispelled.

|| चौपाई ||

मन कहँ बसै जासु प्रभुताई । सकल लोक कह श्री रघुराई ॥127॥
बसै पवन कहँ कृपानिधाना । ताकहँ हौं चाहत अब जाना ॥128॥[35]
शब्द निवास कहिय करि दाया । अनघ अकाम अमोघ अमाया ॥129॥
प्रान बास की सुधि भगवंता । दीजै भानु भक्ति भय हंता ॥130॥
ब्रह्म बसै कहँ परम उदारा । अभय असोच रहित संसारा ॥131॥
हंस बसै सो थल मोहि स्वामी । कहिय बुझाई जानि अनुगामी ॥132॥
कहाँ अनूप बसै सो भेदा । कहो प्रसन्न प्रगट निज वेदा ॥133॥
काल बसै कहँ सो सब कारन । कहिये संशय शोक निवारन ॥134॥
जीव बास की निर्णय कीजै । अपनो कहि निबाहि प्रभु लीजै ॥135॥
शिव अस्थान सुनावहु मोहीं । त्रिविध ताप तम रवि सम होहीं ॥136॥
पुनि मोहिं कहिय अमित भय भंजन । कहाँ बसत हैं देव निरंजन ॥137॥

वह मन जिसकी सत्ता का गुणगान समस्त लोक करता है, कहाँ वास करता है, हे रघुराई ॥ **127** ॥ हे कृपानिधान, मैं अब यह जानना चाहता हूँ कि पवन कहाँ वास करता है ॥ **128** ॥ उस पवित्र, निष्काम, अचूक और माया रहित शब्द का निवास कहाँ है ॥ **129** ॥ हे दृढ़ भक्ति की प्रतिमूर्त्ति और भय का संहार कर देने वाले प्रकाशमान् सूर्य, हे प्रभु, बताएँ कि प्राण कहाँ वास करता है ॥ **130** ॥ सदा निर्भय, चिंतारहित, संसार में रहते हुए भी उससे पृथक रहनेवाला ब्रह्म कहाँ बसता है, बताएँ, हे परम उदार गुरु ॥ **131** ॥ मुझे अपना अनुयायी मान कर वह स्थान समझाकर बता दीजिये जहाँ हंस वास करता है ॥ **132** ॥ अनूप के निवास स्थान का रहस्य भी, प्रसन्नचित्त होकर अपने ज्ञान के भण्डार से निकाल कर बताएँ ॥ **133** ॥ हे सभी प्रकार की शंका और शोक का निदान कर देने वाले गुरु, बताएँ कि काल कहाँ और क्यों वास करता है ॥ **134** ॥ मुझे अपना मान कर जीव के वास का स्थान स्पष्ट रुप से बता दीजिये ॥ **135** ॥ मुझे उन शिव के निवास का स्थान बताइये, क्योंकि आप त्रिगुणों के गहन अंधकार को सूर्य के प्रकाश बनकर विच्छिन्न कर सकते हैं ॥ **136** ॥ और फिर मुझे बताइये, हे अगणित भयों को नष्ट कर देने वाले गुरु, उनका निवास कहाँ है जिन्हें देव निरंजन कहते हैं ॥ **137** ॥

फिर, पहले की ही तरह, शिष्य न केवल अपने प्रश्न को दुहराता है, वरन् एक-एक कर के उन सभी तत्त्वों का नाम क्रम से गिनाता है जिनके पाये जाने के स्थानों के विषय में उसकी जिज्ञासा है। वह पूछता है – मन, जिसका लोहा सारा संसार मानता है, वह कहाँ रहता है? वह समीर जो शरीर के बाहर पवन है, अंदर भी होता है, लेकिन वह कहाँ होता है? और वह अभूत 'शब्द' जो सब प्रकार से निष्कलंक है, इच्छारहित है, स्वयं-सफल है, वह शरीर में कहाँ निवास करता है? हे गुरु, आप तो साक्षात् भक्ति-भाव के सूर्य सरीखे हैं, सभी प्रकार के भय का नाश करनेवाले हैं, कृपया बताइये कि वह, जिसे प्राण कहते हैं, वह कहाँ वास करता है? हे उदार गुरु, वह ब्रह्म जो संसार में रहते हुए भी एक निर्भीक फक्कड़ की तरह उससे अलग रहता है, वह कहाँ रहता है? मैं तो आपका अपना हूँ गुरु, मुझे बताइये स्वामी कि हंस का निवास-स्थान इस शरीर में कहाँ होता है? अपने इस असीम ज्ञान से मुझे वह अमूल्य निधि दीजिये गुरु, जिससे मैं यह जान सकूँ कि वह, जिसे 'अनूप' की उपाधि से विभूषित किया जाता है, काया में कहाँ होता है? आप सभी प्रकार के शोक और शंकाओं का निवारण करते हैं गुरु, कृपया बताइये कि काल, जिससे समस्त संसार भयभीत रहता है, शरीर में कहाँ होता है? मुझ पर दया करके उद्घाटन कीजिये गुरु, कि वह प्राणी जिसे 'जीव' की संज्ञा दी जाती है, इस काया में कहाँ होता है? आप त्रिगुणों के अंधकार के घुटन वाले ताप को प्रचण्ड रवि के समान बनकर भस्म कर दें, और मुझे बताएँ कि वह जिन्हें 'शिव' नाम से सम्बोधन किया जाता है, कहाँ होते हैं? और फिर, सभी भयों का निराकरण करने वाले गुरु, मुझे बताइये कि वह देव जिन्हें 'निरंजन' कहा जाता है, कहाँ वास करते हैं?

इन ग्यारह चौपाइयों में कीनाराम न केवल काया-कमल के सूक्ष्म अवयवों का वास, स्थान, निवास, थल कुशलता से पूछते हैं, बल्कि काव्य सौष्ठव के दृष्टिकोण से अपने प्रश्नों का तारतम्य इस विधि से क्रमबद्ध रूप में सूक्ष्म से सूक्ष्मतर बाँधते हैं कि अंत में जब वे देव निरंजन का पता पूछते हैं तो सहृदय पाठक को एक बार रोमांच हो आता है! पहले की दस चौपाइयों में वे क्रमशः मन, पवन, शब्द, प्राण, ब्रह्म, हंस, अनूप, काल, जीव, और शिव के निवास के विषय में चौपाई के पहले ही चरण में पूछ लेते हैं, दूसरे चरण में वे या तो अपने गुरु का, या पूछे जाने वाले अवयव के गुण का वर्णन करते हैं। लेकिन अंतिम चौपाई में वे प्रथम चरण में न पूछकर दूसरे चरण में देव निरंजन का पता पूछते हैं, जिससे एक शिखर या गंतव्य के अंतिम चरण तक पहुँच

35 तु. बड़थ्वाल 1960, 189 सं. 25 । देखें परिशिष्ट।

|| caupāī ||

mana kahã basai jāsu prabhutāī; sakala loka kaha śrī raghurāī. **127**.
basai pavana kahã kr̥pānidhānā; tākahã haũ cāhata aba jānā.[45] **128**.
śabda nivāsa kahiya kari dāyā; anagha akāma amogha amāyā. **129**.
prāna bāsa kī sudhi bhagavantā; dījai bhānu bhakti bhaya hantā. **130**.
brahma basai kahã parama udārā; abhaya asoca rahita saṁsārā. **131**.
haṁsa basai so thala mohi svāmī; kahiya bujhāī jāni anugāmī. **132**.
kahā̃ anūp basai so bhedā; kaho prasanna pragaṭa nija vedā. **133**.
kāla basai kahã so saba kārana; kahiye saṁśaya śoka nivārana. **134**.
jīva bāsa kī nirṇaya kījai; apano kahi nibāhi prabhu lījai. **135**.
Śiva asthāna sunāvahu mohī̃; trividha tāpa tama ravi sama hohī̃. **136**.
puni mohĩ kahiya amita bhaya bhañjana; kahā̃ basata haĩ deva nirañjana. **137**.

O Lord where does the mind reside; the whole world says its power presides. **127**.
O merciful, the location of air's home; that is what I now want to learn. **128**.
State with your blessing the Word's abode; selfless, desire-free, unfailing, pure. **129**.
Dwelling of the vital-breath make me aware; O Lord, sun of devotion, destroyer of fear. **130**.
Where does *Brahman* abide O most generous; fearless, carefree, free from the universe. **131**.
The seat of the embodied Soul, O Master; please explain to me as your follower. **132**.
Mystery of where the 'Peerless' resides; let your true wisdom graciously provide. **133**.
Where does 'Time' dwell and its cause; please say, O remover of anxiety and woes. **134**.
Home of the sentient-being please resolve; lord, come through, taking me as yours. **135**.
Tell me the location of Shiva's dwelling; O Sun to the darkness of threefold suffering. **136**.
Tell me then, O destroyer of infinite misgivings; where is the Invisible God's dwelling? **137**.

Not only that, but he also reiterates his question in detail, naming each element and asking the Guru for its location. So, he asks his Guru, where is the location of the mind which is praised by the whole world to be the most powerful entity? What exact place in the body is occupied by that which is known simply as air outside the body, O compassionate Guru? Where exactly is the 'home' of the Word, O merciful, which is so pure, free and selfless? Where is the life-force or the vital air to be found in the body, tell me O Lord, you who are the shining sun of devotion and destroyer of all kinds of fear? Where does the *Brahman* dwell in the body, O most generous, who is the creator of the universe, who remains in the universe yet free from it? What is the location of the soul of the sentient being called the *Haṁsa*, that

45 Comparable to Barthwal 1960, 189 v. 25.5. See Appendix.

जाने का अनुभव होता है। इन्हीं चौपाइयों के आरम्भ में वे पहली बार अपने गुरु को श्री राम के सगुण रूप में, रघुराई कहकर सम्बोधन करते हैं। जो पाठक लोक-प्रसिद्ध उक्ति 'रघुकुल रीति सदा चली आई…' से परिचित हैं, वे जानते हैं कि इक्ष्वाकु वंश के रघु कुल में श्री राम का विष्णु अवतार के रूप में आगमन माना जाता है। रामायण में वर्णित उनकी विलक्षण क्रियाओं के कारण उन्हें रघुराई भी कहा जाता है। निर्गुण माने जाने वाले इस विवेकसार में यह बाबा कीनाराम की राम-भक्ति का एक उदाहरण है।

incomparable divine spark which exists in the body, please tell me O Guru, since I am your follower? Where is the 'Time' located in the body, which is feared by the whole world, and which causes all events to take place, be pleased O Guru, and reveal this mystery to me? What is the home of the embodied soul, please tell me for certain? Please tell me the dwelling of lord Shiva, O Guru, the lord who destroys the woes caused by the three attributes? And finally, O Guru the destroyer of innumerable fears, where in the body is the location of the invisible and imperceptible God?

In these 11 *caupāī* verses Baba Kinaram not only asks with devotion about the home, location, dwelling, abode of the elements in the subtle body, but from the point of view of poetic skill he also weaves the thread of his questions progressively from the subtle to the most subtle in such a way that when he asks about '*Deva Nirañjana*' in the last verse, the attuned reader experiences a culminative thrill. In the previous ten *caupāī* in this series he asks, respectively, about the location or home of the mind, air, the Word, the vital-force, the *Brahman*, the *Haṁsa*, the Peerless *Anūpa*, the Time and death, the sentient being, and the lord Shiva in the first half of the *caupāī*, using the second half to describe or eulogize either his guru or the particular element he is asking about. But in the last *caupāī*, he reverses this order and asks about the God, *Deva Nirañjana* in the second part of the *caupāī*, with special rhetorical emphasis in the final position of the verse in a way that one feels they have arrived at the destination after a long journey. This rhetoric is perhaps a special function of Kinaram's use of *caupāī* meter, as it would be more difficult to achieve the same effect though a sequence of *dohā*s, each of which has an individuality of its own.[46] Also to note is the fact that in the second part of the first *caupāī* of this series, he addresses his guru as '*Raghurāī*', the scion of the lineage of Raghu, which is a name as well as a description of Lord Rama in the epic *Rāmāyaṇa*. This is the first time Baba Kinaram has done so in this text, which is considered a text of the *Nirguṇa* current of devotion, where god is venerated as an entity without a form. Showing reverence to his guru in this very specific human form of lord Rama, well known as the incarnation of lord Vishnu, is an exercise of the *Saguṇa* current of devotion to a god with a form. It also exhibits his devotion to lord Rama himself.

46 I am indebted to Prof. Rupert Snell for this insight into the rhetorical efficacy of the *caupāī*, as used by Baba Kinaram.

* गुरु वाक्य *

|| दोहा ||

प्रश्न सुनत ही शिष्य को ज्ञानदेव गुरुदेव ।
कहत भये अतिसय कृपा सत्य सुकृत पद सेव ॥138॥

शिष्य के प्रश्न को सुनते ही ज्ञान की प्रतिमूर्त्ति गुरुदेव अपनी असीम कृपा दर्शाते हुए बोले, सत्य और शुभ कर्मों के पद का अनुसरण करो ॥ **138** ॥

शिष्य के इस प्रश्न को सुनकर गुरु अप्रसन्न नहीं हुए। प्रतीत होता है कि उन्हें कदाचित् इसी की आशा थी, क्योंकि प्रश्न सुनते ही वे कहने लगे – सदा सत्य का अनुसरण करो, और सदा अपने को सत्कृत्यों में संलग्न रखो। गुरु के कहने का तात्पर्य शायद यही है कि केवल सैद्धांतिक बातों से वास्तविक ज्ञान उदय नहीं होता, उसके लिये व्यावहारिक कर्म करना भी आवश्यक है।

The Guru Speaks

|| Doha ||

praśna sunata hī śiṣya ko jñānadeva gurudeva;
kahata bhaye atisaya kr̥pā satya sukr̥ta pada seva. **138**.

As soon as the disciple’s question
was heard by the Guru, the lord of wisdom;
He said with his exceeding grace,
Follow the truth and virtuous action. **138**.

The Guru is not displeased with the disciple’s question at all. As soon as he hears the disciple’s question, he provides the disciple with the answers, and tells him to always seek the presence of truth and to follow good actions. The Guru’s intention seems to be to point out that unless one acts to bring the experiential knowledge home, mere theoretical knowledge will not do it.

|| चौपाई ||

हृदय बसै मन परम प्रवीना । बाल वृद्ध नहिं सदा नवीना ॥139॥[36]
इंद्री सकल प्रकाशक सोई । तेहि हित बिनु सुख लहै न कोई ॥140॥
पवन बास नाभी परमाना । सहज रूप तेहि कछु नहिं जाना ॥141॥
शब्द अनाहद महँ गृह कीन्हा । जेहि लखि परै आपु तिन्ह चीन्हा ॥142॥
प्रान निरंतर महँ होइ बसई । शुभ अरु अशुभ एक नहिं रसई ॥143॥
बास ब्रह्म ब्रह्माण्ड करंता । हे शिष समुझि लेहु यह तंता ॥144॥
हंस बसे सो कहियत गगना । सदा एक रस आनंद मगना ॥145॥
बास अनूप सून्य कहँ दीन्हा । जतन जुक्ति सों एहि विधि चीन्हा ॥146॥
कमल माँह बस काल दुरंता । तेहि जानत है कोउ कोउ संता ॥147॥
काया महँ बस जीव वियोगी । इंद्रिन्ह सकल विषय रस भोगी ॥148॥
चंद्र माँह शिव बास असंका । रंकार तहँ एकै अंका ॥149॥
देव निरंजन सुषमन माहीं । बसत वस्तु सबही घट माहीं ॥150॥

यह अत्यंत निपुण मन हृदय में बसता है, यह कभी न बालक होता है न वृद्ध, सदा नवीन बना रहता है ॥ **139** ॥ यह सभी इंद्रियों का संचालन करता है, इसकी कृपा के अभाव में कोई सुखी नहीं होता ॥ **140** ॥ पवन का वास नाभि में इंगित है, उसका रूप बिल्कुल सहज होता है, लेकिन शब्दों में वर्णनीय नहीं ॥ **141** ॥ शब्द का निवास स्थान अनंत अनहद नाद में होता है, जिसका सौभाग्य होता है वही उसे पहचान पाता है ॥ **142** ॥ प्राण अनवरोध शरीर में व्याप्त रहता है, वह शुभ अथवा अशुभ, किसी भी वस्तु का रस नहीं लेता ॥ **143** ॥ ब्रह्म का निवास ब्रह्माण्ड में होता है, हे शिष्य इस तंत्र के विधान को भली-भाँति समझ लो ॥ **144** ॥ हंस गगन में अवस्थित है, वह सदा आनंद के एक ही रस में निमग्न रहता है ॥ **145** ॥ अनूप का वास शून्य में कहा गया है, बहुत प्रयत्न करने, युक्ति लगाने की विधि से, उसे पहचाना जा सकता है ॥ **146** ॥ दुस्तर काल का वास कमल में होता है, उसे लाखों में कोई एक संत ही जान पाते हैं ॥ **147** ॥ अपने आप से पृथक जीव का वास शरीर के अंदर ही होता है, वही अपनी इंद्रियों के माध्यम से सभी रसों का स्वादन करता है ॥ **148** ॥ शिव का वास चंद्रमा में नि:शंक रूप से होता है, वहाँ केवल “रं” अक्षर की प्रतिध्वनि गूँजती रहती है ॥ **149** ॥ देव निरंजन स्वयं सुषुम्ना (नाड़ी) में वास करते हैं, इस प्रकार ये सभी वस्तुएँ इस नश्वर काया में ही विराजती हैं ॥ **150** ॥

अब गुरु क्रमानुसार शिष्य के प्रश्नों का उत्तर देना आरम्भ करते हैं। वे बताते हैं कि मन का निवास-स्थान हृदय में होता है। यह मन ही है जो सभी इच्छाओं को संचालित करता है और सभी इंद्रियों को अपने निर्देशानुसार कार्य करने को प्रेरित करता है। जब तक कि यह मन किसी साधक के अनुकूल नहीं हो जाता, उसका आध्यात्मिक मार्ग पर प्रगति करना कठिन है।

पवन का निवास, जो शरीर के भीतर श्वास है, नाभि केंद्र में होता है। यह वही बिंदु है जहाँ कि गर्भस्थ शिशु अपनी माता से जुड़ा होता है, और यहीं से इस पवन का संचालन प्रारम्भ हो जाता है। लेकिन इसके अतिरिक्त किसी और विधि से इसका वर्णन करना असम्भव है।

शरीर में स्थित शब्द का स्थान अनाहत नाद में होता है, जिसका स्पंदन काया में स्वयंमेव निरंतर चलता रहता है। कुछ विद्वान इस अनाहत नाद को ‘सोऽहं’ मानते हैं, क्योंकि श्वास के प्राकृतिक आवागमन की प्रक्रिया में यही अस्फुट ध्वनि उत्पन्न होती है।[37] वह जो प्राण-वायु है वह शाश्वत रूप से सर्वत्र व्याप्त रहती है। किंतु इतनी व्यापक होने पर भी वह मन तो नहीं है न, इसलिये उसे संसार और सांसारिकता के शुभ-अशुभ व्यवहारों से कुछ भी लेना-देना नहीं होता है।

सृष्टि के रचयिता ब्रह्म का निवास ब्रह्म-अंड यानी ‘ब्रह्माण्ड’ में होता है, और गुरु शिष्य को बल देकर कहते हैं कि वह इस ‘तंत्र’ को ठीक से समझ ले। यह कथन विचारणीय है। सिर उठाकर ब्रह्माण्ड के प्रतीक आकाश की ओर देखने से, या चित्र रूप में उसके नक्शे को देखने से भी, वह एक गोल पात्र, एक कटोरे के रूप में दिखता है। एक ऐसा कटोरा जो उल्टा हुआ है। ऐसा ही एक कटोरा मानव शरीर में भी है, और वह है मस्तक में कपाल का सबसे ऊपरी भाग। तंत्र, और शरीर में चक्रों का अनुसरण करने वाली परम्पराएँ, मानती हैं कि सृष्टि के स्रष्टा का निवास इसी कपाल पात्र के भीतरी भाग में स्थित सहस्रदल कमल, या सहस्रार में होता है। गुरु शिष्य को इसी स्थान का इंगित करते प्रतीत होते हैं, इसीलिये वे कहते हैं कि शिष्य इस तंत्र को भली-भाँति समझ लो।

36 तु.बड़थ्वाल 1960, 189 सं. 26। देखें परिशिष्ट।

37 देखें खरे 1935, 387-403।

|| caupāī ||

hṛdaya basai mana parama pravīnā; bāla, vṛddha nahĩ sadā navīnā.[47] **139.**
indrī sakala prakāśaka soī; tehi hita binu sukha lahai na koī. **140.**
pavana bāsa nābhī parmānā; sahaja rūpa tehi kachu nahĩ jānā. **141.**
śabda anāhada mahã gṛha kīnhā; jehi lakhi parai āpu tinha cīnhā. **142.**
prāna nirantara mahã hoi basaī; śubha aru aśubha ek nahĩ rasaī. **143.**
bāsa brahma brahmāṇḍa karantā; he śiṣa samujhi lehu yaha tantā. **144.**
haṁsa base so kahiyata gaganā; sadā eka rasa ānanda maganā. **145.**
bāsa anūpa sūnya kahã dīnhā; jatana jukti so ehi vidhi cīnhā. **146.**
kamala māhã basa kāla durantā; tehi jānata hai kou kou santā. **147.**
kāyā mahã basa jīva viyogī; indrinha sakala viṣaya rasa bhogī. **148.**
candra māhã Śiva bāsa asaṅkā; raraṅkāra tahã ekai aṅkā. **149.**
deva nirañjana suṣamana māhĩ̄; basata vastu sabahī ghaṭa māhĩ̄. **150.**

Heart is the adept mind's abode; ever anew, it never gets old. **139**.
It is the one that illuminates all senses; without its grace none find happiness. **140**.
The breath resides verily in the navel; its form is natural, what else to unravel. **141**.
In the unstruck sound the 'Word' resides; one who has the fortune to perceive can recognize. **142**.
The vital-air dwells in the eternal state; impervious to good or evil acts. **143**.
The *Brahman* resides in the cosmic egg; O disciple, understand this tantra subject. **144**.
The 'swan' resides in the sky; ever absorbed in constant joy. **145**.
The splendid one gives its address in the void; only with effort and skill recognized. **146**.
The endless Time dwells in the body-lotus; one in a million saints gets to know it. **147**.
The body is the pining sentient being's abode; all its senses relish the pleasures of the world. **148**.
The fearless Shiva inhabits the moon; sound of the '*raṅ*' letter is its only tune. **149**.
The Invisible God is in the *Suṣumnā* vein; in the pot of the body, thus, everything remains. **150**.

The Guru then goes on to explain to the disciple the location of each of these entities, in the order in which he has been asked. He tells the disciple that the mind (which also rules desire) rests in the heart, remains ever young, gives all the senses their direction, and unless this mind is made favorable, the likelihood of a seeker achieving success in their quest is little. The location of the breath, which had its incipient beginning even in the womb, is verily in the navel, the point where the child was connected to the mother. But it is just about impossible to describe it in any meaningful way. The 'Word' is present in the body, and it is located right in the 'unstruck sound' that vibrates within the body. Many thinkers state this unstruck sound to be *so`haṁ*, the natural sound made by the breath as it goes in and out of

47 Comparable to Barthval 1960, 189 v. 26. See Appendix.

तांत्रिक परम्पराओं में हंस, या शरीरधारी जीव के अनश्वर अंश का निवास भी इसी कपाल पात्र में माना जाता है, और गुरु भी ऐसा ही बताते हैं। वह, जिसे 'अनूप' की संज्ञा दी गई है, वह शून्य में रहता है (लेकिन उसका भी स्थान कपाल के इसी बिंदु में माना जाता है), किंतु युक्तियुक्त प्रयास करने से उसे जाना जा सकता है। अंतहीन काल का निवास कमल में, अर्थात इसी चक्र-सम्बंधित सूक्ष्म शरीर में होता है, लेकिन इसको जान पाना अतिशय कठिन है क्योंकि संतों में भी कोई-कोई ही इसे जान पाता है। जीव, जो अपने आध्यात्मिक रूप से अनभिज्ञ रहता है, शरीर में ही वास करते हुए इंद्रियों के अधीन रहता है। इसलिये यह संसार के सुख-दु:ख को भोगता रहता है।

शिव का निवास चंद्र में निर्धारित किया गया है, जो, पुन:, सूक्ष्म-शरीर का ही द्योतक है क्योंकि मस्तक के शीर्ष भाग में सहस्रार के ठीक नीचे 'सोमचक्र' की उपस्थिति कही गई है जिसकी सोलह पंखुड़ियाँ हैं, और जो 'रं' मंत्र के स्पंदन से गूँजता रहता है। देव निरंजन की उपस्थिति को सुषुम्ना नाड़ी में दौड़ती शक्ति में पाया जा सकता है। इस नाड़ी का स्थान मेरुदण्ड के ठीक मध्य में होता है। इस प्रकार गुरु दर्शाते हैं कि ये सभी अवयव इस काया में कहाँ-कहाँ उपस्थित हैं।

the body (see Khare 1935, 387-403). The life-force or the vital-breath is all pervasive in an eternal manner, and despite being so pervasive, it is not the mind, and therefore it has no concerns with good or evil deeds of the world. The *Brahman*, the creator of the universe, resides in the cosmic egg, and the Guru asks the disciple to understand well this 'Tantra'. This statement is significant. Looking Up at the sky – a cosmic representation of the *Brahmāṇḍa* or the universe – or even its graphic representation in a map of the stars, it appears like a bowl. An inverted bowl. A similar bowl exists in the human body, and that is the top part of the head, the cranium. In traditions that follow Tantra and notions of the *cakras* in the subtle body, the creator is present in a thousand petaled lotus in the *sahasrār*, the top part of the cranium. That, probably is the location the Guru is pointing out to the disciple, and he specifies that he should understand this Tantra doctrine well.

The *haṁsa* (lit. 'swan') or the embodied soul also resides in the so-called sky of this bowl that is the cranial vault according to Tantric traditions, and the Guru mentions the same. The Splendid, incomparable one has its place in the void (again of the state transcendent to the mind in the cranial vault), and yet, one can get to perceive it only with some effort and skill in means. Time, the eternal one, is to be found in the lotus within the body – the reference here being to the subtle body – and yes, it is difficult to get to know because even amongst the saints, very few know it well. The sentient being, not united with its divine self, dwells in the body and is ruled by the senses, finds joy and sorrow in the endless world of pleasure or the lack of it. Shiva resides in the moon, which is again a reference to the subtle body since just below the *sahasrār* at the top of the crown is the '*somacakra*' (moon-circle) which is sixteen petaled and resonates with the vibration of the mantra "*raṅ*" (see Khare 1935, 387-403). The imperceptible God can be detectr ed in the flow of the energy of the *Suṣumnā* vein which lies in the center of the spinal column in the subtle body. In this way, says the Guru, all these entities dwell within the body.

|| दोहा ||

यह अध्यातम परम से समुझे ते सुख होत ।
यह गहि सुदृढ़ विचार लै चित्त प्रकाश उद्योत ॥151॥

अध्यात्म की इन उच्चस्थ बातों को समझ लेने से अपार सुख का अनुभव होता है। समझकर, इसे दृढ़ता से अपनाकर चित्त में प्रकाश की दीप्ति उजागर कर लो ॥ **151** ॥

अपना प्रवचन समाप्त करने के बाद गुरु शिष्य को बताते हैं कि यही परम अध्यात्म का ज्ञान है, इसी को जानने से महान सुख की उपलब्धि होती है और व्यक्ति एक दिव्य अवस्था को प्राप्त होता है। इस ज्ञान को यदि पूरी तरह से जानकर आत्मसात कर लिया जाए तो निस्संदेह साधक को अपार हर्ष और आनंद की अनुभूति होती है। इसलिये वे शिष्य से पुन: कहते हैं कि इस विचार को दृढ़ता से ग्रहण करके अपने चित्त में प्रकाश का संचरण होने दो।

|| Doha ||

yaha adhyātama parama se samujhe te sukha hota;
yaha gahi sudṛṛha vicāra lai citta prakāśa udyota. **151**.

Understanding this supreme mysticism
Brings joy (which is also divine);
Holding this thought firmly,
Let the radiance of light fill the mind. **151**.

Having finished his discourse the Guru explains to the disciple that this constitutes the supreme element of mysticism. It is verily what leads to a divine state. Even comprehending this knowledge in its fullness accords a state of great happiness to the seeker. So, he tells the disciple, hold this thought firmly and let your mind become illuminated.

* शिष्य वाक्य *

|| दोहा ||

> **द्वादश पल अनुमान करि शिष्य सहज आनंद ।**
> **पुलकित प्रफुलित बचन बर बोल्यौ हत जगद्वंद ॥152॥**

> बारह पलों तक शिष्य अनुभव-गम्य हो जाता है, फिर आनंदानुभूति के अतिरेक से प्रफुल्लित मुद्रा में कहता है, अब मेरे लिये जगत के द्वन्द्व का अंत हो गया ॥ **152** ॥

गुरु से कुछ और कहने के पहले शिष्य कुछ क्षणों के लिये रुकता है। वह बारह पलों तक गुरु के बताए कथन पर विचार करता है। किंतु यह केवल विचार नहीं है, वह गुरु के शब्दों को लेकर अनुभव की एक ऐसी अवर्णनीय यात्रा पर निकल जाता है जिससे उपराम होने के बाद गुरु की वाणी के सत्य को जानकर उसका मुखमंडल खिल उठता है। प्रसन्नता से पुलक कर वह कहता है कि हाँ, अब मुझमें जो जगत का द्वंद्व विद्यमान था, वह नष्ट हो चुका है। यहाँ बारह पलों को रेखांकित करना उचित जान पड़ता है। वैसे तो कुण्डलिनी शक्तियोग में अनाहतचक्र में 12 दल या पंखुड़ियाँ गिनाई गई हैं (खरे 1935, 390) जिन्हें आकाश का प्रतीक कहते हैं, लेकिन यहाँ बाबा कीनाराम ने शिष्य की अवस्था दर्शाने के लिये 'दल' नहीं 'पल' शब्द का प्रयोग किया है। तो सम्भव है कि शिष्य ने बारह पलों में ही आंतरिक आकाश का अनुभव प्राप्त कर लिया हो। इस विचार की पुष्टि स्वच्छंदतंत्र से होती है जहाँ कहा गया है,

> हृदय (= नाभि) से लेकर ऊर्ध्व द्वादशांत पर्यंत प्राण का प्रवाह दिन कहलाता है। उसमें रहने वाला (साधक) 'दिनस्थ' होता है। बिना किसी अनुसंधान के अपानवृत्ति से प्रवेश कर मंत्र को अंदर रखते हुए ऊर्ध्व प्राणांत में विश्राम करते हुए जप करना चाहिये… जब नाद व्योम (=ऊर्ध्व द्वादशांत) में प्राप्त होकर (= पहुँच कर) पुन: लौट जाता है तो उसे रात्रि जाननी चाहिये। जब वह प्राण हृदयकमल तक आ जाता है तब सर्वसिद्धिफल को देने वाली वह सृष्टि कही जाती है। (चतुर्वेदी 2005 प्रथमो भाग, 118)

बारह पलों तक ऐसा अनुभव करने के बाद शिष्य आश्वस्त हो जाता है कि अब सत्य ही इस संसार का झगड़ा-झंझट उससे दूर हो गया है।[38]

38 इस दोहे में 'द्वादश पल' का संदर्भ कुछ अस्पष्ट रह जाता है क्योंकि योग-तंत्र के अन्य ग्रंथों में काया परिचय के संदर्भ में चक्र, नाड़ी, चंद्र, सूर्य, इन सब अवयवों का उल्लेख तो होता है, लेकिन समय का उतना नहीं। अघोर और नाथ परम्परा में मस्तक से 12 अंगुल ऊपर तक सहस्त्रार की उपस्थिति मानी जाती है। श्वास नियंत्रण से इसका अनुभव किया जा सकता है। किंतु द्वादश संख्या का उल्लेख गोरख-बानी में भी कई स्थानों पर, कई अर्थों में मिलता है। उदाहरण के लिये सबद 89 में "बारह कला सोषै सोलह" मूलाधार में स्थित सूर्य की 12 पंखुड़ियों का द्योतक है। सबद 93 में "षोडस नाड़ी चंद्र प्रकास्या द्वादस नाड़ी मांनं" का अर्थ षोडश कला वाली नाड़ी (इला) में चंद्रमा का प्रकाश है, द्वादश वाली (पिंगला) में भानु का। सबद 116 में "द्वादस अंगुल गगन घरि मेलं" का इंगित नासिका से बाहर 12 अंगुल तक प्राणवायु की उपस्थिति है। किंतु यहाँ विवेकसार की तरह 12 पलों का उल्लेख नहीं है। इसलिये यहाँ ऐसा प्रतीत होता है कि बाबा कीनाराम ने सोच-समझकर ही अपने दोहे में 'दल' के स्थान पर 'पल' का प्रयोग किया है। ऐसा इसलिये सम्भव है कि काश्मीर की शैव परम्परा में शरीर के भीतर ही इस प्रकार की साधना करने का विस्तृत विधान स्वच्छंदतंत्र इस्त्यादि जैसे ग्रंथों में है, जैसा कि हम ऊपर पढ़ चुके हैं। इस विधि से, सम्भव है, वे अपनी परम्परा को भी इंगित कर रहे हों।

The Disciple Speaks

|| Doha ||

> *dvādaśa pala anumāna kari śiṣya sahaja ānanda;*
> *pulakita praphulita bacana bara bolyau hata jagadvanda.* **152**.

> The disciple reflected for twelve moments,
> And then in transcendent joy;
> Said with an enraptured smile
> That the world's strife is now destroyed. **152**.

The disciple does not respond immediately. For twelve moments he goes through the experience of what the Guru has told him, and then experiences supreme joy on discovering the veracity of it. These twelve moments are not an arbitrary number here. Callewaert (2009) mentions that the phrase '*dvādaśa dal*' implies twelve petals, which is how many petals are in the *anāhat cakra*, and they signify '*ākāśa*' which is empty space at or near the *sahasrāra* in the sacred subtle body. So, it is possible that for twelve units of time the disciple sojourned in the sky-space of the subtle body, and discovered what his Guru had indicated he would find there. This idea is further strengthened by an account from the *Svacchandatantram*, which mentions that

> the flow of the Prāṇa up for 12 digits from the region of the heart (navel) is called its day. The person who remains in that space while meditating is a day-practitioner. Without searching for anything the meditator should perform their jap with the exhalation at the higher end of the Prāṇa… the nād (the first sound present in the body) goes into the sky (of the subtle body) to a distance of twelve instances, and returns from there it should be considered the night. When it comes to the heart-lotus, it signifies a period that bequeaths all beneficial tidings. (Chaturvedi 2005 Part 1, 118)

Having experienced for twelve instances this supreme joy, the disciple realizes he has transcended the petty cares and troubles of the world.[48]

48 The number of twelve moments is intriguing in this verse because in Yoga-Tantra texts, generally, elements like the *cakra*s, the *nāṛī*s, the Sun, the Moon etc. are mentioned, but not necessarily Time. In yoga traditions the idea of the *sahasrāra* extending to a distance of 12 digits over the cranium exists, and it can be experienced through breath control. But the number 12 is frequent also in *Gorakh-Bānī*, with nuanced connotations. For example, in Djurdjevic and Singh's translation, *Sayings of Gorakhnāth*, *sabad* 89 says "the twelve digits dry and the sixteen digits nourish" where "the 12 digits refer to the Sun and the related cakra or the conduit of subtle energy within the body". *Sabad* 93 has "And the Sun is in the twelve nāṛīs", referring to the right channel *piṅgalā* related to the Sun. *Sabad* 116, "There is a meeting in the house of the sky at the distance of twelve fingers" indicates the persistence of the vital breath till 12 digits outside of the nose. But unlike the *Viveksār*, *Gorakh-Bānī* does not mention 12 'moments'. With that in mind, it seems that Baba Kinaram may have used the word 'moment' instead of 'petals' in a well thought-out way. This is because in the Kashmir Shaiva tradition, concepts of meditation within the body in this manner are very common in texts like the *Svacchandatantram*, as we have just read above. As the name implies, that one is a Tantra text, and Baba Kinaram may be giving a clue to his tradition with this subtle shift.

सुखमनि हृदय आदि दै जपै नाहिं आकार ।
तबै निरंजन मन कहाँ हतो सो कहहु विचार ॥153॥

सुषुम्ना नाड़ी में प्राण प्रवाह के साथ जप को हृदय में एकीकार कर देने के बाद मंत्र का एक स्पंदन मात्र शेष रहता है, कोई आकार नहीं। ऐसी स्थिति में निरंजन के मन की क्या स्थिति होती है, इस पर अपना विचार बताइये ॥ **153** ॥

शिष्य के मन में एक नई जिज्ञासा का अंकुर फूटता है। वह गुरु से कहता है कि ध्यान की अवस्था में जब साधक सुषुम्ना नाड़ी और हृदय को शून्य की स्थिरता से एकीकार कर देता है, तो उस समय शून्य होने के कारण किसी आकार आदि पर तो ध्यान किया नहीं जा सकता। शून्य में तो न कोई आकार होता है न रंग न ध्वनि न स्पंदन, कुछ भी नहीं। इसके अतिरिक्त, उस आदि स्रोत से उसका एकात्म भी बहुत सघन होता है जहाँ विचार प्रस्फुरण भी सम्भव नहीं। तो फिर उस अदृश्य, अलक्ष्य सत्यपुरुष, उस प्रभु से एकात्म होने पर उनके मन का क्या चरित्र होता है, उसके बारे में कैसे जाना जा सकता है?

ध्यान की जिस अवस्था का इंगित बाबा कीनाराम इस दोहे में कर रहे हैं, उससे मिलता जुलता वर्णन स्वच्छंदतंत्रम् की व्याख्या में भी मिलता है –

साधना के संदर्भ में प्रणव प्राण साम्य ग्रहण कर लेता है। सुषुम्ना में प्राणदण्ड बन जाता है। मध्य का विकास होने लगता है। चिदानंद की सुधा से साधक सिक्त होने लगता है। जप प्राण के स्वाभाविक उच्चार में स्वत: सम्पन्न होने लगता है । (मिश्र 2002 प्रथमो भाग, 200)।

sukhamani hr̥daya ādi dai japai nāhī̃ ākāra;
tabai nirañjana mana kahā̃ hato so kahahu vicāra. **153.**

When the seeker's *Suṣumnā* and the heart unite in meditation,
There remains no form to chant upon;
What becomes of the mind of the Imperceptible God then,
Please let me know your thoughts. **153**.

The disciple, however, still has a curiosity. He mentions that at the moment of merging the *Suṣumnā* vein with the heart and original stillness of the void a practitioner does not, or cannot, meditate on a form. That is because in that stage, there is no form to mediate upon, and the unity of the practitioner with the original source is extremely intimate. But, in this state of absolute stillness, where is the mind or the thought of the imperceptible God, the True Being, the infinite consciousness that has made all this creation possible?

The state of deep meditation that Baba Kinaram is referring to is similar to the description found in the commentary of the *Svacchandatantram*. We provide a translation here:

> In the context of meditative practice, *Praṇava* becomes like the vital-breath (*Praṇa*). In the *Suṣumnā* vein a channel for this vital-breath develops. The middle begins to grow. The seeker begins to become soaked with the ambrosia showering from that source of eternal joy. The chanting of the mantra begins to happen itself in the natural resonance of the vital-breath. (Mishra 2002 Part 1, 200)

जीवन उद्भव सहित कहि पुनि कहँ रहै सकाइ ।
ज्ञान राय गुरु सहित तहँ दीजे मोहि लखाइ ॥154॥

उनका आविर्भाव कैसे हुआ, उनका जीवन किस प्रकार का है, यह सब मुझे बताइये, और यह भी कि उनकी उपस्थिति कहाँ बनी रही। हे ज्ञान सम्राट गुरु, आप अपनी उपस्थिति के साथ ही मुझे उनका वह स्थान दिखा दीजिये ॥ **154** ॥

शिष्य जानना चाहता है कि उस परम चेतना का मन, या उसमें विचार का उद्भव कहाँ और कैसे हुआ होगा। क्या ऐसा होने के पहले वह अचेतन और निष्क्रिय था और बाद में चैतन्य और क्रियाशील हो गया? अपनी इस आत्म-चेतना की जागृति के पहले वह कहाँ था? वह क्या कारण था जिसके चलते वह निष्क्रियता से चैतन्यता और क्रियाशीलता की ओर उन्मुख हुआ? शिष्य इन सभी बातों को जानना चाहता है, और विशेषकर, वह जानना चाहता है कि सत्यपुरुष का स्थान कहाँ था सृष्टि रचना होने के पहले। चूँकि अब शिष्य ने बारह पलों में एक अद्भुत आनंद का अनुभव कर लिया है, जहाँ परम शांति और स्थिरता थी और किसी प्रकार का स्पंदन नहीं था, वह एक आकार-प्रकार विहीन अवस्था थी, जो उसके अपने गुरु की आध्यात्मिक चेतना की अवस्था से भिन्न नहीं थी। तो इस प्रश्न के माध्यम से वह न केवल उस सत्यपुरुष का स्थान पूछता है, बल्कि अपने गुरु के सत्य रूप को भी जानना चाहता है।

jīvana udbhava sahita kahi puni kahã rahai sakāi;
jñāna rāya guru sahita tahã dīje mohi lakhāi. **154**.

The origin of its life tell me,
then, where could it have stayed;
The king of knowledge, O Guru, together,
please show me that place. **154**.

The disciple wonders, how did that mind or the thought of that supreme consciousness arise? Was it inactive before, and then it became active later? Where was it located before and after the time when it became self-aware. What caused it to change its state from being inactive or unaware, to being active and aware? The disciple really wants to know these things and the place where that infinite consciousness was located when all this happened. In the disciple's mind, now that he has experienced how the twelve moments of joy in absolute stillness can be formless, that place is not inseparable from the real form of his own Guru who is guiding him.

4 निरालंब अंग

* गुरु वाक्य *

|| दोहा ||

साक्षी भाव विनासि कै निरालंब की हेतु ।
कहत भये तब शिष्य सन तपन तपा कर हेतु ॥155॥

शिष्य को तप की भट्ठी में तपा, निखारकर उसको सफल बनाने की दृष्टि से गुरु कहने लगे, अब तुम उस अलक्ष्य के प्रति साक्षी भाव को नष्ट कर दो, क्योंकि वह तो बिना किसी आलम्बन के स्वयं अवस्थित है, और उसे समझने का यही मार्ग है ॥ **155** ॥

सांसारिक जीवन के झंझावातों में तटस्थ बने रहने के लिये संतवृन्द प्राय: जीवन में साक्षी-भाव प्रयोग करने को कहते हैं। अर्थात कर्म करते हुए भी स्वयं अपने को बाहरी दृष्टिकोण से देखकर उस कर्म में जो आसक्ति है, उससे दूर रहने का प्रयास। दूसरे शब्दों में, यदि जीवन में कुछ ऐसा घट जाता है जो अप्रत्याशित और अप्रिय हो, तो उससे बहुत व्यथित या हतोत्साहित हो जाने की आवश्यकता नहीं है। उसी तरह, यदि कुछ अच्छा घट जाता है तो खुशी से सातवें आसमान पर उड़ने की भी ज़रुरत नहीं है। कहना यह, कि हर वस्तु, हर कर्म को इतनी सूक्ष्मता से देखना चाहिये कि उसका गूढ़ कारण बुद्धि में आ जाए, लेकिन स्वयं, जैसे चित्रपट पर कोई सिनेमा देख रहे हों, ऐसे उस कर्म से अनासक्त बने रहें।

इस दोहे में गुरु का आशय इससे विपरीत है। अब तक उन्होंने शिष्य को इतना परिपक्व बना दिया है, इतना अनुभव करा दिया है, कि अब उसको वह साक्षी-भाव, वह द्रष्टा-भाव बनाए रखने की आवश्यकता और नहीं है। अब शिष्य को उस सत्यपुरुष की निरालम्ब अवस्था, अर्थात स्वयंभू-चरित्र का अनुभव करना है। इसके लिये उसको उस सत्यपुरुष से पूरी तरह युक्त होकर एक हो जाना होगा। इसीलिये वे उससे कहते हैं कि अब तुम अपने साक्षी-भाव को तिरोहित कर दो ताकि तुम उस अनंत स्वयंभू चेतना का अनुभव प्राप्त कर सको। साक्षी-भाव बनाए रखने से वह अनुभवगम्य नहीं होगा। और, उस अनुभव की प्राप्ति के लिये जो भी तप करना पड़े, वह भट्ठी में तपे लोहे की तरह, उन्हीं की भाँति सक्षम बना देगा।

4 *Nirālamba aṅga*: On the Theme of Self-Support

The Guru Speaks

|| Dohā ||

> *sākṣī bhāva vināsi kai nirālamba kī hetu;*
> *kahata bhaye taba śiṣya sana tapana tapā kara hetu.* **155**.

> Destroying the witness-sense,
> to understand the one who self-exists;
> He began to say to the disciple,
> to forge him in the fire of penance. **155**.

To maintain sanity and equanimity in one's life, saints often advise seekers to maintain a 'witness-like viewpoint' towards their own life. That is to say, instead of becoming aggravated or discouraged by something that one does not like, or becoming so elated as to start jumping up and down with happiness if something that one likes happens, the saints say no, maintain your calm and detachment towards things that happen in life by viewing your own life as if on a cinema screen, thus looking at everything very minutely but in a detached manner.

In this couplet, however, the Guru has prepared the disciple enough, the Guru has made the disciple experience enough, that he does not need to maintain that witness-viewpoint anymore. In fact, if anything, he needs to get into the experience of the self-supported (*nirālamba*) nature of the True Being. This is why the Guru tells the disciple to now give up the witness-view of life for the sake of experiencing the infinite consciousness which is self-supported, because it cannot be experienced if one maintains a witness-view of life. To have the experience of that state, just like iron forged in a furnace, the disciple needs to be ready to observe whatever penance that is necessary.

|| चौपाई ||

हौं तूँ हृदय नाहीं जहिया । रहै अनूप महा मन तहिया ॥156॥[39]
नाभी कर नाहीं जब रेखा । निराकार महँ पवन विशेषा ॥157॥
हौं तूँ अनहद नाहीं जबही । शब्द ओंकार माँह रह तबही ॥158॥
जब नहिं हते निरञ्जन राई । प्रान अव्यक्त मध्य ठहराई ॥159॥
गगन केर जब नाहीं तंता । अविनाशी महँ हंस रहंता ॥160॥
भयो कमल नहिं तब सुनि लेहू । काल सुन्य महँ करि रह गेहू ॥161॥
नहिं अनूप हो तो संसारा । निर्गुन सुन्य माहँ तह सारा ॥162॥
कया कर्म जब एक न रहई । शीव महा तब जीवन अहई ॥163॥
चंद्र नहीं होत्यौ परकासा । जीव निरञ्जन के तब पासा ॥164॥
सुषमनि को नाहीं निर्माना । सुन्य माहँ तब निरञ्जन जाना ॥165॥

जब मैं और तू वाले द्वैतभाव वाला हृदय नहीं था, उस समय अनूप महा मन में रहता था ॥ **156** ॥ जब नाभी की रेखा तक नहीं बनी थी, तब पवन एक विशेष रूप से निराकार में बना रहता था ॥ **157** ॥ जब अनहद का आविर्भाव मुझमें और तुझमें नहीं हुआ था तब वह ओंकार में ही गूँजता था ॥ **158** ॥ जब प्रभु निरंजन नहीं हुए थे, उस समय प्राण अव्यक्त में वास करता था ॥ **159** ॥ जब गगन का तंत्र, यानी उसका ताना-बाना नहीं बुना गया था, तब हंस अविनाशी में निवास करता था ॥ **160** ॥ जब कमल का निर्माण नहीं हुआ था, तो उसके पहले काल का घर शून्य में हुआ करता था ॥ **161** ॥ यदि अनूप न हों तो सारा संसार शून्य निर्गुण अवस्था में ही सुषुप्त रहता है ॥ **162** ॥ जब न काया बनी थी, न उसके द्वारा प्रयोजित कोई कर्म, तब जीवन का भाव शिव में ही हुआ करता था ॥ **163** ॥ जब चंद्रमा का प्रकाश नहीं हुआ था तब जीव निरंजन के सान्निध्य में रहता था ॥ **164** ॥ जब सुषुम्ना का निर्माण नहीं हुआ था तब निरंजन स्वयं शून्य में ही अवस्थित रहते थे ॥ **165** ॥

इसके बाद वह क्रम से शिष्य को बताना आरम्भ करते हैं कि यदि इस सृष्टि की इस प्रकार की रचना न हुई हो तो ये सारे अवयव, जिनके बारे में अभी तक चर्चा होती रही है, वे कहाँ होंगे। वस्तुत:, सृष्टि-सर्जन के पहले सब कुछ एक प्रकार के अव्यक्त शून्य में था। द्वैतभाव संयुक्त मैं और तू के आविर्भाव के पहले केवल वही परम आत्मा, वही सत्यपुरुष ही था। उसके बाद ही अनेक प्रकार के वर्गों में विभाजित रचना का उदय हुआ। इसके पहले, जब हृदय का उदय नहीं हुआ था, तो 'अनूप', वह परिभाषा से परे की सत्ता, 'महा-मन' में निवास करता था। जब नाभि का आविष्कार नहीं हुआ था तो वह आकार रहित सत्ता एक प्रकार के विशेष पवन में स्थित रहती थी। उस समय, जब अनहद नाद की भी उत्पत्ति नहीं हुई थी, वह अव्यक्त शब्द स्वयं ओंकार में ही एकीकार रहता था। जब देव निरंजन भी अपने अदृश्य-अज्ञात रूप में नहीं थे, तब प्राण, जो शरीर में जीवन का द्योतक है, उस समय एक 'अव्यक्त' स्थिति में छिपा रहता था। जब गगन के ताने-बाने का निर्माण नहीं हुआ था, उस समय हंस, जो आत्मज्ञान विहीन जीव का अविनाशी अंश है, वह 'अविनाशी' के ही साथ एकात्म रहता था। जब शरीर नहीं था, और उसमें कमल भी परिकल्पित नहीं हुआ था, तो उस समय स्वयं काल भी महान शून्य में एकीकार रहता था। गुरु दुहराते हैं कि यदि 'अनूप' का अस्तित्व न हो तो यह सारा का सारा संसार एक रूप-रेखा विहीन निर्गुण अवस्था में ही रहता है। मानव जीवन की गति जिस काया और जिन कर्मों से होती है, जब वे उत्पन्न नहीं होते हैं तो जीवन की कल्पना मात्र शिव में ही अवस्थित होती है। जब शरीर में स्थित चंद्र भी नहीं होता है, क्योंकि स्वयं शरीर भी नहीं है, तो 'जीव', वह अपने स्वरूप से अनभिज्ञ तत्त्व, निरंजन के सान्निध्य में रहता है। जब सुषुम्ना नाड़ी का भी निर्माण नहीं हुआ होता है, उस अवस्था में निरंजन देव भी शून्यायतन में ही विराजमान रहते हैं। यही उस सत्यपुरुष का अव्यक्त रूप है, पूर्ण शून्य।

इन चौपाइयों में हालाँकि बाबा कीनाराम उस सत्यपुरुष की सृष्टि से पहले की अमूर्त अवस्था का वर्णन करते हैं, एक हल्की सी सगुणात्मकता की भी झलक इनमें मिल जाती है। यदि हम हिंदू सृष्टि निर्माण की परिकल्पनाओं को एक सरसरी निगाह से देखें तो पाएँगे कि ब्रह्मा को सृष्टि निर्माता कहा जाता है, शिव को नहीं। ब्रह्मा, विष्णु और शिव तीनों ही हिंदू त्रिमूर्ति के ऐसे देव हैं जो क्रमश: सृष्टि निर्माण, सृष्टि पालन, और सृष्टि संहार का कर्तव्य पालन करते हैं। विवेकसार के दोहा संख्या 60 में उन्होंने स्पष्ट कहा भी है - "रुद्र होइ जग को करै कबहुँ कबहुँ संहार ।" लेकिन यहाँ चौपाई संख्या 163 में हम पाते हैं कि शिव में भी जीवन का अव्यक्त भाव छिपा रह सकता है। यह सम्भव है कि यहाँ बाबा कीनाराम शिव शब्द का प्रयोग एक निर्गुण रूप में कर रहे हों, जैसे कि संत साहित्य में राम शब्द का प्रयोग प्राय: किया जाता है। किंतु एक अन्य सम्भावना है

39 तु. बड़थ्वाल 1960, 189 सं. 28 ।देखें परिशिष्ट।

|| caupāī ||

haũ tū hṛdaya nāhī̃ jahiyā; rahai anūpa mahā mana tahiyā.[49] **156.**
nābhī kara nāhī̃ jaba rekhā; nirākāra mahā̃ pavana viśeṣā. **157.**
haũ tū anahada nāhī̃ jabahī; śabda oṁkāra māhā̃ raha tabahī. **158.**
jaba nahī̃ hate nirañjana rāī; prāna avyakta madhya ṭhaharāī. **159.**
gagana kera jaba nāhī̃ tantā; avināśī mahā̃ haṁsa rahantā. **160.**
bhayo kamala nahī̃ taba suni lehū; kāla sunya mahā̃ kari raha gehū. **161.**
nahī̃ anūpa ho to saṁsārā; nirguna sunya māha taha sārā. **162.**
kayā karma jaba eka na rahaī; Śīva mahā taba jīvana ahaī. **163.**
candra nahī̃ hotyau parakāsā; jīva nirañjana ke taba pāsā. **164.**
suṣamani ko nāhī̃ nirmānā; sunya māhā̃ taba nirañjana jānā. **165.**

When the I-you duality does not exist; the “Peerless” stays in the Supreme spirit. **156**.
When there is no sign of the navel; in the “Formless” dwells the breath special. **157**.
When I and you had no unstruck sound; it abided in the word OM. **158**.
When the Invisible God is not manifest; the Vital-air rests in the unmanifest. **159**.
When the weft of the sky is not perceptible; the ‘swan’ resides in the imperishable. **160**.
When the lotus is not yet born; in the void “Time” makes its home. **161**.
Without the presence of the Peerless the world; stays in an attribute-free void. **162**.
When deeds and actions do not exist; in Supreme Shiva then life persists. **163**.
When the light of the Moon does not shine yet; the sentient being is with the Invisible God. **164**.
When the *Suṣumnā* is not yet formed; one with the void is the Invisible God. **165**.

Then, the Guru provides his explanation, pretty much in the order in which the disciple has asked about the various components of the unmanifest creation. Essentially, everything had been a part of an unmanifest void before the creation was brought into being. It was only the Supreme Spirit (the True Being) that existed before the duality of I and you as different from each other were created. When the body and the navel were not in existence, the breath was one in a formless state with the Formless one, as was the vital air, because it did not need to be out in an uncreated creation. When the unstruck sound (*anahad nād*) did not pervade the universe, it remained within the sound ‘Om’, which, as we remember, was the first sound that emanated simultaneously with the desire of the True Being that there be a creation. There was no space either, so the soul that manifests itself in the sentient being did not need to be there. It remained with the eternal God as a part of it. Without space and distance, there was no time either. It remained in the void that was the unmanifest nature of the Supreme Being. This is the nature of that Divine Being, absolute nothingness, when the world is not in

49 Comparable to Barthval 1960, 189 v. 28. See Appendix.

जिसका यहाँ उल्लेख किया जा सकता है। कश्मीर की शैव परम्परा, जिसे प्रत्यभिज्ञा दर्शन के नाम से भी जाना जाता है, उसमें शिव को ही परम सत्ता के रूप में देखा जाता है। स्वच्छंदतंत्र के अनुसार -

> यह जगद्विकास ही परमशिव का विश्वमयरूप कहा जाता है।... वस्तुत: विश्वोत्तीर्ण तथा विश्वमय - दोनों ही स्थितियों में परमार्थता एक ही मूल सत्ता की होती है। जब वह परमशिव विश्वोत्तीर्ण रूप में जो परम-शिव है, महेश्वर अथवा शिव भट्टारक है, विश्वमय रूप में भी वस्तुत: वही है। जब वह परमशिव जगत् रूप में अपना विकास करना चाहता है, तो स्वयं से अभेदात्मना अवस्थित प्रमाता एवं प्रमेयों (तत्त्वों) को अपनी स्वातंत्र्यशक्ति (विमर्श) की महिमा से, स्वयं को ही आधार बनाकर पृथक् उन्मीलित कर देता है। (मिश्र 2002 प्रथमो भाग, 7)

a state of creation. All that exists is an inexpressible void, but within it, unexpressed, lies Shiva, and that is where all seeds of life lay hidden.

This last line about seeds of life lying within the unmanifest form of Shiva is interesting because normally, in the Hindu Trinity, popular imagination ascribes creation to the anthropomorphic form of Brahman, its maintenance to Vishnu, and its destruction to Shiva. But as Baba Kinaram writes in the *Viveksār*, seeds of life lie unexpressed in the unmanifest form of Shiva when the creation is not yet conceived.

It is possible that Baba Kinaram has used the name of Shiva here in a formless way, just as the name of Rama is often used in the sant literature, but there can be another association which needs to be mentioned here. In the tradition of Kashmir Shaivism, which is known as *Pratyabhijñjā*, it is Shiva who is regarded as prime source of all creation. Here the name used is *Paramshiva* (the supreme Shiva), and the entire expanse of creation is an expression of his from. In *svacchandatantra* it is stated that whether it be the expressed form or the unexpressed form, in both instances they are the forms of Paramshiva. When that Paramshiva wishes to expand itself into a creation, with the help of its indivisible mental faculty it does so. In such a case, even though expressed, the creation remains inseparable from *Paramshiva* (Mishra 2002 Part 1, 7).

|| दोहा ||

नभ जल पक्षी मीन को मारग लख्यौ न जाय ।[40]
जैसो कहो विचारिये जीवन यत्न जनाय ॥166॥

यह उसी प्रकार है जैसे कि नभ में उड़ते पक्षी और पानी में तैरती मछली का मार्ग जान पाना दुरूह होता है। इसलिये जैसा गुरु निर्देश दें, उसपर मनन करते हुए जीवन को कर्मठ बना कर जीना चाहिये ॥ **166** ॥

अव्यक्त ब्रह्म के अवयवों का वर्णन करने के बाद, जब सभी कुछ उसी शून्यमय ब्रह्म में बीज या कल्पना रूप में रहता है, गुरु कहते हैं कि ब्रह्म की उस अव्यक्त स्थिति का वर्णन करना सरल नहीं। यह वैसा ही है जैसे निरभ्र आकाश में किसी उड़ते हुए पक्षी के मार्ग को पहचान लेना (क्योंकि वायु में उसने कोई चरण-चिह्न तो छोड़े नहीं हैं), या जल में मीन द्वारा तय किया हुआ मार्ग पकड़ लेना (क्योंकि जल स्वयं हलचलमय होने के कारण कहीं कोई चिह्न नहीं है)। इसलिये गुरु शिष्य से कहते हैं कि जो कुछ भी कहा गया है उसी पर चिंतन-मनन करने के साथ जीवन में प्रयत्न करते रहो, और इससे सत्य का यथार्थ दृष्टिगोचर होने लगेगा।

लेकिन इतना कहने के बाद गुरु अपनी वाणी को विराम नहीं दे देते हैं। वे यह भी समझाने लगते हैं कि जब सृष्टि रचना की प्रथम अँगड़ाई उत्पन्न होती है तो उस समय इन सभी तत्त्वों के साथ क्या-क्या होता है।

40 तु. तिवारी 1961, 2: 63 सं. 108, "पंखी का खोज मींन का मारग कहै कबीर बिचारी । अपरंपार पार परसोतम वा मूरति की बलिहारी ॥3॥

|| Dohā ||

nabha jala pakṣī mīna ko māraga lakhyau na jāya;[50]
jaiso kaho vicāriye jīvana yatna janāya. **166**.

The path of the bird in the sky and
the fish in the water is hard to follow;
reflecting on what has been said
realize the true life by making effort. **166**.

Having described how each of the components of the manifest universe remained hidden and unmanifested in the un-created universe, the Guru remarks that even describing these things is difficult because this is essentially something to be experienced in that state of meditative union which goes beyond the body. It is like trying to describe the flight of a bird in the sky or to trace the path of a fish in the water, very difficult to perceive, and even more difficult to put into words. So, the Guru exhorts the disciple to make an effort in life to reflect on what has been said.

But the Guru does not stop here. He goes on to put into words what happens with these components when the creation begins to come into being.

50 See Hess, Singh 2002, 156. The fish and the bird are so one with their environment that their tracks cannot be traced. So also, is the nature of certain of Kabir's aphorisms.

|| चौपाई ||

मन को जीवन पवन प्रमाना । समुझि लेहु यह चतुर सुजाना ॥167॥
स्वाँस प्रान को जीवन जानी । ताते कहो सत्य पहिचानी ॥168॥
बहुरि शब्द को जीवन कहिये । प्रान प्रतिष्ठा तेते लहिये ॥169॥
द्वितीय प्राण का जीवन ऐसा । ब्रह्म ब्रह्म सुब्रह्मै तैसा ॥170॥
ब्रह्म को जीवन सहज सरूपा । नाम कहों तस हंस अनूपा ॥171॥
जिन जन हंस जानि जिय जोई । भयो परम पद प्रापत सोई ॥172॥
अबिनाशी को जीव न जानौ । कहों अनूप सदा पहिचानौ ॥173॥
अब अनूप को जीवन ऐसा । सुन्य सुन्य को अंतर जैसा ॥174॥
सून्य करे जो जीवन अहई । शिव सो सदा निरंतर रहई ॥175॥
शिव न जीव तोहि कहि अवधूता । देव निरंजन सदा अरूता ॥176॥[41]
जीवन सुनो निरंजन केरा । निराकार महँ संतत डेरा ॥177॥ [42]

मन की जीवन संचालन की शक्ति उस पवन पर आधारित है जो प्राण वायु है, सयाने अनुभवी व्यक्ति को यह सत्य ठीक से समझ लेना चाहिये ॥ **167** ॥ स्वयं प्राण का अस्तित्व श्वास पर आधारित है, इसलिये सूक्ष्म बुद्धि से सत्य की पहचान कर लेनी चाहिये ॥ **168** ॥ आगे, यदि शब्द के जीवन के बारे में कहा जाय, तो सभी की प्राण-प्रतिष्ठा उसी से हुई है ॥ **169** ॥ दूसरी बात, इस प्राण का जीवन स्वयं कैसा होता है? वह तो पूर्णत: उस ब्रह्माण्ड रचयिता ब्रह्म की ही तरह होता है ॥ **170** ॥ स्वयं ब्रह्म का जीवन तो तत्वत: सहज होता है, उसको यदि किसी नाम से पुकारना हो तो उसे अनुपम हंस कह सकते हैं ॥ **171** ॥ जो लोग हंस का रहस्य जान कर उसे हृदय में सँजो कर रखते हैं, वे परम पद को प्राप्त करते हैं ॥ **172** ॥ जो अविनाशी नाम की सत्ता है, उसे जीव नहीं जानना चाहिये, वही तो वह 'अनूप' है जिसे साधक सदा पहचान लेते हैं ॥ **173** ॥ अब अनूप के जीवन के विषय में कहा जाय तो वह उसी प्रकार का है जैसे कि शून्य के भी गहनतम का शून्य ॥ **174** ॥ शून्य का जीवन जो होता है, वह सदा शिव की तरह का होता है ॥ **175** ॥ अवधूत बल देकर कहते हैं कि शिव जो है वह जीव नहीं होता, वह तो देव निरंजन की भाँति सदा विरागी चित्त का होता है ॥ **175** ॥ और स्वयं निरंजन का जीवन कैसा होता है? तो उनका तो निवास सदा-सर्वदा निराकार में ही होता है ॥ **177** ॥

गुरु कहते हैं कि सभी विज्ञ लोगा जानते हैं कि मन पूरी तरह से पवन पर आधारित होता है, चाहे वह शरीर में श्वास के रूप में हो या बाहर वायु के रूप में हो। जीव के शरीर में जो प्राण होता है, उसे प्राण-वायु भी कहा जाता है क्योंकि श्वास ही प्राण को शरीर के अंदर बाँध कर रखता है। प्राण-वायु के अभाव में मन बिल्कुल भी काम नहीं कर सकता। यह एक अकाट्य सत्य है जिसे हर किसी को स्वीकारना होता है। जीव में प्राण का उदय उसी अभूत शब्द से होता है जिससे कि पूरी सृष्टि की रचना होती है। यही शब्द सभी जीवधारियों में प्राण की प्रतिष्ठा करता है। और, इस प्राण का, जो प्राण-वायु है, स्वरूप क्या होता है? यह बिल्कुल उस ब्रह्म के जैसा होता है, उसके रूप से ही साम्य रखता है। यदि ब्रह्म के रूप की बात की जाय तो उसका वर्णन किया भी कैसे जा सकता है? वह तो स्वयं अपने ही सहज स्वरूप के जैसा है। हाँ, यह अवश्य है कि उसको 'हंस' नाम से भी सम्बोधित किया जाता है, जो नाम शरीरधारी जीव की आत्मा के लिये भी प्रयुक्त होता है। अगर जीव इस हंस को जान ले, तो वह परम-पद को प्राप्त कर लेता है। तो यहाँ ब्रह्म और जीव की आत्मा का सुंदर सामंजस्य मिलता है जहाँ प्राण का रूप ब्रह्म के जैसा है, ब्रह्म का नाम हंस है, हंस जीव की आत्मा है, और आत्मा उस परमात्मा का अंश है। हंस भारतीय संस्कृति में नीर-क्षीर-विवेक का परिचायक है, इसलिये इस हंस को जानना ही उस ब्रह्म को हस्तामलकवत् जानने सरीखा है।

लेकिन, वह सत्यपुरुष जीव कदापि नहीं है। जीव का नाश हो सकता है, लेकिन वह सत्यपुरुष तो अविनाशी है। उसका न केवल नाश नहीं होता, अपितु वह सदा-सदा के लिये नित-नवीन ही बना रहता है। उसको अनूप भी कहते हैं, यानी, जिसके जैसा और कोई नहीं है। उस अनूप का जीवन शून्य से अविभाजीय रूप से सम्बद्ध है। शून्य तो अपने आप में शून्य होता ही है, किंतु यहाँ शून्य में भी एक शिव की परिकल्पना है, जो चिरंतन हैं। वह शिव भी, सत्यपुरुष की ही तरह, जीव बिल्कुल नहीं हैं, उनका भी चरित्र निरंजन देव

41 सिंह 2010, 170 निरूता = नि:+रुत = शब्द रहित, ध्वनि रहित. .

42 तु. दास 2000, 175 - "अलख निरंजन लखै न कोई, निरभै निराकार है सोई॥ सुंनि असथूल रुप नहीं रेखा, द्रिष्टि अद्रिष्टि छिप्यौ नहीं पेखा॥"

|| caupāī ||

mana ko jīvana pavana pramānā; samujhi lehu yaha catura sujānā. **167.**
svā̃sa prāna ko jīvana jānī; tāte kaho satya pahicānī. **168.**
bahuri śabda ko jīvana kahiye; prāna pratiṣṭhā tete lahiye. **169.**
dvitīya prāna kā jīvana aisā; brahma brahma subrahmai taisā. **170.**
brahma ko jīvana sahaja sarūpā; nāma kahõ tasa haṁsa anūpā. **171.**
jina jana haṁsa jāni jiya joī; bhayo parama pada prāpata soī. **172.**
abināśī ko jīva na jānau; kahõ anūpa sadā pahicānau. **173.**
aba anūpa ko jīvana aisā; sunya sunya ko antara jaisā. **174.**
sūnya kare jo jīvana ahaï; Śiva so sadā nirantara rahaï. **175.**
Śiva na jīva tohi kahi avadhūtā; deva nirañjana sadā arūtā.[51] **176.**
jīvana suno nirañjana kerā; nirākāra mahā̃ santata ḍerā.[52] **177.**

The life of the mind rests on continuous breath; O wise one understand it well. **167**.
Breath animates the Vital-breath; so I ask you to recognize the truth. **168**.
Then the 'Word' – its life next; it consecrates the (body with) Vital-breath. **169**.
Second, such is the Vital-breath's life; without a doubt it is *Brahman*-like. **170**.
Brahman's life is of mystical transcendence; it is a being which is called Peerless. **171**.
Those who know the swan close in their heart; they achieve the supreme state. **172**.
The Imperishable one is not a sentient being; it is called the Peerless – so always recognize. **173**.
Now the life of the Peerless is such; like the void and deep emptiness. **174**.
The life of the void that exists; like Shiva it eternally persists. **175**.
Shiva is not a sentient being the Avadhūt says; it is the Invisible God who is always detached. **176**.
Listen to the life of the Invisible God; in the formless it has an eternal abode. **177**.

The Guru points out that the mind is completely dependent on air, this is something that all wise people know. The reference here seems to be to the vital-air, the *Prāṇa-Vāyu*, without which the mind cannot function at all. In the same vein, the Guru says, it is the breath that is the life-force of a sentient being. This is an absolute truth which should be recognized by all. This vital-air is what forms the life-force of the embodied sentient being. This life-force is a result of the original primordial sound which resulted in the creation of everything, and in the establishment of the life-force in the living beings. And what is the form of this life-force, this vital-air? It is absolutely like the ultimate Godhead, the supreme divine being. And what is the form of that supreme divine being, the *Brahman*? It is of its own form,

51 See Singh 2010, 170 *nirūtā* = *niḥ+rut* = without a word, without a sound.

52 Comparable to Das 2000, 175, "*alakh Niranjan lakhai na koī nirabhai nirākar hai soī*" (No one can perceive the imperceptible Niranjan, it is without fear as well as without a form).

की तरह इस संसार में व्याप्त होते हुए भी उससे असंपृक्त रहने का है। निरंजन तो सदा ही अपने मूल रूप, निराकार में रहते हैं, वहीं उनका अनंतकाल तक स्थायी आवास होता है।

at best we can describe it as the incomparable, peerless swan. The swan, in the Hindu tradition, does symbolize profound spiritual knowledge. And so, here we have a nice description of the union between the little Self denoted often in Hindu texts as the '*Ātmā*', and the supreme divine being, the '*Paramātmā*'. They are not different at all, except that one is diffuse in the universe and causes everything to happen, the other exists within the bodies of sentient beings as long as they remain alive.

The Guru continues: all those who get to know that swan, realize the supreme godhead as a fruit in the palm of their hands. The indestructible supreme being is not an embodiment of a sentient being. It is, in fact, like a void, like the subtlest of the most subtle entity in existence. The life of this void is totally detached, just like the persona of Lord Shiva, and it always remains so. Shiva, again, is not a sentient being, he is the imperceptible God who always, by nature, remains non-attached to the world. This imperceptible God is totally formless, it remains so for eternity.

|| दोहा ||

अगम अगोचर परम पद कबहुँ न लहै विरंचि ।[43]
विष्णु महेश समेत सुर कोटि यत्न करि जंचि ॥178॥

ब्रह्मा को भी वह अगम्य, इंद्रियातीत सर्वोच्च पद प्राप्त नहीं होता। भगवान् विष्णु, शिव सहित करोड़ों देवताओं ने भी इसका प्रयास कर के देख लिया है ॥ **178** ॥

यह पाया न जा सकने वाला (अगम), किसी भी प्रकार से देखा न जा सकनेवाला (अगोचर) परम पद ब्रह्मा (विरंचि) को भी नहीं प्रप्त होता है, जिनको हिंदू शास्त्रों में सृष्टि का रचयिता भी माना जाता है। उसी प्रकार, विष्णु और शिव, और अन्य देवता लोग भी इस परम पद से अछूते ही रहते हैं। इस संदर्भ में हमें शिव के दो रुपों की विवेचना करनी पड़ेगी। एक तो वह रुप है जो निरंजन के साथ एकात्म होने के कारण निराकार है, और शून्य सरीखा है, हालाँकि उसी में सृष्टि के अव्यक्त बीज भी छिपे हैं। उनका दूसरा रुप हिंदू त्रिमूर्ति का है जहाँ उनका एक रुप भी है, और साथ ही उनको सौंपा हुआ एक कार्य भी है जिसका उन्हें सम्पादन करना होता है।

43 दास 2000, 10 साखी 5.4 “अगम अगोचर गमि नहीं, तहां जगमगै जोति।“

|| Dohā ||

agama agocara parama pada kabahũ na lahai virañci;[53]
Viṣṇu Maheśa sameta sura koṭi yatna kari jañci. **178**.

Brahma never achieves the
fathomless subtle state sublime;
Vishnu-Shiva and other gods too
have tried a million times. **178**.

The Guru continues and points out that this unattainable, imperceptible, supreme position is never attained even by Brahmā (here nominated as *Viranci*), the creator of the universe. Nor is it accessible to the Gods Vishnu, Shiva and a whole host of other such beings, even though they have tried to attain it a million times. Here we will need to make a distinction between two conceptions of God Shiva. One is the form that is one with Niranjan, and remains unexpressed in the void, yet contains the incipient seeds of life. The other is the Shiva as a part of the Hindu Trinity of Brahma, Vishnu and Shiva, where he has a form, and has a specific function to fulfil.

53 Das 2000, 10 *Sākhī* 5.4 - "*agam agocar gami nahĩ, tahā̃ jagmagai joti*" (there's no way to reach that invisible and imperceptible one, where shines a divine light).

सो शिष तो सन जानि कै कीन्हो सत्य विचार ।
उद्भव अब इन्हको कहों परम तत्त्व निरधार ॥179॥

तो, हे शिष्य, तुम्हारे संग में, तुम्हारी यहाँ उपस्थिति की महत्ता जानते हुए, मैंने इन सत्य अवयवों के विषय में अपने विचर रखे। अब इनके उद्भव का वर्णन सुनाता हूँ, यह याद रखते हुए कि ये सभी उस परम तत्त्व से उपजे हैं जो स्वयं निरधार, यानी निरालम्ब एवं स्वयं पर आधारित है ॥ **179** ॥

यह तो हुई अव्यक्त और व्यक्त सृष्टि के सामञ्जस्य की बात। शिष्य को अपना जानकर गुरु ने इस सामञ्जस्य, इस सत्य की कथा शिष्य की जिज्ञासा शांत करने के लिये बता दी। किंतु गुरु का प्रवचन अभी भी पूरा नहीं हुआ है। वे बताना आरम्भ करते हैं कि इन सब अवयवों की उत्पत्ति कैसे हुई। क्योंकि वह परम तत्त्व जिससे सब कुछ उत्पन्न होता है वह तो निराकार भी है और आधार-रहित (निरालम्ब) भी। ऐसा नहीं है कि वह किसी का आलम्बन लेता है, या उसे किसी अन्य की आवश्यकता हो। अगर एक वही है, और केवल वही है, तो फिर किस तरह से सृष्टि की उत्पत्ति होती है?

व्याकरण की दृष्टि से इस दोहे को थोड़ा समझने की आवश्यकता है। पहली पंक्ति में 'तो सन' को हिंदी में 'तुझसे' माना जा सकता है, और इसका सामंजस्य इस पंक्ति के अंत के तीन शब्दों 'कीन्हो सत्य विचार' से बैठ जाता है – तुझसे सत्य विचार कहा। लेकिन 'तो सन' का यह अर्थ लगाने पर 'जानि कै' (हिंदी – जान कर) का अर्थ पूर्णतया अस्पष्ट हो जाता है। किंतु न हिंदी शब्दकोशों में (ऑक्सफ़र्ड हिंदी-इंग्लिश डिक्शनरी 1993, 979; डिक्शनरी ऑफ़ भक्ति 2009, 1976) 'सन' शब्द का एक अर्थ 'संग' (साथ) भी दिया गया है। यदि हम 'सन' शब्द का अर्थ 'से' न लगाकर 'संग' मानें, तो बाबा कीनाराम के भाव को समझने में सहायता मिल सकती है। लेखक को प्रतीत होता है कि इस दोहे की प्रथम पंक्ति में गुरु शिष्य को बहुत स्नेह से सम्बोधित करते हुए कह रहे हैं कि "तेरे संग (के औचित्य या महत्त्व को, यानी तेरी चातक-चित्त जिज्ञासा) को जानते हुए मैंने सत्य (अवयवों के विषय में) विचार कहे हैं। अब इन (अवयवों) के उद्भव को कहते हैं, यह जानते हुए कि वह परम तत्त्व स्वावलम्बित, यानी निरालम्ब अथवा स्व-आधार पर अवस्थित है।" ऐसा भाव मानने पर दूसरी पंक्ति के बहुवचन शब्द 'इन्हको' समझने में आसानी हो जाती है क्योंकि इस दोहे के तुरत बाद गुरु चौपाइयों में इन सभी अवयवों के उद्भव को नामांकित करते हैं।

so śiṣa to sana jāni kai kīnho satya vicāra;
udbhava ab inhako kahõ parama tattva niradhār. **179**.

So disciple in your company (with your desire to learn),
I have stated my thoughts on the Truth;
now I speak of the origin of each element,
from the Supreme Being who is 'self-supported'. **179**.

The Guru concludes his description as he comes down to a more mortal plane and addresses his disciple. He tells the disciple that because of his queries, in his company, he has expressed his thoughts about the nature of the truth. But then he adds that the discourse is not yet complete. He still needs to tell the disciple about how all these things came into being even though the supreme godhead is itself most subtle and self-supported. This last idea implies that that supreme godhead has no need for any other kind of support for its existence.

From the point of view of grammar, word choice and poetic license, it is useful to discuss the construction of this verse. In the first line, the words '*to sana*' can be taken to mean in standard Hindi 'to you' (*tujh se*), and their meaning will harmonize with the last three words in this line '*kīnho satya vicāra*' (I have stated my thoughts on the Truth). But adopting this meaning of '*to sana*' leaves the phrase '*jāni kai*' (Hindi: *jāna kar* 'knowing, having known') without an explanation. In Hindi dictionaries (*Oxford Hindi-English Dictionary*, 979; *Dictionary of Bhakti*, 1976), however, another meaning is given for '*to sana*' (Hindi: *saṅga* 'with, together, in the company of'). So, if, for the word '*sana*', instead of imputing the meaning 'to you' we adopt the meaning 'company', then the sentiment of Baba Kinaram's verse becomes a little clearer. It appears to the author that in the first line of this verse the guru addresses the disciple with great affection and says: "In your company (knowing of your intense desire to learn) I have stated my thoughts about the True elements (within the body)". In the second line of the verse he says: "Now I explain to you the origin of all these elements, knowing that the Supreme Being is Self-Supported". Acknowledging such an interpretation, then, accounts for the meaning of the plural word '*inhako*' ('of these'), because right after this verse the guru embarks upon a series of *caupāī* verses where he mentions the origin of all the elements in the body that have been nominated before.

|| चौपाई ||

अलि लै भयउ तवति निरंजन । जानि लेहु अध्यातम सज्जन ॥180॥
देव निरंजन ते शिव भयऊ । निरालंब को आसन कयऊ ॥181॥
शिव ते भये काल अति भारी । जो शुभ अशुभ प्रलय संहारी ॥182॥
काल माहँ ते सुन्य अनूपा । यह अनुभव को रूप अनूपा ॥183॥
अविनाशी सो शिव प्रगटानो । सो सब शास्त्र वेद मत जानो ॥184॥
ज्योति ते भयो ब्रह्म को उद्भव । सदा अशंक जाहि नहिं औरव ॥185॥
अविगति सो कहि प्रान जनायो । मत सिद्धांत सार कहि गायो ॥186॥
प्रान माहँ ते मन प्रगटाना । सदा निरंतर सो करि जाना ॥187॥[44]
मन ते भयउ शब्द परिनामा । ताते कहिय अनंत अनामा ॥188॥
शब्द माँह तब पवन प्रकासा । जेहि ते जोगी जगत निरासा ॥189॥
स्वाँसा पवन माहँ ते होई । हे शिष अकल अत्व गति सोई ॥190॥

निरंजन ने एक साथी, एक शक्ति को उत्पन्न किया और विस्तार करने लगे, इस आध्यात्मिक विषय को जान लेना आवश्यक है ॥ **180** ॥ तब देव निरंजन से शिव की उत्पत्ति हुई, अपने ही आधार पर वे निरालम्ब आसनस्थ हुए ॥ **181** ॥ शिव से अत्यंत भयानक काल उत्पन्न हुए जो प्रलय काल में शुभ-अशुभ सभी वस्तुओं का संहार कर देते हैं ॥ **182** ॥ काल में से अनुपम शून्य का उद्भव हुआ, इस अनुभव का रुप भी अनूठा था ॥ **183** ॥ फिर उन अनश्वर अनूप से शिव का एक और रुप प्रस्फुटित हुआ, यह बात सभी शास्त्रों, और वेद द्वारा भी, अनुमोदित है ॥ **184** ॥ ब्रह्म का उद्भव ज्योति से हुआ, वह ब्रह्म जिनकी लम्बाई-चौड़ाई (की थाह) नहीं है, और जो सदा नि:शंक रहते हैं ॥ **185** ॥ उस अज्ञात, अनिर्वचनीय से प्राण का स्फुरण हुआ, सभी मत और सिद्धांतों का सार यही कहता है ॥ **186** ॥ प्राण से ही मन प्रकट हुआ, सब जानते हैं कि वह निरवरोध, अनंत है ॥ **187** ॥ मन से शब्द उत्पन्न हुआ, वह अनंत है, उसका कोई नाम नहीं है ॥ **188** ॥ शब्द से पवन प्रकाश में आया, उसी को साध कर योगीजन संसार के प्रति कोई आकर्षण नहीं रखते ॥ **189** ॥ उस पवन में से तब श्वास का अनावरण हुआ, हे शिष्य, वह आत्मरत और रुप विहीन होते हुए भी सर्वत्र विद्यमान है ॥ **190** ॥

तत्त्वों के उद्भव का प्रारम्भ करते ही गुरु कहते हैं कि वह जो मात्र एक निरंजन थे, उन्होंने अपना ही विस्तार किया। यहाँ ‘तवति’ शब्द यही इंगित करता है (देखें विकिशब्दकोश:, तवति)।[45] तो यह ‘तवति’ कैसे हुई? उस निरंजन ने अपने में से ही अपना एक साथी, एक शक्ति को उत्पन्न किया, जिसको गुरु ‘अलि’ काव्यमय संज्ञा देते हैं (देखें Callewaert 2009, 116)। वैसे अलि का अर्थ भँवरा भी होता है (देखें मोनियर-विलियम्स 1872, 86) और ‘अलिविराव’ का अर्थ मधुमक्खियों का गीत या गुंजन भी होता है (देखें विकिशब्दकोश:)। इस गुंजन को यदि हम ‘ऊँ’ का पर्याय मानें तो इसी गुंजन से उस नारीशक्ति की उत्पत्ति मानी जा सकती है, जैसा कि यहाँ एक रचनात्मक शक्ति का ही उद्भव सम्भव लगता है। उसकी सहायता से एक होते हुए भी वह निरंजन अनेक हो गए। इस अगोचर निरंजन से फिर शिव की उत्पत्ति हुई, जो सदा अपनी ही निरालम्ब अवस्था में स्थित रहते हैं। शिव से फिर काल का संचरण हुआ, वही काल जो काल आने पर शुभ हो या अशुभ, सब का विनाश कर देता है। काल में से ही अवर्णनीय, अनूप, शून्य का जन्म हुआ। अवर्णनीय होने के कारण इसे केवल प्रत्यक्ष अनुभव से ही जाना जा सकता है। इसी अनूप से, जिनको गुरु अविनाशी भी कहते हैं, शिव प्रकट हुए, ऐसा सभी वेद-पुराण और अन्य शास्त्र कहते हैं। उसी अनूप की ज्योति से ब्रह्मा भी प्रकट हुए जिनकी असीमता का कोई ओर-छोर नहीं है, और जो सर्वदा भयमुक्त हैं। अब गुरु उस परम सत्ता के लिये एक अन्य शब्द, अविगति, का प्रयोग करते हैं, जिसे अव्यक्त भी कहा जा सकता है, और कहते हैं कि इसी अविगति से प्राण की उत्पत्ति हुई, और उसके साथ ही सभी मतों और सिद्धांतों की भी। एक बार प्राण उत्पन्न हो गया तो उसमें मन भी प्रकट हुआ, और मन की चारित्रिक इच्छाएँ और संकल्प-विकल्प भी। यह प्राण भी नाशवान नहीं है, अमर है, सदा बना रहता है। मन के परिणाम से फिर शब्द उत्पन्न हुआ जो स्वयं अनंत भी है और अनाम भी। उस शब्द में से तब पवन का सञ्चरण हुआ। यही वह पवन है जिसे अपनी काया में नियंत्रित कर योगी जगत के आकर्षण से उपराम हो जाते हैं। जीवित रहने के लिये जीव जो श्वास लेता है वह उसी पवन का अंश है जो सदा पूर्ण और अविभक्त रहता

44 तु. बड़थ्वाल 1960, 191 सं. 44 । देखें परिशिष्ट।

45 देखें «तवति” कृते अन्वेषणपरिणामाः - विकिशब्दकोशः (wiktionary.org).

|| caupāī ||

ali lai bhayaü tavati nirañjan; jāni lehu adhyātama sajjana. **180.**
deva nirañjana te Śiva bhayaü; nirālamba ko āsana kayaü. **181.**
Śiva te bhaye kāla ati bhārī; jo śubha aśubha pralaya saṁhārī. **182.**
kāla māhã te sunya anūpā; yaha anubhava ko rūpa anūpā. **183.**
avināśī so Śiva pragaṭāno; so saba śāstra Veda mata jāno. **184.**
jyoti te bhayo brahma ko udbhava; sadā aśaṅka jāhi nahĩ aurava. **185.**
avigati so kahi prāna janāyo; mata siddhānta sāra kahi gāyo. **186.**
prāna māhã te mana pragaṭānā; sadā nirantara so kari jānā.[54] **187.**
mana te bhayaü śabda parināmā; tāte kahiya ananta anāmā. **188.**
śabda māhã taba pavana prakāsā; jehi te jogī jagata nirāsā. **189.**
svã̄sā pavana māhã te hoī; he śiṣa akala atva gati soī. **190.**

The Imperceptible blossomed with a companion; mind this mysticism gentlemen. **180**.
Surfaced Shiva from the Imperceptible God; settled in the seat – *sans* support. **181**.
Shiva sired Time – weighty, immoderate; for dissolution of all good and bad. **182**.
Time triggered the Void Peerless; this awareness forms a splendid experience. **183**.
From the Immortal manifested Shiva; conclude all scriptures and the *Veda*. **184**.
Brahmā arose from light incandescent; ever fearless, with endless extent. **185**.
The "Eternal" revealed the Vital-breath; sang the essence of all theory and precept. **186**.
From the Vital-breath manifested the mind; it continues uninterrupted, everlasting. **187**.
The "Word" resulted from the mind; said to be limitless, undefined. **188**.
Constant breath radiated in the "Word"; with which yogis keep detached from the world. **189**.
The breath comes from the Constant Breath; disciple, its motion is timeless. **190**.

The Guru continued – the imperceptible God took a companion and commenced the task of the creation. This is a fundamental precept of spirituality because from one, it became more than one, while still remaining the one. Baba Kinaram uses two interesting words to denote this spiritual proliferation – '*ali*' and '*tavati*'. Callewaert (2009, 116) provides one of the meanings of this word as a 'companion'. In Monier-Williams (1956, 95) one of its meanings is a 'large black bee'. *Wikiśabdakośaḥ* states one of its meanings to be a swarm of bees, and the word '*alivirāva*' as the buzzing of a swarm of bees. *Wikiśabdakośaḥ* also indicates one of the meanings of '*tavati*' to 'thrive or increase'. So, if we take this humming of the bees to be like the primordial sound 'Om', then we can deduce that this hum created a feminine power that proliferated and thrived.

54 Comparable to Barthval 1960, 191 v. 44. See Appendix.

है। इसका चरित्र ऐसा है कि जीवन के हर क्षेत्र में यही मूलभूत कारण-सत्ता है, ठीक उसी तरह से जैसे कि देवनागरी वर्णमाला में ‘अ’ स्वर हर व्यंजन में आंतरिक रूप से विद्यमान रहता है।[46]

46 संस्कृत में ‘अत्व’ शब्द का अर्थ किसी स्वर का ‘अ’ स्वर में परिवर्तन है। देखें - संस्कृतव्याकरणकोशः - विकिस्रोतः (wikisource.org).

From the imperceptible God emerged Shiva. He was self-supported because he did not need anything or anyone to lean on. From Shiva came the terrible '*Kāla*' which is both time as well as death. It is the ultimate destroyer that destroys all that exists whether it be good or bad. From '*Kāla*' emerged the incomparable void. This is something that can only be experienced, for its splendor cannot be described. From the indestructible God emerged the (anthropomorphic) Shiva, as stated by all the scriptures. From the eternal light emerged Brahma (the anthropomorphic creator) who had no limits and was fearless. The unexpressed God (*Avigati*) brought forth the *Prāṇa* or the life-force. It was this unexpressed that revealed the essence of all the doctrines and principles. It was the life-force from which emerged the mind and the desire. This life-force is also without an end, which is to say, it is eternal. The mind resulted in the 'Word' (the first creative vibration or sound), that is why it is regarded as eternal and un-named. Then, from the Word emerged the air (breath), by controlling which the Yogis achieve detachment from the world. The breath that we take to stay alive is a part of that air, O disciple, it is perfect and undivided. Also, its nature is such that despite being the most fundamental and inherent element in all life (like the vowel 'a' which is inherent in all consonants in the *Devanāgarī* syllabary), it still has no shape or form.[55]

In these lines Baba Kinaram states the emergence of Shiva twice, once as a direct emanation from the imperceptible True Being, where such a Shiva is self-supported and, in a sense, is just an extension of the True Being. In the second instance, Shiva emerges again from the indestructible divine being. This second emergence of Shiva seems to indicate the anthropomorphic form of this deity because the scriptures are said to expound upon it. This is the Shiva that we know as a part of the Hindu Trinity, as being Brahma, Vishnu and Shiva.

55 The word '*atva*' in Sanskrit indicates the change of a vowel into the inherent 'a'. See संस्कृत-व्याकरणकोशः - विकिस्रोतः (wikisource.org).

|| दोहा ||

सुरति माहँ आवै नहीं रति न रहा ठहराइ ।
ऐसो मतो अलेख को क्यों करि जान्यो जाइ ॥191॥

वह जो अलक्ष्य ब्रह्म है, वह सरलता से स्मृति में आता नहीं, और आने पर भी वह वहाँ आनंद-स्वरूप ठहरता नहीं। जब उनकी ऐसी गतिविधि है, तो उनको कैसे जाना जा सकता है ॥ **191** ॥

उस सत्यपुरुष का रूप ऐसा ही है कि वह मस्तिष्क या चेतना या स्मृति में सरलता से नहीं आता, और आ भी जाए, तो उसका वहाँ बना रहना दुष्कर है। ऐसा तो उन अलक्ष्य, अदृश्य परम सत्ता का रूप और चरित्र है! ऐसी परिस्थिति में उसका ज्ञान प्राप्त किया भी जाय तो कैसे!

यहाँ बाबा कीनाराम ने जिस 'रति' शब्द का प्रयोग किया है वह संत साहित्य में दो मुख्य अर्थों में प्रयुक्त होता है – एक, प्रेम को इंगित करने के लिये जो पारलौकिक भी हो सकता है, और दो, शारीरिक प्रेम या मैथुन क्रीड़ा की अभिव्यक्ति के लिये। इस दूसरे अर्थ में यह शृंगार रस का द्योतक है। कामदेव, जो शृंगार क्रीड़ा के देव माने जाते हैं, उन की पत्नी रति का नाम इसी शृंगार रस से सिक्त है। किंतु यहाँ, बाबा कीनाराम की अभिव्यक्ति में वह 'निरति' शब्द का लघु रूप है, क्योंकि निर्गुण संत-साहित्य में यह सुरति-निरति के रूप में प्रचलित है। बड़थ्वाल के अनुसार इस शब्द-युगल को छांदोग्य उपनिषद् के सप्तम अध्याय में पाया जा सकता है। यहाँ सनत्कुमार, जो ब्रह्मा के विमल पुत्र हैं, नारद मुनि को अध्यात्म सिखाते हैं –

> और धीरे-धीरे स्मृति (स्मर), आशा, आत्मा (प्राण) तथा सत्य से लेकर आनंद (भूमा) तक पहुँचा देते हैं। सनत्कुमार ने जिन्हें स्मर, आशा एवं भूमा कहा है वे ही क्रमशः निर्गुणियों की सुरति, विरह व निरति हैं। (बड़थ्वाल 1950, प्रस्तावना, ड)

बड़थ्वाल ने योग-प्रवाह में इन दोनों शब्दों की व्याख्या में लिखा है, "जैसे 'सुरति' की एक सम्भव व्युत्पत्ति 'सुष्ठु रति' है, वैसे ही 'निरति' की निःशेष या 'निरतिशय रति' भी" (1945, 23-33)। हमें विश्वास है कि बाबा कीनाराम ने 'रति' शब्द का प्रयोग यहाँ इसी अर्थ में किया है।[47]

47 'सुरति' का एक उदाहरण, "रहति न प्रभु चित चूक किए की। करत सुरति सय बार हिये की॥" (रामचरितमानस बालकाण्ड 29.3)। कबीर भी इन शब्दों का इसी प्रकार प्रयोग करते हैं, "सुरति समाँणीं निरति मैं, निरति रही निरधार। सुरति निरति परचा भया, तब खूले स्यंभ दुवार॥" (दास 2000, 11 साखी 5.22)। सुरति-निरति का एक अन्य दृष्टिकोण कैलेवेयर्ट की लेखनी से उद्धृत है। वे लिखते हैं कि नाथ योगियों के लिये सुरति शब्द 'नाद' शब्द का स्मरण कराता है। इसके विपरीत, निरति का अर्थ और उच्च 'शब्द-रहित' अनुभव का द्योतक है (Callewaert 1978, 339)।

|| Dohā ||

surati māhã āvai nahĩ rati na rahā ṭhaharāi;
aiso mato alekha ko kyõ kari jānyo jāi. **191**.

Not easy to come into memory,
nor stable is it in the joy of absorption;
such a doctrine of the Unknowable,
how can it be known. **191**.

It is not perceptible to the mind through oral discourse, nor can it be understood and absorbed in any other state of joy, absorption, or awareness. Such is the knowledge of the indescribable, unknowable divine being, how does one go about trying to perceive it?

The word '*rati*' that Baba Kinaram has used in this verse is used in the literature of the *sants* in two prominent ways: one, as an indication of love, which can be spiritual, and two, as a representation of amorous, physical love, which can be described by the word erotica. Kamadeva is the Hindu god of such erotic love. In the *Purāṇ*ic literature the word *Rati* is the name of one of the two wives of Kamadeva, the second one being *Prīti*. Therefore, this word's presence could imply an erotic circumstance. But we are certain the word '*rati*' in this couplet refers to '*nirati*', a word which is common in the *nirguṇa* saint literature in the pair *surati*-*nirati*. According to Barthval, this pair of words can be traced back to the seventh chapter of the *Chāndogya Upaniṣad*. Here, Sanatkumar, who is the son of Brahma, teaches spirituality to Narad by leading him sequentially through the stages of *Smriti* (*smar*) *Āśā*, *Ātmā* (*Prāṇa*), and the Truth as well as *Ānanda* (*Bhūmā*). Barthval mentions that what is described by Sanatkumar as *Smar*, *Āśā* and *Bhūmā* are what the *Nirguṇa* saints call *Surati*, *Viraha*, and *Nirati*. Sanatkumar describes *Bhūmā* as that joy which pulls the seeker away from external objects towards itself. This is the *Nirati* of the *Nirguṇa* saints which leads to the acquisition of the final goal once the *Surati* is awakened (Barthval 1950, *Prastāvanā*, ḍa-ḍha). Kabir uses them in the same way.[56] With this background to the terms *surati* and *nirati*, and the strong conviction that Baba Kinaram intends the word '*rati*' to imply '*nirati*', we have translated it as 'joy'.

56 "*surati samāṇī nirati maẽ, nirati rahī nirdhār. surati nirati paracā bhayā tab khūle syambha duvār*" (*Surati* (memory) dissolved into *nirati* (total awareness), *nirati* continued with self-support. When one becomes familiar with *surati* and *nirati*, then the access doors to that self-born one are opened) Das 2000, 11 *Sākhī* 5.22). Callewaert's writing presents another viewpoint on the word pair *surati-nirati*. He mentioins that for the Nath yogis *surati* "evokes the idea of *nād* (yogic sound); in contrast, the word *nirati* then refers to the higher state of 'soundless experience'" (Callewaert 1978, 339).

5 समाधि अंग[48]

* गुरु वाक्य *

|| दोहा ||

जीवन लहि उद्भव समुझि सत पद रहे समाइ ।
अब यह परम समाधि को अंग कहों समुझाइ ॥192॥

जीवन धारण कर, अध्यात्म के मूल अवयवों का उद्भव समझ कर, अब सत्य के ही अनुभव में निमग्न रहो। यह परम समाधि का अंग कहा जाता है, इसको समझाकर कहते हैं ॥ **192** ॥

शिष्य के प्रति गुरु का दयालु हृदय-कपाट खुल गया है। उनका उपदेश अभी भी चल रहा है। वे शिष्य से कहते हैं कि तुम्हें जन्म लेने का सौभाग्य प्राप्त हुआ है। अब इस जीवन की सार्थकता सिद्ध करो। यह ज्ञान ठीक से समझ लो कि सभी सांसारिक तत्त्वों का उद्भव क्यों और कैसे हुआ है। और यह जान कर फिर केवल सत्य में रमण करो। इसके बाद गुरु कहते हैं कि अब वे शिष्य को बताएँगे कि समाधि का अनुभव कैसा होता है।

48 सन् 1965 में छपे विवेकसार के संस्करण में इस अंग का शीर्षक 'शम को अंग' है। शम का अर्थ शांति होता है। बाद के संस्करणों में इसका शीर्षक 'समाधि अंग' मिलता है।

5 *Samādhi aṅga*: On the Theme of Absorption[57]

The Guru Speaks

|| Dohā ||

jīvana lahi udbhava samujhi sata pada rahe samāi;
aba yaha parama samādhi kō aṅga kahõ samujhāi. **192**.

Having taken birth, realize the origin-source of all
Then absorb yourself in the true state sublime;
Now the way to supreme absorption
I explain for the clarity of mind. **192**.

The Guru has not finished his discourse yet. He instructs the disciple that, now that he has taken birth, or has been honored with the gift of life, he should understand the emergence of all things in the creation, and having understood that process, he should always devote himself to the company of the true reality, the True Being. And then he explains to him the limb of *samādhi* (deep meditative absorption).

57 In the 1965 edition of the *Viveksār*, the title of this section is given as '*śama ko aṅga*'. In the later editions it is give as the '*samādhi aṅga*'.

घट विनसे तें वस्तु सब पट महँ देत दिखाइ ।
घट पट उभय विनास मै वस्तु निरंतर पाइ ॥193॥[49]

ध्यानावस्था में जब शरीर रूपी घड़े की देह-चेतना लुप्त हो जाती है तब चित्ताकाश के पट में इंद्रियों की सीमा से परे की सभी बातें दिखने लगती हैं। किंतु जब ध्यानावस्थित साधक शरीर और चित्त, दोनों के घट-पट से भी ऊपर उठ और गहन अवस्था प्राप्त कर लेता है, तब उसे उस वस्तु का साक्षात्कार होने लगता है जो अनश्वर है ॥ **193** ॥

संत-साहित्य में शरीर को प्राय: घट, यानी घड़ा, कहकर सम्बोधित किया जाता है, क्योंकि घड़े के ही समान यह 'मिट्टी' का बना है और इसे टूटते देर नहीं लगती। यह काया का ही रूपक है। उसी प्रकार चित्त में परि-लक्षित होने वाले दृश्यों को 'पट' की संज्ञा दी जाती है। गुरु कहते हैं कि ध्यान की गहन अवस्था में जब घट नहीं रहता है, यानी भौतिक शरीर के होने का आभास लुप्त हो जाता है, तो चित्त के पट में सभी सूक्ष्म बातें स्व-यमेव दिखाई देने लगती हैं। लेकिन सूक्ष्म होते हुए भी ये बातें अनित्य हैं। जब ध्यान की अवस्था और गहरी हो जाती है, यानी साधक को समाधि लग जाती है, तब शरीर और चित्त, यानी घट और पट दोनों के आभास का लोप हो जाता है। उस समय साधक को जो अनुभव होता है वह उसी शाश्वत सत्ता का अनुभव होता है जो सदा वर्तमान बनी रहती है।

49 तु. दास 2000, 11 साखी 5.28 - , "जा दिन कृतमनां हुता, होता हट न पट । हुता कबीर राम जन, जिनि देखै औघट घट॥"

ghaṭa vinase tẽ vastu saba paṭa mahã deta dikhāi;
ghaṭa paṭa ubhaya vināsa mai vastu nirantara pāi.[58] **193**.

when the awareness of the body is transcended
all can be seen on the canvas of the mind;
When both the body and the mind are transcended
one finds that eternal entity sublime. **193**.

The Guru begins with a philosophical metaphor of the pot (of the body) and the canvas (of the mind), a common occurrence in the *nirguṇ* saint literature. He points out that in the meditative state, when the awareness of the body and the senses becomes totally dissipated, then all the subtle realities can be seen on that canvas which is the limitless sky of the mind. However, when a person loses awareness of both the pot and the canvas of the mind, that is to say, the awareness of both the mind as well as the body, it is in that stage of meditative absorption that the most subtle everlasting reality can be perceived.

58 Comparable to Das 2000, 11 *Sākhī* 5.28, "*jā din kr̥tamanā̃ hutā, hotā haṭa na paṭa; hutā Kabīr rām jan, jini dekhai aughaṭa ghaṭa*" (on day when the mind transcends, all illusions disappear; on becoming one with Ram, Kabir sees that body difficult to perceive).

स्वाँस समानो प्रान मो शब्द शब्द ठहराइ ।
प्रान समानो प्रान मो ब्रह्म ब्रह्म महँ जाइ ॥194॥

ध्यान के गहरे होने की इस प्रक्रिया में सभी अवयव जिनके उद्गम का क्रम गुरु पहले बता चुके हैं, वे अपने-अपने स्रोत अवयव में क्रम से समाने लगते हैं। इस प्रक्रिया में श्वास प्राण में अंतर्निहित हो जाता है, शब्द अपने स्रोत शब्द से एकाकार हो जाता है। प्राण की चेतना अपने स्रोत प्राण में चली जाती है, और ब्रह्म स्वयं ब्रह्म से एक हो जाता है ॥ **194** ॥

अब गुरु आगे की प्रक्रिया समझाते हैं। जैसे-जैसे ध्यान और गहरा होता जाता है, ध्यानमग्न साधक का श्वास वैसे-वैसे छिछले से और छिछला होता जाता है, यहाँ तक कि, अंततः, उसका श्वास और उसकी प्राण-वायु एक हो जाते हैं। जिस मंत्र का वह जप कर रहा है उसका ध्वन्यात्मक स्पंदन इस सृष्टि में जिस शब्द का स्पंदन व्याप्त है, उस से एकाकार हो जाता है। उस साधक का प्राण या जीवन-शक्ति ब्रह्माण्ड में व्याप्त प्राण-शक्ति के साथ एक हो जाता है और वह ब्रह्म की स्थित को छूने लगता है। उस ब्रह्म की स्थिति तो ऐसी होती है जिसे वह ब्रह्म ही अपने अंतरतम में एक होकर जानता है।

svā̃sa samāno prāna mo śabda śabda ṭhaharāi;
prāna samāno prāna mo brahma brahma mahā̃ jāi. **194**.

(Then) breath retreats into the Vital-air
chant of the mantra one with the cosmic hum;
The life force enters its source of origin
The (extroverted) returns to the inner *brahman*. **194**.

He then narrates the process of what happens at this stage as the meditative seeker's breath becomes shallower and shallower, finally becoming one with the life-breath or the life-force within the body. The mantra that the seeker meditates on, becomes one with the sonic vibration permeated in the cosmos. The life-force of the individual becomes one with the life-force that is eternal in the universe, and the creator of the universe, *Brahman*, reverts to its own original state which is formless and all pervasive.

हंस समानो हंस मो अबिनाशी अबिनाश ।
काल समानो सुन्न में निर्भय सदा निराश ॥195॥[50]

वह कर्मफल-बद्ध जीव अपने बंधनों से छूट अपनी हंस अवस्था में चला जाता है, जो शरीर में अविनाशी की छाया है वह सृष्टि के अविनाश से मिल जाती है। वह सदा निर्भय और जगत के प्रति उदासीन काल शून्य में लुप्त हो जाता है ॥ **195** ॥

जीव के शरीर में विद्यमान आत्मा, जिसे हंस कहते आए हैं, वह इस सृष्टि में व्याप्त परमहंस से एकात्म हो जाता है। चूँकि ये दोनों तत्त्व अनश्वर हैं, वस्तुतः एक ही हैं, ये भी उस परमात्मा की अविनाश वाली अवस्था के साथ एक हो जाते हैं। नाश न होने की अवस्था में काल का कोई अर्थ नहीं रह जाता है, इसलिये वह काल भी शून्य में समाकर एक हो जाता है, जिसे विद्वानों ने ब्रह्मरंध्र का अनुभव बताया है। एक हुए काल और शून्य अपने आप में होने के कारण सदा भय से परे, और सब प्रकार की मोह-माया की आशा-निराशा से विहीन रहते हुए स्थित होते हैं। तात्पर्य यह कि साधक भी इस अवस्था में ऐसी ही भयमुक्त और मोह-मुक्त अवस्था का अनुभव करता है।

50 सिंह 2010, 167 - सुंनि = ब्रह्मरंध्र। कमल सिंह शून्य को ब्रह्मरंध्र का द्योतक मानते हैं।

haṁsa samāno haṁsa mo abināśī abināśa;
kāla samāno sunna mẽ nirbhaya sadā nirāś.[59] **195**.

The swan unites with the Supreme-swan
The imperishable in the body with the Eternal-One;
Time dissolves in the fathomless Void
A fearless state without passion. **195**.

The swan (embodied soul) becomes one with the universal spirit, the indestructible element in the pot of the body becomes one with the indestructible True Being. Time (or death) disappears into the void. Since *Kāl* (time/death) is the most feared entity in the creation, for itself it has no fear, neither does it have any attachment or hope towards the world. It remains completely dispassionate. This would imply that at the time of such union within his own body, in the *brahmarandhra*, the practitioner also experiences such fearlessness.

59 Singh 2010, 167 *suṅni* = *brahmarandhra*. Kamal Singh considers the void (*śūnya*) to be the same as the *brahmarandhra*.

पवन समानो पवन महँ जीव शीव घर पाइ ।
शीव निरंजन महँ सदा सब विधि रह्यो समाइ ॥196॥

शरीर का पवन ब्रह्माण्ड के पवन से एकाकार हो जाता है, जीव शिव की संज्ञा पा जाता है। शिव स्वयं पूर्णतया निरंजन की अलक्ष्य अवस्था में चले जाते हैं ॥ **196** ॥

इस प्रकार साधक का श्वास जो शरीर के भीतर है वह बाहर उपस्थित पवन के साथ एक हो जाता है। वह साधक अब जीव-संज्ञा से उपराम होकर शिव-संज्ञा को प्राप्त होता है। लेकिन गुरु पहले ही बता चुके हैं कि शिव की निरंजन के साथ एकात्मता होती है, इसलिये जब साधक का ध्यान और गहन हो जाता है तो वह भी शिव की उस अपने आप में ही खोयी हुई सी, अव्यक्त, अलक्ष्य, निरंजन अवस्था को प्राप्त कर लेता है, जैसी कि उस निरंजन की अवस्था सृष्टि रचना के पहले थी। ।

pavana samāno pavana mahã jīva Śīva ghara pāi;
Śīva nirañjana mahã sadā saba vidhi rahyo samāi. **196**.

The breath in the body one with the air in the cosmos,
The living-being finds God Shiva's abode;
Shiva himself, in every way,
remains one with the invisible God. **196**.

The breath of the person, which outside of the body is air, becomes one with the air of the universe and the embodied soul experiences the state of being of the God Shiva. At the same time, as the meditative absorption becomes even deeper, this notion of the Shiva-hood is replaced with the experience of being one with the imperceptible True Being who is the source of all creation.

निरंजन तब निराकार महँ रहै समाइ विशेष ।
निराकार अविगति मिल्यौ जाको मतो अलेख ॥197॥

निरंजन उस समय अपने निराकार रूप में एक विशेष प्रकार से लौट जाते हैं। निराकार अविगति से एकाकार हो जाते हैं, और उस अवस्था का वर्णन नहीं किया जा सकता ॥ **197** ॥

ध्यान में गहरी समाधि का अनुभव, काल के परे जाने के बाद भी चलता रहता है। शिव के निरंजन रूप में समा जाने के बाद जब निरंजन स्वयं अपने निराकार रूप में समा जाते हैं, तो साधक को भी उस निराकार अवस्था का अनुभव-जनित ज्ञान हो जाता है। निरंजन की वह निराकार अवस्था फिर अविगति, यानी निरंतर वर्तमान बने रहने की वह अवस्था जो कभी 'विगत', भूतकाल, नहीं होती अर्थात एक नाशहीन अवस्था, से एक हो जाती है। यह एक ऐसी अवस्था होती है जिसके बारे में कुछ भी कह पाना सम्भव नहीं है।

nirañjana taba nirākāra mahã rahai samāi viśeṣa;
nirākara avigati milyau jāko mato alekha. **197.**

The Imperceptible God in a special way
becomes as one with the Formless-One;
The Formless unites with the one Without-End
And no account can be given of this state. **197.**

Going even deeper, the experience of being one with the imperceptible True Being leads to the experience of the formless God. The formless God, called *Avigati*, implies that it remains ever present, that is to say, it is eternal and it just cannot be described. However, the seeker in this meditative state experiences this state of the formless God, even though there is no way of describing it having experienced it.

अनहद अबिनाशी महँ संतत रहे अभेद ।
अबिनाशी तब आपु महँ समुझि समानो वेद ॥198॥

अनहद और अविनाशी में कभी कोई भेद या अंतर नहीं होता। तब अविनाशी अपने आप में समा जाते हैं, यह मत वेदों में भी प्रतिपादित है ॥ **198** ॥

सृष्टि रचना का पहला चरण, वह नाद, सदा उस अविगति की अविनाशी स्थिति में अव्यक्त रूप से बना रहता है, लेकिन समाधि की अवस्था में साधक को इस का ज्ञान हो जाता है। और वह अविनाशी, वह तो सदा अपने आप में ही विराजमान है। वहीं उसकी नित्य उपस्थिति बनी रहती है जो कभी अनित्य नहीं होती, जैसा कि वेद भी कहते हैं।

anahada abināśī mahā̃ santata rahe abheda;
abināśī taba āpu mahā̃ samujhi samāno veda. **198.**

The unstruck-sound and the Indestructible God
Are one with the other, always indistinguishable;
In that condition the Indestructible One
Remains within itself, say the *Veda*s. **198**.

In deep meditation, one can experience that unstruck sound at that stage, because that unstruck sound is always a part of the imperishable one, there is no difference between the two. The imperishable one, of course, is one with itself, as the scriptures, the *Vedas*, have also described.

नहीं दूर नहिं निकट अति नहीं कहूँ अस्थान ।
वेदी पै दृढ़ गहि करै जपै सो अजपा जान ॥199॥[51]

यह सारी प्रक्रिया जो साधक के शरीर में ही चल रही है, न उस साधक से दूर ही है, न पास। इस अवस्था तक पहुँचने के लिये उसे बस अपने आसन पर दृढ़ता से विराजमान रहकर अजपा मंत्र का जप करते रहना है, इसी से ज्ञान का उदय होता है ॥ **199** ॥

समाधि का यह जो अनुभव है, चूँकि यह इस काया के भीतर ही हो रहा है, इसलिये इसे न दूर कहा जा सकता है, न पास। शरीर के अंदर होने के कारण दूर तो नहीं ही है, लेकिन ध्यान की उस अवस्था तक पहुँचने का मार्ग लम्बा होने के कारण, दूर लग भी सकता है। ऐसा भी नहीं है कि यह अनुभव किसी स्थान विशेष में ही होता है। यह तो काया के भीतर है, कभी भी, कहीं भी हो सकता है। इसका अनुभव पाने के लिये आवश्यक यह है कि साधक अपने आसन पर दृढ़ता से बैठे, वहाँ बहुत अधिक शारीरिक उपक्रम न करता रहे, और इस प्रकार सुख से बैठकर अपनी श्वास-प्रश्वास की प्रक्रिया के साथ ही उस (सोऽहं) मंत्र का अजपा जप करता रहे। वही सही ध्यान भी कहा जाएगा।

51 तु. बड़थ्वाल 1960, 103 सं. 2, “मूल चापि डिढ आसणि बैठा, तब मिटि गया आवागवनं।” अजपा-जप के लिये देखें गोरख-बानी सबदी, 7, संख्या 18 “अजपा जपै सुंनि मन धरै, पांचौं इंद्री निग्रह करै।“ सोहं-हंसा मंत्र के लिये देखें सबदी,. 17 संख्या 46 “सोहं हंसा सुमिरै सबद। तिहिं परमारथ अनंत सिध।“ प्राण संगली में भी ‘सोहं’ मंत्र का उल्लेख है। देखें, प्राण संगली-हिन्दी के पृष्ठ नं. 71 पर राम-कली–महला 1 - पौड़ी नं. 42

> अैसा संम्रथु को नही किसु पहि करउँ बिनंतू
> पूरा सतिगुर सेव तूँ गुरमति सोहं मंतू 42।।
>
> प्राण संगली-हिन्दी रामकली–महला 1 - पौड़ी नं. 27
> सोहं जाप जपै दिन राता। मन ते त्यागै दुबिधा भ्रांता।।27।।

नानक साहब कहते हैं कि [...] केवल सोहं का जाप दिन-रात करना चाहिए तथा मन की दुविधा त्याग कर स्वांस को आते तथा जाते नाम के साथ जाप करें। `http://kabirsahib.blogspot.com/p/265-1-2-3-1-2-3-4-17.html`.

nahī̃ dūra nahī̃ nikaṭa ati nahī̃ kahū̃ asthāna;
vēdi pai dṛṛha gahi karai japai so ajapā jāna.[60] **199**.

(that God) is neither far nor close at hand
Nor does it have any particular place;
one who stays steadfast in their posture
knows, meditating on the unchanted chant. **199**.

Thus, the Guru says, that divine being and that divine experience is not inaccessible. It is neither very far, nor is it very close because it all happens truly within this body. Its experience is not dependent on any particular place either, because it can happen anywhere and at any time. It is an experience which can be had only when one maintains their meditative posture firmly and repeats the unchanted mantra (*so-haṁ*) with every breath, maintaining an awareness of the divine being at all times, thus reaching a stage where the seeker becomes like the object of their devotion they seek so earnestly.

60 Comparable to Barthval 1960, 103 v. 2. For a translation of this *Pad* which stresses the idea of sitting firmly in the *āsan*, or meditative posture, see Djurdjevic, Singh 2019, *Pad* 14.2. For *ajapā jap* see Djurdjevic, Singh, *sabad* 18. For the *so-haṁ-haṁ-sa* mantra, see *sabad* 46. A mention of the '*so-haṁ*' mantra can be seen in *Prāṇa Saṅgalī*-Hindi, *Ramkalī Mahalā* 1, *Pauṛī* nos. 27 and 42.

आपु विचारै आपु में आपु आपु महँ होइ ।
आपु निरंतर रमि रहै यह पद पावै सोइ ॥200॥[52]

ध्यान की इस अवस्था में साधक सृष्टि रचना आरम्भ होने की पूर्व अवस्था में पहुँच जाता है। अब वहाँ बस वही है। वह आत्मकेंद्रित होकर अपने पर ही विचार करता है। वहाँ न कुछ पाना है न खोना है, इसलिये वह अपने आप के साक्षात्कार के आनंद में रमा रहता है ॥ **200** ॥

ऐसी अवस्था पा जाने के बाद फिर क्या पाना शेष रह जाता है? कहने का उद्देश्य यह है कि अब कुछ भी और पाना शेष नहीं रहता। ऐसा साधक अब अपना चिंतन अपने आप में ही करता है, वह अपने आप में ही स्थिर बना रहता है। उसको सम्पूर्ण सृष्टि का दर्शन अपने ही भीतर होता है, इसलिये बाहर की सृष्टि में उपस्थित अनित्य वस्तुओं के लिये उसको कोई आकर्षण नहीं होता। वह तो बस अब अपने आप में रमता रहता है, अपने आप में संतुष्ट रहता है, अपने आप में आनंद का अनुभव करता है। यही इस पद को पाने की विशेषता है। यही समाधि में तन्मय हो जाना होता है।

52 तु. द्विवेदी, 1960, 65 पाद-टिप्पणी 3, "आपैमें तब आपा निरख्या अपनपैं आपा सूझ्या । आपै कहत सुनत पुनि अपना अपनपैं आपा बूझ्या। अपनै परचै लागी तारी अपनपै आप्समांनां। कहै कबीर जे आप बिचारै मिटि गया आवन-जांनां॥"

āpu bicārai āpu mẽ āpu āpu mahā̃ hoi;
āpu nirantara rami rahai yaha pada pāvai soi.[61] **200**.

In this state they reflect upon the Self
absorbed deeply within their Self;
The endless joy of union with the Self
Is the state they are able to achieve. **200**.

Such a person then does not run after the attractions of the world or bother with the numerous philosophies or doctrines. They remain within themselves and meditate upon themselves because the godhead can be experienced only within. Having accessed that experience they remain in ecstatic absorption within because there is nothing else outside to seek in this created universe.

61 Comparable to Dwivedi 1960, 65 fn. 3, "*āpaimẽ taba āpā nirakhyā apanapaĩ āpā sūjhyā; āpai kahata sunata puni apanā apanapaĩ āpā būjhyā. apanai paracai lāgī tārī apanapai āṇsamā̃nā̃, kahai Kabīr je āpa bicārai miṭi gayā āvana-jā̃nā̃*" (they see themselves within themselves and understand their truth within. They converse with themselves within and understand it also within. When one knows oneself in this way, they become one with themselves. Kabir says one who knows in this way, becomes free from the cycle of rebirths).

6 अजपा अंग

* शिष्य वाक्य *

|| दोहा ||

जग कारन निस्तार हित मौहिं मौहिं माहँ बताइ ।[53]
दृढ़ करि जान्यौ सत्य पद जरा मरन बिसराइ ॥201॥

रचित संसार कर्म करने और विषयभोग का कारण है, इसी से मेरा उद्धार करने के लिये गुरु ने मुझको मुझमें ही दिखा दिया। अब मैं उस परम सत्य की अवस्था को भलीभाँति समझ कर जन्म-मरण के चक्र से मुक्त हो गया हूँ ॥ **201** ॥

ब्रह्मबिन्दूपनिषद् की श्लोक संख्या 2 में कहा गया है,

मन एव मनुष्याणां कारणं बंधमोक्षयो । बंधाय विषयासक्तं मुक्त्यै निर्विषयं स्मृतम् ॥

इसकी व्याख्या इस प्रकार की जाती है, - मन ही सभी मनुष्यों के बंधन एवं मोक्ष का मुख्य कारण है। विषयों में आसक्त मन बंधन का, और कामना-संकल्प से रहित मन ही मोक्ष (मुक्ति) का कारण कहा गया है (देखें वशिष्ठ तिथि अज्ञात, सं. 2) । कहने का तात्पर्य यह है कि सृष्टि-रचना में देह और इंद्रियाँ, दोनों का निर्माण हुआ। देह है तो आवश्यकताएँ भी हैं, और उनकी पूर्ति के लिये कर्म करना पड़ता है। कर्मों के लिये इंद्रियाँ अपेक्षित हैं। इंद्रियाँ विषयभोग की ओर प्रेरित करती हैं, और जीव संसार के पाश में जकड़ जाता है। इस दोहे में बाबा कीनाराम भी इसी आशय की बात छोटे में 'जग कारन निस्तार हित' कह कर रहे हैं।

जब गुरु ने अपनी वाणी को विराम दे दिया, तो शिष्य कुछ कहने को मुखरित हुआ। बहुत ही कृतज्ञता से उसने गुरु से निवेदन किया कि मुझको कर्म-कारण-फल के तंत्र पर आधारित इस जगत के चंगुल से निकालने के लिये आपने मेरे सत्य रुप का दर्शन स्वयं मेरी अपनी काया में ही करा दिया। आपकी इस करुणा का फल यह है कि अब मैं उस अनश्वर सत्य की सत्ता से भलीभाँति परिचित हो गया हूँ। काल के भी शून्य होने के बाद की जो अविगति की अवस्था थी उसका भी अनुभव मैंने कर लिया है, इसलिए अब मुझे विश्व-प्रपंच, जैसे कि जन्म और बुढ़ापा और मृत्यु, इनमें से किसी भी वस्तु का भय नहीं है।

53 छंद-शास्त्र की मात्रा गणना के अनुसार इस चरण की 'मोहिं मोहिं' अभिव्यक्ति को गुरु मात्रा के रुप में न लेकर लघु मात्रा के रुप में लेना उचित जान पड़ता है। इसलिये लेखक ने इसकी मात्रा लघु इंगित करने के लिए 'मौहिं मौहिं' मात्रा का उपयोग किया है। लेखक इस सुझाव के लिये प्रो. रुपर्ट स्नेल का आभार व्यक्त करता है।

6 *Ajapā aṅga*: On the Theme of the Unchanted Chant

The Disciple Speaks

|| Doha ||

jaga kārana nistāra hita mŏhĩ mŏhĩ māhã batāi;[62]
dṛṛha kari jānyau satya pada jarā marana bisarāi. **201**.

To free me from the claws of the world
The Guru helped me discover myself in me;
Now I know the True State firmly
That is beyond death and disease. **201**.

The second verse of the *Brahmabindūpaniṣad* states:

mana eva manuṣyāṇāṃ kāraṇaṃ bandhamokṣayoḥ |
bandhāya viṣayāsaktaṃ muktyai nirviṣayaṃ smṛtam |

In the explanation of its meaning, it is said that the mind is the cause or reason (*kāraṇaṃ*) for the bondage or the liberation of human beings. If they are engrossed in enjoying the numerous pleasures of the world, they are in bondage, but if they transcend passions and desires, they become free from this bondage, and become liberated (see Joshi et al. 2016, 354). Something very close to this idea is being expressed by Baba Kinaram in this verse, where he says '*jaga kārana nistāra hita*' (to liberate me from the *kārmic* causality of the world), because, as we know by now, in the process of creation both the body and the senses were also created. The body has needs which need actions (*karma*) to satisfy them. To perform actions, the senses are needed. But often, the senses have a mind of their own, become entangled in enjoying the numerous delights of the world and the poor human being becomes helplessly tied up. But in the verse above, Baba Kinaram has reversed this process and become liberated from the body and the sense, that is to say, 'the cause of bondage of the world'.

The disciple now responds to the Guru. He tells the Guru, to liberate the disciple from the cause-effect nature of the world, the Guru has shown him how to discover himself within his own self. He has experienced even time and death become one with the eternal void, as also the ever eternal and new form of the Indestructible True Being. This has given him a really strong understanding of the True State, for his thinking has now transcended the plight of old age and even the idea and thought of death that plagues those who have only a physical body-centered intellect.

62 From the point of view of '*mātrā* count' in the meter of this verse, the words '*mohĩ mohĩ*' need to be read with the short 'o' *mātrās*. So we have transliterated these words as '*mŏhĩ mŏhĩ*'. The author is deeply grateful to Prof. Rupert Snell for this insight.

बहुरि एक मोहिं ते और कहिये प्रभु अबिनास ।
अजपा जप कैसे करिय कीजै कृपा निवास ॥202॥

पुनः, मुझसे एक बात और कहिये हे अनश्वर गुरुदेव! हे कृपानिधान, अजपा जप कैसे किया जाता है? ॥ **202** ॥

गुरु ने शिष्य से पहले ही अजपा जप का उल्लेख किया हुआ है। अब वह अपने गुरुदेव, जिनको कि वह अनुभव कर चुका है कि वे उस अविनाशी प्रभुसत्ता से भिन्न नहीं हैं, उन से जानना चाहता है कि इस प्रकार का अजपा जप किस तरह से किया जाता है? क्या इसकी कोई विशेष विधि या प्रक्रिया है? यही वह अपने करुणामूर्ति गुरु से पूछता है।

bahuri eka mohĩ te aura kahiye prabhu abināsa;
ajapā japa kaise kariya kījai kṛpā nivāsa. **202**.

Please dwell on one more subject for me
O Lord, you, who are Imperishable;
tell me how to chant the unchanted chant
O treasure-house of compassion. **202**.

He continues – But, O imperishable Lord, please tell me one more thing. Shower your grace on me and instruct me on how to meditate on the mantra which is known as the silent or un-chanted chant. [The Guru has already mentioned the un-chanted (*ajapā*) chant earlier].

* गुरु वाक्य *

|| चौपाई ||

सुनु शिष अजपा जाप जो होई । तोह बुझाइ कहत हौं सोई ॥203॥
और एक कहि मंत्र बिचारा । अभिजित नखत राम अवतारा ॥204॥
सो अध्यातम महँ ठहराई । दस अवतार कथा जो गाई ॥205॥
सो शिष तोहिं कहत हौं अबहीं । सोऽहं मंत्र न संशय कबहीं ॥206॥

सुनो शिष्य, मैं तुमको समझाकर अजपा जप के विषय में कहता हूँ ॥ **203** ॥ एक और मंत्र विचार करने योग्य है। अभिजित नक्षत्र में राम का अवतार हुआ था, उनका नाम भी मंत्र-रूप है ॥ **204** ॥ उनको अध्यात्म में प्रमुख पद मिला हुआ है, वे राम, जिनकी कथा दस अवतारों की कथा में गाई जाती है ॥ **205** ॥ हाँ तो शिष्य, अब मैं तुमसे कहता हूँ, अजपा मंत्र सोऽहं है, और इसमें कोई शंका का प्रश्न नहीं है ॥ **206** ॥

पुनः, गुरु शिष्य की प्रार्थना स्वीकार करते हैं। वे चौपाइयों का उपयोग कर शिष्य को एक नहीं, अपितु दो मंत्रों से अवगत करा देते हैं। वे समझाकर कहते हैं कि सुनो, मैं तुम्हें एक और मंत्र का विचार कर के बता रहा हूँ। यह उस राम का नाम है, जिस राम ने अभिजित नक्षत्र में अवतार लिया था। आध्यात्मिक जगत में उनकी उपस्थिति, और उनका नाम, एक केंद्रीय धुरी की तरह स्थापित है। यह राम उन्हीं दस अवतारों में से एक हैं जिनका गुणगान सभी लोग करते हैं (महाकाव्य रामायण के अवतार मर्यादा पुरुषोत्तम राम के रूप में)। उन राम के नाम का ध्यान कर लेने के बाद अब मैं तुम्हें बताता हूँ, वह अजपा मंत्र 'सोऽहं' है, और तुम्हें इस विषय में कभी कोई संशय नहीं होना चाहिये।

The Guru Speaks

|| caupāī ||

sunu śiṣa ajapā jāpa jo hoī; toha bujhāi kahata haũ soī. **203.**
aura eka kahi mantra bicārā; abhijita nakhata Rāma avatārā. **204.**
so adhyātama mahã ṭhaharāī; dasa avatāra kathā jo gāī. **205.**
so śiṣa tohī kahata haũ abahī̃; so'haṁ mantra na saṁśaya kabahī̃. **206.**

Listen disciple, the unchanted chant which exists;
I explain it to you for your understanding. **203**.
And then there is one more mantra to think about;
Rāma incarnated under the Abhijit constellation. **204**.
His name (*Rāma*) is held at the center of spirituality;
His is one of the ten incarnations that are sung about. **205**.
So disciple I tell you now;
in the *so`ham* mantra, there is never any doubt. **206**.

The Guru does not disappoint the disciple. He explains to the disciple at length, how to meditate on the mantra which leads to the 'un-chanted' chant. But before the Guru gets to the 'un-chanted chant' he asks the disciple to think about one more mantra, the name of the Lord 'Rama' who is the hero of the epic *Ramayana* in India. He tells the disciple that the name of Lord Rama is itself a mantra and informs him that Rama was born under the asterism which is known as '*Abhijit*'.[63] Rama, as an incarnation of Lord Vishnu, is also at the center of all the incarnation episodes mentioned in the scriptures and which are often sung by devotees as meditative chants. And then the Guru mentions the 'un-chanted' mantra to the disciple, telling him, it is, '*so'haṁ*', and that he should never have any doubts about it.

63 Abhijit is the 22nd lunar mansion out of 28 in the Indian system of *nakṣatra* (lunar asterism). Abhijit is the Sanskrit name for Vega, the brightest star in the northern constellation of Lyra. Abhijit means "the victorious One" or "the One who cannot be defeated" in the Mahabharata (Harivamsa). (Abhijit (nakshatra) – Wikipedia: `https://dbpedia.org/page/Abhijit_(nakshatra)`).

* मंत्र – ऊँ रों सोऽहं सहं । इति विज्ञान मंत्र *

|| चौपाई ||

शिष ओंकार जानि कर लेहु । सो सस्तवनन्हि दृढ़ व्रत देहु ॥207॥
हं हृदये गहि सत्य बिचारै । रं रंकार रसना उच्चारै ॥208॥
रहै निरंतर अंतर खोई । सब तेहि महँ सब महँ है सोई ॥209॥
यह बिचार सुनि सदा दुहेला । रमै राम महँ होइ अकेला ॥210॥[54]
बरनाश्रम को भेद न राखै । बानी सत्य सहज सो भाखै ॥211॥
सहं शब्द समुझि सो गहई । जाति पाँति कुल कर्म को दहई ॥212॥
सहज मुखाकर मंत्र कहावै । जाहि जपे तें बहुरि न आवै ॥213॥
सहज प्रकाश निरास अमानी । रहनि कहों यह अजपा जानी ॥214॥
जहाँ तहाँ यह मंत्र बिचारै । काम क्रोध की गरदन मारै ॥215॥

शिष्य, इस सम्पूर्ण मंत्र की प्रथम ध्वनि ऊँकार को ग्रहण करो और तब 'सो' शब्द की ध्वनि पर सादर ध्यान केंद्रित करो ॥ **207** ॥ 'हं' शब्द की ध्वनि को हृदय में धारण करते हुए उस परम सत्य का चिंतन करो। 'रं' शब्द की ध्वनि का जिह्वा द्वारा उच्चारण करो ॥ **208** ॥ लगातार अपने ही अंतरतम में आत्मचिंतन में खोये रहो, क्योंकि सभी कुछ वहीं पाने योग्य है, और सभी कुछ में वही विद्यमान है ॥ **209** ॥ सुनो, यह विचार, एकांत में राम नाम में रमण करना, सदा कठिन होता है ॥ **210** ॥ इस अभ्यास में वर्णाश्रम का भेद नहीं माना जाता है, और सदा सत्य सम्भाषण ही किया जाता है ॥ **211** ॥ जो 'सऽहं' मंत्र को समझ कर आत्मसात् कर लेता है, वह जाति-पाँति इत्यादि के सभी कर्मों को भस्म कर देता है ॥ **212** ॥ इस मंत्र का उच्चारण मुख में स्वत: होता रहता है, जो इसका ध्यान से जप करता है वह मुक्ति पा जाता है ॥ **213** ॥ अजपा जप का अनुसरण करने वले की जीवन शैली उस सत्य के प्रकाश से आलोकित, बिना मान-सम्मान की इच्छा के, विश्व के प्रति आकर्षित हुए बिना जीने की होती है ॥ **214** ॥ ऐसा व्यक्ति जहाँ भी इस मंत्र पर ध्यान लगाता है, वहाँ वह काम-क्रोध का उच्छेदन कर देता है ॥ **215** ॥

गुरु समझाते जाते हैं, हे शिष्य, 'ऊँकार' को जानो, और उसका अभ्यास करो। 'सो' ध्वनि को दृढ़तापूर्वक आदर से अपनी स्मृति में बनाए रखो। 'हं' ध्वनि का, सत्य के रूप का चिंतन करते हुए, अपने हृदय में स्पंदन होने दो। अपनी जिह्वा से 'रं' मंत्र का उच्चारण करो। अपने मन को इधर-उधर भागने न दो, उसे अपने ही में रखकर अपने में खोए रहो, अपने में क्या घट रहा है उसी पर ध्यान दो, क्योंकि पाने योग्य जो कुछ भी है, वह वहीं पाया जा सकता है। ऐसा करना कठिन अवश्य है, लेकिन असम्भव नहीं, और अभ्यास से इसे सरलता से किया जा सकता है। इस अभ्यास को हृदयंगम करने के लिये प्रभु राम, और उनका नाम, जो स्वयं एक मंत्र है, उनमें रमे रहो। इसके लिये तुम्हें एकांत का भी प्रयास करना होगा, तभी तुम्हारा अभ्यास परिपक्व हो पाएगा।

यह तो हुई आध्यात्मिक अभ्यास की बात। लेकिन शरीरधारी साधु भी शून्य में तो रहता नहीं। उसे भी अन्य लोगों से व्यवहार करना पड़ता है। तो अब गुरु शिष्य को साधना के सामाजिक, व्यावहारिक सूत्रों का ज्ञान देते हैं, जो अवधूत मत में सर्वग्राह्य माना जाता है। वे कहते हैं हे शिष्य, तुम वर्ण पर आधारित जाति प्रथा का अनुसरण बिल्कुल भी न करना। सबके साथ न केवल समदर्शी रहना बल्कि समवर्ती रहते हुए सबसे एक समान व्यवहार करना। सदा सत्य बात ही कहना, वितण्डावाद को त्याग कर सहज रहना, ताकि सत्य का साथ तुम्हारे लिये प्राकृतिक हो जाय।

'सहं' शब्द को ठीक से समझ लेना। जब श्वास अंदर जाती है तो 'सो' की ध्वनि करते हुए त्रिकुटी की ओर दौड़ती है। जब बाहर आती है तो 'हं' की ध्वनि व्याप्त हो जाती है। यह प्राकृतिक मंत्र है इसलिये ऐसा सहज रूप से स्वयं होता रहता है, इसे करने की आवश्यकता नहीं होती। इसमें अभ्यस्त होते हुए, समाज में जाति-पाँति, कुल-परिवार पर आधारित भेद-भाव और विषमताओं को अपने व्यवहार में भस्म कर देना। 'सहं' मंत्र का जो इस प्रकार जप करता है वह सांसारिक आवागमन से मुक्त हो जाता है। इस प्रकार का, संसार में रहते हुए भी उससे निस्पृह रहनेवाला जीवन, मान-सम्मान को प्रश्रय न देनेवाला जीवन, एक साधु के लिये सही 'रहनी' होता है। ऐसा व्यक्ति जहाँ भी इस मंत्र का विचार करता है, वहाँ वह काम-क्रोध जैसी मनुष्य की दुर्बलताओं को धूल चटा देता है।

54 दुहेला शब्द संस्कृत के दु:ख शब्द से उद्भूत है, किंतु इसका एक अर्थ कठिन या मुश्किल काम भी होता है। हमने यहाँ इस शब्द का यही अर्थ लिया है।

* *Mantra – Oṁ rõ so`haṁ sahaṁ.* The mantra of discernment. *

|| caupāī ||

śiṣa õkāra jāni kara lehu; so sastavananhi dṛṛha vrata dehu. **207**.
haṁ hṛdaye gahi satya bicārai; raṁ raṅkāra rasanā uccārai. **208**.
rahai nirantara antara khoī; saba tehi mahã saba mahã hai soī. **209**.
yaha bicāra suni sadā duhelā; ramai Rāma mahã hoi akelā.[64] **210**.
baranāśrama ko bheda na rākhai; bānī satya sahaja so bhākhai. **211**.
sahaṁ śabda samujhi so gahaī; jāti pā̃ti kula karma ko dahaī. **212**.
sahaja mukhākara mantra kahāvai; jāhi jape tẽ bahuri na āvai. **213**.
sahaja prakāśa nirāsa amānī; rahani kahõ yaha ajapā jānī. **214**.
jahā̃ tahā̃ yaha mantra bicārai; kāma krodha kī garadana mārai. **215**.

O disciple, first remember the mantra ‘*Om*’;
Then hold on to the mantra ‘*So*’ with firm resolve. **207**.
Think ‘Truth’ in your heart with the vibration of the mantra ‘*haṁ*’;
Use your tongue to articulate the mantra *raṁ*. **208**.
In this way remain absorbed within;
Everything is in that, that is in everything. **209**.
It is always a difficult practice to observe;
To stay in solitude absorbed in God. **210**.
Such a person does not discriminate based on caste;
their speech speaks the truth and in simple words. **211**.
One who understands and holds the mantra ‘*So’Ham*’;
Burns away the *karmic* debts of the caste and the family. **212**.
It is called a mantra that resonates naturally in the mouth;
those who chant it constantly, truly become released. **213**.
The style of the unchanted mantra chanter’s life;
Consists of the light of bliss, detachment, and is without pride. **214**.
on this mantra wherever they meditate;
Passion and anger they decisively decimate. **215**.

O disciple, cultivate the knowledge of the sound ‘OM’, and fix your resolve with devotion on the sound ‘*So*’. Hold the sound ‘*haṁ*’ in your heart as you meditate on the truth, and with your tongue, pronounce the mantra ‘*raṁ*’. Instead of letting your mind and your senses wander towards external attractions, remain absorbed in what is happening within you, because it is in there that you will discover everything. It is a difficult task to achieve, but not impossible. So, you should always seek solitude and exult in the company of Ram, the mantra as well as the God, within you.

However, no seeker exists in a vacuum. They must interact with other people. So now, the guru explains the social aspects of this spiritual practice. He says, for this practice to bear fruit, you need to transcend the social categorization based on caste which derives from the ancient *varṇa* system of social categorization, and behave in an egalitarian manner with everyone. Burn up all the causes and effects that arise from this notion of caste and discriminatory behavior. Always speak the truth so that it becomes second nature to you.

64 Callewaert (2009), दुहेला (*duhelā*) – 1. adj. difficult 2. Pain (being inflicted upon someone) 3. Difficult task or game 4. Difficult to obtain.

Hold the sound of the mantra ‘*sa`haṁ*’ after understanding it well. Dwell on the sound ‘*so*’ as you breathe in, and on the sound ‘*haṁ*’ as you breathe out, because it is regarded as a natural mantra, it happens automatically in your mouth. Whoever practices this mantra with absorption, transcends the natural karmic processes of birth, death and rebirth. Such a person becomes liberated. By this mode of living in the world without having any hopes and desires from it, and remaining without pride and ego, by practicing the ‘unchanted’ chant, one achieves easily the light of knowledge. Whoever dwells and holds this mantra constantly with one’s breath, that person decisively defeats the evils of lust as well as anger.

|| दोहा ||

यथा योग्य व्यवहार को जानि रहै निस्प्रेह ।
अभय असंक असोच ह्वै जानै अजपा येह ॥216॥

परिस्थिति के अनुसार योग्य व्यवहार को जानकर ऐसा व्यक्ति निस्पृह बना रहता है। अजपा मंत्र को जानकर वह भय, शंका, और चिंताओं से मुक्त जीवन जीता है ॥ **216** ॥

गुरु सामाजिक व्यवहार की बात को और विस्तार से समझाते हैं। वे कहते हैं कि इस मंत्र का जप करने वाले को सदा, हर स्थिति में, और सब के साथ, उचित व्यवहार का ही आश्रय लेना चाहिये। साथ ही साथ, एक निस्पृह, मोह-रहित, इच्छा-कामना से मुक्त जीवन-शैली को भी अपनाना चाहिये। जब इस मंत्र का स्पंदन उनके शरीर में संचरण कर अपना प्रभाव प्रदर्शित करने लगता है तो वे सहज ही सभी प्रकार के भय से मुक्त हो जाते हैं। उनको जीवन में शंकाएँ उद्वेलित नहीं करतीं। अनर्गल विचारों का कलुषित प्रभाव भी उन पर नहीं पड़ता।

|| Dohā ||

yathā yogya vyavahāra ko jāni rahai nispreha;
abhaya asaṅka asoca hvai jānai ajapā yeha. **216**.

Skilled in the right behavior at the right time,
those who live without desire for the world;
Becoming free from fear, doubt and impurity,
they know the mystery of the silent chant. **216**.

A person practicing the chant of this mantra should acquire the skill of behaving in the most appropriate manner, with everyone, at all times. Even while doing so, they should cultivate and practice the idea of remaining totally detached from attractions of the world. With the chant of this mantra making a difference in their lives they become fearless, they become free of all doubts, and they become relieved of useless thoughts that can debilitate a person.

नहीं वाक्य नहिं ग्रीह कछु नहीं भाव अभाव ।
सर्ब जीति रह सर्ब पर सो करतार कहाव ॥217॥

ऐसे व्यक्ति अधिक कुछ कहते नहीं, उनका घर नहीं होता, परिनिष्पन्न होते हुए उन्हें सुख-द:ख, भाव-अभाव किसी भी वस्तु की चिंता नहीं होती। इन सब पर विजय पाकर वे ईश्वर की नाईं स्वतंत्र कहे जाते हैं ॥ **217** ॥

ऐसा व्यक्ति फिर अपने में ही रमण करता है। उसे किसी से न कुछ कहकर किसी सिद्धांत या विचार का प्रतिपादन करना होता है, न किसी का खण्डन-मंडन करना होता है। वे अगेही होते हैं, उनका अपना घर-द्वार नहीं होता कि वे किसी प्रकार की सांसारिकता में फँसें। खुले आकाश के नीचे का सारा धरा-धाम ही उनका आवास बन जाता है। उन्हें किसी भी प्रकार का भाव या अभाव नहीं सालता, न रचना की ईप्सा होती है न नाश का भय, न 'होना' ही होता है, न ही 'न होना'। इस प्रकार वह इस सृष्टि के सभी वर्गीकरणों से ऊपर उठकर, अपनी इंद्रियों की सीमाओं से भी उपराम होकर, इस सृष्टि के रचयिता की तरह ही मुक्त और उन्मुक्त जीवन जीते हैं।

nahī̃ vākya nahī̃ grīha kachu nahī̃ bhāva abhāva;
sarba jīti raha sarba para so karatāra kahāva. **217**.

There's nothing to advocate, no place to call home,
There's no happiness or sorrow;
A person who conquers all and becomes transcendent,
is then thought of as a God. **217**.

Such a person then remains within himself. They do not feel the need to say anything to someone, to expound a doctrine or point of view. They wander freely for they have no place to call their home, because the entire world under the open skies becomes their home. They also do not hold any notion of being endowed or bereft, of the creation and its destruction, of being or non-being, of having something or lacking something. They conquer all (including their senses), controlling them holistically, becoming in effect, like God.

7 शून्य अंग[55]

* शिष्य वाक्य *

|| दोहा ||

निरालम्ब को अंग सुनि गत भइ संशय द्वंद ।
मैं तैं अब एकै भई सतगुरु परमानंद ॥218॥

निरालम्ब का अंग सुनकर सभी शंकाओं और दुविधाओं का विनाश हो गया। हे परमानंद में स्थित सतगुरु, अब आप और मैं, दोनों एक हो चुके हैं ॥ **218** ॥

अब इस 'शून्य अंग' में शिष्य की जिज्ञासाओं का अंततः निदान हो गया। गुरु के मुख से उस सत्यपुरुष की निरालम्ब अवस्था के विषय में सुनने, और उस का अनुभव होने पर और जितने भी प्रश्न और संशय थे, सब तिरोहित हो गये। गुरु ने यह भी बता दिया कि इस निरालम्ब अवस्था को कैसे प्राप्त किया जाता है। शिष्य को इस अनुभव के बाद ऐसा लगने लगा है कि वस्तुत: वह और उसके गुरु दो नहीं, एक ही हैं, अब उनमें कोई अंतर नहीं है। शिष्य भी उस दैवीय अवस्था में पहुँच गया है जिसमें कि गुरु सदा विराजमान रहते हैं।

55 विवेकसार के 1965 वाले संस्करण में इस अंग का शीर्षक 'सुन्न को अंग' दिया हुआ है। बाद के संस्करणों में इसे 'शून्य अंग' कहा जाता है। दोनों शीर्षकों के अर्थ समान हैं।

7 *Śūnya aṅga*: On the Theme of the Void[65]

The Disciple Speaks

|| Dohā ||

nirālamba ko aṅga suni gata bhai saṁśaya dvanda;
maĩ taĩ aba ekai bhaī satguru paramānanda. **218***.*

Hearing the limb of self-support,
all the doubts and conflicts are gone;
You and I are now as one,
O true guru in supreme joy. **218**.

Finally, the disciple has had all his questions and doubts resolved, once he has heard the Guru's discourse on the self-supported nature of the divine experience, and the way to cultivate it. He says that now he and his Guru, who is always in a state of divine bliss, are one.

65 The 1965 edition of the *Viveksār* has the title of this section as '*sunna ko aṅga*'. In the later editions, it is written as '*śūnya aṅga*'. The meaning of both the section titles is the same.

शंकाई संसार लखि और नहीं कछु और ।
रामकिना सतगुरु कृपा निरालम्ब की ठौर ॥219॥

इस शंकाओं से परिपूर्ण संसार में कहीं कुछ ऐसा नहीं है जो चाहा जा सके। कीनाराम कहते हैं कि सतगुरु की कृपा से प्राप्त होने वाली निरालम्ब अवस्था ही ग्रहणीय है ॥ **219** ॥

शिष्य के सामने अब प्रकट हो चुका है कि इस संसार में जहाँ भी देखा जाए, बस अनिश्चितताएँ, शंकाएँ, और द्वंद्व ही दीख पड़ते हैं। इन सभी से हृदय प्रकम्पित होता है, भय का जन्म होता है। असमंजस और नश्वरता के इस सतत परिवर्तनशील जगत में इससे यही लगता है कि वस्तुत: इस संसार में पाने योग्य कोई वस्तु होती ही नहीं है। इसीलिये, कीनाराम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि यदि जीवन का सदुपयोग करना है, तो बस उसी निरालम्ब अवस्था की प्राप्ति का लक्ष्य ही उसका परम सौभाग्य होगा।

śaṅkāī saṁsāra lakhi aura nahī̃ kachu aura;
Rāmakinā satguru kṛpā nirālamba kī ṭhaura. **219**.

Seeing the world as full of doubts,
what is there to desire in it;
Kinaram says, with the grace of his guru,
he found rest in the state of self-support. **219**.

The disciple realizes that wherever one looks there is uncertainty and doubt and suspicion. All these generate fear. There is nothing in the world that is truly worth aspiring for. Therefore, says Kinaram, the best course of action to make life worthwhile is to seek the cultivation of the self-supported state, as he found by the grace of his guru.

पूरन पूरनता लही चौदिश पुनि नहिं होत ।
गंगा एक बिचार लहि नाम रूप बहु सोत ॥220॥

उस पूर्ण ब्रह्म की पूर्णता प्राप्त कर लेने के बाद फिर किसी प्रकार का घट-बढ़ नहीं होता। उसी प्रकार जैसे कि बहुत से छोटे जल-स्रोत, नदी, सरिताएँ हैं, लेकिन सत्त्व उन सभी का वही, सुरसरि गंगा वाला है ॥ **220** ॥

एक बार यह निरालम्ब अवस्था प्राप्त हो गई तो उसके बाद भवसागर की असंख्य चेष्टाएँ व्यक्ति को प्रभावित नहीं करतीं। वह तो उस पूर्ण-ब्रह्म की ही तरह परिपूर्ण अवस्था को पा जाता है जहाँ कुछ भी ऐसा नहीं है जिसका अभाव हो। चंद्रमा की नित्य घटती-बढ़ती कलाओं के विपरीत ऐसी अवस्था को प्राप्त व्यक्ति सदा पूर्ण रहता है, सब में उसी की प्रतिछवि झलकती है। उसी प्रकार जैसे कि सोते, सरिताएँ, नदियाँ बहुत सी हैं, लेकिन वस्तुत: उनका रूप गंगा जैसा ही है, क्योंकि उन सभी में उस पवित्र नदी की कल्पना की जाती है।

इस दोहे में बाबा कीनाराम ने एक रोचक शब्द का प्रयोग किया है – चौदिश। इस शब्द में चौदह दिनों, और चार दिशाओं, दोनों की ही प्रतिध्वनि मिलती है। आम हिंदी शब्दकोशों में यह शब्द नहीं मिलता। हाँ, इससे मिलते-जुलते शब्द मिलते हैं, जैसे डिक्शनरी ऑफ़ भक्ति में 'चौदस' और 'चौदसि' दिये हुए हैं, जिनका अर्थ पक्ष का चौदहवाँ दिन होता है। लेकिन 1875 में एक मिशनरी सज्जन, जिनका नाम जे.डी. बेट था, उनके द्वारा बनाई डिक्शनरी में चौदिश, चौदिया, और चौदिस, तीनों शब्दों का एक ही अर्थ दिया है – चहुँदिश, यानी चारों ओर। एक और शब्दकोश है, सर राल्फ़ लिली टर्नर की ए कम्पेरेटिव डिक्शनरी ऑफ़ द इण्डो-आर्यन लैंग्वेजेज़, जिसकी संस्कृत से उद्धृत दो प्रविष्टियाँ, संख्या 4606 और 4609 हमारे लिये उपयोगी हैं। संख्या 4606 'चतुर्दश' है जिसका अर्थ 'चौदहवाँ' दिया हुआ है। इसी की वर्तनी में कुछ अंतर से इसे 'चातुर्दश' भी दिया गया है, जिसका अर्थ है 'चौदहवें दिन प्रकट होने वाला', हालाँकि पाणिनी के संदर्भ से इस अर्थ के शब्द की वर्तनी भी 'चतुर्दश' हो सकती है। संख्या 4609 की प्रविष्टि 'चतुर्दिशम्' है, जिसका अर्थ 'चारों दिशाओं में' दिया गया है। इस शब्द का उच्चारण हिंदी में 'चौदिस' बताया गया है।

इन सभी स्रोतों के शाब्दिक अर्थ और उच्चारण को देखने से हमारी समस्या हल नहीं होती। शाब्दिक अर्थ देखने से बाबा कीनाराम द्वारा प्रयुक्त 'चौदिश' संस्कृत के 'चतुर्दिशम्' के निकट होता है। लेकिन इसका अर्थ 'चारों दिशाओं में' होने से इस दोहे के पहले चरण से अर्थ में इसका मेल नहीं बैठता। यदि उस पूर्ण की पूर्णता मिल गई तो चारों दिशाएँ फिर नहीं होतीं कहने से अर्थ पूर्णतया अस्पष्ट रह जाता है। लेकिन यदि हम कहें कि उस पूर्ण की पूर्णता प्राप्त कर लेने के बाद वह स्थिति निरंतर बनी रहती है, उसमें चंद्रमा के पाक्षिक घटने-बढ़ने जैसी स्थिति उत्पन्न नहीं होती, तो अर्थ बहुत कुछ निखर कर सामने आ जाता है। इसलिये हमने इस शब्द को चंद्रमा की पाक्षिकता से ही सम्बद्ध मानना ठीक समझा है। ऐसा इसलिये क्योंकि निरालम्ब अवस्था को प्राप्त व्यक्ति पूर्ण-चंद्र की भाँति हमेशा पूर्ण रहता है, पाक्षिक चंद्रमा की तरह उसमें घट-बढ़ नहीं होता।

pūrana pūranatā lahī caudiśa puni nahī̃ hota;
Gaṅgā eka bicāra lahi nāma rūpa bahu sota. **220**.

The wholeness of the 'Whole' attained,
now there is no chance of becoming less;
Just as numerous streams and brooks
are verily the Ganges in their essence. **220**.

Once this self-supported state is achieved, a person is not swayed by the trials and tribulations of the world anymore. That person attains a state that is wholesome and complete where nothing lacks in its nature anymore. Unlike the phases of the moon which keep it waxing and waning, that person is always full. They see a reflection of their own Self in all creation, just as all the streams of the world are like the sacred river Ganges, even though they are known by many names and forms.

Baba Kinaram has used an interesting word here, *caudiś*, which resonates of fourteen days, or four directions. In the *Dictionary of Bhakti*, cognate words *caudas* and *caudasi* are defined as the fourteenth day of the lunar fortnight. In an old dictionary, published in 1875 by J.D. Bate, who was a missionary of the Baptist missionary society of London, we do find this word. Three words – *caudiś*, *caudiyā*, *caudis* – have the same meaning, *cãhudiś* – in all directions (1875, 218). There is yet another source, Sir Ralph Lilley Turner's *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*, where two of the entries coming from Sanskrit are of interest to us. Entry number 4606, '*caturdaśá*' means 'fourteen', and with a little variation in spelling, '*cāturdaśa*' it means 'appearing on the **14**th day', although this same meaning is implied, with reference to Panini, with the word '*cáturdaśa*'. Entry number 4609 is '*caturdiśam*', with its meaning given as 'on all sides'. The Hindi pronunciation of this word is given as '*caudis*'. Looking at all these sources does not necessarily help us determine the meaning of the word *caudiś* as used by Baba Kinaram, except by a process of elimination. The meaning 'on all sides' or 'in all directions' does not harmonize with the first part of this line of the verse, which means 'the wholeness of the Whole attained', because then what would it mean if it was followed by the phrase, 'on all sides or all the directions no longer happen'? However, if we adopt a meaning related to the bright and dark fortnights of the moon, it harmonizes nicely with the first part of the verse and the meaning becomes clearer. Given this ambiguity in the meaning of this word, we have chosen to translate it as a representation of the fickle waxing and waning of the moon, because, like the fullness of the full moon, the self-supported state is always full, it does not wax or wane.

जीव जीव पद पाइया साँचो पर्यौ प्रतीति ।
रामकिना गुरु आपनो करि कीन्हों निज प्रीति ॥221॥

उस जीव ने जीव शरीर धारण कर उसकी उपयोगिता को सिद्ध कर जीव के लिये प्राप्य उच्चतम अवस्था को पा लिया, उसको सत्य का अनुभव हो गया। कीनाराम कहते हैं कि उनके गुरु ने उनके प्रति स्नेह दर्शाते हुए उनको इस पद तक पहुँचा दिया ॥ **221** ॥

जब जीव को पूर्णता की अवस्था प्राप्त हो ही गई, तो अब पाने के लिये कुछ और तो बचता नहीं है। अब तो जो अनश्वर सत्य है, उस सत्यपुरुष की वह शाश्वत स्थिति, उसका न केवल प्रत्यक्ष दर्शन, अपितु प्रत्यक्ष अनुभव करता है। इस ज्ञान को पाना अत्यंत दुष्कर है, किंतु बाबा कीनाराम कहते हैं कि उनके गुरु ने उनको अपना माना, और इस स्नेहवश उनको उत्कृष्ट ज्ञान की इस चरमावस्था तक पहुँचा दिया।

इस दोहे में “जीव जीव पद पाइया” उल्लिखित है, जो थोड़ा सोचने पर विवश करता है। यदि यह होता “जीव शीव पद पाइया” तब तो उक्ति बिल्कुल साफ़ होती, कि अपने सच्चे आत्मस्वरूप से अनभिज्ञ जीव ने अपने स्वरूप को पहचान लिया, और उस पहचान के साथ ही वह उस शिवत्व की अवस्था में पहुँच गया जो उसे सर्वथा बंधन-मुक्त कर देती है। किंतु जैसा कि डिक्शनरी ऑफ़ भक्ति में लिखा है (2009, 1148), यह मुक्ति की अवस्था का ही द्योतक है।

jīva jīva pada pāiyā sā̃co paryau pratīti;
Rāmakinā guru āpano kari kīnhõ nija prīti. **221**.

The sentient being realized its highest state,
the experience of its True Form;
Kinaram's guru showed this to him,
Treating him with love as his own. **221**.

This state is the ultimate achievement, the highest accomplishment for which an embodied soul is bequeathed the gift of life, because then the sentient being can actually experience the true nature of reality. Kinaram says that his own Guru showed him infinite affection because he treated him as one of his own and led him to this experience.

In this couplet the phrase used is "*jīva jīva pad pāiyā*" which gives us a little bit of pause, because *jīva* is the embodied soul that has not recognized its true self yet. Had the phrase been "*jīva Śīva pad pāiyā*" the meaning would have been crystal clear, with the implication that the *jīva* has recognized its true form and has transcended to the Shiva state with this knowledge. However, as is mentioned in the *Dictionary of Bhakti* (Callewaert 2009, 1148), it probably reflects the embodied soul's state of salvation.

जहाँ ज्ञान को गम नहीं कर्म वहाँ नहिं जाहिं ।
सो तौ प्रगट लखा दिया रामकिना घट माहिं ॥222॥[56]

वह स्थान, जो सांसारिक ज्ञान से परे है, और जहाँ तक कर्मों की गति भी नहीं पहुँचती है, उसको उन सतगुरु ने कीनाराम की काया में ही प्रत्यक्ष दिखा दिया ॥ **222** ॥

यह परम अवस्था सभी प्रकार की बुद्धि-जनित कलाओं, विद्याओं, जानकारियों से परे है। सोच से परे की यह अवस्था मस्तिष्क की द्वैतभाव प्रेरित विचार-शृंखला से भी नितांत अलग है। यहाँ ज्ञान का भी आभास नहीं है, यहाँ कर्मों की गति नहीं है, यहाँ किसी प्रकार का वर्गीकृत संकल्प-विकल्प बिल्कुल है ही नहीं। यह सारा अनुभव गुरु ने अपनी कृपा से किनाराम को स्वयं उनके ही शरीर में प्रत्यक्ष दिखा दिया, और उन्होंने इसको सीधे अपने शरीर में ही घटते हुए अनुभव कर लिया।

56 तु. दास 2000, 10 सं. 9, "घट मांहैं औघट लह्या, औघट मांहैं घाट। कहि कबीर परचा भया, गुरु दिखाई बाट।"

jahā̃ jñāna ko gama nahī̃ karma vahā̃ nahī̃ jāhī̃;
so tau pragaṭa lakhā diyā Rāmakinā ghaṭa māhī̃.[66] **222**.

Where the notion of 'knowing' has no meaning,
karmic effects have no sway;
Kinaram's guru easily made him experience this,
right in his own body. **222**.

This exalted state is beyond the duality of all intellectual knowledge, all discursive knowledge, for it is even beyond the thought processes of the mind. This exalted state is also beyond all karmic effects of actions. The Guru was so kind he showed all this practically to Kinaram within the pot of his own body.

66 Comparable to Das 2000, 10 no. 9, "*ghaṭa mā̃haĩ aughaṭa lahyā, aughaṭa mā̃haĩ ghāṭa; kahi Kabīr paracā bhayā, guru dikhāi bāṭa*" (I found the difficult goal [supreme truth] within the body, and in that truth my Self; Kabir says now I know it, my guru revealed it to me).

* गुरु वाक्य *

|| दोहा ||

अनुभव होते हि शिष्य तब बोले बचन विचारि ।
सोऽहं सतगुरु की कृपा संशय शोक निवारि ॥223॥

जैसे ही शिष्य को यह अनुभव हुआ, गुरु ने कुछ सोचकर कहा, सोऽहं मंत्र वह सतगुरु है जिसकी कृपा से सभी शंकाएँ और शोक तिरोहित हो जाते हैं ॥ **223** ॥

जब शिष्य ने अपने इस अनुभव के विषय में गुरु से कहा, तो गुरु ने उसके कथन का समर्थन किया और पुनः, कुछ सोचकर कहा, यह 'सोऽहं' मंत्र ही है जो सच्चा गुरु है, एक ऐसा समर्थ गुरु जो सब प्रकार के संशय और उनसे जनित दुःखों को अनायास ही दूर कर देता है। उससे जो सर्वव्यापकता का अनुभव होता है उससे साधक को अपने विराट स्वरूप का ज्ञान हो जाता है। गुरु इस अनुभव का विस्तार से वर्णन करते हैं जब साधक को प्रत्यक्ष अनुभव होता है कि वह इस सृष्टि के सभी अणु-परमाणुओं में उपस्थित है।

The Guru Speaks

|| Dohā ||

anubhava hote hi śiṣya taba bole bacana vicāri;
so'haṁ satguru kī kr̥pā saṁśaya śoka nivāri. **223**.

As soon as the disciple had this experience,
the guru ruminated and said;
So'haṁ mantra is really the true guru
which removes all doubts and grief. **223**.

Having heard the disciple speak of his experience, the Guru agrees with him and says after a moment's thought: the mantra *so'haṁ* is verily a Guru, a self-realized Guru whose grace is sufficient to blow away all doubts in life and the sorrow that they produce. This profound experience makes the seeker realize his cosmic nature. The Guru illustrates what that experience is like as the seeker realizes his presence in all particles of nature. The following verses describe this experience.

|| छप्पय ||

अहं ब्रह्ममय जीव महीं कृत जगत अकारन ।
महीं निरंजन नाम महीं सब काम निवारन ॥
महीं काल बिकराल महीं सब कर्म बिचारों ।
महीं रिष्ट अरु पुष्ट महीं जनमौं महिं मारों ॥
रामकिना मय धराधर धरै अधार अकास ।
ब्रह्मा विष्णु महेश मय महीं त्रास अनुत्रास ॥224॥

मैं ब्रह्म पद प्राप्त वह जीव हूँ जो अनुभव करता है कि मैंने ही स्वेच्छा से जगत की रचना की। मेरा ही नाम निरंजन है और मैं ही सभी कार्यों का निवारण करता हूँ (या मैं ही सभी प्रकार की कामनाओं, वासनाओं, इच्छाओं का अंत कर देता हूँ)॥ मैं ही विकराल काल हूँ, सभी कर्मों पर मैं ही विचार करता हूँ। मैं हृष्ट-पुष्ट हूँ, मैं ही जन्म और मृत्यु का कारण हूँ ॥ मैं धरती और आकाश को धारण करने वाला अधर हूँ, मैं ही ब्रह्मा, विष्णु और शिव हूँ, मैं ही भय हूँ और भय से मुक्त भी ॥ **224** ॥

इस छप्पय से पहले वाले दोहे में बाबा कीनाराम ने केवल इतना ही कहा कि सोऽहं मंत्र की कृपा से सभी शंकाएँ और शोक समाप्त हो जाते हैं, लेकिन उन्होंने इन छप्पयों के द्वारा होनेवाली रोमांचकारी अनुभूति के लिये पाठक को पूरी तरह से जान-बूझकर तैयार नहीं किया। पर ब्रह्म-साक्षात्कार होने से उस 'विराट स्वरुप' को दिखलाने के लिये ये छप्पय सोने में सुहागे का काम करते हैं। क्योंकि जब अचानक ये छप्पय सामने आते हैं तो पाठक के सामने उस अनुभूति को स्वयं जीने का ही आभास होता है। वे कहते हैं –

ऐसा अनुभव होता है कि मैं केवल एक शरीरबद्ध जीव नहीं हूँ, मैं एक चैतन्य आत्मा हूँ जो उस ब्रह्म के समान है जिसने अनायास ही इस सृष्टि की रचना की है। मैं ही निरंजन हूँ, वह परम सत्ता जो अगोचर रहते हुए भी सभी कर्मों का कारण है। मैं ही संसार में जो कुछ भी घटता है उसका कारण भी हूँ और परिणाम भी, सभी बाधाओं का निराकरण कर कार्यों का निवारण भी मैं ही करता हूँ। किंतु इस पंक्ति का अर्थ यह भी सम्भव है कि मैं ही वह सत्ता हूँ जो सभी प्रकार की काम-वासनाओं, अभिलाषाओं इत्यादि का अंत कर देता हूँ। मैं ही वह विकराल काल हूँ जो कर्मों का लेखा-जोखा करके उनकी परिणति, मृत्यु, की ओर ले जाता है। यह मैं हूँ जो स्वस्थ है, हृष्ट-पुष्ट है, सबल है, और मैं ही हूँ जो जन्म लेता है और मृत्यु का भी कारण बनता है। मैं ही पृथ्वी हूँ, मैं ही आकाश भी हूँ जो हरेक वस्तु को धारण किये रहता है। मैं ही त्रिमूर्ति ब्रह्मा, विष्णु और महेश हूँ, मैं ही हूँ जो भय का जन्मदाता हूँ, और मैं ही हूँ जो भयभीत नहीं है।[57]

इन छप्पयों में बाबा कीनाराम ने जो गुरुता युक्त सर्वनाम 'महीं' का प्रयोग किया है, वह हिंदी साहित्य में इस रूप में अपेक्षाकृत कम देखने को मिलता है। शब्दकोशों में डिक्शनरी ऑफ़ भक्ति के अतिरिक्त इसका कहीं और मिलना कठिन है। रामचरितमानस में भी लेखक को इस शब्द की केवल एक आवृत्ति मिली, अयोध्या-काण्ड के राम-भरत संवाद में, जहाँ भरत अपने को दोषी मानते हुए कहते हैं, "महीं सकल अनरथ कर मूला । सो सुनि समुझि सहेऊँ सब सूला ॥" (रामचरितमानस, अयोध्याकाण्ड 262.2)। एक सरसरी निगाह से देखने पर यह शब्द अन्य भक्ति संतों की शब्दावली में भी नहीं मिलता है। लेकिन अपने आप में यह सर्वनाम प्रभा-वोत्पादक है, और इन छप्पयों की मात्रा गणना में सटीक बैठने के अतिरिक्त "मैं ही" के स्पष्ट भाव को सश-क्त रूप से प्रदर्शित करता है। जहाँ इस सर्वनाम की उपस्थिति से मात्रा-गणना अशुद्ध होने की सम्भावना हो, वहाँ बाबा कीनाराम 'मैं' सर्वनाम का प्रयोग करते हैं।

57 इस छप्पय के अंतिम दो शब्द 'त्रास-अनुत्रास' को लेखक ने विपरीतार्थक अर्थ में लिया है क्योंकि यह अर्थ संदर्भानुसार उचित लगता है। 'त्रास' का अर्थ स्पष्ट है, भय। किंतु इसके विपरीत अर्थ में यह केवल पालि-हिंदी शब्दकोश (2015.348697.Pali-hindi-Kosh.pdf; archive.org) में मिलता है। कुछ संस्कृत शब्दकोशों में 'अनुत्रास' शब्द मिलता तो है, लेकिन 'जो भयभीत न हो' के अर्थ में न होकर 'बेकार के झंझट' के अर्थ में। देखें – (Sanskrit - Dictionary (learnsanskrit.cc)। बहुप्रचलित न होने के अतिरिक्त इस शब्द में प्रयुक्त उपसर्ग 'अनु' का बाबा कीनाराम ने इन छप्पयों में आगे दो बार और उपयोग किया है – अनुधात और अनु-ग्रह में। इन शब्दों में यह उपसर्ग संस्कृत के 'अणु' यानी छोटे कण का भाव प्रदान करता है। आगे यथास्थान हम इन शब्दों पर विचार करेंगे।

Chappaya

ahaṁ brahmamaya jīva mahī̃ kr̥ta jagata akārana;
mahī̃ nirañjana nāma mahī̃ saba kāma nivārana.
mahī̃ kāla bikarāla mahī̃ saba karma bicārõ;
mahī̃ riṣṭa aru puṣṭa mahī̃ janamaũ mahī̃ mārõ.
Rāmakinā maya dharādhara dharai adhāra akāsa;
Brahmā Viṣṇu Maheśa maya mahī̃ trāsa anutrāsa. **224.**

I am the sentient being one with the Supreme *Brahman*,
I made the creation spontaneously;
I am the one whose name is Niranjan,
it is I who brings all problems to resolution.
I am the dreadful wrath of 'Time',
I reflect on all the actions that are performed;
I am the one who is healthy and strong,
I am the one who is born and who causes death.
I am the one holding the earth in space,
I hold the sky that has no base;
I the trinity of Brahma, Vishnu and Shiva,
I am the fearful as also the one un-afraid. **224**.

In the couplet before this *chappaya* Baba Kinaram had only mentioned that the grace of the *So'haṁ* mantra as the true guru dispels all doubts and sorrow. He did not, perhaps knowingly, prepare the reader in any way for the thrill felt on reading this detailed experience of the 'dispelled doubts'. The description that follows is that of the 'cosmic form' of the godhead, as Krishna is said to have shown to Arjuna in the *Bhagvadgītā*. The *chappaya* meter in these verses works very well to help the reader look at all different aspects of the creation while, as it were, being in the pilot's seat. The reader, in fact, undergoes the experience with Baba Kinaram as he says: I am not just a sentient being, I am an embodied soul who is like the *Brahman*, the creator, who has created the world so spontaneously. My name is "Niranjan" (the imperceptible God), the cause and effect of all that exists in this world. I am the terrible time which causes death after reflecting on all the good and bad actions of a person. I am the one who is healthy and prosperous, I am the cause of birth as well as death. I am the earth as well as the sky. I am the Hindu Trinity of Brahma, Vishnu and Mahesh, as well as the cause of fear and the reprieve from it, being unafraid.[67]

In these *chappaya* verses Baba Kinaram has used the emphatic pronoun '*mahī̃*', which is relatively rare in Hindi literature. Even in the dictionaries, it is hard to find except in the *Dictionary of Bhakti*. The writer could find only one example of this pronoun, used in the way that Baba Kinaram has

67 The author has taken the last two words of this *chappaya*, *trāsa anutrāsa*, to mean the opposites, because that fits the pattern of the rest of the verse. The meaning of *trāsa* is commonly found to mean 'fear'. The meaning of *anutrāsa* as the opposite of fear, however, is found only in the *Pāli-Hindī Śabdakośa* (2015.348697.Pali-hindi-Kosh.pdf; archive.org). The word is found in some Sanskrit dictionaries, but only in the sense of a 'nuisance' (Sanskrit Dictionary. Learnsanskrit.cc). Although this word with the prefix '*anu*' does not seem very prevalent, Baba Kinaram has used it twice more in these *chappaya* – *anudhāta* and *anugraha*. In all these three words the prefix '*anu*' gives the sense of the Sanskrit word '*aṇu*', which is to say, a very small particle. We will discuss these words as we arrive at them in the text that follows.

used it here, in the vast corpus of the words in the *Rāmacaritamānas*. The word occurs in the dialogue between Rama and his brother Bharat in the *Ayodhyākānḍa*: "*mahī̃ sakala anaratha kara mūlā; so suni samujhi saheū̃ saba sūlā*" (I am the root cause of all misfortune; having heard and understood it I suffer all the piercing pain) (*Rāmacaritamānas*, *Ayodhyākānḍa*, 262.2). A quick glance does not find this word in the poetry of the *Bhakti* saints either. But, besides working well with the *mātrā* count of the verses, it is a singularly efficacious pronoun to convey the sense of "I only" to take the reader on a cosmic tour. Where the word might interfere with the *mātrā* count of the verse, Baba Kinaram uses the pronoun *maĩ* for 'I'.

महीं सुमन मय बास महीं मधुकर ह्वै भूल्यौ ।
महीं जू तिल मय तेल महीं बंधन मैं खूल्यौ ॥
महीं कहर मय जहर अमी मय अमल सुधाकर ।
महीं ज्ञान अज्ञान ध्यान मय ज्योति प्रभाकर ॥
मैं लूलो मैं पाँगुरो मैं सुंदर अतिशय रुचिर ।
रामकिना मैं अंग अति सुगम जानि अतिशय सुचिर ॥225॥

मैं ही पुष्प, उसकी सुगंध, और उसपर मग्न होकर मँडराने वाला भौंरा हूँ। मैं ही तिल का बीज, और उस छोटे से बीज में निहित तेल हूँ, मैं ही बंधन में बँधा जीव और मैं ही मुक्त भी हूँ। मैं ही घोर नाशकारक हलाहल हूँ, और मैं ही प्राण रक्षा का अमृत-चंद्र भी हूँ।। मैं ही ज्ञान हूँ, अज्ञान भी हूँ, ध्यान भी, और उसमें सूर्य की तरह ज्योति भी। मैं ही लूला हूँ, अपंग हूँ, बहुत सुंदर और अत्याकर्षक भी मैं ही हूँ। मैं ही सहज बोधगम्य आयाम हूँ उस ज्ञान का, जो अनादिकाल से निरंतर चला आ रहा है ॥ **225** ॥

मैं ही पुष्प हूँ, उस पुष्प की सुगंध भी हूँ, और मैं ही वह भौंरा भी हूँ जो उस पुष्प की सुगंध में अपनी सुधि खो बैठता है। इस पंक्ति के पहले चरण के तीसरे शब्द, 'मय' को थोड़ा निकट से देखने की आवश्यकता है क्योंकि बाबा कीनाराम ने बहुत सूझबूझ के साथ इसे यहाँ पिरोया है।[58] 'महीं सुमन मय बास' के कई अर्थ धीरे-धीरे उजागर होते हैं। संदर्भ के अनुसार इसका एक तो सीधा सा अर्थ है कि मैं ही सुमन हूँ और मैं ही सुगंध हूँ, यदि हम 'मय' का अर्थ व्यक्तिवाचक सर्वनाम 'मैं' के रूप में लें (देखें McGregor 1993, 791)। किंतु 'मय' का एक अर्थ अव्यय 'सहित', 'संयुक्त' इत्यादि भी होता है। यानी इस चरण में, 'सुगंध से संयुक्त सुमन' भी दीख पड़ता है। इसी से मिलता-जुलता 'मय' का एक अर्थ तद्रूपता के प्रत्यय के रूप में भी मिलता है, जैसे 'अंधकारमय', 'प्रकाशमय' 'सियाराममय' इत्यादि। इस तद्रूपता के अर्थ को ग्रहण करने पर इस चरण का अर्थ बन जाता है 'पुष्प की भाँति सुगंधित'। किंतु इस अर्थ का और विस्तार भी हो सकता है। 'मय' का एक अर्थ 'मद्य' या 'मादक' भी होता है। यदि इस अर्थ में हम 'मय' को इस चरण में लें तो दूसरे चरण के साथ इसकी युक्ति अच्छी बैठती है, यानी मैं ही मादक सुगंध से संयुक्त पुष्प हूँ जिसकी मादकता में मैं स्वयं भौंरे में भी उपस्थित अपनी सुधि को भूल जाता हूँ (इन अर्थों के संदर्भ के लिये देखें, दास 1965-75, 3794)।

मैं ही जैसे तिल का छोटा सा बीज हूँ, उसके भीतर का तेल भी हूँ। मैं ही इस संसार के सभी प्रकार के बंधन हूँ, और मैं ही हूँ जो स्वतंत्र भी है और किसी भी बंधन में नहीं। यह मैं ही हूँ जो सभी प्रकार की घोर विपत्ति और संकट हूँ, ऐसा विष हूँ जो समस्त विनाश कर दे, साथ ही मैं ही हूँ जो प्राण-संजीवन अमृत है और जो निष्कलंक चंद्रमा के समान सुधा का भण्डार भी है। मैं ही स्वयं ज्ञान हूँ, और मैं ही अथाह अज्ञान भी हूँ। मैं उस ज्ञान तक पहुँचाने वाला ध्यान हूँ, और मैं ही उस प्रकाशमय सूर्य की नाईं ज्ञान-ज्योति का देनेवाला हूँ। मैं ही लूलेपन या लंगड़ेपन की तरह की अपंग अवस्था हूँ, और मैं ही हूँ जो अथाह सौंदर्य का भण्डार भी है और अत्यंत रोचक भी। कीनाराम, जो यहाँ अपने को 'रामकिना' नाम से सम्बोधित कर रहे हैं, कहते हैं कि मैं ही अनंतकाल से चले आ रहे उस प्रकाशमय प्राचीन ज्ञान का वह आयाम हूँ जो आसानी से जाना जा सकता है।

58 बौद्ध विनयपिटक के महावग्ग में 'मय' शब्द का प्रयोग 'हम' के रूप में दृष्टिगोचर है (महावग्ग 1. महाखंधक 4. राजायतनकथा)। किंतु इस शब्द को रोमन में लिखते समय प्रो. ओल्डनबर्ग ने इसे 'मयं' रूप दिया है (Oldenberg 1879, 4).

mahī̃ sumana maya bāsa mahī̃ madhukara hvai bhūlyau;
mahī̃ jū tila maya tela mahī̃ bandhana maĩ khūlyau.
mahī̃ kahara maya jahara amī maya amala sudhākara;
mahī̃ gyāna agyāna dhyāna maya jyoti prabhākara.
maĩ lūlo maĩ pā̃guro maĩ sundara atiśaya rucira;
Rāmakinā maĩ aṅga ati sugama jāni atiśaya sucira. **225**.

I am the flower, I the fragrance,
I am the enchanted black bee;
I am the oil in the sesame seed,
I am the bondage, I am free.
I am calamity, I am the poison,
I the pure nectar, the moon of ambrosia;
I am the wisdom and the ignorance,
I the radiant light seen in meditation.
I am the cripple, I the lame,
I am beautiful and extremely attractive;
Kinaram says I am the radiant limb of knowledge
which hails from an immemorial time. **225**.

I am the flower, its fragrance and the bumblebee that comes to it attracted by its fragrance and loses itself in intoxication. The first part of the first line of this verse, '*mahī̃ sumana maya bāsa*' merits a closer look because Baba Kinaram has set the word '*maya*' in this phrase with gemstone precision.[68] The more we dwell on this phrase with a knowledge of Hindi variants of the meaning of the word '*maya*', and stick to the context of the flower and the fragrance, the more shades of meaning gradually emerge. As a first-person pronoun, I, '*maya*' has the straightforward meaning of 'I am the flower, I am the fragrance' (see McGregor 1993, 791). But another, indeclinable, meaning of the word '*maya*' is also 'with', 'combined with' etc. Which is to say, in this phrase, 'a flower combined with the fragrance'. A similar meaning, more extended, is that of 'of the same form' as is evident in the words '*andhakāramaya*' (in the same form as darkness), '*prakāśamaya*' (in the same form as light), '*siyārāmamaya*' (of the same form as Sita and Rama) etc. If we take this meaning, 'of the same form', then the meaning of the phrase becomes 'I am the fragrance, as that of a flower'. If we extend this meaning with the help of another interpretation of the word '*maya*', an intoxicant or wine, then the meaning would harmonize very nicely with the second part of this first line, and would be, 'I am that flower infused with the intoxicating fragrance, whose smell makes me lose my senses in my form as the black bee' (see Das 1965-75, 3794).

I am the tiny sesame seed as well as the oil in it. I am bondage, and I am the one that represents freedom. I am terrible disaster personified; I am the poison that annihilates all. I am the nectar that gives life as well as the source for it like the clear moon. I am knowledge as well as ignorance, I am the meditation which leads to such knowledge, like the rays of the Sun that illuminate all. I am the lame and the cripple, as well as beautiful and very interesting. Kinaram says I am ancient knowledge which is radiant in its beauty and is very easy to realize.

68 The word '*maya*' can be found in the *Mahāvagga* of the Buddhist *Vinayapiṭaka*, but it is used there as 'we' not 'I' (*Mahāvagga* 1. *Mahākhandaka* 4. *Rājāyatanakathā*). However, in his Roman transliteration of this word, Oldenberg has rendered it as '*mayaṃ*' (Oldenberg 1879, 4).

महीं नीच अरु ऊँच अंध मैं नैन सलोना ।
महीं धात अनुधात गात मैं पानी पौना ॥[59]
महीं मेरु कैलास बास सुर सकल जहाँ ते ।
रुद्र लोक बैकुंठ सत्य मैं सबै तहाँ ते ॥
सप्त सिंधु गोलोक मैं रवि मंडल सोम लोक ।
रामकिना रमि राम मैं जहँ तहँ शोक अशोक ॥226॥

मैं ही ऊँच-नीच का भेद हूँ, अंधा भी हूँ और मनमोहक आँखें भी। मैं ही शरीर में व्याप्त धातु और उसके सभी अवयव, जल और वायु भी हूँ। मैं ही मेरु और कैलाश पर्वत हूँ जहाँ सभी देवता वास करते हैं। मैं ही शिव का रुद्र लोक, विष्णु का वैकुण्ठ, तथा सत्य-लोक, सभी हूँ। सात समुद्र, कृष्ण का गोलोक, सौरमण्डल एवं चंद्र्लोक भी मैं ही हूँ। रामकिना कहते हैं कि वे राम में रमते हुए हर स्थान पर अनवसादन एवं अवसाद, दोनों के रूप में विद्यमान हैं ॥ **226** ॥

मैं ही निकृष्ट कोटि का जीव हूँ, मैं ही उत्कृष्ट कोटि का जीव भी हूँ। मैं अंधापन भी हूँ, और मैं ही सुंदर-सलोने नयन भी हूँ। मैं शरीर में उपस्थित सभी प्रकार के धातु और खनिज पदार्थ हूँ, मैं ही शरीर को क्रियान्वित रखने वाला जल और पवन भी हूँ। यहाँ 'धातु' शब्द को और विस्तार से समझा जा सकता है, जिसका कि गूढ़ अर्थ भी हो सकता है। आयुर्वेद में सात प्रकार के सप्तधातुओं की परिकल्पना है जैसे रस, रक्त, माँस, मेदा, अस्थि, मज्जा और प्रजनन के लिये शुक्र। संत साहित्य में बहुधा 'धातु' शब्द का प्रयोग शुक्र और उसके संग्रह के निमित्त किया जाता है। इसलिये लेखक ने 'अनुधात' शब्द की विवेचना 'अन्य धातुओं' या खनिज पदार्थों के रूप में की है। यदि हम एक विहंगम दृष्टि से नाथ साहित्य को भी देखें तो गोरष-गणेस गुष्टी (बड़थ्वाल 1960, 222) की एक पंक्ति में पवन को सतोगुण का प्रतीक माना गया है, और जल को रजोगुण का। इस दृष्टि से इस पंक्ति का वाक्यांश शरीर में त्रिगुणों की उपस्थिति के रूप में भी समझा जा सकता है।

मैं ही मेरु पर्वत हूँ, कैलास पर्वत भी मैं ही हूँ जहाँ पर सभी देवतागण एवं दिव्य-शरीरधारी वास करते हैं। मैं ही शिव का रुद्र-लोक हूँ, विष्णु का वैकुण्ठ-धाम भी और सत्य लोक भी मैं ही हूँ (जहाँ से इन दिव्य शरीरधारियों का उद्गम है)। मैं ही सप्त-सिंधुओं का जल-विस्तार हूँ, कृष्ण की लीला भूमि गोलोक भी हूँ, तथा अपार विस्तार वाले सूर्य और चंद्र के लोक भी मैं ही हूँ। कीनाराम कहते हैं कि वे जहाँ-जहाँ भी हैं, उस हर एक स्थान पर शोक में भी और शोक-रहित अवस्था में भी वे राम नाम में ही रमण कर रहे हैं।

59 देखें बड़थ्वाल 1960, 222, "सतगुन बोलिये पवन रजगुन बोलिये पानी।"

mahī̃ nīca aru ū̃ca andha maĩ naina salonā;
mahī̃ dhāta anudhāta gāta maĩ pānī paunā.
mahī̃ meru kailāsa bāsa sura sakala jahā̃ te;
rudra loka baikuṇṭha satya maĩ sabai tahā̃ te.
sapta sindhu goloka maĩ ravi maṇḍala soma loka;
Rāmakinā rami Rāma maĩ jahã tahã śoka aśoka. **226**.

I am the low and the high,
I am the blind and the beautiful eyes;
I the constituent elements of the body,
I am the water and the air inside.
I am the mountains Meru and Kailash
where all the divinities reside;
I am the heavens of Shiva and Vishnu,
Also the heaven of the Truth from where they all arrive.[69]
I am the seven seas, the paradise of Krishna's play,
I the solar system and the world of the moon;
Kinaram is absorbed in Rama everywhere,
whether in sorrow or in delight. **226**.

I am the highest category of being as well as of the lowest category. I am the blind and the one with beautiful eyes. I constitute all the different kinds of minerals and elements in the body, as well as the water and the air that are an integral part of it. This is the common and general meaning of this line. Here, the word *dhātu*, literally 'metal', has a more esoteric meaning. According to Ayurveda there are seven types of *dhātus* (*saptadhātu*) that compose the body, viz plasma (*rasa*), blood (*rakta*), muscle (*māṁsa*), fat (*medā*), bone (*asthi*), bone marrow (*majjā*), and reproductive fluid (*śukra*). In the literature of the *santmat* the word *dhātu* is often used to mean the semen and its retention. It is for this reason that the author has chosen to interpret the word '*anudhāta*' as 'different kinds of minerals'. If we broaden our gaze to look at similar literature in the Nath tradition, a line from *Gorakh-Ganes Guṣṭī* (Barthval 1960, 222) mentions that the air element represents the *Satoguṇa* trait, and the water element represents the *Rajoguṇa* trait. So, the last half of this line can be interpreted to mean 'I am all the three primordial traits present within the body'.

I am the holy mountains where all the gods reside, I am the special heavens of Shiva as well as that of Vishnu and Krishna. I am the worlds of the sun as well as the moon. Thus, Kinaram remains absorbed in the name of God, sees its presence in every aspect of the creation, even in sorrow and in happiness.

69 Taking the word '*satya*' here to mean the Satya-loka in this verse, the author has translated it as the highest of the heavenly realms.

महीं औध विकटाद्रि नारि मैं पुरुष उजागर ।
महीं सोच अनसोच मूढ़ मैं अति नट नागर ॥
मैं दानव मैं देव दीन मैं परम सुखारी ।
महीं सिंह अरु स्यार महीं डर नीडर भारी ॥
मैं आवौं मैं जात हौं मैं रहौं चोर समाय ।
रामकिना मैं आतमा आतम सतगुरु पाय ॥227॥

मैं ही अथाह सागर, दुर्गम पर्वत, तथा संसार में उदित नारी और पुरुष हूँ। मैं ही विचारों का स्रोत, और विचार-रहित हूँ, मैं ही कृष्ण की भाँति नृत्य निपुण हूँ। मैं असुर हूँ, सुर भी हूँ, दीन-हीन हूँ और सुख-सम्पन्नता से आच्छादित भी। मैं सिंह हूँ और शृगाल (गीदड़) भी, मैं ही डरपोक और परम निर्भीक भी हूँ। मैं ही हूँ जो आने-जानेवाला गतिमान् है, और मैं ही किसी चोर की तरह स्थिर कहीं छिपा रहता हूँ। रामकिना कहते हैं कि मैं शुद्ध आत्मा हूँ जिसने अपनी आत्मा में सतगुरु का दर्शन कर लिया है ॥ **227** ॥

मैं ही अगाध सागर हूँ, मैं ही अगम्य पर्वत हूँ, इस सृष्टि रचना में मैं ही नारी भी हूँ और मैं ही पुरुष रूप में दीख पड़ता हूँ। मैं ही विचारों का उद्गम हूँ, मैं ही विचारहीन भी हूँ, और वह मैं ही हूँ जो नृत्य में पारंगत है और अभिनय युक्त व्यवहार को जानता है। मैं ही दानव रूप में हूँ, मैं ही देव रूप में हूँ, मैं ही दीन-हीन असहाय भी हूँ, और मैं ही सुख और संतोष की प्रतिमूर्ति हूँ। मैं ही सिंह हूँ, सियार भी मैं ही हूँ, मैं ही मूर्तिमान भय हूँ, और वह मैं ही हूँ जो सर्वदा निडर भी है। अंदर आनेवाला भी मैं हूँ, बाहर जानेवाला भी मैं ही हूँ। मैं ही वह हूँ जो बिना हिले-डुले या शब्द किये किसी चोर की भाँति छिप कर भी रहता है। कीनाराम कहते हैं कि वे ही विशुद्ध आत्मा हैं जिन्होंने अपनी ही स्वात्मा के रुप में सतगुरु को पा लिया है। यहाँ अनुप्रास अलंकार के रुप में बाबा कीनाराम द्वारा प्रयुक्त 'आतमा' और 'आतम' रोचक हैं। 'आतमा' तो संस्कृत के 'आत्मन्' शब्द से सम्बंधित है जो शरीर में उस परम-आत्मा के रुप में समझा जाता है। उससे कुछ भिन्न, 'आतम' शब्द हिंदी के 'अपने' शब्द से मिलता है। यानी कीनाराम ने अपनी आत्मा में अपने सच्चे गुरु को पा लिया है।

mahī̃ audha vikaṭādri nāri maĩ puruṣa ujāgara;
mahī̃ soca anasoca mūṛha maĩ ati naṭa nāgara.
maĩ dānava maĩ deva dīna maĩ parama sukhārī;
mahī̃ siṁha aru syāra mahī̃ ḍara nīḍara bhārī.
maĩ āvaũ maĩ jāta haũ maĩ rahaũ cora samaya;
Rāmakinā maĩ ātamā ātama satguru pāya. **227.**

I am the ocean and the formidable mountain,[70]
I am the manifest male and female;
I am the thought and the thoughtlessness,
the fool as well as the courtly dancer.
I am the demon, I am divine,
I am the wretched and the one in bliss;
I am the lion as well as the jackal,
I am the fear and the fearlessness.
I come and go as I please,
I stay unmoving hidden like a thief;
Kinaram says I am the embodied spirit
who found his true guru in his highest Self. **227**.

I am the ocean, the high mountain, the female and the male element in the cosmos. I am the thought that arises in the mind, I am also the lack of it. I am foolish, and I am also an accomplished dancer and a remarkable trickster. I am demonic, I am divine, I am the one in abject misery, and I am the one who basks in contented happiness. I am the majestic lion as well as the furtive jackal, I am fear personified, and I am the one who has no fear at all. I move inside and out as I please, but I am also still like a thief in hiding. Kinaram says I am veritably the Soul, and I have discovered my true Guru within me in my highest Self. Baba Kinaram has used two words in sequence, '*ātmā*' and '*ātama*' for good rhetorical effect and poetic embellishment. The word '*ātmā*' refers to the Sanskrit '*ātman*', understood to be the soul within the body, being a representation of the cosmic soul, the *paramātman*. The word '*ātama*', on the other hand, refers to the Self, or one's own, as understood in Hindi. In effect, Baba Kinaram is pointing out here that it is in his own Self, the representative of the cosmic Self in the body, that he has found the true guru.

70 The word *audh* is generally interpreted in Hindi dictionaries as Avadh, the kingdom of Dasharath, or *avadhi*, an interlude, a unit of time. The Arvind Lexicon, however, comes closer to our context. It is defined as जलधारा 'stream'. S.v. औध, Arvind Lexicon Professional Edition (Online Dictionary & Thesaurus: www.arvindlexicon.com). The author has, however, chosen to interpret this word as 'the ocean' for two reasons. In *Dictionary of Bhakti*, *odadhi* is listed as a variant of the Sanskrit word *udadhi*, which implies an ocean. *Odadhi* is much closer to *audh* as in our text here. In a different verse which occurs in *Rām Gītā*, Kinaram uses the word *odra* for the Sanskrit word *udara* 'stomach'. This exchange of 'o' or 'au' for the Sanskrit 'u', then, seems not unusual in Baba Kinaram's writings. Also, given the context of this *caupāī*, it makes sense to visualize a formidable mountain rising out of the deep ocean where the primeval male and female forms materialize, perhaps as Shiva and Shakti.

मैं देवल मैं देव महीं पूजा मैं पूजौं ।
महीं चोर मैं साहु ध्वजा मैं होये धूजौं ॥
महीं रंक मैं राय सखा मैं साहेब साँच्यौं ।
मैं गोपी मैं ग्वाल कृश्न बृन्दाबन नाँच्यौं ॥
मैं सारायन राम हौं दस सिर रावण छेदिया ।
रामकिना हनुमान मैं राम काज लगि सब किया ॥228॥

मैं ही मंदिर, देवता, पूजा और पुजारी, सभी हूँ। मैं चोर भी हूँ, साधु भी हूँ, ध्वजा भी हूँ और उसका लहराना भी। मैं ही निर्धन हूँ, राजा हूँ, मैं ही सखा-भाव का भक्त हूँ और मैं ही उस भाव का भगवान भी। मैं गोपी हूँ, ग्वाल भी, और कृष्ण भी जिन्होंने वृन्दावन में नृत्य किया। मैं शरचाप धारी राम हूँ और वह रावण भी जिसके दस शिरों का भेदन हुआ। रामकिना कहते हैं मैं हनुमान भी हूँ जिन्होंने श्रीराम जी के हर कार्य को सम्पन्न किया ॥ **228** ॥

मेरी अस्मिता ऐसी है कि मैं ही मंदिर हूँ, मैं ही मंदिर का देवता भी हूँ, मैं ही पूजा करनेवाला भी हूँ, और मैं स्वयं वह पूजा हूँ जो अर्पित की जा रही है। मैं ही चोर हूँ, मैं ही साधु भी हूँ, मैं ही हवा में लहराती पताका हूँ, और मैं ही उस पताका की लहर भी हूँ। इस पंक्ति में दो शब्दों के विषय में कुछ विस्तार उपयुक्त रहेगा। यहाँ पहले चरण में चोर के विपरीतार्थ में साहु (साहूकार) भी उचित है। किंतु 'साहु' का एक अर्थ 'साधु' भी विदित है (Callewaert 2009, 2049). इसलिये बाबा कीनाराम का आशय 'सच्चरित्र-दुश्चरित्र' मानते हुए लेखक ने चोर के साथ साधु शब्द को अधिक अर्थपूर्ण स्वीकार किया है। इसी पंक्ति के अंतिम चरण में ध्वजा भी है, और उसके लहराते रहने की क्रिया को 'धूजौं' कहा गया है। यह शब्द 'धुजाना' क्रिया से उद्भूत है जिसका अर्थ कम्पित करना, उड़ाना, फैलाना आदि मान्य है (दास 1965-75, 2467)। हिंदी भाषा में 'धूजौं' के रूप में इस शब्द का प्रयोग बहुत कम देखने को मिलता है, किंतु राजस्थानी भाषा के वीर-रस के साहित्य में इसके उदाहरण इस रूप में मिल जाते हैं।[60] मैं ही हूँ जो निर्धनता में कलपता हुआ रंक है, और मैं ही किसी राजा की तरह धनाढ्य भी हूँ। मैं वह भक्त भी हूँ जो अपने इष्ट की एक झलक पाने के लिये लालायित है, और मैं ही वह इष्ट हूँ जो भक्त की इस ललक के ध्येय हैं। मैं वृन्दावन में बसने वाली गोपी और ग्वाला हूँ, और मैं ही वह कृष्ण भी हूँ जिनके साथ सभी गोपी और ग्वाल नृत्य किया करते थे। मैं धनुष-बाण हाथ में लेकर भ्रमण करने वाला राम हूँ जिसे निर्गुण भक्त ब्रह्म मानते हैं, और दस सिरों वाला रावण भी हूँ जिसके सभी सिरों का उच्छेदन हुआ। इस पंक्ति में श्रीराम के विशेषण के रूप में प्रयुक्त शब्द 'सारायन' का अर्थ स्पष्ट नहीं है। इस शब्द से धनुष-बाण या शरचाप, या रामायण जैसा कुछ अस्पष्ट आभास तो होता है, लेकिन शब्दकोशों में यह नहीं मिलता। इसलिये इस शब्द का संधि विच्छेद कर यदि हम सार+अयन के अलग-अलग अर्थ देखें, तो सार का अर्थ 'तत्त्व' या 'सत्त' मान सकते हैं। अयन शब्द के कई अर्थों में एक अर्थ 'घर' भी कहा गया है (दास 1965-75, 301)। अब यदि 'सार-तत्त्व के आवास श्रीराम' यह अर्थ लगाएँ तो इस विशेषण में श्रीराम के निर्गुण रूप के संदर्भ में कुछ स्पष्टता आ जाती है। इसी को यदि दस शिर वाले रावण के शिरोच्छेदन के संदर्भ में देखें, तो यह विवरण एक ही समय में सगुण भी बन जाता है। अंतिम पंक्ति में कीनाराम कहते हैं कि मैं ही वह भक्त हनुमान भी हूँ जिन्होंने राम का कार्य करने के लिये आकाश-पाताल एक कर दिया।

60 देखें कुन्हन राजा 1944, 57 – "धकै औरंग रै अवर छत्र धूजिया । धकै कारण साह रै साह धूजै"।

maĩ devala maĩ deva mahī̃ pūjā maĩ pūjaū̃;
mahī̃ cora maĩ sāhu dhvajā maĩ hoye dhūjaū̃.
mahī̃ raṅka maĩ rāya sakhā maĩ sāheba sā̃ncyaū̃;
maĩ gopī maĩ gvāla kr̥ṣna br̥ndābana nā̃cyaū̃.
maĩ sārāyana Rāma haū̃ dasa sira Rāvaṇa chediyā;
Rāmakinā Hanumāna maĩ Rāma kāja lagi saba kiyā. **228**.

I am the temple, the deity within,
I the worship and the worshiper;
I am the thief, I the monk,
I am the flag and its flutter.
I am the poor, I the rich,
the devotee as also the true lord;
I am the milkmaid, the cowherd, and Krishna,
who all danced in Vrindavan.
I am the bow wielding Ram
And Ravan whose ten heads were cut off;
Kinaram says I am Hanuman
who left no stone unturned in service to Ram. **228**.

I am the divine unity in being the temple, the god, the worship, and the worshiper all at once. I am the thief, the monk, I am the flag, and I am its flutter in the wind too. It is useful to expand upon two words that occur in this line. In the first part of this line the associated word with the 'thief' is '*sāhu*', which can mean either a merchant, or a monk (see Callewaert 2009, 2049). Interpreting Baba Kinaram's intention to put a pair of opposites here in terms of bad-character-good character, the author has chosen for the word to mean a 'monk' here. In the last part of this line there is the mention of a flag, as well as its action of fluttering, for which the verb '*dhūjaū̃*' has been used. This word emanates from the verb '*dhujanā*' whose various meanings are listed as to make tremble, to fly, to spread out etc. (see Das 1965-75, 2467). It is rare to see this word used as '*dhūjaū̃*' in the Hindi language, but in the warrior-poems of the Rajasthani language, examples of this usage can be found.[71]

I am the one who is miserably impoverished, I am wallowing in richness as a king, I am the devotee pining for a glimpse of my dear divinity, I am the dear divinity who stays as a divine companion. I am the cow-maiden and the cowherd, as well as Lord Krishna who used to dance together in the groves of the holy town of Vrindavan. I am also the bow-wielding Rama who is known as the essence of all that exists, I am the ten-headed demon king Ravana, all of whose heads where cut off. The adjective used for Rama in this line, '*sārāyana*', is unclear. It has a haunting resemblance to the bow and arrow held by Rama, or the name of the epic *Rāmāyaṇa*, but this word in not found in Hindi dictionaries. If, however, we split the word in two and then take the individual meanings of '*sāra*' (essence) and '*ayana*' (home), then we can reach a meaning which would imply that Ram is the home of the true essence, as a formless description of him. But combined with the last half of the line where we have the ten heads of the king Ravana being

71 See Kunhan Raja 1944, 57. "*dhakai auraṅga rai avara chatra dhūjiyā; dhakai kāraṇa sāha rai sāha dhūjai*" (faced with the throne (of the Mughal emperor) the royal umbrella (of the Rajput princes) trembled; faced with king Karan, the (Mughal) emperor trembled).

cut off, we simultaneously get a description of Rama that has a form. In the last line Kinaram says I am also the legendary monkey general Hanuman of the epic *Rāmāyaṇa* who was always ready to bring to fruition every impossible task that came before him for the benefit of Lord Rama. Both Rama and Krishna mentioned in these six lined verses are gods in their own right in Hinduism, but they are also two very prominent incarnations amongst the ten incarnations of Lord Vishnu.

मैं कृतज्ञ कृतपाल पाप मैं पुन्य शुभाशुभ ।
महीं रैनि मैं दिवस मध्य तेहि रहत सदा तिथि ॥
महीं खीन अति छीन महीं आश्रम को बेरो ।
महीं बरन आबरन उभय मैं शिष्य घनेरो ॥[61]
महीं वेद बानी सकल अकल कला मोहिं में लहत ।
रामकिना मैं गुण अगुण निरालंब चाहत चहत ॥229॥

मैं अपने प्रति किये गए कर्मों के लिये कृतज्ञ हूँ, औरों के पालन हेतु कर्म करने वाला भी हूँ, मैं ही पाप-पुण्य, शुभ-अशुभ, सभी हूँ। मैं ही रात भी हूँ, दिन भी हूँ, और उनके मध्य का समय या तिथि भी हूँ। मैं इतना क्षीण-काय हूँ कि अत्यंत सूक्ष्म हूँ, क्षणिक भी हूँ, और मैं ही आश्रम के ज्ञान का रहस्य हूँ। मैं दृश्य और अदृश्य दोनों हूँ, मैं ही शिष्य समूह भी हूँ। मैं सभी वेदों की वाणी हूँ, अगणित कलाएँ मुझमें निवास करती हैं। रामकिना कहते हैं वही वह नितांत अकेले निरालम्ब हैं जिनकी इच्छा से इच्छारूपी सृष्टि हुई ॥ **229** ॥

कोई मेरा भला करे तो मैं कृतज्ञ होता हूँ, और मैं ही वह व्यक्ति भी हूँ जो अन्य लोगों के हितार्थ ऐसे भले कर्म करते हैं। मैं ही पाप-कर्म हूँ और मैं ही सभी प्रकार के पुण्य-कर्म भी हूँ, मैं ही वह सब कुछ हूँ जो शुभ होता है या अशुभ होता है। मैं ही रात्रि का अंधकार हूँ, मैं ही दिन का प्रकाश हूँ, और मैं वह समय भी हूँ जो दिन और रात के बीच में होता है।

अगली दो पंक्तियों का अर्थ समझने के लिये हमें कुछ विस्तार में जाना पड़ेगा। इन दोनों पंक्तियों में जो शब्द प्रयुक्त हैं – खीन, अति छीन, बेरो, बरन और आबरन – अपने-अपने विशिष्ट अर्थों में प्रयुक्त हुए प्रतीत होते हैं। हमारा ऐसा मंतव्य इसलिये है क्योंकि इन शब्दों के सामान्य अर्थ लगाने से इन दोनों पंक्तियों के अर्थ में सामंजस्य नहीं बैठता। 'महीं खीन अति छीन महीं आश्रम को बेरो' का एक दृष्टि से सामान्य अर्थ हो सकता है कि में बहुत दुबला-पतला, कृशकाय, आश्रम का बालक हूँ। किंतु हमें लगता है कि यहाँ कोई गूढ़ बात कही जा रही है। 'महीं खीन' का अर्थ केवल इनता ही नहीं है कि मैं बहुत दुबला-पतला हूँ, किंतु यह भी हो सकता है कि मैं इतना दुबला-पतला हूँ कि सूक्ष्म से सूक्ष्मतर हूँ, अर्थात् सरलता से दृष्टिगोचर नहीं होता। अगले वाक्यांश 'अति छीन' का अर्थ भी मात्र कृशकाय नहीं है, यहाँ यह 'छीन' के 'क्षणिक' अर्थ में प्रयुक्त हुआ जान पड़ता है (दास 1965-75, 1644)। इस दृष्टि से इस पहले चरण, 'महीं खीन अति छीन' का अर्थ बन जाता है – मैं ही सूक्ष्म हूँ, और यदि दृष्टिगोचर हो भी गया तो क्षणिक हूँ, तुरत लुप्त हो जाता हूँ। छप्पय की इस पंक्ति में बाबा कीनाराम ने 'आश्रम को बेरो' अभिव्यक्ति का प्रयोग किया है। यहाँ 'बेरो' शब्द का अर्थ बहुत स्पष्ट नहीं है। कारण यह है कि हालाँकि दास (1965-75, 1523) तथा टंडन (1974, भाग 2: 1269) में यह शब्द मिल तो जाता है, लेकिन भक्ति के संदर्भ में इसका अर्थ 'बेड़ा', यानी लकड़ी के लट्ठों को रस्सी से बाँधकर बनाई हुई नाव, दिया हुआ है। छप्पय के इस संदर्भ में लेखक को यह अर्थ 'आश्रम का बेड़ा' असंगत जान पड़ता है। सर लिली टर्नर की अ कम्पेरेटिव डिक्शनरी ऑफ़ द इण्डो-आर्यन लैंग्वेजेज़ (संख्या 9238) में इसके मूल धातु से कुछ मेल खाते हुए शब्द 'बिड्ढ' का एक अर्थ ;'बिट्टा' (लड़का) और 'बिट्टी' (लड़की) दिया हुआ है। तदनुसार छप्पय की इस पंक्ति के संदर्भ में 'बेटा', यानी 'आश्रम-पुत्र' या 'आश्रम का बालक' हो सकता है। किंतु लेखक की दृष्टि में यह अर्थ भी पूर्ण संतोषजनक नहीं है। एक और स्रोत है, 'राजस्थानी-डिक्शनरी'[62] जहाँ 'बेरो' तो नहीं, लेकिन 'बेरौ' शब्द अवश्य मिल जाता है, और इसके कई अर्थ दिये हैं, जैसे जानकारी, अनुभव, रहस्य, भेद, वस्तु-स्थिति का ज्ञान इत्यादि। लेखक को ये अर्थ, 'रहस्य, भेद, पहचान', इस संदर्भ में सबसे उचित लगते हैं क्योंकि इस छप्पय की अगली पंक्ति में 'शिष्य घनेरो' का भी नामांकन हुआ है, जिससे इस अर्थ की कुछ पुष्टि हो जाती है। तो छप्पय की इस पंक्ति, 'महीं खीन अति छीन महीं आश्रम को बेरो' का हम यह अर्थ लगा रहे हैं – मैं दृष्टिगोचर न हो सकने जितना अतिशय सूक्ष्म हूँ, दृष्टिगोचर हो जाने पर भी वह क्षणिक रहता है, और इस रूप में किसी ब्रह्मनिष्ठ आश्रम के सूक्ष्म ज्ञान के रहस्य जैसा हूँ।

यहाँ अगली पंक्ति के लिये भी कुछ व्याख्या उचित है। पंक्ति है 'महीं बरन आबरन उभय मैं शिष्य घनेरो', जिसके लिये हम सधारण रूप से कह सकते हैं, मैं दोनों ही, रंग और ढँकने की वस्तु हूँ, मैं ही शिष्य समूह भी हूँ। किंतु इसके पहले वाली पंक्ति से यह अर्थ मेल नहीं खाता। पंक्ति का प्रथम चरण है 'महीं बरन आबरन', जहाँ 'बरन' शब्द संस्कृत के वर्ण शब्द का ही रूपांतर लगता है। 'वर्ण' के कई अर्थ हैं, जैसे ढक्कन या किसी प्रकार का आवरण, किसी वस्तु या व्यक्ति का बाह्य स्वरूप, रंग-रूप, और वर्ण-व्यवस्था भी (देखें मोनियर विलियम्स 1899, 924)। इसी के विपरीत संस्कृत का शब्द है 'अवर्ण', जिसका अर्थ है कोई ऐसी वस्तु

61 तु. दास 2000, 149: 328 – अबरन बरन स्यांम नहीं पीत । होहू जाइ न गावै गीत ॥

62 देखें https://anjas.org/rajasthani-dictionary/berau-meaning.

maĩ kr̥tajña kr̥tapāla pāpa maĩ punya śubhāśubha;
mahī̃ raini maĩ divasa madhya tehi rahata sadā tithi.
mahī̃ khīna ati chīna mahī̃ āśrama ko bero;
mahī̃ barana ābarana ubhaya maĩ śiṣya ghanero.[72]
mahī̃ Veda bānī sakala akala kalā mohĩ mẽ lahata;
Rāmakinā maĩ guṇa aguṇa nirālamba cāhata cahata. **229**.

I am the grateful and the gracious,
sin-virtue and the good and the bad;
I am the night, I the day,
I am also the intercalary time.
I am so thin as to be subtle, as also I am fleeting,
I am the mystery they dwell on in the ashram;
I the God who is formless, as also the God with a form,
I am also the countless number of disciples.
I am all the teachings of the *Vedas*,
all the perfect arts reside in me;
Kinaram says I am quality and defect,
I am the loner desiring desire. **229**.

I am the one who is grateful when a good deed is rendered unto me. Simultaneously, I am also the one who performs such kind and gracious acts. I am sin as well as virtue, I am all that is either auspicious or inauspicious. I am the dark of the night, I am also the light of the day, and I am also the time that lies in between the two.

The next two lines of this *chappaya* need some explanation. The words Baba Kinaram has used in these two lines – *khīna*, *ati chīna*, *bero*, *barana*, *ābarana* – seem to have been used in a special way. We say this because taking these words at their face value does not lead to a harmony of meaning between the two lines. From a simplistic point of view we can translate the first line as 'I am thin, I am emaciated, I am a boy of the ashram'. But it seems to the author as if something deeper is being stated here. The expression '*mahī̃ khīna*' does not imply only that I am extremely thin, but that I am so subtle as to be imperceptible. Similarly, '*ati chīna*' does not mean that I am extremely weak, but that due to my imperceptible nature, even if perceived, that glimpse of mine is fleeting. The last word in this line is '*bero*'. In the *Dictionary of Bhakti* (1523) and the *Braj-Bhasha Brajbhāṣā Sūr-Kośa* (part 2, ni-hā, 1269), we do find this word, but its meaning is listed as 'a raft'. If we accept this meaning then the last part of this line, '*āśrama ko bero*', would mean 'I am the raft of the ashram', which does seem to be the right interpretation. Turner's *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages* (entry number 9238) lists some words which draw from the same root and lists them as '*bittā*' (boy/son) and '*bittī*' (girl/daughter). If we accept this meaning then the last part of the line would imply 'I am the ashram's son'. Even this, however, does not seem very satisfactory to the author. Yet another source for this word, the *Rajasthani Dictionary*, lists '*berau*' (not *bero*), and lists various meanings ascribed to this word as information, experience, mystery, knowledge of the state at hand, recognition

72 Charlotte Vaudeville, in her French translation, translates '*abaran*' (अबरन) as *l'indescriptible* 'indescribable' (1957, 59).

जिसकी कोई बाहरी रूप-रेखा, कोई रंग न हो। विवेकसार में कुछ इसी परिकल्पना के साथ 'निरंजन' शब्द का प्रयोग हुआ है। इसी 'अवर्ण' का रूपांतर 'अबरन' है, और 'अबरन' के रूप में कबीरदास, रविदास आदि संतों की वाणियों में इसका उल्लेख मिल जाता है।[63] चूँकि बाबा कीनाराम ने इसे 'आबरन' लिखा है, यह शब्द 'आवरण' (ढँकने की वस्तु) या 'आभरण' (आभूषण) के समान लगता है। किंतु संतों की वाणी से मिलान करने पर यह 'अबरन' का ही रूपांतर लगता है। इसलिये लेखक ने इसे सगुण-निर्गुण का द्योतक मानना ही सही समझा है। मैं दैवीय शक्ति की सगुण कल्पना हूँ जिसका वर्णन किया जा सकता है, और मैं उसी की निर्गुण कल्पना भी हूँ जिसका वर्णन नहीं किया जा सकता। मैं ही इस संसार में वर्तमान शिष्य वृन्द भी हूँ। संसार के जितने भी शब्द हैं, जितना भी ज्ञान है, और जितने भी वेद सरीखे धर्म-ग्रंथ हैं, मैं ही वह सब कुछ हूँ। संसार की जितनी भी कलाएँ हैं, और जितनी भी कलाओं की कल्पना की जा सकती है, वे सभी मुझी में परिलक्षित हैं। कीनाराम कहते हैं मैं ही सगुण यानी अच्छे गुण हूँ, मैं अवगुण यानी बुरे गुण हूँ, या अगुण अवस्था में सभी गुणों से परे हूँ। मैं ही वह परम सत्ता हूँ जो निरालम्ब है, जिसे किसी भी सहारे की आवश्यकता नहीं है। मैं ही वह नितांत अकेला हूँ जिसकी इच्छा का ही परिणाम यह इच्छारुपी सृष्टि है।

63 "अबरन बरन कहै जनि कोई । घट घट व्यापि रहयो हरि सोई ॥" (चंद्र 2012, 137) तथा, "'रविदास' इकही बूंद सों, सब ही भयो बित्थार । मूरिख हैं जो करत हैं, बरन अबरन बिचार ॥" (देखें चंद्र 2012, 157). इस पद की शब्दावली में 'बरन अबरन' को एक साथ उद्धृत कर 'छोटी-बड़ी जाति' का इंगित कहा गया है, हालाँकि पहले के पद एवं अन्य पदों में 'अबरन' का अर्थ अवर्णनीय, अनिर्वचनीय ही बताया गया है, और बरन का रंग, रूप, आकार।

etc.[73] These meanings seem more attuned to the intention of Baba Kinaram in this line of the verse. For this reason, we have translated this last part of the line to mean: this particularity of mine (of being barely perceptible and fleeting if perceived) is what forms the gnosis of mystery in an ashram devoted to the experience of the *Brahman*. This meaning appears justified also because in the very next line Baba Kinaram mentions disciples, which lends credence to this line being interpreted as a practice of the disciples to seek the ultimate truth.

Similarly, the next line also needs a brief discussion. We could translate it simplistically as 'I am colorful, I am the covering, I am the group of disciples'. But this meaning does not harmonize with what we have concluded about the previous line. So we need to take a closer look. In the first part of this line we find the words *barana*, *ābarana*. The word *barana* seems to be a modification of the Sanskrit word '*varṇa*' which means a cover or lid, the outer form of a thing or person, the color and features, as also, the system of social hierarchy (see Monier-Williams 1899, 924). As an opposite of '*varṇa*' the word '*avarṇa*' implies a thing or person without any external attributes. In the *Viveksār*, the word *nirañjan* has been used to imply such a lack of attributes. The word '*abarana*' is a modification of this '*avarṇa*', and as '*abarana*' we find mention of this word in the writings of saints like Kabirdas and Ravidas etc.[74] However, since Baba Kinaram has spelled this word as '*ābarana*', it seems to imply either a cover or lid (*āvaraṇa*), or jewelry (*ābharaṇa*). Therefore, the meaning of this line attains clarity on comparing it with the language of the other saints, and the spelling of it as '*ābarana*' implies the same thing as '*abarana*' as used by other saints. For this reason, the author has taken these two words to mean the two forms of the ultimate divine, the one which has a form, and the other, which is formless. So, the translation goes: I am the God who has a form and is describable, and I am also the God who is formless and indescribable. I am all the disciples that exist in the world. I am all the words, knowledge and wisdom of all the scriptures like the *Veda*s. I am the beauty that is represented in all the uncountable arts that exist or that can be imagined. Kinaram says I am good traits as well as the bad ones (also possible: I am full of traits as also I am the one without any traits at all). I am the one who is self-supported, the loner whose desire desired there to be a world (which is to say, I am the divine personified whose desire has brought forth this creation).

73 See `https://anjas.org/rajasthani-dictionary/berau-meaning`.

74 "*abarana barana kahai jani koī; ghaṭa ghaṭa vyāpi rahayo hari soī* (Formless and with a form are what some people mention about the God Hari; but that Hari is present in every body [form] that exists) (Chandra 2012, 137). Also: "'*ravidās' ikahī bũnda sõ saba hī bhayo bitthāra; mūrikha haĩ jo karat haĩ barana abarana bicār*" (Ravidas says that everything as developed out of just one drop. They are foolish who dwell upon the thought of formless or with a form) (Chandra 2012, 157). In this second verse, though *barana abarana* has been taken to mean high and low castes. In the first verse, and other verses of Ravidas, *baran* implies a deity with a form, and *abaran*, a formless one.

मैं जोगी मैं जुक्ति भुक्ति मैं आतमज्ञाता ।
मैं तरुवर मैं मूल साख मैं फल रंग राता ॥
महीं पच्छ महीं पत्र हरित मैं जरद श्याम अति ।
मैं अरक्त मैं स्वेत अंग संग मैं मेरी गति ॥[64]
मैं अंतर अंतर रहित मैं अभेद सब भेद मैं ।
रामकिना खोटो खरो सहित खेद गतखेद मैं ॥230॥

मैं योगी हूँ, मैं योग साधने की युक्ति हूँ, मैं इनका आनंद भोगी हूँ, मैं आत्मज्ञानी भी हूँ। मैं पेड़ हूँ, उसकी जड़ हूँ, शाखा हूँ, और मैं ही लाल रंग का फल भी हूँ। मैं ही पक्षी हूँ, और उनके हरे, सुनहरे और काले पंख भी। मैं रंग-विहीन और श्वेतांग दोनों हूँ, अपनी गति (भाग्य) का विधाता भी स्वयं हूँ। मैं निरंतर बना रहने वाला, और निरंतरता-भंग भी हूँ, मैं पूर्णतया भेद-रहित और सभी भेद भी हूँ। रामकिना कहते हैं मैं खोटा हूँ, खरा हूँ, खिद्यमान हूँ और खेद-रहित भी ॥ **230** ॥

आध्यात्मिक ज्ञान की खोज में मैं योगी हूँ, उस खोज में जिस युक्ति या नियम-संयम का पालन होता है वह भी मैं हूँ, मैं ही सब प्रकार का कठिन तप हूँ और मैं ही संसार में उपस्थित सभी प्रकार के भोग भी हूँ। वह मैं ही हूँ जो पिंड में बसे शाश्वत सत्य, अपनी आत्मा, का ज्ञाता है। मैं ही वृक्ष हूँ, मैं ही उसकी जड़ हूँ, मैं ही उसकी शाखाएँ हूँ, और उन पर लगने वाले विभिन्न रंगों के फल भी मैं ही हूँ। मैं ही आकाशचारी पक्षी हूँ, और मैं ही उसके विभिन्न रंगों जैसे, हरे, पीले और काले पंख हूँ, जिनकी सहायता से वह उड़ता है। मैं रंगविहीन भी हूँ, मैं ही श्वेत अंगों वाला हूँ, मैं अपने भाग्य का निर्धारण स्वयं करने वाला हूँ। मैं निरंतर बना रहनेवाला हूँ, मैं वह भी हूँ जिसकी निरंतरता भंग हो जाती है। मैं भेद की अभिव्यक्ति हूँ, और अभेद की अभिव्यक्ति भी मैं ही हूँ। कीनाराम कहते हैं मैं ही खोटापन या दुष्टता या क्षुद्रता हूँ, और मैं ही खरापन या स्वच्छता या विशुद्धता हूँ। मैं ही वह भी हूँ जिसे जीवन में कोई ग्लानि या अप्रसन्नता त्रास देती हो, और मैं ही वह हूँ जो सभी प्रकार की ग्लानि और अप्रसन्नता से ऊपर उठ चुका हो।

64 इस पंक्ति का गूढ़ तांत्रिक अर्थ भी सम्भव है क्योंकि मोनियर-विलियम्स, (1960, 7) में 'अंग संग' के लिये शारीरिक सम्बंध या मैथुन का अर्थ इंगित है। यदि हम यह अर्थ मानें तो 'मैं अरक्त मैं स्वेत' का अर्थ रज-वीर्य भी हो सकता है। ऐसा होने पर हम पाते हैं कि बाबा कीनाराम ने बाहरी संसार का वर्णन वृक्ष, पक्षी, फल इत्यादि के रूप में किया, तदनंतर, आंतरिक संसार की मूलभूत प्रक्रिया की चर्चा के लिये 'अंग संग' का प्रयोग किया।

maĩ jogī maĩ jukti bhukti maĩ ātamajñātā
maĩ taruvara maĩ mūla sākha maĩ phala raṅga rātā
mahĩ paccha mahĩ patra harit maĩ jarada śyāma ati
maĩ arakta maĩ sveta aṅga saṅga maĩ merī gati
maĩ antara antara rahit maĩ abheda saba bheda maĩ
Rāmkinā khoṭo kharo sahita kheda gatakheda maĩ. **230**.

I am the yogi, the skill-in-means, I the enjoyment,
I am the knower of the Self;
I am the fine tree, the root, the branch
I am the fruit of the color red.
I am the bird(s), I am the wing,
I the green feather, I am yellow and darkest black;
I am colorless, also white limbed,
I am my own ultimate fate.[75]
I am the break as also the continuity,
I am undivided, and all division I;
Kinaram says I'm the false and the genuine,
I am regretful as also past regrets. **230**.

In the pursuit of spiritual accomplishment, I am the Yogi who seeks unity, I am the discipline and the skills they use to attain such unity. I am the abstention as well as the enjoyment that exists in this world. I am the one who knows the eternal truth of the Self that is worth knowing. I am the tree, I am its roots, I am its branches, and I am the multi-colored fruits that come upon it. I am the bird that flies, I am the wings of many different colors like green and yellow and black that it flies with. I am colorless (or as if blank), I am white, I am the one who is responsible for determining my ultimate fate. I am the break in continuity, I am the one without any breaks or division (implying, I am whole), I am the one that is category differentiation of all kinds, I am the one without any duality or distinction at all. Kinaram says I am false or fake as well as genuine or real. I am the one who has regrets, and I am also the one who is past all regrets.

75 It is possible to have and alternate, tantric interpretation of this line because Monier-Williams ([1899] 1960), 7 lists *aṅga saṅga* as bodily contact, coition. If we take this interpretation then the phrase *maĩ arakta maĩ sveta*, I am colorless, I am white, *can* imply the female and male sexual fluids in the act of coition. In this instance then, Baba Kinaram would have covered objects external to the physical body such as the trees, the fruits, the birds etc., and also the fundamental process that takes place within the physical body.

महीं अनल मैं आज्य महीं होमी मैं होमा ।
अहं मंत्र सिद्धांत महीं व्यापक जेते रोमा ॥
महीं मच्छ बाराह कच्छ मैं नरसिंह वेषा ।
महीं कल्प मैं वर्ष मास मैं पक्ष विशेषा ॥
मैं सत त्रेता उभय पर कलयुग चार सँभारकर ।
रामकिना मैं नामवर सब सुलहत सब घर अघर ॥231॥

मैं यज्ञाग्नि हूँ, हविष्य हूँ, आहुति करने वाला और देवयज्ञ भी हूँ। मैं मंत्र हूँ, उसका सिद्धांत हूँ, और उसी प्रकार व्यापक हूँ जैसे काया में रोमावली। मैं ही दशावतार का मत्स्य, वाराह, कच्छप एवं नरसिंह हूँ। काल-गणना में मैं ही कल्प, वर्ष, मास और चंद्रमा के कृष्ण और शुक्ल पक्ष हूँ। मैं चारों युग, यानी सतयुग, त्रेता, द्वापर और कलियुग हूँ। रामकिना कहते हैं कि मैं वह नाम हूँ जो, चाहे गेही हो या अगेही, अंदर-बाहर जहाँ भी रहे, सभी कंटकों को निर्मूल करता हूँ ॥ **231** ॥

अग्निहोत्र यज्ञ में मैं ही अग्निदेव हूँ, मैं ही हवन सामग्री हूँ, मैं ही विधि-विधान हूँ, और मैं ही हवन करनेवाला व्यक्ति हूँ। मैं ही मंत्र हूँ, मैं ही मंत्र-शक्ति का सिद्धांत हूँ, मैं उस स्पंदन की तरह हर स्थान पर ऐसे व्याप्त हूँ जैसे किसी के शरीर पर होनेवाली रोमावली। [भगवान विष्णु के अवतारों में] मैं ही मत्स्यावतार हूँ, मैं ही वाराह अवतार हूँ, मैं ही कच्छप अवतार हूँ, और मैं ही हूँ जो नरसिंह के वेष में स्तम्भ फाड़ कर प्रकट हुआ था। समय और काल की जितनी भी परिकल्पनाएँ हो सकती हैं, मैं वह सभी हूँ, क्योंकि मैं ही ब्रह्मा का कल्प हूँ, मैं ही वर्ष हूँ, मैं ही महीना हूँ, और मैं ही उस महीने को दो में विभाजित करनेवाला कृष्ण पक्ष और शुक्ल पक्ष हूँ। मैं ही समय के आरम्भ में सतयुग हूँ, मैं ही त्रेता हूँ, मैं ही द्वापर हूँ, और मैं ही कलियुग भी हूँ। कीनाराम कहते हैं कि मैं ही वह नाम भी हूँ जिसे सभी याद करते हैं, चाहे वे गृहस्थ हों या सन्यासी, जब वे चाहते हैं कि उनके घर में और बाहर भी, उनके जीवन में सब कुछ सम-समान, सुचारु और सुलझा हुआ रहे, क्योंकि मैं उनके मार्ग को कंटकविहीन करता हूँ।

विवेकसार के छप्पय की इस अंतिम पंक्ति में 'घर अघर' कहा गया है जो अपने आप में अर्थ रखता है। इसमें कोई त्रुटि नहीं है। लेकिन एक बात जो कुछ असंगत लगती है वह यह है कि इस पूरे छप्पय में बाबा कीनाराम ने हमें सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड से सम्बंधित अवयवों का अवलोकन कराया है, जैसे देवयज्ञ, व्यापक मंत्र एवं सिद्धांत, विष्णु के दशावतार स्वरूप, समय के कल्प और युग इत्यादि। किंतु अंत में वे इसे एक बहुत ही छोटी से इकाई, घर या उससे बाहर, क्यों सीमित कर देते हैं? कहीं यह प्रथम बार पाण्डुलिपि के आधुनिक छापेखाने में हुए रूपांतर के कारण वर्तनी की असावधानता का परिणाम तो नहीं? ऐसा हमें संदेह इसलिये होता है क्योंकि 'घर अघर' से बहुत कुछ मिलती-जुलती अभिव्यक्ति गोरख-बानी में मिलती है। किंतु यहाँ इसकी वर्तनी 'धर अधर' है। यहाँ 'धर अधर' को पृथ्वी और आकाश, मणिपूर और ब्रह्मरंध्र, कुण्डलिनी और अलक्ष्य ज्योति, माया और ब्रह्म इत्यादि का द्योतक कहा गया है।[65] इस प्रकार का सार्वभौमिक दृष्टिकोण बाकी के इस छप्पय के भाव से मेल खाता है।

65 "अधरा धरे बिचारिया, धर या ही मैं सोई ॥ धर अधर परचा हूवा, तब उती नाहीं कोई ॥" इस पद की व्याख्या में लिखा है – अधर (शून्य ब्रह्मरंध्र) में हमने ब्रह्मतत्व का विचार किया। (अधर में तो वह है ही); इस धरा में भी वही है। (मूलाधार से लेकर ब्रह्मरंध्र तक सर्वत्र उसकी स्थिति है। कहीं वह स्थूल रुप से है, कहीं सूक्ष्म रुप से।) जब धर अधर का परिचय हो जाता है, जब मूलस्थ कुण्डलिनी शक्ति का सहस्रास्थ शिव से परिचय हो जाता है तब साधक के लिये उधर अर्थात् अपने अनुभव ज्ञान से बाहर कुछ नहीं रह जाता। (देखें बड़थ्वाल 1960, 34 संख्या 98)।

mahĩ̄ anala maĩ ājya mahĩ̄ homī maĩ homā;
ahaṁ mantra siddhānta mahĩ̄ vyāpaka jete romā.
mahĩ̄ maccha bārāha kaccha maĩ Narasiṁha veṣā;
mahĩ̄ kalpa maĩ varṣa māsa maĩ pakṣa viśeṣā.
maĩ sata tretā ubhaya para kalyuga cāra sãbhārakara;
Rāmakinā maĩ nāmvara saba sulahata saba ghara aghara. **231**.

I am the fire and the ghee,
I, the priest and the ritual;
I am the mantra and its principle,
I am as pervasive as hair follicle.
I am the fish, the boar, the tortoise
and the man-lion incarnations of Vishnu;
I am the eon, the year, the month,
I, the particular phase of the moon.
I am the Satya, the Treta, the Dvapar,
the Kaliyuga as four ages to superintend;
Kinaram says I am the celebrated name
that solves all problems at home and beyond. **231**.

In the fire sacrifice I am the fire as well as the clarified butter which is put into it an oblation. I am the one performing the fire ritual, and I am the act of the ritual itself. I am the mantra and the principle that animates it. I am as ubiquitous in this world as hair on a person's body. In terms of the incarnations of Lord Vishnu I am the fish (incarnation), the wild boar (incarnation), the tortoise (incarnation) and I am the half man-lion (incarnation). Which is to say, all the incarnations have been my own forms. I am the guardian of all time being the '*kalpa*' which forms the Brahma's time, I am the year that passes, I am the month, and I am the bright and dark phases of the moon that divide the month into two. I am the four *yugas* themselves since the beginning of time, namely – *satyauga*, *tretā*, *dvāpara* and *kaliyuga*. Kinaram says that I am that one divine name that people always remember, whether they be householders or renunciates, so that their troubles and misfortunes, whether at home or outside of it, can be negated, and everything can be set right for them to follow their path again.

The last line of this *chappaya* in the *Viveksār* has the words '*ghar aghar*'. These two words make perfect sense, there is no error in the way they are used here. But it seems a little inconsistent to us that after taking us through a cosmological journey which includes the fire rituals for the gods, the cosmic pervasiveness of the mantra and its principle, the incarnations of Vishnu, the cosmic subdivisions of time, Baba Kinaram would end the verse with a somewhat flat reference to the home and outside. Is it possible that the first time when the manuscript was typeset in a modern press, an inattention to the spelling led to the writing of '*dhar adhar*' as '*ghar aghar*'? This is because in the *Gorakha-Bānī* we do find the phrase '*dhar adhar*' and in that context it signifies the earth and the sky, the *maṇipūra cakra* and the *brahmarandhra*, the *kuṇḍalinī* and the imperceptible flame, the illusion and the *Brahman*.[76]

76 "*Adharā dhare bicāriyā, dhara yā hī maĩ soī; dhara adhara paracā huvā, taba utī nāhĩ̄ koī*". This verse has been explained as: "We considered the *Brahman* element in the self-supported *adhara* (the *brahmarandhra*). (It is, of course, self-supported); it is so also on this earth. (It extends from the *mūlādhāra cakra* right till the *brahmarandhra*. In some places it is in a subtle form, in

महीं नखत नभ उदय अनुग्रह ध्रुव उत्रायन ।
मैं दक्खिन त्रैकोन कोन षट दिशा परायन ॥
मैं खेलों चौगान खेल मैं लकुट गेंद छिति ।[66]
महीं नाग मैं नाथ सारदा गंग सदा तिथि ॥
मैं गज कीट पिपीलिका व्रत तीरथ मोहिं महँ रह्यौ ।
रामकिना सतगुरु कृपा नखत जात अभिजित लह्यौ ॥232॥

मैं ही आकाश में उगने वाला नक्षत्र हूँ, चंद्रमा हूँ, उत्तर दिशा का ध्रुव तारा हूँ। मैं आकाश-मण्डल का दक्षिण त्रिकोण हूँ, और सभी दिशाएँ एवं उनके विभाजन हूँ। मैं इस असीम आकाश के मैदान में गेंद, बल्ला बनकर चौगान खेल खेलता हूँ। मैं ही शेषनाग हूँ, सरस्वती नाथ ब्रह्मा हूँ, और गंगाधारी महादेव हूँ। मैं हाथी हूँ, चींटी हूँ, सभी व्रत और तीर्थ मुझमें निहित हैं। कीनाराम कहते हैं वे नक्षत्रों में अभिजित नक्षत्र के समान हैं ॥ 232 ॥

आकाश और अंतरिक्ष को दृष्टि में रखते हुए वे कहते हैं मैं ही वह नक्षत्र हूँ जो नभ में उदय होता है, मैं ही उपग्रह या चंद्रमा हूँ, मैं ही ध्रुव तारा हूँ, और मैं ही सूर्य का उत्तरायण पथ भी हूँ। मैं ही दक्षिण का त्रिकोण हूँ, और दिशाओं का षटकोण भी हूँ। इस सीमाहीन आकाश के अंतरिक्ष में मैं वह चौगान खेल (पोलो जैसा खेल) खेलता हूँ जहाँ मैं ही खेलने की छड़ी हूँ, मैं ही पृथ्वी रूपी गेंद हूँ और मैं ही मैदान भी हूँ। मैं ही वह शेषनाग हूँ जिनके शरीर की शय्या पर भगवान विष्णु सोते हैं, मैं ही सरस्वती का नाथ ब्रह्मा हूँ, और मैं ही आसनस्थ शिव हूँ जिन से गंगा की धारा बहती है, यानी मैं ही स्वयं त्रिमूर्ति हूँ। पशुओं में मैं हाथी के जैसा विशाल हूँ। छोटे-छोटे कीड़ों में मैं चींटी जितना छोटा हूँ। जितने भी तीर्थ हैं, त्यौहार हैं, व्रत हैं, क्रियाएँ हैं, सभी मैं हूँ, वे सभी मेरी ही अभिव्यक्ति हैं। कीनाराम कहते हैं कि अपने सतगुरु की कृपा से मैं नक्षत्रों में अभिजित नक्षत्र हूँ जो सफलता और विजय का पर्याय माना जाता है।

बाबा कीनाराम ने जो ग्रह-नक्षत्रों का वर्णन यहाँ किया उसपर एक दृष्टि डालते हैं। उन्होंने प्रथम पंक्ति में 'अनुग्रह' शब्द का प्रयोग किया है। आम हिंदी में अनुग्रह शब्द का अर्थ होता है कृपा, यानी किसी पर कृपा करना। किंतु यहाँ कदाचित वे संस्कृत के 'अणु-ग्रह' शब्द का बोलचाल की भाषा में प्रयोग कर रहे हैं। इसलिये अणु-ग्रह से अनुग्रह, यानी छोटा ग्रह अथवा उपग्रह के रूप में यहाँ प्रयुक्त हुआ सम्भव है। हालाँकि अंग्रेज़ी में प्लूटो सरीखे छोटे ग्रह को "ड्वार्फ़ प्लैनेट" (बौना ग्रह) कहते हैं, लेकिन यहाँ हो सकता है कि बाबा कीनाराम उपग्रह के बारे में कह रहे हों। इसीलिये हमने यहाँ चंद्रमा शब्द का प्रयोग उचित समझा है।

यहाँ दक्षिण के त्रिकोण और दिशाओं के षटकोण की भी कुछ समीक्षा अनुपयुक्त नहीं होगी। हिंदी शब्दसागर (दास 1965-75, 1115 खगोल) के अनुसार आधुनिक ज्योतिर्विदों ने समस्त खगोल को 12 वीथियों में विभक्त किया है। प्रत्येक वीथि के अंदर कई मंडल भी गिने गये हैं। इस प्रकार 12 वीथियों के अंदर कुल 84 मंडल माने गये हैं। इनमें जो अष्टम वीथि है उसमें पाँच मण्डल हैं जिनके नाम हैं हरिकुल, किरीट, सर्प, वृश्चिक, और दक्षिण त्रिकोण। यही लगता है कि सूर्य के उत्तरायण मार्ग का उल्लेख कर बाबा कीनाराम दक्षिण त्रिकोण नाम के इस तारामंडल की बात कह गये हैं।[67] यह तो ज्ञात है कि प्राचीन हिंदू शास्त्रों में कई तारामण्डलों के नाम आते हैं जैसे शिशुमार (विष्णुपुराण), त्रिशंकु (वाल्मीकि), सप्तर्षि इत्यादि। विकिपीडिया के अनुसार दक्षिण त्रिकोण तारामण्डल की खगोलीय गोले में पहचान सन 1589 में हुई थी। सन 1755 में विवेकसार लिखते समय बाबा कीनाराम इसके नाम से परिचित हो चुके थे।

इसी तरह से षट दिशा परायण वाला कथन भी है। हिंदुओं में चार मूल दिशाओं – उत्तर, दक्षिण, पूर्व, पश्चिम – के अतिरिक्त कई बार दो और गिने जाते हैं – ऊर्ध्व और अध: - यानी ऊपर और नीचे। कुल मिलाकर ये 'हर दिशा' के द्योतक हैं जिन्हें षट दिशा भी कहा जाता है। लेकिन शास्त्रों में तो मूल दिशाओं के मध्य की दिशाएँ, जिन्हें विदिशा कहा जाता है, के भी नाम हैं, यथा ईशान, आग्नेय, नैऋत्य, और वायव्य। इन सब को जोड़ें तो कुल दस दिशाएँ गिनी जाती हैं। लेकिन इतनी गिनती करने के स्थान पर बाबा कीनाराम 'कोन षट दिशा परायन' कह कर बात को पूरी कर देते हैं।

66 चौगान खेल का उल्लेख गोरखनाथ की वाणियों में मिलता है। देखें बड़थ्वाल 1960, 27: 76, "अवधू मनसा हमारी गींद बोलिये, सुरति बोलिये चौगानं। अनहद ले षेलिबा लागा, तब गगन भया मैदानं॥" और पद 14, "रमि रमिता सो गहि चौगानं"।

67 विकिपीडिया (दक्षिण त्रिकोण तारामंडल - विकिपीडिया (wikipedia.org) के अनुसार दक्षिण त्रिकोण तारामण्डल का अंग्रेज़ी नाम ट्राएंगुलम ऑस्ट्राले है। यह "खगोलीय गोले के दक्षिणी भाग में स्थित एक छोटा सा तारामण्डल है। .. इस तारामण्डल के तीन सबसे रोशन तारे अगर काल्पनिक लकीरों से जोड़े जाएँ तो एक समभुज त्रिकोण बनता है। इसे स्पष्ट रूप से त्रिकोण तारामण्डल से भिन्न बताने के लिये दक्षिण 'त्रिकोण' का नाम दिया गया।"। इसे पहली बार खगोलीय गोले में सन 1589 में पेत्रस प्लांसियस ने इंगित किया था (Triangulum Australe - Wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/Triangulum_Australe)।

This kind of a cosmic vision seems much more in keeping with the tenor of rest of this *chappaya*.

> *mahī̃ nakhata nabha udaya anugraha Dhruva utrāyana;*
> *maĩ dakkhina traikona kona ṣaṭa diśā parāyana.*
> *maĩ khelõ caugāna khela maĩ lakuṭa gẽda chiti;*[77]
> *mahī̃ nāga maĩ nātha Sāradā Gaṅga sadā tithi.*
> *maĩ gaja kīṭa pipīlikā vrata tīratha mohĩ mahã rahyau;*
> *Rāmakinā satguru kṛpā nakhata jāta Abhijita lahyau.* **232**.

> I am the asterism that rises in the sky,
> the moon, the polestar, the Sun's northern arc;
> I am the triangle of the south,
> and the angles that all six directions make.
> I play the polo game in the cosmic amphitheater
> as the club, and the ball as the earth;
> I am the serpent, the lord of Saraswati,
> the waters of the Ganges that continuously flow.
> I am the elephant, the insect and the ant,
> all religious rites and pilgrimage remain in me;
> Kinaram says by his guru's grace,
> he obtained the asterism Abhiji amongst all the stars. **232**.

I am the asterisms, planets and the satellites (such as the moon) that rise in the sky (which is also me), I am the polestar of the north, as well as the northern and southern paths followed by the sun (the paths that lead to equinoxes and solstices). I am the triangle of the south and the angle formed by all the six directions. This entire cosmic sky is my Polo playing field where I am the ground, I am the club, and I am the ball to play with. I am the great serpent *Śeṣnāg* on whom reclines the Lord Vishnu. I am the Lord of Sarasvati (Brahma) and Shiva the lord (*natha*) of the river Ganges (thus I am the Hindu Trinity itself). Amongst animals I am as large as the elephant. Amongst insects I am as small as the ant. All the religious observations and performances like fasting and pilgrimages are but expressions of me. Kinaram says by the Guru's grace, amongst the category of asterisms he has achieved the status of the *Abhijit* asterism (which denotes success and victory).

Some of the astronomical entities enumerated by Kinaram need a little attention here. In the first line he has used the word '*anugrah*' which, in conversational Hindi, would imply bestowing grace or kindness on someone. But that does not fit with the context of the whole line. We feel '*anugrah*' is a colloquialization of the Sanskrit word '*aṇu-grah*', implying a small planet or a satellite. In English, though, small planets such as Pluto are also termed 'dwarf planets' but to us it seems as if Baba Kinaram is talking about satellites. That is why we have chosen to translate it as the moon.

It is useful to dwell here on the terms 'the triangle of the south' and 'the angle of the six directions'. According to the *Hindi Śabdasāgar* (Das 1965-75,

---

others, in a gross form). When one gets to know the *dhara adhara*, when the *kuṇḍalinī* power in the *mūla cakra* becomes one with the Shiva in the *sahasrāra cakra*, then nothing exists for the seeker outside of his own sphere of experience" (Barthval 1960, 34 no. 98).

77 The polo like game mentioned here is found also in Gorakhnāth's texts. See Djurdjevic, Singh 2019, *sabad* 76, *pad* 14.

कुछ साधुओं का मत है कि यहाँ ‘दक्षिण त्रैकोन’ का एक तांत्रिक गूढ़ार्थ भी हो सकता है। प्राय: नवरात्रि इत्यादिक उत्सवों में बनाई जाने वाली गोल वेदी पर शिव और शक्ति के सामंजस्य को दर्शाते हुए दो त्रिकोण बनाए जाते हैं जिनमें एक का शीर्ष ऊपर की ओर होता है और दूसरे का नीचे की। यदि गोल वेदी पूरी सृष्टि-रचना का मानचित्र मानी जाए, तो ऊपर शीर्ष वाले त्रिकोण को शिव का प्रतीक, और नीचे शीर्ष वाले त्रिकोण, दक्षिण त्रिकोण, को शक्ति का प्रतीक माना जाएगा। इस प्रकार गोल वेदी में सभी दिशाएँ और यह शक्ति प्रतीक दक्षिण त्रिकोण मिलकर पूरी सृष्टि को इंगित करते हैं। चूँकि बाबा कीनाराम अपने विराट स्वरूप का वर्णन कर रहे हैं, इस प्रकार का गूढ़ार्थ अनुमान भी लगाया जा सकता है।

1115 khagol) modern astrologists have divided the entire celestial globe into 12 pathways. Within each pathway exist many constellation clusters. In this way they count 84 constellations within these 12 pathways. Of these, the eighth pathway has five constellations that are named: Harikul, Kirīṭ, Sarpa, Vr̥ścik, and Daksiṇa Trikoṇa. It appears that having mentioned the northern pathway of the Sun, Baba Kinaram balances the narrative by mentioning the constellation named the triangle of the south.[78] It is well known that many ancient Hindu scriptures mention several constellations such as the *Śiśumār* (*Viṣṇu Purāṇa*), *Triśanku* (*Vālmiki*), *Sapatar̥ṣi* etc. According to Wikipedia the Triangulum Australe was marked in 1589. It is interesting that in the year 1755 while working on the *Viveksār*, Baba Kinaram had already become familiar with that name.

In the same way, the phrase about the angles of the six directions can use some explanation. Amongst the Hindus, other than the four cardinal directions – north, south, east and the west – two other directions are recognized, the 'above' and the 'below'. Together, these six represent 'all the directions' in colloquial language. But there exist names for the directions that fall in between the spaces of the cardinal directions, namely *Īśāna*, *Āgneya*, *Nair̥tya*, and *Vāyavya*. If we add these four to the already existing six, we get a total of 10 directions. But instead of adding directions in this way Baba Kinaram uses the phrase 'angles of all the six directions' which includes all the spaces in between, and thus he concludes the matter.

Some monks surmise that there could be a tantra specific hidden meaning in the discourse on the 'triangle of the south'. During festivals like *Navarātri* a round base is made on which two triangles, superimposed like the familiar Star of David are drawn, one with its head facing up or north, and the other with its head facing down or south. The triangle pointing up or north represents Shiva, the triangle facing down or south, the Shakti. If the round base is viewed as a representative map of the created universe which includes all the directions, then the down or south facing triangle symbolizes the Shakti and her presence in the created universe. Since Baba Kinaram is describing his 'cosmic form', such an esoteric interpretation is also a possibility.

78 According to Wikipedia the name of this triangle of the south is Triangulum Australe. It is visible in deep south from the southern hemisphere. Within it there exist three bright stars which, if joined by imaginary lines, form a perfect equilateral triangle. To differentiate it from the triangle that exists also in the northern hemisphere, it has been named the Southern Triangle. It was depicted on the celestial globe for the first time in the year 1589 by Petrus Plancius (Triangulum Australe – Wikipedia: `https://en.wikipedia.org/wiki/Triangulum_Australe`).

मैं अनीह अद्वैत बुद्धि मैं परम विचारा ।
निरालंब निस्प्रेह अग जग रहित परकारा ॥
नहिं आवों नहिं जाउँ मरों जीवों नहिं कबहूँ ।
त्रिगुनादिक मिटि जाहिं अमर मैं गावों तबहूँ ॥
मैं अदेश ओदेश हिये अजपा जप जापियों ।
रामकिना सतगुरु कृपा राम नाम दृढ़ थापिवों ॥233॥

मैं इच्छा-रहित हूँ, द्वैतभाव से परे हूँ, मैं सर्वोच्च विचार हूँ। मैं स्वयं पर आलम्बित, निष्काम, समस्त चल-अचल सृष्टि से परे रहनेवाला हूँ। न मैं कहीं से आता हूँ, न कहीं जाता हूँ, न कभी मरता हूँ, न कभी जीता हूँ। जब काल-विलय में त्रिगुण तक समाप्त हो जाते हैं, तब भी मेरा अमरगान यथावत् चलता रहता है। मैं ही हर स्थान और काल के संचालन का निर्देश हूँ, अजपा जप जपता रहता हूँ। कीनाराम कहते हैं कि सतगुरु की कृपा से मैंने राम नाम को अविचल रुप से आत्मसात् किया हुआ है ॥ **233** ॥

और अंत में गुरु उस सत्यपुरुष की शून्य अवस्था का वर्णन करते हैं। कहते हैं कि मैं सभी प्रकार की इच्छा-आकांक्षाओं से परे हूँ, मैं सदैव अद्वैत बुद्धि हूँ और मैं ही सभी विचारों में परम चैतन्य विचार भी हूँ। मैं पूर्णतया निरालम्ब हूँ, स्वयं मैं ही अपना सहारा हूँ, मैं इस प्रकार अनाश्रित स्वयंभू हूँ। मुझमें किसी भी तत्त्व के लिये कोई आकर्षण नहीं है, न कोई लगाव है, न राग है। मैं सभी अवस्थाओं में पूर्णतया स्थिर रहता हूँ, मेरा कोई नाम नहीं है, मेरा कोई रुप नहीं है, मैं किसी भी आकार-प्रकार के बंधन में नहीं हूँ। मैं कहीं भी आता-जाता नहीं हूँ, इस प्रकार निरंतर बने रहते हुए मैं कभी न जीता हूँ न कभी मरता हूँ। जब सृष्टि का विलय हो जाता है, यहाँ तक कि इस रचना के मूल कारण तीन गुण और पंचमहाभूत तक मिट जाते हैं, उस समय भी मैं अपने आप में लीन वर्तमान रहता हूँ। मैं ही वह सिद्धांत हूँ जिसकी परिभाषा के आधार पर सृष्टि के सभी उपयुक्त-अनुपयुक्त स्थानों पर अपने आप में अजपा जप में निरंतर रत रहता हूँ। कीनाराम कहते हैं कि अपने सतगुरु की कृपा से वे राम, अर्थात जगतस्रष्टा के स्पंदन में सदा निमग्न रहते हैं।

इस छप्पय की पाँचवीं पंक्ति के पहले चरण में 'आदेश ओदेश' प्रयुक्त है। यहाँ हम इस वाक्यांश की विवेचना इसलिये कर रहे हैं क्योंकि विवेकसार के विभिन्न संस्करणों में इस 'अदेश'' शब्द की वर्तनी में अंतर है। सन् 1965 और 1975 में छपे संस्करण में इसे 'अदेश' लिखा गया है, जब कि बाद के संस्करणों में इसे बदलकर 'आदेश' कर दिया गया है। इस छोटी सी वर्तनी के परिवर्तन से अर्थ में अंतर पड़ जाता है। 'अदेश' शब्द का अर्थ है 'अनुपयुक्त स्थान, बुरा देश' इत्यादि। इसी से सम्बंधित शब्द 'अदेश्य' का अर्थ है 'जो उपयुक्त स्थल या अवसर से सम्बद्ध न हो' तथा 'जिसका निर्देश करना उचित न हो' (दास 1965-75, 162)। आदेश का अर्थ आज्ञा होता है। लेकिन हिंदी शब्दकोशों में 'ओदेश' शब्द को पाना कठिन है। संस्कृत डिक्शनरी में एक बहुत ही छोटा सा विवरण मिलता है, वह भी 'यथा उद्देश्य' के संदर्भ में, 'यथोद्देशं संज्ञापरिभाषम्' यानी उद्देश्य के अनुसार परिभाषा करने का निर्देश अथवा विवरण।[68] यदि हम 'अदेश ओदेश' को एक साथ देखें तो अर्थ बन जाता है अनुपयुक्त स्थान पर रहने का निर्देश, अथवा जिसका निर्देश करना उचित न हो उसका निर्देश। यह विवेचना हमें सटीक प्रतीत होती है क्योंकि यदि 'आदेश ओदेश' को ग्रहण करें तो अर्थ बन जाता है 'आदेश का निर्देश' या, कदाचित् 'आज्ञा पालन की परिभाषा'। यह अर्थ बहुत संतोषजनक नहीं लगता।

68 देखें https://www.sanskritdictionary.com/?iencoding=deva&q=%E0%A4%93%E0%A4%A6%E0%A5%87%E0%A4%B6&lang=sans&action=Search।

maĩ anīha advaita buddhi maĩ parama vicārā;
nirālamba nispreha aga jaga rahita parakārā.
nahĩ āvõ nahĩ jāũ marõ jīvõ nahĩ kabahũ̃;
trigunādika miṭi jāhĩ amara maĩ gāvõ tabahũ̃.
maĩ adeśa odeśa hiye ajapā japa jāpiyõ;
Rāmakinā sataguru kṛpā Rāma nāma dṛṛha thāpivõ. **233**.

I am the desire-free non-dual intellect,
I, the Supreme thought;
Self-supported, detached from all creation,
I am without definition.[79]
I never come neither do I go,
nor do I ever die or am born;
When even the three attributes dissolve,
immortal, I sing my song.
I am the directive for living in inhospitable places,
I chant the silent mantra in my heart;
Kinaram says by the grace of the guru,
Ram's name I hold steadfast. **233**.

And finally, the Guru describes the God-like state of the *śūnya* or the state of nothingness achieved through deep meditation as: I am an intellect, a consciousness which is the highest of all thoughts and yet I am absolutely free of all desires. I am not supported in this state by anyone other than me, so I am self-supported, self-existent. I am not attached to anything, I am supremely stable, yet I am without any name or form, I am without any category distinctions. I do not come or go anywhere, nor am I ever born or die. At the dissolution of the universe, when even the three basic attributes and the five primary elements that constitute all things that exist disappear, I still remain eternal, absorbed in my internal tune. I am the directive principle on the basis of which I remain constantly engaged in letting the un-chanted mantra resonate within me at all the suitable and unsuitable places in the universe. Kinaram says, by the grace of his Guru, he holds the name of Rama (the Lord of the Universe) steadfast in his heart.

In the first part of the fifth line of this *chappaya* the words '*adeśa odeśa*' have been used. We are dwelling on these two words here because the word '*adeśa*' has been spelled differently in the various editions of the *Viveksār*. The editions from 1965 and 1975 have the spelling '*adeśa*', while in the later editions the spelling has been changed to '*ādeśa*'. This little change in the spelling makes a significant difference in the meaning. The meaning of the word '*adeśa*' is 'an inappropriate place, a bad country' etc. A word related to it is '*adeśya*' which means 'that which is not associated with the right place or opportunity' and 'that which is not proper to be explained' (see Das 1965-75, 162). The word '*ādeśa*' means 'a directive, injunction or mandate'. But, in Hindi dictionaries it is difficult to find the word '*odeśa*'. The *Sanskrit Dictionary* provides a very small description, implying the instructions for defining something in the context of its purpose or goal.[80] With this knowledge

79 As listed in the *Dictionary of Bhakti*, *aga-jaga* implies all animate and inanimate beings, all creation.

80 See https://www.sanskritdictionary.com/?iencoding=deva&q=%E0%A4%93%E0%A4%A6%E0%A5%87%E0%A4%B6&lang=sans&action=Search.

if we look at the words '*adeśa odeśa*' together, then the meaning turns out to be 'the instructions for living in an unsuitable place', or 'the instructions for explaining that which should not be explained'. This set of meaning appears right to us because if we accept the spelling '*ādeśa odeśa*', then the meaning comes out to be 'the instructions on the directive' or 'the definition of following the directive'. To us, this meaning does not appear to be very satisfactory.

8 रक्षा अंग

* गुरु वाक्य *

|| दोहा ||

सहजानंद सुबोध मय आतम रुप निहारि ।
कहत भये गुरु शिष्य सन रक्षा यत्न विचारि ॥234॥

सहज आनंद में निमग्न गुरु ने अपने आत्म रुप को देखा, और शिष्य से रक्षा की विधि के विषय में कहने लगे ॥ **234** ॥

हमने पहले देखा कि कैसे समाधि की अवस्था में गुरु और शिष्य दोनों एक हो गए। उन्होंने अपनी ही आत्मा का विराट ब्रह्म-स्वरुप देख लिया, उसके साथ एकात्म हो चुके। उसके निर्मल आनंद की अनुभूति को भी चख लिया। लेकिन गुरु अपने पूर्ण दायित्व के प्रति जागरुक हैं। वे अब शिष्य से एक बहुत ही महत्त्वपूर्ण बात कहने लगे, कि इस अवस्था की अनुभूति को कैसे स्थायी रखा जाय, कैसे उसकी सुरक्षा की जाय, कैसे उसमें निरंतर रमण किया जाय, नहीं तो इस अनुभूति को खो देना भी सम्भव है।

8 *Rakṣā aṅga*: On the Theme of Protection

The Guru Speaks

|| Dohā ||

sahajānanda subodha maya ātama rūpa nihāri;
kahata bhaye guru śiṣya sana rakṣā yatna vicāri. **234**.

Gazing at the easily experienced
spontaneous joy form of the Self;
The guru began to tell the disciple
of the diligence to protect this state. **234**.

The Guru (as also the disciple) have not just visualized but also experienced the cosmic form of the Self. They have understood its joy. And then the Guru addresses the disciple for a very important consideration – how to assiduously protect this state, cherish this experience, secure this state of being, for otherwise, it is possible to lose it.

आतम रक्षा चार विधि है शिष सहज सुबोध ।
दया विवेक विचार लहि संत संग आरोध ॥235॥

गुरु कहने लगे कि हे शिष्य, आत्मज्ञान की रक्षा के चार बहुत ही आसानी से समझे जानेवाले उपाय हैं। वे हैं, करुणा-भाव, सत्य ज्ञान, और सोच-समझकर कार्य करने की शक्ति के साथ संत जनों का संग करना ॥ **235** ॥

वे कहते हैं कि आत्मा की इस अनुभूति की रक्षा चार बहुत ही सरलता से समझ में आ जाने वाली विधियों से हो सकती है। वे हैं कि शिष्य अपने में पर-जीवों के लिये दया और करुणा का भाव रखे, संसार में व्यवहार करते समय विवेक का आश्रय ले, सभी के प्रति एक अच्छा विचार प्रतिपादित करे, और सदा संतों के संग का अनुगमन करे।

ātama rakṣā cāra vidhi hai śiṣa sahaja subōdha;
dayā vivēka vicāra lahi santa saṅga ārōdh. **235**.

There are four ways easy to understand
to protect the Self O disciple;
keep compassion, wisdom and reflection,
and the company of the saints. **235**.

He informs the disciple that there are four methods of protecting this state of the Self: kindness and compassion, wisdom and judgment, deep thought and knowledge, and very importantly, keeping the company of the realized saints and making every attempt to serve them.

|| चौपाई ||

दया दरद जो सहजेहि पावों । पर पीरा को संतत पावों ॥236॥
संग कुसंग जानि ठहरावै । सो विवेक श्रुति कहि अस गावै ॥237॥

सहज ही औरों के प्रति करुणा बनाए हुए पर-पीड़ा को अपने तक आने देना ॥ **236** ॥ अच्छी और बुरी संगति में अंतर जानना, और अपने अनुभव-जनित ज्ञान को शास्त्रोचित विधि से औरों के साथ बाँटना ॥ **237** ॥

शिष्य के लिये अब यह अत्यंत आवश्यक है कि वह दूसरों की पीड़ा को समझे। उनकी पीड़ा को समझकर फिर उनके प्रति एक करुणा का भाव रखे जो केवल भाव मात्र तक सीमित न हो, वह उस भाव को सक्रिय कर उन लोगों की पीड़ा का निवारण करने का उपक्रम भी करे। तभी उसने गुरु प्रसाद से जो इस अमूल्य ज्ञान की निधि अर्जित की है, उसका सदुपयोग हो सकेगा। उसके बाद, चूँकि ऐसी निधि प्राप्त हो जाने पर, दूसरों की सेवा करने से, लोगों की भीड़ चारों तरफ से जुटने लगती है, उसको बहुत ध्यान रखना होगा कि किस प्रकार की संगति में समय बिताये। अनुचित लोगों की संगति में समय बिताने से न केवल उसके आध्यात्मिक ज्ञान का ह्रास हो सकता है, ऐसा व्यवहार उसके गुरु के प्रति भी संदेह उत्पन्न कर सकता है। इसलिये उसके लिये उत्तम यही होगा कि जहाँ तक सम्भव हो वह संत जनों का ही संग करे। एक बार जब वह इस प्रकार के व्यवहार को अपने दैनंदिन जीवन में ढाल लेता है, तब उसे यह भी चाहिये कि अपने गुरु से प्राप्त ज्ञान, उस विद्या, को उचित व्यक्तियों के साथ बाँटे, सही संगति में उस ज्ञान की चर्चा करे। ऐसा ही करना शास्त्र-सम्मत भी बताया गया है, क्योंकि उनका भी ज्ञान ऐसा ही है।

|| caupāī ||

dayā darada jo sahajehi pāvõ; para pīrā ko santata pāvõ. **236.**
saṅga kusaṅga jāni ṭhaharāvai; so viveka śruti kahi asa gāvai. **237.**

let the pain of innate compassion flow in;
let the suffering of others come to you. **236**.
Judge good company from the bad;
Share your experience as the scriptures have said. **237**.

The first task that the disciple must undertake, as mentioned in the couplet above, is to cultivate a deep sense of compassion for others, so one can innately experience and relate to the pain that others feel. Then that seeker should be ever ready to take upon himself or herself the pain and afflictions of others, they should be willing to share this gift with them. Such a seeker has to be extra vigilant to not only recognize but also maintain good company (company of the saints), keeping clear of the company that is bad because it is not conducive to spiritual fulfillment. It can hinder their spiritual pursuits, or worse, it can create doubts about their Guru. Once the seeker can do all this, he or she should talk about the knowledge they have gained or heard from their Guru with others, thus commencing spiritual discussions that benefit others and reinforce their own state of the mystical experience.

संग गहै कुसंग बिसरावै । यह विचार गहि लेइ सो पावै ॥238॥
अब सतसंग जानि उर गहहू । राम नाम रसना उच्चरहू ॥239॥

अच्छे संग को बनाए रखना, बुरे संग से दूर रहना, जो ऐसा आचरण अपनाता है वह बहुत कुछ पा जाता है ॥ **238** ॥ अब यह ध्यान रखो कि सत्संग क्या है, वह राम के नाम को जिह्वा से रटकर उनका साथ बनाए रखना है ॥ **239** ॥

जो शिष्य निरंतर सत्य संग को बनाए रखता है, और साथ ही साथ कुसंग से दूर हो जाता है, बल्कि उसे अपने पास फटकने तक नहीं देता, ऐसा शिष्य न केवल उस ज्ञान को पाता है जैसा कि ऊपर के अनुभव में बताया गया है, अपितु, वही सही अर्थ में उस ज्ञान को पाने का अधिकारी भी होता है। लेकिन सत्संग क्या होता है, यह अनुभव से ही जाना जाता है। एक बार यह विदित हो गया, तो फिर हृदय उसे स्वयं ही पहचान लेता है, और साधक को चाहिये कि वह इस उपलब्धि को अच्छी तरह हृदय में पिरो कर रखे। जब ऐसा हो जाता है तब फिर अपनी जिह्वा से बिना रोक-टोक के राम का नाम, यानी उस परम सत्ता का नाम, या वह मंत्र जो गुरु ने दिया है, उच्चारण करते रहना चाहिये।

saṅga gahai kusaṅga bisarāvai; yaha vicāra gahi lei so pāvai. **238***.*
aba satasaṅga jāni ura gahahū; Rāma nāma rasanā uccarahū. **239***.*

Those who keep good company and forget the bad;
holding this practice they achieve success. **238**.
Now take the meaning of good company to heart;
with your tongue chant the name of Ram. **239**.

A disciple who is thus able to keep good company without ever being swayed by the bad, finds this exalted state which has been described in the cosmic experience of the Self above. Keeping the company of the saints is a laudable social act of spiritual sharing, but there is another, more subtle form of good company. That subtle form is constantly keeping the memory of the name of Ram. Ram, who is the anthropomorphic name of the creator of the universe, the True Being. So, the disciple should never forget the name of Ram, and they should always strive to pronounce or chant this name even as they go about performing their daily activities.

धीरज सहज संतोष अमानी । छोभ रहित दृढ़ आतमज्ञानी ॥240॥
क्षमा शील रत अनघ उदासी । अनआसा आसा निशि नासी ॥241॥

वह अविचलित आत्मज्ञानी जो धैर्य, संतोष, मान-बड़ाई से परे, उद्वेग से विरत है ॥ **240** ॥ क्षमावान्, सदाचार में लगा हुआ, निष्पाप, और विरक्त है, वह आशापूर्ण और आशाविहीन, दोनों ही तरह की रात्रियों का उन्मूलन कर देता है ॥ **241** ॥

ऐसे शिष्य असीम धैर्य के स्वामी होते हैं। उनमें संतोष का सागर स्वत: बहता रहता है क्योंकि उन्हें संसार की किसी वस्तु के प्रति न आकर्षण होता है, न इच्छा। वे एक ऐसे जीवन का निर्वाह करते हैं जहाँ मान-और प्रतिष्ठा की भावना का नाम तक नहीं होता है, उन्हें किसी अन्य से मान, बड़ाई और स्तुति पाने में कोई रुचि नहीं होती। वे संसार में अमानी बनकर जीना ही पसंद करते हैं। केवल अपने कर्तव्य के प्रति निष्ठ होने के कारण उनमें किसी प्रकार का मानसिक असंतुलन, या ग्लानि भाव, उत्पन्न तक नहीं होता। वे दृढ़ता से गुरु द्वारा पाये गये ज्ञान का अवलम्बन रखते हैं और आत्म की अनुभूति के आनंद में विभोर रहते हैं। ऐसा ज्ञान प्राप्त कर लेने वाला मनुष्य सहजता से क्षमाशील बन जाता है क्योंकि वह प्रत्यक्ष देख सकता है कि वे मनुष्य जो अपने सीमित इंद्रिय-ज्ञान से संसार में विचरते हैं, उनके लिये जीवन में भूल कर जाना, जिसे कई बार पाप की भी संज्ञा दे दी जाती है, बहुत सरल है। इस प्रकार के शुद्ध, बुद्ध, प्रबुद्ध शिष्य जिनको आध्यात्मिक प्रेरणा प्राप्त है, मन, वचन और कर्म से जीवन में भूल नहीं करते। वे जगत के आकर्षणों के प्रति उदासीन रहते हैं, जगत में रहते हुए भी कीचड़ में कमल की तरह उससे अलग रहते हैं। इस कारण से जिस प्रकार के वैचारिक, भावनात्मक, वित्तीय, संस्कारगत झंझावात आम व्यक्तियों को उद्वेलित करते हैं, वैसा इन प्रबुद्ध व्यक्तियों के साथ न केवल नहीं होता है, बल्कि वे आशा और निराशा के इन उतार चढ़ाव वाले कष्ट को नष्ट कर देने में निपुण हो जाते हैं।

dhīraja sahaja santoṣa amānī; chobha rahita dr̥ṛha ātamagyānī. **240**.
kṣamā śīla rata anagha udāsī; ana-āsā āsā niśi nāsī. **241**.

Patient, naturally content, without pride;
free from agitation, firm in Self-insight. **240**.
Forgiving, virtuous, pure, dispassionate;
they annihilate the night of hope and non-hope. **241**.

Such disciples have infinite patience. They are also supremely content within themselves because they do not run after any worldly attraction. They prefer to live a life that has no trace of egotistic pride in it, they do not seek to have prestige and honor from others. They are mentally stable, not given to sudden and extreme mood swings, and they are steadfast holders of the knowledge and wisdom gained by the experience of the Self. They are also forgiving in nature, because they know without the kind of cosmic spiritual experience that they have had, other human beings act out of their limited perception of the world, and so, are naturally prone to making mistakes. Thus, those disciples who are pure because they do not commit errors of action or thought (often known as sins) are disposed to be detached from the world. They are skilled at destroying the dark dilemmas that beset other human beings as they are pushed and pulled and thrown upon the crests of waves of hope and despair in their lives.

कपट कोटि कह जानि नसावै । निर्भय प्रेम में रमि रमि धावै ॥242॥
लाभ हानि नहिं उर कछु धरई । अनुभव प्रगटि निरंतर भरई ॥243॥

ऐसे आत्मज्ञानी छल और दंभ को छिपाते नहीं, प्रकट कर देते हैं, वे निर्भयता के प्रेम का आलिंगन कर निष्कंटक मग्न हो विचरते हैं ॥ **242** ॥ उनके मन में फिर लाभ या हानि जैसी कोई वस्तु उद्भासित नहीं होती, बल्कि उनका अनुभव उन्हें इतना परिपूर्ण रखता है कि वे उसे अन्य जनों के साथ सहर्ष बाँटते रहते हैं ॥ **243** ॥

ऐसे शिष्य जगत के कपट से भी अनभिज्ञ नहीं होते। उनमें जो नीर-क्षीर विवेक की प्रतिभा उत्पन्न हो जाती है उससे वे कपट कर्म को न केवल पहचान लेते हैं, बल्कि उसका उद्घाटन कर औरों को उससे संतप्त हो जाने से भी बचा लेते हैं, उसके प्रभाव को नष्ट कर देते हैं। अपने ही अभ्यंतर में आत्मसाक्षात्कार से उत्पन्न हुए जगत की जो वास्तविक छवि वे देखते हैं उसके कारण सदा पूर्णतया निर्भीक और नि:शंक रहते हैं। जगत का सत्य जानने के कारण उसके प्रति उनका जो प्रेम होता है वह सतही नहीं होता, बहुत ही प्रगाढ़ होता है, बहुत ही मधुर होता है, बहुत ही गहरा होता है। चूँकि समस्त जगत ही उनकी आत्मा में भासता है, उसमें होने वाली घटना-ओं से उनको न हानि का भय होता है न लाभ की आशा। इसलिये वे जगत-व्यवहार से हानि-लाभ की आशा भी नहीं रखते। उनका अनुभव एक ऐसा परिपूर्ण कर देनेवाला अनुभव होता है जिससे वे सदा भरे-भरे रहते हैं। उसमें जो सत्य झलकता है वह उन्हें सर्वदा विदित रहता है। उसके फलों को वे नि:संकोच जितना औरों के साथ बाँटते हैं उतना ही और वे परिपूर्ण होते जाते हैं।

kapaṭa koṭi kaha jāni nasāvai; nirbhaya prema mẽ rami rami dhāvai. **242***.*
lābha hāni nahĩ ura kachu dharaī; anubhava pragaṭi nirantara bharaī.
243*.*

They destroy a million deceits with wisdom lore;
constant fearless focus on love makes them go. **242**.
Their heart does not hold on to profit or loss;
sharing constantly refills their spiritual experiences. **243**.

Such a disciple can see like a fruit in the palm of their hand the million tricks that the world plays on a person. They are not fooled by them at all. In fact, they do not even hide it, they reveal it to all and in this process, they destroy such tricks or the effects that they have on unsuspecting people. They are absolutely fearless, immersed as they are in love for the world which is reflected in their own Self. Since the whole world is a part of their consciousness, they do not have a sense of profit or loss from events that happen in the world. Therefore, they never take to heart even the idea of personal profit or loss from dealings in the world. Theirs is an experience that fills them constantly. It is an experienced truth, it is right before them, and much as they share its fruits with others, they always remain full.

समता शांति उदय नव नेहा । सतगुरु बचन सार सोइ गेहा ॥244॥
शत्रु मित्र लै रहै अकेला । निज पराय परिहरि जग खेला ॥245॥

वे, जो गुरु की वाणी से सीखे ज्ञान को हृदयस्थ कर उसी में रमण करते हैं, उनमें औरों के प्रति समवर्तिता, शांति और नित्य प्रेम का एक नवोत्कर्ष होता रहता है ॥ **244** ॥ उनके लिये न कोई शत्रु होता है, न मित्र, वे अपने और पराये की भावना से विरत हो जग में क्रीड़ा के समान जीवनयापन करते हैं ॥ **245** ॥

ऐसे पूर्ण व्यक्ति का सांसारिक दृष्टिकोण क्या हो सकता है? जब सबमें उनको अपनी ही छवि दिख रही हो, और सब की छवि में उस परम सत्ता की छवि दिख रही हो, तो यह सहज ही है कि उनकी दृष्टि में सब एक समान हो जाते हैं। सभी उस ब्रह्म से उत्पन्न हैं, सभी उस एक ब्रह्म की संतान हैं। इसलिये समदृष्टि और समवर्तिता उनका गुण बन जाता है। सब एक होने से किसी प्रकार का न द्वन्द्व होता है न ऊहा-पोह। उसी तरह जैसे कि व्यक्ति को अपनी वस्तुओं से लगाव होता है, इस प्रकार के प्रबुद्ध व्यक्तियों के हृदय में समस्त संसार के लिये शाश्वत प्रेम के ही उद्गार लहर लेते रहते हैं। उनकी जीवनचर्या गुरु के वचनों का पालन, और गुरु द्वारा प्राप्त ज्ञान का जन-कल्याण के लिये उपयोग, बन जाता है। एक तरह से वही उनका यथार्थ निवास-स्थान हो जाता है – गुरु के वचनों का आश्रय। उनके लिये सब समान होने के कारण संसार में अब न कोई शत्रु रह जाता है, न मित्र। वे सब के साथ रहते हुए भी अब अकेले रहते हैं, भले ही देखने में लगे कि वे लोगों से घिरे हुए हैं। गुरु-ज्ञान के आनंद में विभोर, निज और पराये के भाव से दूर, संसार में सबके साथ बिना भेद-भाव के क्रीड़ावत जीवनयापन करते रहते हैं।

samatā śānti udaya nava nehā; satguru bacana sāra soi gehā. **244**.
śatru mitra lai rahai akela; nija parāya parihari jaga khelā. **245**.

Those who treat the guru's teachings as their home,
Equal vision, peace, and new affection rises constantly in them; **244**.
They live alike with friend and foe, yet alone;
They play with the world with no feeling of stranger and own. **245**.

In such a seeker arise many kinds of virtues. In their behavior they treat everyone with equality because all are a part of that one grand source. Since all is one, nothing is apart from them in this cosmic connection. Consequently, there is no need for strife, and so peace prevails. They become extremely peaceful. Just as one has great care and affection for one's own body or things people consider their own, the experience of a cosmic Self makes everything their own, and so for each part of the creation, new love arises in them. They become very loving. They then dwell constantly practicing and living the essence of the knowledge imparted to them by their Guru. That becomes their real abode. Thus, they live alone with the joy of that teaching animating their life, even though they may be surrounded constantly with well-wishers or otherwise, familiar folks, strangers, known persons as well as unknown. In this way they play with the world in their life without any thought or discrimination of who might be their own, and who not. They behave with equableness and equanimity with everyone.

सब भूतन पर करै अनुग्रह । संत संग यह शिष्य सुअग्रह ॥246॥
यह मत गहि जित तित ठहरावै । जातें बहुरि नाश नहिं पावै ॥247॥

वे सभी प्राणियों के प्रति अनुकम्पा का व्यवहार अपनाते हैं, संतों के साथ ऐसे अगेही शिष्य सत्संग करते रहते हैं ॥ **246** ॥ इस सिद्धांत को जानकर वे जहाँ भी रहते हैं, उनका कभी नाश नहीं होता है ॥ **247** ॥

इस प्रकार का असीम करुणामय जीवन अनायास ही उनके समीप आने वालों को उनकी कृपा का पात्र बना देता है। चाहे वे कोई भी हों, किसी भी प्रकार के जीव हों, उनके निकट जाने पर उनसे निःसृत स्पंदन ही स्वयं कल्याणकारी हो जाता है। अपने गुरु के बताए हुए मार्ग पर चलते हुए वे सत्संग करते हुए निष्कम्प जीवन जीते हैं। वे जहाँ चाहते हैं वहाँ रहते हैं, इसमें उनके लिये कोई ग्राह्य या अग्राह्य का भाव नहीं होता है। इस प्रकार का प्रेम और करुणामय जीवन जीते हुए वे जहाँ भी रहते हैं और अपने अभ्यास में लगे रहते हैं, वहाँ उनके व्यवहार से यह सुनिश्चित हो जाता है कि न उनका नाश होगा, न इस ज्ञान और व्यवहार का।

इस चौपाई के दूसरे चरण का अंतिम शब्द 'सुअग्रह' एक बहुप्रचलित शब्द नहीं है। इसमें उपसर्ग 'सु' का अर्थ 'अच्छा' होता है। फिर हिंदी शब्दसागर के अनुसार 'अग्रह' के अर्थों में गार्हस्थ्य को न धारण करने वाला पुरुष, वानप्रस्थ, एवं गृहशून्य या गृहहीन व्यक्ति होता है। तो यदि हम 'सुअग्रह' का अर्थ गृहशून्यता और सन्यासी जीवन मान लें, तो इसका बाबा कीनाराम के आशय से मेल हो जाता है, कि हे गृहशून्य भ्रमणशील साधु, तुम संत जनों का संग करते रहो।।

saba bhūtana para karai anugraha; santa saṅga yaha śiṣya suagraha. **246.**
yaha mata gahi jita tita thaharāvai; jātẽ bahuri nāśa nahĩ pāvai. **247.**

They show kindness to all beings;
keeping company of saints, O wandering disciple. **246**.
Everywhere they practice holding this view;
ruin will never find them again. **247**.

They have unfathomable compassion for everything that exists in the creation, for nothing is apart from them. As taught by their Guru, they seek and keep the company of saintly people. Practicing socially this ideal of equal behavior and compassion towards all they live and practice wherever they wish to. Their ideal life assures the creation that they, and such loving behavior of theirs, will never come to an end.

The word *suagraha* in this *caupāī* is not a very common one. The prefix '*su*' implies good. Monier-Williams lists *agraha* as non-acceptance, a houseless man ie. a *Vānaprastha*, a Brāhman of the third kind. *Dictionary of Bhakti* also has the word *agreha*, implying homeless. If we accept *suagraha* to mean homelessness, then *yaha śiṣya suagraha* could imply 'this wandering disciple', or in the context of the whole phrase, 'keep the company of saints O good wandering disciple'.

|| दोहा ||

आपु माहँ सब देखिया सब मों आपु समाय ।
पालै एक प्रतीत कहँ दुरमति दूरि बहाय ॥248॥

ऐसे व्यक्तियों के चित्त में सभी प्राणी झलकते हैं, और सभी में वे अपनी ही छवि देखते हैं। वे सभी की देखभाल उस एक अनश्वर के प्रतिबिम्ब के रूप में ही करते हैं, और सभी प्रकार की दुर्बुद्धि को दूर बहा देते हैं ॥ **248** ॥

ऐसा व्यक्ति, जिसकी चेतना अब पूरे ब्रह्माण्ड में व्याप्त है, यही पाता है कि जो कुछ भी है वह उसी की चेतना का अभिन्न अंग है – सब उसी में है और वह सब में है। ऐसी अवस्था में, माता, पिता या समर्थ गुरु के प्रेम सरीखे, वह सभी का पालन-पोषण बहुत ध्यान से, उनके उत्थान के लिये, अपना मान कर करता है। ऐसा करने में वे अपने निकट आए हुए व्यक्तियों की अविद्या-जनित, इंद्रियों द्वारा संकुचित और आवेष्टित बुद्धि, कटुता, दुर्बुद्धि, इन सभी को साफ करके दूर कर देते हैं। जैसे पारस जिस भी वस्तु को छूता है उसे सोना बना देता है, उसी प्रकार ऐसा व्यक्ति दूसरों के उत्कर्ष के लिये सक्रिय रहता है।

यह सर्वव्यापी चेतना की सीख देकर गुरु कुछ और भी कहते हैं। वे अहं-भाव को दूर करने के लिये जीवन में प्रतिदिन होनेवाले विविध क्रिया-कलापों का उद्धरण देकर बताते हैं कि व्यक्ति यह सोच सकता है कि वह किसी कर्म का प्रणेता है, किंतु सत्य उससे भिन्न भी हो सकता है। इन पंक्तियों को पढ़ने पर एक अनबूझ पहेली के जैसा लगता है, जैसा कि जापान की 'कोआन' पहेलियों में होता है। यह संतों की सांध्यभाषा का एक उदाहरण है जहाँ पहेलियों के माध्यम से वे किसी बात को समझाना चाहते हैं। विवेकसार में यही एक प्रसंग है जहाँ बाबा कीनाराम इस प्रकार की युक्ति का प्रयोग करते हैं। अहं-भाव तिरोहित करने के लिये, और उस ईश्वरीय सत्ता की सर्वव्यापकता प्रकट करने के लिये, वे इन निम्नलिखित पंक्तियों के माध्यम से उसी सत्ता का हर कार्य में मूल कारण होना बताते हैं।

|| Dohā ||

āpu māhã saba dekhiyā saba mõ āpu samaya;
pālai eka pratīti kahã durmati dūri bahāya. **248**.

They see everything in their own Self,
in all, their Self's presence;
they care for all verily as one;
they wash away all wickedness. **248**.

Such a person, who now has a consciousness that encompasses all of creation, sees all that exists within their own Self. As a flip side of the coin, they also perceive their own presence in all that exists in creation. And so, like a loving mother or doting father, or a very careful Guru, they nourish and take care of all as if they are all but one, and all are their own. In this way they cleanse the seekers of all their false notions and ill-will that arises by only a partial understanding of the universe.

With this lesson well imparted, the Guru continues to relate several statements about commonplace stuff in the world. On reading them they seem like riddles, something like *koans* in the Japanese tradition, or even puzzling statements related in the twilight-language mode of the saints. In *Viveksār*, this is the only place where Baba Kinaram uses this mode of communication. Its purpose seems to be to inculcate a sense of selflessness in the seeker by negating all that the ego thinks is a fruit of its action and effort. In effect, all the stanzas in this section give credit for that which happens in the world to God, or that unseen power, which is present in everything, yet it remains imperceptible.

|| चौपाई ||[69]

जिन्ह गाया तिन्ह गाया नाहीं । अनगाया सो गाये माहीं ॥249॥ [70]
जिन्ह जाना तिन्ह जाना नाहीं । अनजाना सो जानेहि माहीं ॥250॥

जिन्होंने गाया, उन्होंने नहीं गाया; जो गाने में नहीं आया उसने ही गाया ॥ **249** ॥ जिन्होंने जाना, उन्होंने नहीं जाना; जो अनजाना रहा, उसी ने जाना ॥ **250** ॥

गाना कितना सहज होता है। कोई व्यक्ति सोच सकता है कि वह गाना गा रहा है या कुछ गुनगुना रहा है। किंतु सच्चाई तो यह होती है कि कुछ और, या कोई और, उनको माध्यम बना कर गीत को उनमें से प्रसारित करता है। इस दृष्टि से वे उस गीत के वाद्य हुए, गायक नहीं। वह अदृश्य गायक ही वह सत्ता है जिसे भगवान या ईश्वर कहा जाता है। उसी तरह कोई यह सोच सकता है कि वह कुछ जानता है। लेकिन सत्य यह होता है कि वही अज्ञात सत्ता उनको माध्यम बना कर उस जानकारी को, या उस समझ को, प्रकाशित करती है।

69 तु. दास 2000, 48: 38.2, "कबीर किया कछू न होत है, अनकीया सब होइ। जे किया कुछ होत है, तौ करता औरै कोइ।"

70 तु. द्विवेदी 1960, 90: पाद टिप्पणी, "गाँवणहारा कदें न गावै अणबोल्या नित गावै। नटवर पेखि पेखतां, पेखै अनहद बैन बजावै।"

caupāī[81]

jinha gāyā tinha gāyā nāhī̃; anagāyā so gāye māhī̃.[82] **249**.
jinha jānā tinha jānā nāhī̃; anajānā so jānehi māhī̃. **250**.

Those who sang, sang not;
'Unsung' was the one in the song. **249**.
Those who knew, knew not;
'Unknown' was the one in the know. **250**.

A person may think that they are the ones singing. In reality, though, they are not the one who sings. Someone, or something else sings through them, making them the instrument of the song. That imperceptible entity is what we call God. So also, someone may think that they know something. But in reality, they are the instrument used by that imperceptible power to make that information or understanding known.

81 Comparable to Das 2000, 38: 38.2, *Samrathāī kau aṅga* no. 2, "*Kabīr kiyā kachu na hota hai, anakīyā saba hoi; je kiyā kachu hota hai, tau karatā aure koi*" (nothing happens because we do it, it happens because that 'non-doer' does it. If something happens with our effort, it is also only as an instrument of that 'unknown').

82 Comparable to Dwivedi 1960, 90 fn, "*gā̃vaṇahārā kadaẽ na gāvai aṇabolyā nit gāvai*…" (the one who sings, never really sings, the one who does not say a word is the one who sings…).

जिन्ह बूझा तिन्ह बूझा नाहीं । अनबूझा सो बूझेहि माहीं ॥251॥
जिन्ह देखा तिन देखा नाहीं । अनदेखा सो देखे माहीं ॥252॥

जिन्होंने सोचा कि उन्होंने ताड़ लिया, उनकी बुद्धि में आभासित हो गया, वे नहीं जान पाए; वह जो समझ की परिधि से भी परे था, उसी ने बूझा ॥ **251** ॥ जिन्होंने देखा, उन्होंने नहीं देखा; दृष्टि में जो लक्षित ही नहीं हुआ, उसी ने देखा ॥ **252** ॥

किसी बात को बूझ लेना सदा सरल नहीं होता। बूझ लिये तो पौ बारह! तो कोई सोच सकता है कि किसी बात को, पहेली या प्रहेलिका सरीखी समस्या को लाल बुझक्कड़ की तरह बूझकर उन्होंने तीर मार लिया है। किंतु वास्तविकता यह होती है कि वह, जो सब की समझ-बूझ से परे है, उस बूझ को उन तक पहुँचाता है। उसी तरह से, कुछ देखकर व्यक्ति सोच सकता है कि मैंने यह देखा। लेकिन जो कुछ भी उसने देखा, उस दृष्टि में और उस दृश्य में भी तो कोई और सत्ता विद्यमान थी, जो बिल्कुल भी दृश्यमान नहीं थी।

jinha būjhā tinha būjhā nāhī̃; anabūjhā so būjhehi māhī̃. **251.**
jinha dekhā tinha dekhā nāhī̃. anadekhā so dekhe māhī̃. **252.**

Those who perceived, perceived not;
'Unperceived' was the one in the perception. **251**.
Those who looked, looked not;
'Unseen' was the one in the look. **252**.

A person may think they have figured out a complex problem or situation. But do they really know it? In reality it is the unseen faculty of understanding powered by the ever-present life-force and consciousness that really understands it. So also, someone who sees something may not be the real observer. The real observer is the imperceptible consciousness resident within them.

जिन्ह लेखा तिन्ह लेखा नाहीं । अनलेखा सो लेखेहि माहीं ॥253॥
जिन्ह समुझा तिन्ह समुझा नाहीं । अनसमुझा सो समुझे माहीं ॥254॥

जिन्होंने लिखा, वे लिखने वाले नहीं थे; जो लिखने में आया ही नहीं, उसी ने लिखा ॥ **253** ॥ जिन्होंने समझा, उन्होंने नहीं समझा; जो समझ में नहीं आता, उसी ने समझा ॥ **254** ॥

किसी बात का वर्णन करना कठिन नहीं। या वर्णन करने वाले की क्षमता के अनुसार कठिन हो भी सकता है। और वर्णन करने वाला सोच सकता है कि मैंने वर्णन किया। लेकिन वह, जो अवर्णनीय है, उसकी सत्ता वर्णन की प्रतिभा में छिपी होती है। ठीक उसी प्रकार समझ भी होती है। कोई कुछ अधिक समझता है, कोई कुछ कम। लेकिन जितना भी समझता है, वह उसी 'अनसमझी' सत्ता का परिणाम है, और उसी की समझ सभी की समझ से परे होती है।

jinha lekhā tinha lekhā nāhī̃; analekhā so lekhehi māhī̃. **253.**
jinha samujhā tinha samujhā nāhī̃; anasamujhā so samujhe māhī̃. **254.**

Those who gave an account, accounted not;
the 'Unaccounted' was the one in the account. **253**.
Those who comprehended, comprehended not;
'Uncomprehended' was the one to comprehend. **254**.

A person may give a detailed account of something perceived by the senses. They may even think they can describe God. But it is a task that is not possible to achieve either through the mind or the physical senses. It is that imperceptible consciousness that is at the basis of all accounts, and its own account, only it can provide. Similar is the case with comprehension or understanding. A person may think they have understood something, but it is the faculty of understanding, powered by that consciousness which is not comprehended, that really understands.

जिन्ह सुनिया सो सुनिया नाहीं । अनसुनिया सो सुनिया माहीं ॥255॥
जिन्ह बोला तिन्ह बोला नाहीं । अनबोला सो बोले माहीं ॥256॥

जिन्होंने सुना, उन्होंने नहीं सुना; जो अनसुना रहा, उसने सुना ॥ **255** ॥ जो बोले, वे नहीं बोले; जो बोल और बोली से परे था, वही बोला ॥ **256** ॥

श्रवण-शक्ति के बिना इस संसार का अनुभव कैसा होगा? सुनने में तो कुछ विशेष प्रयास भी नहीं करना पड़ता है। किसी बात तो सुनकर यह मान लेना कि हमने यह सुन लिया एक बात है। लेकिन सत्य तो यह है कि जो सुनने की क्षमता है, और जिसका श्रवण-द्वार से संचार हुआ है, इन दोनों में वही शक्ति संचरित है जो कभी सुनी ही नहीं जाती है। उसी तरह से वाक्-शक्ति है। कुछ बोलकर मान लेना कि हम बोले, यह एक बात है। लेकिन वह वही 'अनबोला' था जिसने कुछ भी नहीं कहा, लेकिन सारे शब्द उसी के थे। वही चेतना सुन भी रही थी और बोल भी।

jinha suniyā so suniyā nāhī̃; anasuniyā so suniyā māhī̃. **255.**
jinha bolā tinha bolā nāhī̃; anabolā so bole māhī̃. **256.**

Those who heard, heard not;
'Unheard' was the One in the ear. **255**.
Those who spoke, spoke not;
'Unspoken' was the One in the speech. **256**.

A person might hear something and either believe it, or enjoy it, confident that they are the ones who have heard it. But without the faculty of hearing, activated by the life force and connected to the faculty of consciousness, they will not be able to hear anything. In effect, they are not the ones who hear anything. It is the imperceptible one who is behind all hearing. Similarly, a person may think that they are the ones to speak. But behind every act of speech is that unperceived reality which provides them with the faculty of speech. In reality, it is that consciousness that speaks.

जिन्ह गुनिया तिन्ह गुनिया नाहीं । अनगुनिया सो गुनिया माहीं ॥257॥
जिन्ह पाया तिन्ह पाया नाहीं । अनपाया सो पाया माहीं ॥258॥

जिन्होंने गुना, उन्होंने नहीं गुना; जो गुनने में आया ही नहीं, उसी ने गुना ॥ **257** ॥ जिन्होंने पाया, उन्होंने नहीं पाया; जो पाया न गया, उसी ने पाया ॥ **258** ॥

गुनना, मतलब मनन करना, विचार करना। कुछ सुनकर, देखकर, पढ़कर हम उसके विषय में मनन कर सकते हैं। और यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि हमने कुछ गुना। लेकिन हर ऐसे कृत्य के पीछे तो वह ‘अनगुनिया’ होता है जो विचार और मनन से कहीं बहुत परे है, लेकिन जिसके बिना गुनने की क्रिया हो ही नहीं सकती। उसी तरह कुछ पा लेना कठिन नहीं। पाने पर मन में विचार उठ सकता है कि हमने कुछ पाया। हो सकता है कि हम पाने के निमित्त रहे हों, लेकिन उन ‘अनपाये’ के बिना कुछ भी पाना सम्भव नहीं। और चूँकि वह अन-पाया हम सभी में है, जो कुछ भी पाया, उसी ने पाया।

jinha guniyā tinha guniyā nāhī̃; anaguniyā so guniyā māhī̃. **257.**
jinha pāyā tinha pāyā nāhī̃; anapāyā so pāyā māhī̃. **258.**

Those who contemplated, contemplated not;
'Uncontemplated' was the One in the thought. **257.**
Those who found, found not;
'Unfound' was the One to find. **258.**

A person may think and contemplate a million different things. They may also have the feeling that they have contemplated upon those things. In reality, though, is it really them who is contemplating? It is actually that imperceptible consciousness that does all the contemplation and reflection. Similarly, a person might think that they have found something, or that they have hit upon the comprehension of a convoluted problem. But are they really the ones who comprehend it. In reality it is that unperceived consciousness that comprehends it by providing the faculty or the tool of comprehension.

जिन्ह चाखा तिन्ह चाखा नाहीं । अनचाखा सो चाखे माहीं ॥259॥
जिन्ह धाया तिन्ह धाया नाहीं । अनधाया सो धायेहि माहीं ॥260॥

जिन्होंने चखा, उन्होंने नहीं चखा; जो चखने से परे था, उसी ने चखा ॥ **259** ॥ जो दौड़े, वे नहीं दौड़े; जो दौड़ में नहीं था वही दौड़ा ॥ **260** ॥

किसी भोज्य पदार्थ के स्वाद की केवल कल्पना नहीं की जा सकती, उसे तो चखना पड़ता है। चखने पर हम कह सकते हैं कि हाँ, इसका स्वाद ऐसा है और ऐसा है। किंतु क्या चखने वाले हम होते हैं? क्या स्वाद की अभिव्यंजना केवल खाद्य पदार्थ में ही छिपी होती है? इन दोनों के पीछे वही 'अनचखा' स्वाद है जो बिना चखे सब कुछ में स्वाद रूप में रहता है। उसी प्रकार कोई दौड़ने वाला सोच सकता है कि वह दौड़ा। लेकिन असल में वह तो केवल दौड़ का निमित्त था जिसकी अभिवयक्ति उन अज्ञात 'अनधाये' ने उनके माध्यम से की।

jinha cākhā tinha cākhā nāhī̃; anacākhā so cākhe māhī̃. **259***.*
jinha dhāyā tinha dhāyā nāhī̃; anadhāyā so dhāyehi māhī̃. **260***.*

Those who tasted, tasted not;
'Untasted' was the One in the taste. **259**.
Those who ran, ran not;
'Un-run' was the One in the run. **260**.

A person might think that they have tasted something and that they know what it tastes like. But is it really them that tastes it? It is the faculty of taste activated by the life force and perceived by the imperceptible consciousness that actually tastes it and knows the taste. Similarly, a person may think that they have run a certain distance. But in reality, it is not them that runs at all. They are simply an instrument for that unperceived consciousness to perform the act of running through them.

जो बैठा सो बैठा नाहीं । अनबैठा सो बैठे माहीं ॥261॥
जो भीना सो भीना नाहीं । अनभीना सो भीनेहि माहीं ॥262॥

जो बैठे, वे नहीं बैठे; जो बैठने से परे रहा, वही बैठने में था; जो भीना था, वह भीना न था, जो भीनेपन से परे रहा, वही भीने में था ॥ **262** ॥

हम बैठे। कैसे बैठे, कहाँ बैठे, क्यों बैठे यह अलग बात है। लेकिन किसी कारण से हमें लगा कि हम बैठे। लेकिन कोई कारण बनाकर, या अकारण भी, हमें बैठानेवाला हम नहीं थे, हम केवल बैठने का माध्यम थे। बैठा तो वही, जो 'अनबैठा' है, क्योंकि उसके लिये बैठने या खड़े होने का कोई अर्थ नहीं है। उसी तरह 'भीना' विशेषण शब्द है जिसका अर्थ नमी भी हो सकता है और हल्की सुगंध या हल्की बयार इत्यादि भी। चाहे किसी खाने की वस्तु की सुगंध का भीनापन हो, या हवा अथवा वर्षा की नमी का भीनापन हो जो हममें एक प्रकार की तृष्णा या उत्साह उत्पन्न करता हो, वह अपने आप में वैसा नहीं है, हमारे शरीर और इंद्रियों के द्वारा उस प्रकार का संज्ञान लिये जाने का अनुभव है। अपने आप में तो बाहर वह केवल हवा है, और हवा में जल-कणों या पकने के वाष्प का मिश्रण। वैसा 'भीना-भीना' प्रतीत होना बुद्धि द्वारा उत्पादित है, क्योंकि वह, जो 'अनभीना' है, जो सभी पदार्थों के चरित्र का निर्माता है, वही कई तत्वों के सम्मिश्रण से हमारी इंद्रियों और बुद्धि के भीतर भीनेपन का वातावरण उत्पन्न कर देता है।

jo baiṭhā so baiṭhā nāhī̃; anabaiṭhā so baiṭhe māhī̃. **261**.
jo bhīnā so bhīnā nāhī̃; anabhīnā so bhīnehi māhī̃. **262**.

Those who sat, sat not;
'Un-seated' was the One in the seat. **261**.
That which was savory, savory was not;
'Unsavored' was the One in the savor. **262**.

A person might think that they are seated at a certain place. But is it really them that sit there? In fact, it is the imperceptible consciousness, that sits there, within them, but they do not realize this. Similarly, something that tastes savory, or something like a light breeze or rain which is pleasing to the person who either imbibes it, or experiences it, does not itself have the flavor or enjoyment within it. It is an experience generated through the medium of the senses and the intervention of the mind to perceive a smell or a breeze in a particular way. Outside of the body it is just air mixed with either humidity or vapor from something that is being cooked, or a fragrance released by a flower. The imperceptible consciousness is the generator of the savor and the flavor in any particular thing that can be conceived of, and the same power, within our bodies, creates that particular kind of sensation.

9 फल स्तुति

|| दोहा ||

अति अगाध अतिसय अगम व्यापक सर्व समान ।
बिनु गुरु कृपा न कोउ लहै रामकिना निरबान ॥263॥

वह सत्ता जो सर्वत्र व्याप्त है, उसकी गहराई की थाह पाना मुश्किल है, उस तक पहुँचने का मार्ग भी बहुत दुर्गम है, लेकिन फिर भी वह हर जगह समान रूप से विद्यमान है। बाबा कीनाराम कहते हैं कि जब तक गुरु की कृपा न हो जाए, कोई भी निर्वाण नहीं प्राप्त कर सकता ॥ **263** ॥

विवेकसार के इस अंतिम अंग, “फल-स्तुति” में बाबा कीनाराम अपनी कृति को समापन की ओर ले चलते हैं। पुन:, वे गुरु और उस परम सत्ता के अभिवादन से आरम्भ करते हैं। वे कहते हैं वह, जो संसार की रचनात्मक सत्ता है, जो हर स्थान, हर वस्तु, हर तत्त्व में समान रूप से उपस्थित है, वह इतनी गहरी है कि उसकी थाह नहीं ली जा सकती। साथ ही उसकी व्यापकता का विस्तार इतना वृहद है कि उसका कोई ओर-छोर नहीं है। इसीलिए उसके ज्ञान को प्राप्त कर पाना, जिसे निर्वाण या मुक्ति की भी संज्ञा दी जाती है, बिना सतगुरु की कृपा के एक असम्भव कार्य है।

9 *Phala Stuti*: In Appreciation the Benefits of the Fruit

|| Dohā ||

ati agādha atisaya agama vyāpaka sarva samāna;
binu guru kṛpā na kou lahai Rāmakinā nirabāna. **263**.

Truly unfathomable, very hard to arrive at,
the omnipresent yet remains the same for all;
Without the guru's grace says Kinaram,
no one attains salvation at all. **263**.

In this last section of the text titled "*phal stuti*" or 'venerating the fruits of study', Baba Kinaram commences his conclusion of the text. He begins, again, by eulogizing both God and Guru: the imperceptible, True Being is so deep it is unfathomable. Its expanse is so vast that its ends cannot be reached. It is present everywhere in the same way for everything and everyone that exists in this creation. Kinaram says that a knowledge of such a being, called *nirvāṇa* or liberation, just cannot be achieved without the grace of a true guru.

बानी बहुत प्रकाश हित सिता राम समुदाय ।
यह रविसार विवेक लहि संशय निशा नसाय ॥264॥

राम और सीता के भक्त जनों में जीवन के विभिन्न अंगों में प्रकाश लाने के लिये बहुत से उपदेश हैं। किंतु यह विवेक का जाज्वल्यमान सूर्य (विवेकसार) तो शंकाओं की रात्रि का ही समूल नाश कर देता है ॥ **264** ॥

महाकाव्य रामायण के श्रीराम और माता सीता के भक्त-समुदाय में बहुत सी पुस्तकें, बहुत से ग्रंथ हैं जिनसे विभिन्न प्रकार के ज्ञान का प्रकाश प्राप्त किया जा सकता है। उसी प्रकार यह ग्रंथ जो पाठक के हाथ में है, जिसका नाम विवेकसार है, इसका पारण करने से भी सभी संशयों की गहरी काली रात्रि का विनाश हो जाता है। ऐसा इसलिये है क्योंकि यह विवेक का सार मानो सूर्य की प्रकाशमय रश्मियों को एकत्रित कर पाठक के हृदय विवर को आलोकित कर देता है। इस पंक्ति में बाबा कीनाराम ने स्वयं विवेकसार की महत्ता पर प्रकाश डाला है।

इस दोहे में "सिता राम समुदाय", यानी श्रीराम और सीता के भक्तों के समूह का उल्लेख कुछ अर्थ रखता है। इसके पहले तक बाबा कीनाराम ने इस ग्रंथ में राम नाम का प्रयोग एक निर्गुण दृष्टि से किया है। अपने आप में, यह नाम उस सत्यपुरुष, उस विश्वव्यापी निरंजन देव का प्रतिनिधित्व करता है जो संत-साहित्य में जाना-पहचाना है। किंतु इस वर्तमान उद्धरण में यह नाम वैष्णव परम्परा में जाने-माने विष्णु के अवतार श्रीराम के रूप में है, जो अयोध्या नरेश दशरथ के अग्रज पुत्र हैं, राजकुमार हैं और अयोध्यावासी हैं। उसी प्रकार सीता माता लक्ष्मी का अवतार हैं, जनकनंदिनी हैं, राजकुमारी हैं, जनकपुरी की वासी हैं। यह अवश्य है कि छंद-शास्त्र के मात्रा विधान के अनुसार, बाबा कीनाराम ने माता सीता का नाम 'सिता' लिखा है, किंतु यह नाम सर्व ग्राह्य है। श्रीराम माता सीता के पति हैं, और दोनों रामायण महाकाव्य के नायक और नायिका हैं। यह उद्धरण इसलिये भी रोचक है क्योंकि विवेकसार को अघोर-अवधूत भावना का ग्रंथ माना जाता है जहाँ प्राय: भगवान शिव और उनकी शक्ति माता पार्वती की ही छवि की वंदना पायी जाती है। यहाँ बाबा कीनाराम का श्रीराम-सीता समुदाय का उल्लेख अपने वैष्णव गुरु, संत शिवाराम की ओर दृष्टिपात कर प्रणाम निवेदन करता दीख पड़ता है।

bānī bahuta prakāśa hita Sitā Rāma samudāya;
yaha ravisāra viveka lahi saṁśaya niśā nasāya. **264.**

The Sita-Rama devotees have many teachings
to bring one to illumination;
Viveksār, *this* sunlight of discernment,
ends the dark night of irresolution.[83] **264**.

In the community of devotees of Lord Rāma and his wife Sītā (of the epic *Rāmāyaṇa*) there are innumerable words and teachings which bring light about various aspects of life to a human being. Taking or imbibing this particular text, called *Viveksār* or the essence of discernment and wisdom, which is like concentrated sunlight, the entire darkness of doubts that assails every living being, can be dispelled convincingly. Thus, in this line, Baba Kinaram stresses the value of the book *Viveksār*.

It is interesting to see the use of the expression "*Sitā-Rām samudāya*" or "the community of Sītā-Rāma devotees" in this couplet because this is different from the way the word "Rāma" has been used in this text. Standing alone, by itself, the term Rāma has denoted the imperceptible God, the all-pervasive True Being, and has been treated as a synonym for it. But in its present reference, it is a recognition of the Vaishnava tradition of the incarnations of Lord Vishnu, one of which was as the prince Rāma of Ayodhya, the son of king Dasharatha, and husband of the princess Sītā of Mithilā, the daughter of king Janaka. It is especially curious because this text is regarded as that of the Aghor-Avadhūta sentiment where, generally (though not always) one expects to see Lord Shiva and the Goddess Shakti mentioned in praise. That Baba Kinaram praises the community of Vaishnava devotees seems another salute to his Vaishnava Guru Baba Shivaram.

83 The expression *saṁśaya niśā* in this verse appears to have a broader meaning than just the word 'doubt'. It seems to reflect the darkness of all kinds of uncertainties, hesitations and anxieties. So the author has chosen the word 'irresolution' to reflect the broad scope of this expression. It is also clear that Baba Kinaram is referring to *Viveksār* in this verse, but he calls it a *ravisāra viveka*. The *Ravi* is the Sun, *viveka* has many shades of meaning, where discernment is a good one, but *sāra* can be either an essence or summary, or with creative interpretation of the spread of the Sun's light, it could indicate *prasāra* or illumination as Sun's light decisively ends the night.

यह सिद्धांत सब पर कह्यौ लह्यौ लक्ष गुरु पाय ।
श्रवन करत भव फाँस तें मुक्ति होइ नर नाय ॥265॥

इस ग्रंथ में प्रतिपादित सिद्धांत सभी के कल्याण के लिये कहा गया है, क्योंकि मैंने स्वयं सतगुरु को प्राप्त कर इसके लक्ष्य को पा लिया है। जो नर-नारी इसको सुनेंगे, उनकी भव-सागर से मुक्ति हो जाएगी ॥ 265 ॥

बाबा कीनाराम स्पष्ट करते हैं कि इस ग्रंथ में प्रतिपादित सिद्धांत – सृष्टि उत्पत्ति का, उसकी देख-रेख का, योग का, भक्ति का – निर्देशन उन्होंने सभी के लिये किया है, किसी दल या समुदाय विशेष के लिये नहीं। ऐसा इसलिये क्योंकि ज्ञान मार्ग की यात्रा दुष्कर होती है, और बाबा कीनाराम ने गुरु का सान्निध्य पाकर उस परम लक्ष्य को हस्तगत कर लिया। अब यह उनकी करुणा का प्रसाद है कि जो भी स्त्री या पुरुष इसका श्रवण करेंगे, इसको दत्तचित्त होकर सुनेंगे, उनको निश्चित ही इस भवसागर रुपी जगत-जंजाल से मुक्ति पाने का मार्ग मिल जाएगा।

इस दोहे के अंत में बाबा कीनाराम ने जो 'नर नाय' शब्द युग्म का प्रयोग किया है उसका अभिप्राय हम संदर्भ के अनुसार 'नर-नारी' मान रहे हैं। किंतु नारी के लिये 'नाय' शब्द हिंदी शब्दकोशों में नहीं मिलता, और न 'नर नाय' शब्द युग्म के रुप में। संस्कृत संदर्भों में 'नर-नार्यः' अवश्य दृष्टिगोचर होता है, किंतु हिंदी में बहुत खोजने पर हमें मात्र एक उदाहरण मिला जो सन् 1829 में काशीनरेश उदितनारायण के आग्रह पर पण्डित गोकुलनाथ प्रभृति द्वारा रचित महाभारत के शांतिपर्व के मोक्षबंध पर्व के हिंदी रुपांतर में है।[71] हिंदी शब्दसागर में 'नाय' के लिये दिये अर्थों में नीति, उपाय, युक्ति के अतिरिक्त 'नाव' और 'किश्ती' शब्द भी मिलते हैं। इनके आधार पर हम अंतिम पंक्ति के दो अन्य अर्थ भी लगा सकते हैं, 1. "इसको श्रवण करने की युक्ति से सभी की भव-बंधन से मुक्ति होती है"। 2. "इसको श्रवण करने से यह किसी नाव की तरह भव-सागर से पार कराकर मुक्ति प्रदान करता है।" किंतु हमें 'नर-नारी' की व्याख्या फिर भी उचित लगती है क्योंकि न केवल बाबा कीनाराम के भक्तों में नारियाँ भी थीं, और जनश्रुति के अनुसार उनको बनारस में वेश्याओं का भला करने वाले इष्ट-संत के रुप में भी सराहा जाता है, बल्कि इसलिये भी क्योंकि भाषाविदों की राय है कि उत्तर प्रदेश-बिहार के इस क्षेत्र में अक्सर बोलचाल में 'र' का 'य' उच्चारण हो जाता है। उदाहरण के लिये पैर शब्द के लिये पाँव के अतिरिक्त 'पाय' या 'पाँय' भी अक्सर सुना जाता है।

71 "निर्विकार जो ब्रह्म है राख्यो ताहि छपाय । सुर असुरन के सगुण है सत्वरज तम नर नाय ॥" (गोकुलनाथ 1891, 473)।

yaha siddhānta saba para kahyau lahyau lakṣa guru pāya;
śravana karata bhava phā̃nsa tẽ mukti hoi nara nāya. **265**.

I have described this principle for all,
finding my guru I reached the goal;
Listening to this frees all men and women
from the noose of the world. **265**.

Baba Kinaram says in this text he has elucidated the principle for everyone – of the creation, of the maintenance of this creation, Yoga, and devotion – that can be very useful knowledge for seekers in this world, as it was for him when he found his Guru and that led him to achieve the goal of getting to know the imperceptible. All those men and women who listen to this text (and internalize its teachings) are sure to become liberated from the snare of this world as soon as they hear it.

Given the context, we have interpreted the last two words of this verse, *nara nāya*, to imply men and women, but *nāya* as a word for women is not found in Hindi dictionaries either as a single word, or as a word pair. In Sanskrit texts we do find the pair *nara nāryaḥ*, but that is not the same as the Hindi *nāya*. After considerable search we found only one other example of this word pair being used for men and women this way, *nara nāya*, in a Hindi summarization of the *Mokṣabandha Parva* in the *Śāntiparva* of the *Mahābhārata*. This work was commissioned by the king of Kashi, Uditanarayan, and was published for the first time in the year 1829 of the common era.[84] In the *Hindi Śabdasāgar* though, of the several meanings that are listed for the word *nāya* such as: *nīti* (right or moral conduct, morality), *upāya* (means, recourse) and *yukti* (practice, means, stratagem), three words implying a boat – *nāva*, *naukā* and *kiśtī* – are also found. Taking these two different kinds of meanings into account, we could translate the last line of this verse in two different ways: 1. "with the practice of listening to this text, all achieve liberation"; and 2. "listening to this text acts as a boat which takes all across the ocean of creation to provide liberation". But we still feel that the inclusion of the words 'men and women' in the translation makes better sense not only because there were many women amongst the devotees of Baba Kinaram and he is still regarded as the patron saint of the prostitutes in the city of Banaras, but also because linguists agree that in this part of Uttar Pradesh and Bihar states of India, in colloquial speech the 'r' sound often becomes replaced by a 'y' sound. The words '*pāya*' or '*pā̃ya*' for '*pā̃va*' (foot) is an example of this switch in pronunciation.

84 Gokulnath (1891, 473) "*nirvikāra jo brahma hai rākhyo tāhi chapāya*; *sura asurana ke saguṇa hai satvaraj tama nara nāya*" (hold on to the *Brahman* who has no fault, the demigods have the *sattva* character, the men and women have all three, *sattva*, *rajas*, and *tamas*).

साधन सिद्ध कहा कहौं मन गहि इक अंश ।
बज्र काय हत काल मैं सौंपु तासु परसंग ॥266॥

और क्या कहें, इसका एक अंश भी ग्रहण कर लेने से यह साधना सिद्ध है। अंत समय ऐसा सिद्ध स्वेच्छा से अपने वज्र शरीर को उस परम सत्ता को समर्पित कर देता है ॥ **266** ॥

बाबा कीनाराम कहते हैं कि यह सिद्धांत, और इसकी साधना, स्वयं-सिद्ध हैं, इसका पालन करनेवाले को सदा सफलता देते ही हैं। यह साधना काया और उसके अंतिम लक्ष्य से सम्बंधित है। इसके विषय में और क्या कहा जाय, यदि इस साधना का एक अंश-मात्र भी हृदय और मस्तिष्क में भली-भाँति रखकर, इंद्रिय-निग्रह कर अनुशासनपूर्ण जीवन जिया जाय, तो यह शरीर को वज्र के समान बलशाली और समर्थ बना देती है, यहाँ तक कि मृत्यु पर विजय पाने तक में सक्षम कर देती है। वैसी अवस्था पाने के लिये साधक को केवल कुसंग से दूर रहने की आवश्यकता है। इस प्रसंग को मैं उसी वज्र-समान काया को, और उस परम सत्ता के सान्निध्य को, समर्पित करता हूँ।

कुछ साधुओं का मत है कि इस दोहे का अंतिम शब्द 'परसंग' प्रचलित शब्द 'प्रसंग' का अपभ्रंश न होकर वास्तव में परसंग ही है। इसका गूढ़ार्थ तंत्र विहित परम्पराओं में शिव की शक्ति के सान्निध्य को इंगित करता है, उसी तरह जैसे 'परकीया' शब्द किसी अन्य की स्त्री को इंगित करता है। चूँकि बाबा कीनाराम के जीवन में माता हिंगलाज का बहुत बड़ा स्थान रहा है, हम इस अंतिम पंक्ति का अर्थ इस प्रकार भी लगा सकते हैं – जीवन के अंत के क्षण में मैं इस सर्व-सबल काया को उस शक्ति के संग में समर्पित करता हूँ।

छंद शास्त्र की मात्रा गणना अनुसार 'मन गहि इक अंश' चरण दो मात्रा छोटा है। बाबा कीनाराम की छंद रचना में ऐसा प्रायः नहीं होता। यदि यह चरण 'मन में गहि इक अंश' होता तो यह कमी पूरी हो जाती। सम्भव है कि ऐसा ही रहा हो, लेकिन, पहली बार जब इसे छापा गया, तब यह शब्द छूट गया।

sādhana siddha kahā kahaũ mana gahi ik aṁśa;
bajra kāya hata kāla maĩ saũpu tāsu parasaṅga. **266**.

What more to say, it is a perfect practice,
if even a part is held close to heart;
At the fearsome time of death,
I entrust to it the connection (with God). **266**.

Baba Kinaram says: it is a principle and a practice that is self-activated, it is always successful. It relates to the body and its final goal in life. What more can I speak about it because it leads to spiritual success even if a part of it is held and nurtured in one's heart and mind. If one but controls one's senses, cultivates discipline in the body, that itself can lead to an adamantine body which can conquer even death. To achieve that state, one just has to avoid the company that can lead to a weakness of the body. This is my dedication to the cultivation of that strength in the body, and to the company of the divine.

Some monks are of the opinion that the last line of this verse, '*parasaṅga*', is not a colloquialization of the more commonly known word '*prasaṅga*'. It is supposed to be '*parasaṅga*' because in traditions that follow tantra, this can indicate Shiva's feminine aspect, the Shakti, in the same way that the common word '*parkīyā*' refers to someone else's 'woman' or wife. Since the Goddess Hinglaj has had a major role to play in Baba Kinaram's life, we can interpret this last line also as: "at the last moment of my life I entrust this adamantine body to the company of that Shakti".

From the point of view of meter in *chanda śāstra*, the phrase '*mana gahi ik aṁśa*' is two *mātrā* count short. This is unusual in the careful prosody of Baba Kinaram. Had it been '*mana mẽ gahi ik aṁśa*', it would have been perfect. Perhaps it was so in the manuscript, but the *mẽ* might have been inadvertently left out the first time it was published in a modern press.

षोडशहू पुरान लै अरु स्मृति वेदांत ।
चहुं श्रुति शास्त्र अनेक को सार गह्यौ यह सात ॥267॥

सोलहों पुराणों, और समस्त शास्त्रों के सार को लेकर सात सार वचनों को ग्रहण किया ॥ **267** ॥

बाबा कीनाराम का कथन है कि इस ग्रंथ में उन्होंने सात मुख्य सार-तत्त्वों को प्रतिपादित किया है जो उन्हों-ने सोलहों पुराणों को देखकर, स्मृति शास्त्रों, वेदांत और उपनिषदों को देखकर, चारों वेदों का पारण करने के बाद और अन्य अनेक शास्त्रों की सहायता लेकर पाया है।

ṣoḍaśahū purāna lai aru smr̥ti Vedānta;
cahu śruti śāstra aneka ko sāra gahyau yaha sāta. **267.**

Taking all the sixteen *Puraṇas*,
the *Vedānta and the Upaniṣad*;
Four *Veda*s, many scriptures –
these seven truths I have discovered. **267**.

Taking together all the sixteen *Puraṇas*, the '*smriti*' scriptures, the *Vedānta* texts, the four '*shruti*' scriptures (the *Veda*s), and many other sacred texts, I have extracted their essence. Upon such extraction I have come up with seven points of wisdom that are verily their true essence.

इंद्रिय जित गत वासना प्रेम प्रीति परकाश ।
तेहि प्रिय सार विवेक यह नित नव नेह हुलास ॥268॥

जो इंद्रियों पर वश कर चुके हैं, वासना से विरत हो चुके हैं, जिनमें औरों के प्रति प्रेम स्वत: उमड़ने लगा है, जिनके जीवन में प्रकाश है, उनको यह विवेक का सार भाता है, उनके जीवन में प्रतिदिन नया स्नेह, नया उल्लास उत्पन्न होता रहता है ॥ 268 ॥

जीवन के परम लक्ष्य को पाने के लिये श्रम करना पड़ता है। औरों पर नहीं, अपने ऊपर विजय पानी होती है। इसके लिये साधक को अपनी इंद्रियों को जीत लेना होता है। यदि वे ऐसा कर लेते हैं तो उन इंद्रियों के विषय, वे सभी वासनाएँ और लोलुपता स्वयं तिरोहित होने लगती हैं, और अब साधक के लिये उस निर्मल प्रेम, आदर, और प्रकाश में जीने का रास्ता खुल जाता है जिसे उन दुर्बलताओं ने पहले आच्छादित कर रखा था। अब वे उस प्रकाश का आलोक औरों तक भी पहुँचा सकते हैं। ऐसे व्यक्ति को यह विवेकसार अत्यंत प्रिय होगा क्योंकि एक बार वे इसके सत्त्व को समझ कर हृदयंगम कर लें तो फिर उनके जीवन में नित्य नवीन आह्लाद उत्पन्न हो जाता है, उनमें चराचर में बस रहे सभी जीवों के लिये अनंत प्रेम उमड़ पड़ता है। इसके पहले वाले दोहे में बाबा कीनाराम ने जिन सात सार की बातों के विषय में कहा था, प्रतीत होता है कि ये सात परि-कल्पनाएँ – इंद्रिय जित, वासना विमुख, प्रेम, प्रीति, प्रकाश, प्रतिदिन नया नेह, और जीवन में आह्लाद – वे ही सात सार की बातें हैं।

indriya jita gata vāsanā prema prīti parakāśa;
tehi priya sāra viveka yaha nita nava neha hulāsa. **268**.

To those past passions with sense control,
With love, respect and light from them;
ever full of affection and delight,
This book on the essence of discernment is dear. **268**.

To reach the ultimate goal of life a person has to conquer their senses, bringing them under absolute control. Once they can do this, their lusts and passions begin to depart from them, leaving the space open for love and respect and light which they can share with all. To such a person this *Viveksār*, this essence of wisdom is very dear because, once they understand the essence of all the scriptures contained herein, it brings ever new delight to their life, and ever new affection for all beings that exist. In the previous verse Baba Kinaram had mentioned the seven points of wisdom as the essence of the scriptures. These seven concepts – subjugation of the senses, freedom from passions, love, affection, light of knowledge, constant affection for others and joy in life – appear to be those seven concepts.

जीव बास संवाद यह गुरु शिष को उपदेश ।
कहत सुनत समुझत मिटै संशय सकल कलेश ॥269॥

जीव के जीवन से सम्बंधित यह गुरु का शिष्य को उपदेश है। इसको सुनने से, सुनाने से, समझने से, सभी संशय और क्लेश नष्ट हो जाते हैं ॥ **269** ॥

विवेक का यह सार प्राणियों के कल्याण के लिये गुरु और शिष्य के संवाद के रूप में प्रस्तुत किया गया है। यह जीवन, और उसके लक्ष्य का उद्घाटन करता है। यदि कोई इस ग्रंथ को भली-भाँति समझ लेता है, समझकर औरों के साथ उसकी चर्चा करता है, उनको पाठ कर के सुनाता है, तो पाठ करने वाले और सुनने वाले, सभी के संशय, क्लेशों, और दु:खों का निवारण हो जाता है।

jīva bāsa samvāda yaha guru śiṣa ko upadeśa;
kahata sunata samujhata miṭai saṁśaya sakala kaleśa. **269.**

This dialogue on the life of the sentient being,
Is a spiritual instruction of the guru to the disciple;
It wipes away all doubts and suffering,
As one discusses and understands its principle. **269**.

This essence of wisdom has been presented upon the life and its goal for the living being, in the manner of a dialogue between the guru and the disciple. If a person understands it well, and then narrates it to others, and holds discussions with them about it, it has the potential to eradicate all doubts and anguish that exist in life because of the nature of the created world.

यह संसार असार अति पाँच भूत की वारि ।
तातें यह अवधूत मत विरच्यों स्वमति विचारि ॥270॥

यह पाँच तत्त्वों से बना संसार सत्त्व विहीन है, कारागार सरीखे है। इसी से निदान के लिये इस अवधूत मत के ग्रंथ की रचना हमने अपनी सुबुद्धि की प्रेरणा से की है ॥ **270** ॥

यह संसार कितना विशाल है! लेकिन इसमें है क्या? क्या इसमें कुछ भी ऐसा है जो शाश्वत हो, जो पाने योग्य हो? किसी योगी या संत के लिये यह संसार ऐसा ही असार – सारहीन – दिखता है। यहाँ कुछ पाने का प्रयास भी व्यर्थ प्रवंचना को ही जन्म देता है। यह तो केवल पंचमहाभूतों और त्रिगुणों के अनंत मेल-जोल की प्रक्रिया का परिणाम है। इसलिये, जिज्ञासुओं के कल्याण के लिये, बाबा कीनाराम कहते हैं, उन्होंने बहुत सोच-विचारकर इस अवधूत मत के मुख्य सिद्धांत को इस रूप में लिपिबद्ध किया है। यहाँ प्रयुक्त 'वारि शब्द रोचक है। संस्कृत में इसके कई अर्थों में हाथी को बाँधने या पकड़ने का स्थान, हाथी को बाँधने की रस्सी, बंदी इत्यादि शब्द मिलते हैं (देखें मोनियर-विलियम्स 1899, 944)। इन सभी अभिव्यक्तियों में परतंत्र, परवश, कारागार में पड़े हुए की स्थिति की ही भावना उत्पन्न होती है। अतएव बाबा कीनाराम का इंगित इस संसार को पाँच तत्त्वों से बना बंदीगृह समझना ही है।

बाबा कीनाराम का इस ग्रंथ को 'अवधूत' मत का कहना महत्वपूर्ण है। यहाँ हमें यह स्पष्ट दिखता है क्यों इस ग्रंथ को अघोर-अवधूत मत का माना जाता है। बाबा कीनाराम को सदेह-विदेह कहा जाता है। अवधूत शब्द भी ऐसी ही प्रकृति का द्योतक है – एक ऐसा व्यक्ति जो संसार से पूर्णतया विरक्त हो, पूरी तरह से अपनी इंद्रियों का स्वामी हो, संसार से किसी भी प्रकार की कोई आशा न रखता हो, सच्चे अर्थ में एक 'मुक्त' व्यक्ति हो। यह शब्द, और इसी का रूपांतर 'अवधू', इसी अर्थ में बौद्ध-सिद्धों के चर्यापदों में, गोरखनाथ की बानियों में, और संत कबीर की संकलित कविताओं में भी मिलता है।

yaha saṁsāra asāra ati pāñca bhūta kī vāri;
tātẽ yaha avadhūta mata viracyõ svamati vicāri. **270**.

This world is totally vain,
Born of the five elements of creation;
So I composed this Avadhuta way,
With my own reflection. **270**.

This world is absolutely hollow, without anything worthwhile that one can gain from it. Any attempt to get something out of it that will be beneficial, is but an exercise in vanity and futility. It is just a creation of the various permutations and combinations of the five major elements of creation. That is why I have thought well and let my deep reflection bring forth the tenets of this Avadhūta principle. Baba Kinaram uses the word '*vāri*' to indicate the nature of this creation in this verse. It is an interesting word. Amongst in various meanings are also listed, a place to catch elephants, a rope to tie elephants, a prisoner (see Monier-Williams 1899, 944). All these phrases evoke a feeling of being imprisoned. That seems to be Baba Kinaram's intention in using the word '*vāri*'.

It is interesting that Baba Kinaram mentions that this text is a text of the Avadhūta principle because here we have the clear reason why this text is regarded as an Aughar-Avadhūta text created by Baba Kinaram. The word Avadhūta signifies an ascetic who is completely detached from this world and in that sense, that person is a totally liberated person. This word, or its variation as *Avadhū*, has been used in this similar sense in the writings of other saints like the *caryāpadas* of the Buddhist *siddhas*, couplets attributed to Gorakhnath, as well as the compiled writings of saint Kabir.

उर अकास चित रूप पर विशद भाँति रस एक ।
उदय अस्त ते तम नहीं समुझे सार विवेक ॥271॥

असीम निरभ्र गगन की भाँति हृदयाकाश और चित्त के असीम पटल पर सदा एक ही रस विद्यमान रहता है। विवेकसार के इन सिद्धांतों को हृदयंगम कर लेने से उनमें उगने और डूबने का अंधकार परिभासित नहीं होता ॥ **271** ॥

चित्त का जो सीमाहीन चित्रपट मन और हृदय में विद्यमान है, उसका एक ही रस, एक ही सत्त्व है, जो सदा-सर्वदा मेघ-विहीन निरभ्र आकाश की नीलिमा सरीखे एक छोर से दूसरे छोर तक बस स्वच्छ, नीला ही नीला बना रहता है। चाहे पूर्व से पश्चिम देखें, या उत्तर से दक्षिण देखें, उसकी त्रुटिहीन नीलिमा की एक-रसता में किसी प्रकार का अंतर नहीं होता। उसी प्रकार, एक बार जब इस ग्रंथ में बताए सिद्धांत को समझ लिया जाय तो शुभ्र चित्त के निर्मल आकाश में भी किसी प्रकार के अंधकार या भय, हानि या लाभ, मान या अपमान, सुभाव या कुभाव के काले बादलों का आगमन तक नहीं होता।

ura akāsa cita rūpa para viśada bhā̃ti rasa eka;
udaya asta te tama nahī̃ samujhe sāra viveka. **271**.

In the open sky form of the mind and the heart,
There is only one taste that constantly prevails;
There's no dark worry of the rise and the fall,
If one understands this essence of discernment. **271**.

On the unlimited canvas of consciousness in the mind and the heart, there is only one essence, one taste, that is constant just like the clearness of the blue sky on a day without clouds. From the east to the west and from the north to the south, wherever one looks, it is the same blue. Once the essence expounded in this text is understood, there remains no fear, no darkness, of the rise and fall of fortunes, egos and emotions in this clear blue sky of the consciousness.

स्वाती जल सतगुरु वचन थल विशेष गुन होइ ।
रामकिना गजकुंभ मनि नाग सीस विष होइ ॥272॥

जिस प्रकार स्वाति की बूँद चातक की पिपासा शांत करती है, उसी प्रकार सतगुरु के वचन होते हैं, विशेष स्थानों पर उनका विशिष्ट प्रभाव होता है। जैसे स्वाति की बूँद गज-मस्तक पर गिरे तो मणि, और नाग-फण पर गिरे तो विष में परिवर्तित हो जाती है ॥ **272** ॥

सतगुरु के द्वारा प्रणीत ज्ञान, उनके द्वारा प्रतिपादित हर शब्द, विशेष गुण रखता है, फलित होता है। वे स्वाति नक्षत्र में हुई वर्षा के बूँदों सरीखे होते हैं। कहते हैं कि स्वाति नक्षत्र में हुई वर्षा की बूँद यदि किसी हाथी के मस्तक पर गिरे तो वह 'गजकुम्भ' मणि बन जाती है। गजकुम्भ, यानी हाथी के मस्तक का ऊपरी हिस्सा। इस प्रकाशमय मणि में औरों को भी रास्ता दिखाने की क्षमता होती है। उसी प्रकार, यदि स्वाति नक्षत्र में हुई वर्षा की बूँद किसी नाग के फन पर गिरे, तो वह विष में बदल जाती है। यह विष बहुत ही घातक होता है। जिस जीव के भी प्रति उसका प्रयोग किया जाय, वह संहारक सिद्ध होता है।

बाबा कीनाराम के दोहे की इस अंतिम पंक्ति का आशय यही है कि सतगुरु द्वारा प्रतिपादित ज्ञान असीम क्षमता रखता है। जब कोई व्यक्ति इस ज्ञान को अर्जित कर लेता है तो अपना, और अन्य लोगों का भी बहुत कल्याण कर सकता है। उसके विपरीत, यदि वे उस ज्ञान का सदुपयोग न करके दुरुपयोग करते हैं, तो वह बहुतों के लिये घातक भी सिद्ध हो सकता है।

svātī jala satguru vacana thala viśeṣa guna hoi;
Rāmakinā gajakumbha mani nāga sīsa viṣa hoi. **272**.

The True Guru's words are like the rains of the Arcturus,
With specific transformations in different places;
They Turn into gems falling on an elephant's head,
poison on the hood of a cobra, says Kinaram. **272**.

Of course, every drop of this essence of wisdom as narrated by the enlightened Guru, has a special characteristic. It is like the raindrops that fall to the earth under the Arcturus asterism. Under the Arcturus asterism when such a raindrop falls on the head of an elephant it turns into a diamond called '*gajakumbha*', which refers to the lobe on the upper part of an elephant's head. This bright diamond has the capacity to show light to others. The same raindrop, when it falls on the hood of a cobra, turns into poison. This poison is extremely potent, it can destroy any living being that it is directed at.

The implication of this last line in Baba Kinaram's verse is that this knowledge is a powerful tool. Once a person has gained this knowledge, they have the potential to benefit themselves as well as bring light to others. But if they do not use it well, it also has the power to be extremely destructive.

अष्ट अंग एहि महँ कह्यौ समुझि लेहु मतिवान ।
प्रान प्रतिष्ठा नाम लखि रामकिना तत्त्व ज्ञान ॥273॥

इस ग्रंथ में हमने योग के अष्ट अंगों का प्रतिपादन किया है, हे बुद्धिमान व्यक्ति, इसे तुम समझ लो। काया में उस नाम (मंत्र) को स्थापित कर देने से, कीनाराम कहते हैं, तत्त्व ज्ञान प्राप्त हो जाता है ॥ **273** ॥

बाबा कीनाराम कहते हैं कि इस ग्रंथ में उन्होंने योग के आठ अंगों का प्रतिपादन किया है, जो व्यक्ति चतुर होगा, विवेक से काम लेगा, वह इनको समझ लेगा। कीनाराम कहते हैं कि उन्होंने अपने शरीर में उस परम सत्ता के नाम, या उस मंत्र की प्राण-प्रतिष्ठा कर के उसे जागृत कर लिया, और इस प्रकार उन्होंने विवेक के सार, या परम तत्त्व-ज्ञान को प्राप्त कर लिया। योग के आठ अंग यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि कहे जाते हैं। इन आठ अंगों की व्याख्या कई ग्रंथों में है। यहाँ संक्षेप में उनकी विवेचना इस प्रकार कर सकते हैं –

यम – अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह।
नियम – पवित्रता, संतोष, तप, स्वाध्याय और ईश्वर-प्रणिधान।
आसन – ये अनेकों प्रकार के हैं। उनमें से आत्मसंयम चाहनेवाले व्यक्ति के लिये सिद्धासन, पद्मासन और स्वस्तिकासन उपयोगी माने गए हैं।
प्राणायाम – आसन सिद्ध हो जाने पर श्वास और प्रश्वास की गति के अवरोध हो जाने की स्थिति।
प्रत्याहार – अपने-अपने विषयों के संग से रहित होने पर, इंद्रियों का चित्त के रुप में अवस्थित हो जाना।
धारणा – चित्त को किसी एक देशविशेष में स्थिर कर लेना।
ध्यान – चित्तवृत्ति का अविच्छिन्न रुप से ध्येय वस्तु में ही निरंतर लगा रहना।
समाधि – वह ‘ध्यान’ ही समाधि हो जाता है जिस समय केवल ध्येय-स्वरूप का ही भान होता है और अपने स्वरूप के भान का अभाव रहता है। (योग के इन अंगों का विस्तार से विवरण पाने के लिये देखें गोयंदका 1935, 43-8)।

aṣṭa aṅga ehi mahā̃ kahyau samujhi lehu mativāna;
prāna pratiṣṭhā nāma lakhi Rāmakinā tattva gyāna. **273**.

I have related the eight limbs here,
O wise person understand this;
Chant on the mantra in which life is infused,
Kinaram achieved spiritual knowledge in this way. **273**.

In this text I have related the eight limbs of Yoga in brief, O wise and astute person, it is up to you to figure out its essence. Kinaram infused his body with the one name of God, thus enlivening the body, and in this way, he realized the essence of wisdom.

The eight limbs of Yoga pertain to *yama* (the restraints), *niyama* (the discipline), *āsana* (the posture), *prāṇāyāma* (breath control), *pratyāhāra* (sense withdrawal), *dhāraṇā* (concentration), *dhyāna* (meditation), and *samādhi* (enlightenment). These eight limbs have been described in many texts in detail. Here we just provide a brief outline:

Yama – Non-violence, truth, respecting the rights of others, control of erotic desire, and non-accumulation of consumable goods.
Niyama – Maintaining purity of mind and body, contentment, unrelenting practice, reading of sacred texts, and complete devotion to the divine.
Āsan – These are of many kinds and refer to the posture one undertakes for long periods of meditation. For those who wish to cultivate self-control, *siddhāsan*, *padmāsan* and *svastikāsan* are recommended.
Prāṇāyāma – When the seating posture is no longer difficult and the in and out breath experiences a certain cessation, that is *prāṇāyāma*.
Pratyāhāra – The stable state of the senses without hankering after their material objects.
Dhāraṇā – Keeping the mind one-focused.
Dhyāna – The concentration of the mind on the vibration meditated upon.
Samādhi – When the mind is so concentrated that it feels only the presence of the object or vibration meditated upon, and has no sense of its own body, that state is *samādhi*. (For a detailed explanation of these eight limbs see Goyandaka 1935, 43-8).

सत अष्टादस वर्ष महँ दस दुइ उभय मिलाय ।
विवेक सार विरच्यों तवै समुझी बुध जन राय ॥274॥

वर्ष 1800 में दस और दो जोड़ दें। तब विद्वत्जन पकड़ लेंगे कब हमने विवेकसार को रचा ॥ **274** ॥

इस दोहे में पहले शब्द 'सत' से बाबा कीनाराम संस्कृत का शत यानी 100 शब्द कहना चाह रहे हैं। वे कहते हैं कि संवत 1800 में दस और दो की संख्या जोड़ दें। तब (तवै) बुद्धिमान लोग या विद्वत्जन (बुध जन राय) यह समझ लेंगे कि वह वर्ष कौन सा था जब मैंने विवेकसार की रचना की। बाबा कीनाराम के इस संकेत पर चलने से हमें संवत 1812 की संख्या का ज्ञान हो जाता है। चूँकि यह विक्रम संवत 1812 का वर्ष है, जो पश्चिमी ग्रेग्रोरियन कैलेंडर से प्राय: 57 वर्ष आगे है, 1812 में से 57 घटाने पर हमें सन् 1755 मिल जाता है, जो ग्रेग्रोरियन कैलेंडर से विवेकसार की रचना का वर्ष है।

sata aṣṭādasa varṣa mahã dasa dui ubhaya milāya;
Viveksāra viracyõ tavai samujhī budha jana rāya. **274.**

In the year eighteen hundred
Add both ten and two;
It was then that I composed the *Viveksār*,
Understand, O wise people. **274**.

If we take the number eighteen, and then add the numbers ten as well as two to it, O astute people who pursue this text, that is when I composed this text called the *Viveksār*. Here Baba Kinaram gives us the year when he composed this text, *samvat* 1812. Very likely, it is the *Vikram samvat*, which is approximately 57 years ahead of the Gregorian calendar. So, subtracting 57 from 1812 gives us the year 1755 of the common era.

नग्र उजेन अवंतिका विष्णु चरण थल जानि ।[72]
सफराक्षत अंग सर तेहि तट कह्यौ बखानि ॥275॥

वह स्थान उज्जैन नगर था, जो पहले अवंतिका के नाम से जाना जाता था, और जो भगवान् विष्णु के चरण-थल के रूप में प्रसिद्ध है। वहाँ क्षिप्रा के तट पर मैंने इसका बखान किया ॥ **275** ॥

विवेकसार की रचना का वर्ष बता देने के बाद बाबा कीनाराम हमें यह भी बता देते हैं कि उन्होंने कहाँ पर इसकी रचना की। वे कहते हैं कि उस नगर का नाम उज्जैन-अवंतिका था, जो भगवान विष्णु के चरण-थल के रूप में प्रतिष्ठित है। स्कंदपुराण के आवंत्यखण्ड-अवंतीक्षेत्र माहात्म्य खण्ड में भगवान विष्णु के चरणों से चिह्नित अंकपाद नामक स्थान का उल्लेख है। उज्जैन शहर तो आज भी विख्यात है और उसे बाबा महाकाल की नगरी के रूप में भी जाना जाता है। उज्जैन में ही विष्णु-चतुष्टिका नाम का प्राचीन मंदिर भी है जहाँ पद्मासन में बैठे श्रीविष्णु के दर्शन वासुदेव, संकर्षण, अनिरुद्ध और प्रद्युम्न के रूप में होते हैं (India Info 2016)। वहीं पर क्षिप्रा नदी बहती है, जिसके तट पर उन्होंने उसको रचा। क्षिप्रा नदी तो आज भी विद्यमान है और पुराणों में उसका विषद् वर्णन एक पावन नदी के रूप में मिलता है।

इस दोहे की दूसरी पंक्ति का पहला शब्द 'सफराक्षत' अस्पष्ट रह जाता है। पंडितों का मानना है कि यह क्षिप्रा नदी का द्योतक है, किंतु किसी शब्दकोश में यह शब्द नहीं मिलता। इस कारण 'सफराक्षत अंग सर' वाक्यांश के बारे में कुछ और शब्द आवश्यक हैं। संस्कृत शब्दकोशों में 'सफर' खोजने से 'शफर' शब्द का निर्देश मिलता है, और 'शफर' का अर्थ एक प्रकार की मछली दिया जाता है। यदि 'सफराक्षत' शब्द का संधि-विच्छेद कर दें तो 'अक्षत' शब्द हो सकता है, जिसके अर्थ, व्रणशून्य (घाव से रहित), शिव, धान का लावा, बिना टूटा हुआ चावल इत्यादि दिये जाते हैं। शफर या सफर शब्द के साथ अक्षत शब्द के 'घाव रहित' अर्थ को लें तो यह अर्थ बन सकता है – ऐसा स्थान जहाँ मछलियों को चोट नहीं पहुँचती। 'सर' शब्द के कई अर्थ संस्कृत शब्दकोशों में मिल जाते हैं, लेकिन पानी से सम्बंधित शब्दों में जलप्रपात, झील, सरोवर आदि प्रमुख हैं। 'अंग' शब्द के भी कई अर्थ हैं, किंतु युक्ति लगा कर यदि हम इसे सरोवर का अंग या तट कहें तो 'सफराक्षत अंग सर' का एक प्रकार से अर्थ निकलता है 'उस सरोवर के तट पर जहाँ मछलियों को हानि नहीं पहुँचती'। लेकिन यह अर्थ 'क्षिप्रा' नदी के नाम से बहुत भिन्न है, और परम्परा के अनुसार बाबा कीनाराम ने विवेकसार की रचना क्षिप्रा नदी के तट पर की।

72 सन् 1965 में छपे संस्करण में अवंतिका के स्थान पर भवंतिका छपा हुआ है। लेखक के विचार से यह एक त्रुटि है। उज्जैन का प्राचीन नाम अवंतिका ही सर्वमान्य है।

nagra ujena avantikā Viṣṇu caraṇa thala jāni;[85]
sapharākṣata aṅga sara tehi taṭa kahyau bakhāni. **275**.

In the town of Ujjain-Avantika,
Known as the land of Vishnu's feet;
There on the bank of the river Kṣiprā,
is where I expounded it in detail. **275**.

Having told us the year when he composed the *Viveksār*, Baba Kinaram then tells us where he composed it. It was in the Avantika region of central India, in the city called Ujjain, which is also referred to as the place of Lord Vishnu's sacred feet. A place by the name of *Aṅkapāda* marked by the two feet of Viṣṇu is mentioned in the *Avantyakhanḍa-Avantikṣetra Māhātmya khanḍa* of the *Skandapurāṇa*. The city of Ujjain is well known even today as the city of Lord Śiva in the form of Mahākāl. In Ujjain also exists the ancient *Viṣṇu-catusṭikā* temple where, seated in the lotus posture, Viṣṇu can be seen in the form of *Vāsudeva*, *Saṁkarṣaṇa*, *Aniruddha* and *Pradyumna*. The river Kshipra, well described in the ancient texts like the *Purāṇas*, is a sacred river. It was on its bank in this city that, says Baba Kinaram, he related this text in detail.

The first word of the second line of this verse, '*sapharākṣat*', remains unclear. Pandits insist that it refers to the river *Kṣiprā*, but we have not been able to find the word in any dictionary, or any sacred or secular text. Therefore, the phrase '*sapharākṣata aṅga sara*' merits further investigation. In Sanskrit dictionaries the word '*saphar*' gets directed to the word '*śaphar*' (see Monier-Williams 1899, 1052.1), the meaning of *śaphar* can be understood as a certain kind of fish. Separating the two words in the compound word *śapharākṣata* gives us the word *akṣata* which has several meanings that included: uninjured, Shiva, unbroken rice, a certain kind of barley. Since we have fish as the first part of this compound, it could imply a place where fish remain uninjured. The word '*sar*' has many meanings, but since we have discovered fish to be a meaning of the word *saphar*, the meanings of '*sar*' related to water are: waterfall, rapids, lake, pool. So the phrase *sapharākṣata aṅga sara* could imply the bank of a lake where fish are not harmed, but such an extended interpretation is far from the meaning that the tradition holds, the river *Kṣiprā*. Since the tradition believes Baba Kinaram composed the *Viveksār* on the bank of the river *Kṣiprā*, that is how we have given it in the translation.

85 In the 1965 edition of the *Viveksār* instead of Avantika, the name is spelled as Bhavantika. In the writer's opinion this is an error in printing. The ancient name of Ujjain is well known as Avantika.

महि सुत बासर लग्न तिथि अभिजित मंगल मूल ।
आत्म प्रकाश रामजस लहे हरन त्रैशूल ॥276॥

उस दिन मंगलवार था, मंगलकारी अभिजित नक्षत्र आकाश में उदित था। राम नाम के यश सरीखे यह कृति आत्मप्रकाश के लिये रचित है, जग के तीन शूलों से यह त्राण देने वाली है ॥ **276** ॥

अब बाबा कीनाराम यह भी बताते हैं कि उस दिन कौन सा दिन या तिथि थी। वे दिन के लिए "महि सुत बासर" कहते हैं। यह मंगल ग्रह का द्योतक है, क्योंकि मंगल ग्रह को पृथ्वी-पुत्र माना जाता है। यानी कि उस दिन मंगलवार था। इस रचना के पूर्ण होने का शुभ काल तब आया जब अभिजित नक्षत्र, जो विजय का देने वाला है, आकाश में ऊँचाई पर था। यह एक ऐसा ग्रंथ है जो राम की कृपा से, जो उन सत्यपुरुष का नाम है, आत्म-प्रकाश को देनेवाला है। इसके पारण से जीवन में जो तीन प्रकार की बाधाएँ उद्वेलित करती हैं, वे तिरोहित हो जाती हैं।

यहाँ 'त्रैशूल' शब्द से बाबा कीनाराम का क्या अभिप्राय है, इसको समझने का प्रयास करते हैं। चूँकि उन्होंने सृष्टि-रचना में तीन गुणों, सतोगुण, रजोगुण और तमोगुण का नामांकन किया है, जो पंचमहाभूतों के साथ मिलकर इस संसार को गतिमान् रखते हैं, हम कह सकते हैं कि ये ही तीन गुण और इनसे उत्पादित व्यवहार, 'त्रैशूल' हैं। लेकिन 'त्रिगुण' को 'त्रैशूल' कहना उचित नहीं जान पड़ता। हमारे विचार से 'त्रैशूल' से बाबा कीनाराम का तात्पर्य मनुष्यों को तीन प्रकार के तापों से व्यथित करनेवाली आध्यात्मिक, आधिदैविक और आधिभौतिक पीड़ाएँ हैं। आध्यात्मिक दु:ख में रोग, व्याधि, जैसे शारीरिक कष्ट और क्रोध, लोभ जैसे मानसिक कष्ट गिने जाते हैं। जो बाधाएँ देवताओं द्वारा प्रेरित होती हैं, या आम मनुष्यों की क्षमताओं से परे की शक्तियों द्वारा प्रतिपादित होती हैं, जैसे यक्ष लगना, या भूत-प्रेत आदि की बाधा, उनको आधिदैविक कहते हैं। आधिभौतिक कष्ट वह होता है जो पशु, पक्षी, सर्प इत्यादि के द्वारा पहुँचता है। ये सभी शोक या शूल विवेकसार को समझ लेने से तिरोहित हो जाते हैं।

mahi suta bāsara lagna tithi abhijita mangala mūla;
ātma prakāśa Rāmjasa lahe harana traiśūla. **276.**

It was the day of the child of the earth,
Tuesday auspicious under the Abhijit constellation;
the light of the Self, illumined by the grace of Ram
once obtained, removes the three afflictions. **276**.

Baba Kinaram now fills in the details about the date and time of *Viveksār*'s composition. It was on the day of the child of the earth (this description – *mahi sut bāsar* – refers to the planet Mars, known as *Mangal* in Hindi, and regarded as a child of Earth), that is to say, a Tuesday. The composition of the text was completed at the auspicious moment when the asterism *Abhijit* (the Sanskrit name of Vega), which is known to grant victory, was up in the sky. It resulted in a text that, by the grace of Ram, the imperceptible True Being, has the ability to remove all the three afflictions of worldly life.

Let us take a moment to understand what Baba Kinaram could mean by the 'three afflictions'. Since he has nominated the three *guṇas*, *satoguṇa* (purity or goodness), *rajaoguṇa* (passion) and *tamoguṇa* (inertness or darkness) as the three essential qualities that combine with the five elements of creation, we could think of these three as the cause of all afflictions. But the *guṇas* are not afflictions by themselves. In our opinion, Baba Kinaram intends to point out the three kinds of sorrows that beset human beings, known as *ādhyātmik*, *ādhidaivik*, and *ādhibhautik*. The *ādhyātmik* sorrows are the ones that result from physical pain deriving from such things like injury and disease, as well as mental anguish arising from greed, lust, anger etc. The *ādhidaivik* sorrows arise from powers beyond the physical capacity of human beings, such as those inspired by the demigods, ghosts and other such beings. The *ādhibhautik* sorrows result from pain incurred by such beings as snakes, birds and animals. All these three kinds of afflictions go away once the message of *Viveksār* is understood.

साधु प्रसाद को फल यह अनुभव है आहि ।
कहै समुझि दृढ़ कै गहै राम मिलेंगे ताहि ॥277॥

यह कृति जो आपके समक्ष है, यह एक साधु का प्रसाद है, साधना का फल है। जो इसको समझकर औरों के लिये व्याख्या करता है, और स्वयं इसके सिद्धांतों का पालन भी करता है, उसको अवश्य ईश्वर का अनुभव होता है ॥ **277** ॥

यह ग्रंथ आत्मज्ञान के पथ पर चलने वाले एक साधु का प्रसाद है, उसके अनुभवों पर आधारित है। कोई साधक जो इसमें प्रतिपादित सिद्धांतों का अनुसरण करता है, उन्हें भली प्रकार समझ लेता है, उस शिक्षा को आत्म-सात कर लेता है, और फिर संत जनों के संग में उसकी चर्चा करता है, उसे अन्य जनों को सुनाता है, उसे निश्चय ही राम के रूप में उस सत्यपुरुष का साक्षात्कार, उनका अनुभव, होता है।

sādhu prasāda ko phala yaha anubhava hai āhi;
kahai samujhi dṛṛha kai gahai Rāma milẽge tāhi. **277.**

The experience that is related here,
Is the grace of a monk's experience;
Relating it to others with firm belief,
Will definitely bring the grace of Ram. **277.**

This text is a gift, born of the grace of a saint's experience on the path of self-realization. A seeker who pursues the teachings described herein, imbibes them well, discusses its profound nature and principles in the company of saints, thus relating this knowledge to others, is sure to have an experience of Ram, as the imperceptible True Being and also as an incarnation of God.

राम नाम सब कोई कहै रामहिं लखै न कोय ।
रामकिना जौ राम हित रुठि करै का कोय ॥278॥

सभी लोग राम का नाम तो लेते हैं, लेकिन राम का अनुभव नहीं प्राप्त कर पाते हैं। कीनाराम कहते हैं कि यदि राम, यानी ईश्वर आपके अनुकूल हो गए, तो चाहे सारा जग ही रुष्ट हो जाय, उसका कुछ भी नहीं बिगाड़ सकता ॥ **278** ॥

इस ग्रंथ के अंतिम दोहे में बाबा कीनाराम कहते हैं कि हर किसी के मुख से राम का नाम तो सुना जा सकता है। किंतु शायद ही कोई ऐसा व्यक्ति होता है जो इस नाम को इस प्रकार आत्मसात कर लेता है कि राम के वे सभी गुण, उनका चरित्र, उस व्यक्ति के अंतरतम को भी आप्लावित कर दे। ऐसा होने पर उस साधक को जीवन में सब कुछ हस्तगत हो जाता है। जब ऐसी स्थिति हो जाती है तो उस व्यक्ति पर इस बात का कोई प्रभाव नहीं पड़ता है कि यह संसार उससे प्रसन्न है या अप्रसन्न। अप्रसन्न हो तो भी संसार उस व्यक्ति का बाल भी बाँका नहीं कर सकता, क्योंकि जैसी कि लोकश्रुति है, “जाको राखे साइयाँ मार सके ना कोय; बाल न बाँका कर सके जो जग बैरी होय”।

Rāma nāma saba koi kahai Rāmahĩ lakhai na koya;
Rāmakinā jau Rām hita rūṭhi karai kā koya. **278**.

Everyone speaks the name of Ram,
But no one perceives Ram;
Kinaram says if Ram is pleased,
Displeasure of the world can do no harm. **278**.

Everyone talks about the name of Ram, but hardly anyone, ever, can realize the grace and wisdom that flows into a person when that name becomes a part of a seeker's very being. But once realized, that seeker achieves everything in the world. At that time, even if the world is not happy with that person, implying, if they criticize such a person or reproach them for misperceived reasons, it does not matter to them, for they are beyond the reach of the world to do any harm. It seems that Baba Kinaram has given expression here to an old adage which, in Hindi, says "*jāko rākhe sāiyā̃ māra sake nā koya, bāla na bā̃nkā kara sake jo jag bairī hoya*" (a person protected by god cannot be harmed by anyone, even if the whole world bands together, they cannot harm even a hair follicle on them). That, in summation, is the real-life assurance of fearlessness that Baba Kinaram had asked of his guru at the beginning of the text.

परिशिष्ट

विवेकसार और मछींद्र-गोरख संवाद में कुछ समानताएँ

विवेकसार	मछींद्र-गोरख संवाद
मन सो कौन कहिय मोहि स्वामी । सब प्रकार तुम अंतरजामी ॥**102**॥ पवन सो कवन निरंतर कहिये । जेहि तें युक्ति यत्न सब लहिये ॥**103**॥ (विवेकसार 1975, विज्ञान अंग, चौपाई **102-3**).	स्वामीजी मन का कौन रुप, पवन का कौन आकार । दंम की कौन दसा, साधिबा कौन द्वार ॥ (बड़थ्वाल, 1960, 187 संख्या. **7**).
मन चंचल गुरु कही दिखाई । जाकी सकल लोक प्रभुताई ॥**113**॥ पवन स्वाँस यह बड़ो संजोगा । सो तौ सब दिन रहै वियोगा ॥**114**॥ (विवेकसार 1975, विज्ञान अंग, चौपाई **113-14**).	अवधू मन का सुंनि रुप, पवन का निरालंभ आकार । दंम की अलेष दसा, साधिबा दसवैं द्वार ॥ (बड़थ्वाल, 1960, 187 संख्या. **8**).
मन कहँ बसै जासु प्रभुताई । सकल लोक कह श्री रघुराई ॥**127**॥ बसै पवन कहँ कृपानिधाना । ताकहँ हौं चाहत अब जाना ॥**128**॥ (विवेकसार 1975, विज्ञान अंग, चौपाई **127-8**).	स्वांमी बसै मन कहां बसै पवन । कहां बसै सबद कहां बसै चंद । कौंण असथानें ए तत रहै । सतगुर होय स पूछ्यां कहै॥ (बड़थ्वाल, 1960, 189 संख्या. **25**).
हृदय बसै मन परम प्रवीना । बाल वृद्ध नहिं सदा नवीना ॥**139**॥ इंद्री सकल प्रकाशक सोई । तेहि हित बिनु सुख लहै न कोई ॥**140**॥ पवन बास नाभी परमाना । सहज रुप तेहि कछु नहिं जाना ॥**141**॥ शब्द अनाहद महँ गृह कीन्हा । जेहि लखि परै आपु तिन्ह चीन्हा ॥**142**॥ (विवेकसार 1975, विज्ञान अंग, चौपाई **139-42**).	अवधू हिरदै बसै मन नाभी बसै पवन, रुप बसै सबद गगँन बसै चंद । उरध सथानें ए तत रहै । ऐसा बिचार मछिंद्र कहै ॥ (बड़थ्वाल, 1960, 189 संख्या. **26**).
हौं तू हृदय नाहीं जहिया । रहै अनूप महा मन तहिया ॥**156**॥ नाभी कर नाहीं जब रेखा । निराकार महँ पवन विशेषा ॥**157**॥ हौं तूँ अनहद नाहीं जबही । शब्द ओंकार माँह रह तबही ॥**158**॥ (विवेकसार 1975, निरालंब अंग, चौपाई **156-8**).	मछिंद्र – अवधू हिरदा न होता तब सुंनि राता मन । नाभी न होती तब निराकार रहिता पवन ॥ रुप न होता तब अकुलान रहिता सबद । गगन न होता तब अंतरष रहिता चंद ॥**28**॥ (बड़थ्वाल, 1960, 189 संख्या. **28**).
मन को जीवन पवन प्रमाना । समुझि लेहु यह चतुर सुजाना ॥**167**॥ स्वाँस प्रान को जीवन जानी । ताते कहो सत्य पहिचानी ॥**168**॥ बहुरि शब्द को जीवन कहिये । प्रान प्रतिष्ठा तेते लहिये ॥**169**|| द्वितीय प्राण का जीवन ऐसा । ब्रह्म ब्रह्म सुब्रह्मै तैसा ॥**170**॥ (विवेकसार 1975, निरालंब अंग, चौपाई **167-70**).	मछिंद्र – अवधू मन का पवन जीव, पवन का सुंनि बेसास । बेसास का ब्रह्म आधार, ब्रह्म का अच्यंत रुप ॥**124**॥ (बड़थ्वाल, 1960, 201-2 संख्या. **124**).
अविगति सो कहि प्रान जनायो । मत सिद्धांत सार कहि गायो ॥**186**॥ प्रान माहँ ते मन प्रगटाना । सदा निरंतर सो करि जाना ॥**187**॥ (विवेकसार 1975, निरालंब अंग, चौपाई **186-7**).	अवधू अवगति उदपदिते प्रान, प्रान उदपदिते मन ॥**44**॥ (बड़थ्वाल, 1960, 191 संख्या. **44**).

DOI 10.30687/978-88-6969-892-7/005

Appendix

Correspondence in the Verses of *Viveksār* and *Macchīndra-Gorakh Samvād*

Viveksār	Macchīndra-Gorakh Samvād
man so kaun kahiya mohi svāmī. sab prakāra tum antarjāmī. *pavan so kavan nirantar kahiye. jehi tẽ yukti yatna sab lahiye.* (*Viveksār*, *vijñāna aṅga*, *caupāī* **102-3**).	*Svāmījī man kā kaun rūp,* *pavan kā kaun ākār.* *daṁ kī kaun dasā* *sādhibā kaun dvā*r. (Barthval, 1960, P.187 no. 7).
man cañcal guru kahī dikhāī. *jāki sakal lok prabhutāī.* *pavan svā̃sa yah baḍo sā̃jogā.* *so tau sab din rahai viyogā.* (*Viveksār*, *vijñāna aṅga*, *caupāī* **113-14**).	*avadhū man kā suṅni rūp* *pavan kā nirālambh ākār* *daṁ ki aleṣ dasā* *sādhibā dasavaẽ dvār.* (Barthval 1960, 187 no. 8).
man kahã basai jāsu prabhutāī. *sakal lok kah śrī raghurāī.* *basai pavan kahã kṛpānidhānā.* *tākahã haũ cāhat ab jānā.* (*Viveksār*, *vijñāna aṅga*, *caupāī* **127-8**).	*Svā̃mī basai man kahā̃ basai pavan.* *kahā̃ basai sabad kahā̃ basai cand.* *kauṇ asathanẽ e tat rahai.* *satgur hoy sa puchyā̃ kahai.* (Barthval 1960, 189 no. 25).
hṛdaya basai man param pravīnā. *bāla, vṛddha nahĩ sadā navīnā.* *indrī sakal prakāśak soī.* *tehi hit binu sukh lahai na koī.* *pavan bās nābhī parmānā.* *sahaj rūp tehi kachu nahĩ jānā.* *śabda anāhad mahã gṛha kīnhā.* *jehi lakhi parai āpu tinha cīnhā.* (*Viveksār*, *vijñāna aṅga*, *caupāī* **139-142**).	*avadhū hirdai base man* *nābhī basai pavan,* *rūp basai sabad* *gagā̃n basai cand.* *uradh sathā̃nẽ e tat rahai.* *aisā bicār machindra kahai.* (Barthval 1960, 189 no. 26).
haũ tū hṛdaya nāhī̃ jahiyā. *rahai anūp mahā man tahiyā.* *nābhī kar nāhī̃ jab rekhā.* *nirākār mahã pavan viśeṣā.* *haũ tū anahad nāhī̃ jabahī.* *śabda oṁ kār māhã rah tabah*ī. (*Viveksār*, *nirālamba aṅga*, *caupāī* **156-158**).	*machindra - avadhū hirdā na hotā tab suṅi rātā man.* *nābhī na hoti tab nirākār rahitā pavan.* *rūp na hotā tab akulān rahitā sabad.* *gagan na hotā tab aṅtaraṣ rahitā cand.* (Barthval 1960, 189 no. 28).

DOI 10.30687/978-88-6969-892-7/005

man ko jīvan pavan pramānā. *samujhi lehu yah catur sujānā.* *svā̃sa prāna ko jīvan jānī.* *tāte kaho satya pahicānī.* *bahuri śabda ko jīvan kahiye.* *prāna pratiṣṭhā tete lahiye.* *dvitīya prāna kā jīvan aisā.* *brahma brahma subrahmai taisā.* (*Viveksār*, *nirālamba aṅga*, *caupāī* **167-170**).	*machindra - avadhū man kā pavan jīva,* *pavan kā suṅi besās.* *besās kā brahm ādhār,* *brahm kā acyant rūp* (Barthval 1960, 201-2 no. 124).
avigati so kahi prāna janāyo; *mata siddhānta sāra kahi gāyo.* **186**. *prāna māhã te mana pragaṭānā*; *sadā nirantara so kari jānā*. **187**.	*avadhū avagati udapadite prāna, prāna* *udapadite man.* (Barthval 1960, 191 no. 44).

ग्रंथसूची
Bibliography

Primary Sources

Agravat, R. (ed.) अग्रावत, रा. (सं.) (s.d.). *Śrī Gorakh Bodh Vāṇī Saṅgraha* श्री गोरख बोध वाणीसंग्रह (The Collection of Dattatreya's Wisdom Imparted to Gorakhnath). 3rd edition. Ajmer: Phoolchand Bookseller.
https://archive.org/details/HindiBook-gorakh-bodh-hindi.pdf/mode/2up

Aitareyopaniṣad ऐतरेयोपनिषद् (1995). Gorakhpur: Gita Press.
https://archive.org/details/aitareya-upanishad-gita-press-gorakhpur

Anand, G. (ed.) आनंद, गो. (सं.) (1965). *Śrī Pothī Viveksār. Śrī 1008 Gosāī̃ Bābā Kinārām Jī Mahārāj Kṛt* श्री पोथी विवेकसार. श्री 1008 गोसाईं बाबा किनाराम जी महाराज कृत (The Sacred Viveksār. Composed by 1008 Revered Bābā Kinārām). Varanasi: Shri Jayanarayan Satsang Mandali.

Anand, S.D. (ed.; transl.) आनंद, श्या. द्वि. (सं, अनु.) (2009). *Kaulajñāna Nirṇayaḥ. YogirājaMatsyendranātha Praṇītaḥ. Prathama Khaṇḍaḥ* कौलज्ञान निर्णयः योगिराजमत्स्येंद्रनाथ-प्रणीतः प्रथम खण्डः (Kaulagyāna Nirṇaya of the Yoga Master Matsyendranāth. First Part). Varanasi: Chowkhamba Krishnadas Academy. Bitthaldas Sanskrit Studies 17.
https://archive.org/details/KaulaGyanNirnayaShyamakantDwivediAnand

Chaturvedi, R. (ed.) चतुर्वेदी, रा. (सं.) (2005). *Svacchandatantram*, vol. 1 स्वच्छंदतंत्रम् , प्रथमो भागः. Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan. The Vidyabhawan Prachyavidya Granthmala 155.
https://archive.org/details/SvachchandaTantramIRadheShyamChaturvedi

Chaturvedi, R. (ed.) चतुर्वेदी, रा. (सं.) (2005). *Svacchandatantram*, vol. 2 स्वच्छंदतंत्रम् , द्वितीयो भागः. Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan. The Vidyabhawan Prachyavidya Granthmala 155.
https://archive.org/details/SvachchandaTantramIIRadheShyamChaturvedi

Chaturvedi, Y. (intro.) चतुर्वेदी, य. (भूमिका) [1975] (2010). *Viveksār. Aghoracarya Bābā Kīnārām Viracit* विवेकसार, अघोराचार्य बाबा कीनाराम विरचित (*Viveksār*. Composed by Bābā Kīnārām). Varanasi: Sarveshwari Samooh Sansthan Devasthanam.

Das, H. दास, ह. (comm.) (1964). *Bījak. Viśvavandya Śrī Sadguru Kabīr Sāhab Kṛt* बीजक. विश्ववंद्य श्री सद्गुरु कबीर साहब कृत. (*Bījak*. Composed by the World-Venerated Guru Kabir). With Bījaksārabodhinī commentary. Bihar, east Champaran: Shri Sadguru Kabir Hanumat Sahitya Pracharak Trust.
https://archive.org/details/FeZh_bijak-of-kabir-with-sara-bodhini-tika-of-hanuman-das-kabir-hanumat-sahitya-pracharak-trust

Das, N. (ed.) दास, ना. (सं.) (1989). *Sundar Granthāvalī* सुंदर ग्रंथावली (Collection of Sundar's Writings). Jaipur: Shri Dadu Dayal Mahasabha.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.540691/page/n31/mode/2up

Kinaram कीनाराम (1987). *Pūjya Bābā Kīnārām kṛt Gītāvalī, Rāmrasāl evam Rāmgītā* पूज्य बाबा कीनाराम कृत गीतावली, रामरसाल एवं रामगीता. Varanasi: Shri Sarveshwari Samooh.

Nene, G. (ed.) नेने, गो. (सं.) (1981). *Manusmṛtiḥ* मनुस्मृतिः chapters 1-2, 7 अध्याय 1-2, 7. Commentary by H. Shastri व्याख्याकार ह. शास्त्री. Varanasi: Chaukhambha Sanskrit Sansthan. Kashi Sanskrit Granthamala 114.
https://archive.org/details/manusmritihargovindshastri/mode/2up

Poddar, H.P. (comm.) पोद्दार, ह.प्र. (व्या.) (2018). *Rāmcaritmānas of Tulsidas* गोस्वामी श्री तुलसीदास द्वारा रचित रामचरितमानस. Gorakhpur: Gita Press.
https://archive.org/details/ramcharita-manas-colour/mode/2up

Ram, B. राम, भ. (1984, VS 2041). *Aghoreśvar Samvedanśīl* अघोरेश्वर संवेदनशील (The Compassionate Aghor Master). Varanasi: Shri Sarveshwari Samooh.

Śvetāśvataropaniṣad श्वेताश्वातरोपनिषद् (1995). Gorakhpur: Gitapress.
https://archive.org/details/shvetashvatara-upanishad-gita-press-gorakhpur_202108/mode/2up

Taittirīya-Saṁhitā तैत्तिरीय-संहिता (1957). Paradi: Svadhyaya Mandalam.
https://archive.org/details/TaittiriyaSamhita1957SvadhyayaMandalPune

Secondary Sources (Hindi)

Acharya, S.S. आचार्य, श्री. श. (1971). *108 Upaniṣad. Gyāna Khaṇḍa* 108 उपनिषद. ज्ञान खण्ड (The 108 Upanishads. Knowledge Section). Bareilly: Sanskriti Sansthan.
https://archive.org/details/aJZs_108-upanishads-gyan-khand-sriram-sharma

Anjas (2024). *Rajasthani Sabad Kos*. Rekhta Foundation.
https://anjas.org/rajasthani-dictionary

Bagchi, P.C. बागची, प्र. च. (1956). *Caryāgīti-Koṣa* चर्यागीति-कोश (The Treasury of Buddhist Wisdom). Santiniketan: Visva Bharati.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.313666/page/n3/mode/2up

Barthval, P. बड़थ्वाल, पी. (1935). "Nāth-panth meñ Yoga" "नाथ-पंथ में योग" (Yoga in the Nath Tradition). *Kalyāṇ*, 10(1), 701-7.
https://archive.org/details/KalayanYaogank/page/n5/mode/2up

Barthval, P. बड़थ्वाल, पी. (1945). "Surati-Nirati" "सुरति-निरति" (Memory Recall-Absolute Awareness). *Yog-Pravāh*, 23-33. Banaras: Kashi Vidyapith.

Barthval, P. (1950). *Hindī Kāvya mẽ Nirguṇa Sampradāya* (The Nirguna Sampradaya in Hindi Poetry). Transl. by P. Chaturvedi. Edited by B. Mishra. Lucknow: Awadh Publishing House.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.401743/mode/2up

Barthval, P. बड़थ्वाल, पी. (1960). *Gorakh-Bānī* गोरख-बानी (The Wise Words of Gorakh). Prayag: Hindi Sahitya Sammelan.
https://dn790003.ca.archive.org/0/items/in.ernet.dli.2015.346849/2015.346849.Gorakha-Bani.pdf

Bate, J.D. (1875). *A Dictionary of the Hindee Language*. Benares: Medical Hall Press.
https://www.google.it/books/edition/A_Dictionary_of_the_Hindee_Language/

Bhīkhā Sāhab kī Bānī aur Jīvan Caritra भीखा साहब की बानी और जीवन चरित्र (Bhikha Sahab's Words and His Life Story) (1909). Allahabad: Belvedere Printing Works.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.472902

Bhriguvanshi, G. भृगुवंशी, ग. (1915). *Aghor Mat Pravartak Baba Kinaram Ji* "अघोर-मत प्रवर्तक बाबा किनारामजी", (The Founder of the Aghor Tradition Baba KinaramJi). Sarasvati (1), 42-45.
https://archive.org/details/yekp_saraswati-ed-by-mahaveer-prasad-dwivedi-1915-prayag-indian-press/page/42/mode/2up

Chandra, S. चंद्र, सु. (2012). *Dalit Mukti kī Virāsat Sant Ravidās* दलित मुक्ति की विरासत संत रविदास. Haryana: Adhar Prakashan.
https://archive.org/details/20221120_20221120_0921/page/n45/mode/2up

Chaturvedi, P. चतुर्वेदी, प. (1951). *Uttarī Bhārat kī Sant Paramparā* उत्तरी भारत की संत परम्परा (The Saint Tradition of North India). 1st edition. Allahabad: Bharati Bhandar. Bharat Darpan Granth Mala 6.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.349899/mode/2up

Chaturvedi, P. चतुर्वेदी, प. (1972). *Uttarī Bhārat kī Sant Paramparā* उत्तरी भारत की संत परम्परा (The Saint Tradition of North India). 3rd edition, expanded version. Allahabad: Bharati Bhandar, Leader Press. Bharat Darpan Granth Mala 6.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.484303

Chaturvedi, P. [1952] (1981). *Sant Kāvya Dhārā* (The Flow of the Poetry of the Saints). Allahabad: Kitab Mahal.
https://archive.org/details/SantKavyaDhara/page/n1/mode/2up

Chaturvedi, P. चतुर्वेदी, प. (1969). *Bauddha Siddhon ke Caryāpad* बौद्ध सिद्धों के चर्यापद (The Mystical Poetry of the Buddhist Siddhas). Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan.
https://vdocuments.in/bauddha-siddhom-ke-charyapada-acharya-pashuram-chaturvedi.html?page=1

Chaturvedi, Y. चतुर्वेदी, य. (1973). *Aughar Bhagwānrām* औघड़ भगवानराम (Aughar Bhagavan Ram). Varanasi: Shri Sarveshwari Samooh.
https://archive.org/details/ktzu_aughad-bhagavan-raam-by-yagya-narayan-chadurvedi-1973-benaras-shri-sarveshwari-samuh-publishers

Das, A. दास, अ. (1987). *Kabīr Darśan* कबीर दर्शन (The Philosophy of Kabir). Allahabad: Parakh Prakashak Kabir Sansthan.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.342570/page/n1/mode/2up

Das, S. (ed.) दास, श्या. (सं.) (1965-75). *Hindī Śabdasāgar* हिंदी शब्दसागर (The Ocean of Hindi Words). Nagari Pracharini Sabha.
https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/dasa-hindi/

Das, S. दास, श्या. (2000). *Kabīr Granthāvalī* कबीर ग्रंथावली. (A Collection of Kabir's Sayings). 21st edition. Varanasi: Nagari Pracharini Sabha.
https://archive.org/details/KabirGranthavaliNagariPrachariniSabha/mode/2up

Dwivedi, H. द्विवेदी, ह. (1959). "Nāthapanthī Sāhitya" "नाथपंथी साहित्य" (The Literature of the Nāth Panth). Verma, D.; Verma, V. (eds) वर्मा, धी.; वर्मा, व्र. (सं.), *Hindī Sāhitya Dwitīya Khaṇḍa. Prārambh se san 1850 Ī. tak* हिंदी साहित्य द्वितीय खण्ड. प्रारम्भ से सन् 1850 ई. तक (Hindi Literature Part 2. From the Beginning until 1850). Prayag: Bharatiya Hindi Parishad, 72-98.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.381393

Dwivedi, H. द्विवेदी, ह. (1960). *Kabīr* कबीर (The Saint Kabir). Bombay: Hindi Granth Ratnakar.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.427711/mode/2up

Dwivedi, H. (ed.) द्विवेदी, ह. (सं.) (1978). *Nāth Siddhõ kī Bāniyā̃* नाथ सिद्धों की बानियाँ (The Aphorisms of the Nāth Siddhas). Kashi: Nagari Pracharini Sabha. Raja Baldev Das Birla Granthmala 1.
https://archive.org/details/NathSiddhomKiBaniyaanKashiNagariPrachariniSabha/page/n1/mode/2up

Dwivedi, H. द्विवेदी, ह. (1981). *Nāth Sampradāy* नाथ सम्प्रदाय (The Nath Tradition). 3rd edition. Allahabad: Lokbharati Prakashan.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.540491/page/n1/mode/2up

Garde, L.N.; Poddar, H. (ed.) गर्दे, ल.न.; पोद्दार, ह. (सं.) (1935). "Yogak*ī* kuch āvaśyak bātẽ" योगकी कुछ आवश्यक बातें (Some essentials of Yoga). *Kalyāṇ*, 10(1), 61-3.
https://archive.org/details/KalayanYaogank/page/n5/mode/2up

Gaur, R. गौड़, रा. (1938). *Hindutva* हिंदुत्व (Hindu Beliefs). Kashi: Seva Upavan.
https://archive.org/details/in.gov.ignca.19051/page/n3/mode/2up

Gautam, C. गौतम, च. (1975). *Mantra Śakti ke Adbhut Camatkār* मंत्र शक्ति के अद्भुत चमत्कार (Amazing Miracles of the Power of Mantra). Bareilly: Sanskriti Sansthan.
https://archive.org/details/qFqz_mantra-shakti-ke-adbhut-chamatkar-dr.-chaman-lal-gautam

Gokulnath गोकुलनाथ (1891). *Mahabhārat Darppaṇe. Part 2,* 3rd edition. महाभारतदर्प्पणे. द्वितीय भाग, तृतीय संस्करण *(The summary of the Mahabharata)*. Lucknow: Naval Kishore Press.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.483993/page/n463/mode/2up

Goyandaka, J. गोयंदका, ज. (1935). “Aṣṭāṅgayoga” “अष्टांगयोग” (The Eight-Limbed Yoga). *Kalyāṇ*, 10(1), 43-8.
https://archive.org/details/KalayanYaogank/page/n5/mode/2up

Gupt, S. (transl.) गुप्त, श्री. (अनु.) (2019). *Śrīviṣṇupurāṇa* श्रीविष्णुपुराण. 56th edition. Gorakhpur: Gita Press.
https://archive.org/details/vishnu-puran-illustrated-with-hindi-translations-gita-press-gorakhpur

Hariaudh, A.S.U. हरिऔध, अ.सिं.उ. (1996). *Kabīrvacanāvalī* कबीरवचनावली (The Book of Kabir’s Words). Edited by S. Das. Banaras: Kashi Nagari Pracharini Sabha. Manoranjan Pustakmala 12.
https://www.rekhta.org/ebooks/kabir-vachanawali-ayodhya-singh-upadhyay-ebooks?lang=hi&_ga=2.59841453.1639236653.1713041999-951667520.1713041999

India Info. 2016. Ujjain, Madhya Pradesh, Main Attraction: The Idol of Vishnu Chatushthika.
https://indialite.blogspot.com/2016/09/ujjain-madhya-pradesh.html

Jagannath, P. (1938). *Bhāminīvilāsa*. Transl. by H.D. Sharma. Poona: Oriental Book Agency.
https://archive.org/details/lWLA_bhamini-vilasa-by-pandit-jagannatha-with-casaka-commentary-1938-poona-oriental-book-agency/page/n31/mode/2up

Jog, L.G. जोग, ल.ग. (1990). *Sant Namdev* संत नामदेव. Transl. by H. Sharma अनु. ही. शर्मा. New Delhi: National Book Trust.
https://archive.org/details/sant-namdev-hindi-l.-g.-jog/page/5/mode/2up

Joshi, K.L.; Bimali, O.N.; Trivedi, B. (eds) (2016). *112 Upaniṣads*, vol. 1. Delhi: Parimal Publications. Parimal Sanskrit Series 73.
https://archive.org/details/k.-l.-joshi-112-upanishads-sanskrit-text-english-translation-an-exhaustive-intro/page/n389/mode/2up

Kabīr Sāheb kā Bījak (The Bijak of Saint Kabir) (1926). Prayag: Belvedere Press.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.381803/mode/2up

Kanere, S. कानेरे, श्री. (1998). “*Harihareśvara kā milan – ek līlā rahasya*” “हरिहरेश्वर का मिलन – एक लीला रहस्य” *(The Meeting of Vishnu and Shiva – a mystery of divine play)*. *Kalyāṇ* 72(1-2), 376-8.
https://archive.org/details/osjx_kalyan-jan-1998-gorakhpur-gita-press/page/382/mode/2up

Kashyap, J. (ed.) (1956). *The Mahāvagga*. Pali Publication Board, Bihar Government. Nalanda Devanagari Pali Series.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.485724/page/n41/mode/2up

Katave, H.N. काटवे, ह.ने. (1949). *Adhyātm Jyotiṣ Vicār* अध्यात्म-ज्योतिष-विचार (Thoughts on Spiritual Astrology). Nagpur: Nagpur Prakashan.
https://archive.org/details/dli.ernet.495771/mode/2up

Kausalyayan, A. कौसल्यायन, आ. (1989). *Pāli-Hindī Śabdakoś* पालि-हिंदी शब्दकोश (The Pali-Hindi Dictionary). Nagpur: Sugat Prakashan.
https://dn790000.ca.archive.org/0/items/in.ernet.dli.2015.348697/2015.348697.Pali-hindi-Kosh.pdf

Kaviraj, G. कविराज, गो. (1963). *Bhāratīya Saṃskṛti aur Sādhanā*. *Pratham Khaṇḍa* भारतीय संस्कृ ति और साधना. प्रथम खण्ड. (Indian Culture and Spiritual Tradition. Part 1). 3rd edition. Patna, India: Bihar Rashtrabhasha Parishad.
https://dn721200.ca.archive.org/0/items/aslw_bharatiya-sanskriti-aur-sadhana-vol-1-by-gopinath-kaviraj-1963-patna-bihar-rashtra-bhasha-paris/Bharatiya%20Sanskriti%20Aur%20Sadhana%20Vol%201%20By%20Gopinath%20Kaviraj%201963%20Patna%20-%20Bihar%20Rashtra%20Bhasha%20Parishad.pdf

Khare, T.B. त्र्य. भा. (1935). “Śrīkuṇḍalinī-Śaktiyoga” श्रीकुण्डलिनी-शक्तियोग (The Yoga of Shakti of the *Kuṇḍalinī*). *Kalyāṇ*, 10(1), 387-403.
https://archive.org/details/KalayanYaogank/page/n433/mode/2up

Khemka, R. खेमका, रा. (सं.) (1991). “Baba Kinaram Aghori”, Yogatattva Ank “बाबा किनाराम अघोरी”, योगतत्त्वांक (The Special Issue on the Essence of Yoga). *Kalyāṇ*, 65(1), 385.
https://archive.org/details/kalyan-ank-1991-yogtatva-ank/mode/2up

Krishna कृष्णा (2024). *Jāniye Jūnā Akhāṛe kā itihās jiskī sthāpanā Śankarācārya ne kī thī* जानिये जूना अखाड़े का इतिहास जिसकी स्थापना शंकराचार्य ने की थी (Know the History of the Juna Akhara that Was Founded by Shankaracharya).
https://dharmyaatra.in/juna-akhada-introduction-history-in-hindi-joona-akhara-akahada-hindu-sant-samaj-naga-sadhus/

Kumar, A. कुमार, अ. (2023). *Arvind Lexicon* अरविंद लेक्सिकॉन.
https://www.arvindkumar-thesaurusman.com/arvindlexicononline

Lal, S. लाल, शो. (1973). "Sant Śivārām aur unkā Bhakti-Jaimāl" "संत शिवाराम और उनका भक्ति-जैमाल" (Saint Shivaram and His Bhakti-Jaimal). *Ritandhara Research Journal*, 8(2), 62-9 -ऋतंधरा (अनुसंधानात्मक पत्रिका). Bhatapar Rani, Devariya, UP: Madan Mohan Malaviya Shiksha-Sansthan.
https://archive.org/details/baWC_ritandhara-research-journal-no.-2-vol.-8-year-1973-madan-mohan-malaviya-shiksha-sansthan/page/n67/mode/2up

Madhav माधव. (1937). *Bhīkhā Sāhab* भीखा साहब (The Saint Bhikha Sahab). Kalyan 12(1), 671.
https://archive.org/details/gp0627-sant-ank/page/n677/mode/2up

Malavika, V. मालविका, वि. (1966). *Hindī Sant-Sāhitya par Bauddha Dharm kā Prabhāv* हिंदी संत साहित्य पर बौद्ध धर्म का प्रभाव (The Influence of Buddhist Religion on the Hindi Saint-Literature). Varanasi: Hindi pracharak Pustakalaya.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.483249/mode/2up

Mishra, P. मिश्र, प. (ed.; comm.) (2002). *Svacchandatantra*, part 1 स्वच्छंदतंत्र, भाग 1. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya.
https://archive.org/details/SriSvacchandaTantraIParamhansaMishra

Mishra, P. मिश्र, प. (ed.; comm.) (2004). *Svacchandatantra*, part 3 स्वच्छंदतंत्र, भाग 3. Varanasi: Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya.
https://archive.org/details/SriSvacchandaTantraIIIParamhansaMishra

Mishra, R. मिश्र, रा. (1950; VS 2007). *Tapobhūmi. Prācīn Bhārat kā Aitihāsik Bhugol* तपोभूमि. प्राचीन भारत का ऐतिहासिक भूगोल (*Tapobhūmi*. The Historical Geography of Ancient India). Prayag: Hindi Sahitya Sammelan.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.306862/page/n5/mode/2up

Mishra, S. मिश्र, सु. (2004). *Aghor Panth aur Sant Kīnāram* अघोर पंथ और संत कीनाराम (The Aghor Tradition and Saint Kinaram). Varanasi: Vishvavidyalaya Prakashan.

Mukherjee, V. (2006). *Bhārat ke Mahān Yogī* (The Great Yogis of India), parts 3-4. Varanasi: Anurag Prakashan.
https://archive.org/details/bharat-ke-mahan-yogi-part-3-4/mode/2up

Mukherjee, V. मुखर्जी, वि. (2008). *Bhārat ke Mahān Yogī,* parts 7-8 भारत के महान योगी, भाग 7-8 (The Great Yogis of India, parts 7-8). Varanasi: Anurag Prakashan.
https://archive.org/details/bharat-ke-mahan-yogi-part-7-8/mode/2up

Pandeya, S. (ed.) पाण्डेय, सु. (सं.) (1976). *Hindi Viśvakośa. Khaṇḍa 3* हिंदी विश्वकोश. खण्ड 3 (Hindi Encyclopedia. Part 3). Varanasi: Nagari Pracharini Sabha.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.541423/mode/2up

Pandya, P.; Jyotirmaya पण्ड्या, प्र.; ज्योतिर्मय (2013). *Cetanā kī Śikhar Yātrā, Bhāg 2* चेतना की शिखर यात्रा, भाग 2 (Journey to the Pinnacle of Consciousness, Part 2). Haridwar: Shrivedamata Gayatri Trust.
http://literature.awgp.org/book/chetna_Ki_Shikhar_Yatra1/v2.334

Pangarkar, L.R. पांगारकर, ल.रा. (1933). *Śrī Dñāneśvar-caritra* श्री ज्ञानेश्वर-चरित्र. Transl. by L.N. Garde अनु. ल.ना. गर्दे. Gorakhpur: Gitapress.
https://archive.org/details/gyaneshwar-charitr/mode/2up

Poddar, H. (ed.) (1937). "Sant Ank" (The Special Issue on Saints). *Kalyāṇ*, Special Issue, August.
https://archive.org/details/gp0627-sant-ank/mode/2up

Poddar, H. (ed.) पोद्दार, ह. (सं.) (2017) *Śrimadgosvāmī Tulsīdāsjīracit Vinaya Patrikā* श्रीमद्गोस्वामी तुलसीदासजीरचित विनय पत्रिका. Gorakhpur: Geeta Press.
https://archive.org/details/vinay-patrika_202401/mode/2up

Puri, R. (1903). *Śiva Saṃhitā*. Mumbai: Lakshmi Venjateshvar Press.
https://dn790005.ca.archive.org/0/items/SivasamhitaWithHindiCommentaryByGoswamiRamcharanPuri/SivasamhitaWithHindiTika-1882.pdf

Purohit, B. पुरोहित, ब. (1935). "*Yoga kī Vibhinna Siddhiyā̃*" "योग की विभिन्न सिद्धियाँ" (The Many Supernatural Powers of Yoga). *Kalyāṇ*, 10(1), 218-26.
https://archive.org/details/KalayanYaogank/page/n253/mode/2up

Raghav, R. राघव, रां. (1963). *Gorakhnāth aur unkā Yug* गोरखनाथ और उनका युग (Gorakhnath and His Epoch). Delhi: Atmaram & Sons.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.309531/mode/2up

Ram, B. राम, भ. (1984). *Aghoreśvar Samvedanśīl* अघोरेश्वर संवेदनशील *(The Compassionate Aghoreshvar)*. Varanasi, Parao: Shri Sarveshwari Samooh.

Ram, B. राम, भ. (2015). *Aghor Vacan Śāstra*, *Tṛtīya Sanskaraṇ* अघोर वचन शास्त्र, तृतीय संस्करण *(The book of Aghor Wisdom, third edition)*. Varanasi, Parao: Shri Sarveshwari Samooh.

Ramlal रामलाल (1957). *Bhārat ke Sant-Mahātmā* भारत के संत-महात्मा (India's Saints and Great Souls). Bombay: Vora and Co. Publishers.
https://archive.org/details/nqkb_bharat-ke-sant-mahatma-by-ramlal-missing-pages-vora-and-company-private-limited/page/n773/mode/2up

Sankrityayana, R. (ed.) सांकृत्यायन, रा. (सं.) (1957). *Dohā Koś* दोहा कोश (The Repository of Buddhist Aphorisms). Penned by Siddha Sarahapad. Patna: Bihar Rashtrabhasha Parishad.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.400184/mode/2up

Sahu, N. साहू, ना. (1987). "*Āgneya Tīrth ke Hiṅgalāj-Śaktipīṭha*" आग्नेय तीर्थ के हिंगलाज-शक्तिपीठ (The Hinglaj Shakti Peetha of the Fiery Pilgrimage Place). *Kalyāṇ* 61(1), 436.
https://archive.org/details/kalyan-edition-61-no-1-ed-by-jaydayal-goyandaka-gita-press-gorakhpur/mode/2up

Sankṣipta Skanda Purāṇa संक्षिप्त स्कंद पुराण (2019). (The Abridged *Skanda Purāṇa*). Gorakhpur: Gitapress.
https://archive.org/details/skanda-puran-gita-press-gorakhpur

Sarvadanand सर्वदानंद (1957). *Chet Singh* चेत सिंह. Allahabad: Kitab Mahal.
https://archive.org/details/aQas_chet-singh-by-sarvadanand-allahabad-1957-kitab-mahal

Sharma, B. शर्मा, ब. (1935). "*Upaniṣadõ meñ Yoga-carcā*" उपनिषदों में योग-चर्चा (Yoga Discussions in the *Upaniṣad*s). *Kalyāṇ*, 10(1), 92-101.
https://archive.org/details/KalayanYaogank/page/n123/mode/2up

Sharma, G.S. (2015). *Atharvaveda*. New Delhi: Sankrit Sahitya Prakashan.
https://archive.org/details/20200426_20200426_0846/page/n85/mode/2up

Sharma, G.S. (transl.) (2016). *Ṛgveda*. Delhi: Sanskrit Sahitya Prakashan.
https://archive.org/details/rigveda-hindi-dr-ganga-sahay-sharma/mode/2up

Sharma, G. शर्मा, गी. (1935). "*Gītā kā Yoga*" "गीता का योग" (Yoga in the *Gītā*). *Kalyāṇ*, 10(1), 64-6. Gorakhpur: Gita Press.
https://archive.org/details/KalayanYaogank/page/n91/mode/2up

Sharma, N. शर्मा, ना. (1935). "Yogasiddhik*ā rahasya*" "योगसिद्धिका रहस्य" (The mystery of yogic super-powers). *Kalyāṇ*, 10(1), 211-218. Gorakhpur: Gita Press.
https://archive.org/details/KalayanYaogank/page/n91/mode/2up

Sharma, S. (comm.) शर्मा, शे. (1971). *Mahakavi Bhavabhuti's 'Malatimadhavam'* महाकवि-भवभूतिविरचितं मालतीमाधवम् . Varanasi: Chowkhambha Sanskrit Series Office. Haridas Sanskrit Granthmala 247.
https://archive.org/details/QxXS_malati-madhavam-of-bhavabhuti-with-chandrakala-sanskrit-hindi-commentory-by-shes/page/n5/mode/2up

Sharma, S.; Bhagavati Devi (eds) (2015). *108 Upaniṣad*, *Brahmavidyākhanḍa* 108 उपनिषद्, ब्रह्मविद्याखण्ड. Mathura: Gayatri Tapobhumi, Yuga Nirman Yojana Vistar Trust.
https://archive.org/details/tDrl_108-upanishad-brahma-vidya-khand-with-hindi-explanation-by-ram-sharma-acharya-yu/mode/2up

Sharma, V. (1957). *Hindī ko Marāṭhī Santõ kī Den* हिंदी को मराठी संतों की देन *(The contribution of Marathi saints to Hindi)*. Patna: Bihar Rashtrabhasha Parishad.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.350116/page/n137/mode/2up

Shastri, D.B. (1954). *Santakavi Dariyā. Ek anuśīlan* संतकवि दरिया. एक अनुशीलन (The Saint Poet Dariya. A Study). Patna: Bihar Rashtrabhasha Parishad.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.484196/mode/2up

Shastri, D.B. शास्त्री, ध.ब्र. (1959). *Santamat kā Sarabhaṅga Sampradāy* संतमत का सरभंग सम्प्रदाय (The Sarbhang Sect of the Saint Tradition). Patna: Bihar Rashtrabhasha Parishad.
https://archive.org/details/SantaMataKaSarbhangaSampradayaBiharRashtrabhashaParishad/mode/2up

Shastri, G.S. शास्त्री, गं.श. (1991). *Kabīr Jīvan Caritra* कबीर जीवन चरित्र *(The Life Story of Kabir)*. Varanasi: Kabir Vani Prakashan Kendra.
https://archive.org/details/Xvms_kabir-jivan-charitra-by-ganga-sharan-shastri-kabir-vani-publication-center/mode/2up

Shrivastava, R. (ed.; comm.) श्रीवास्तव, रा. (सं; व्या.) (1981). *Siddhasiddhāntapaddhati. Praṇetā Śivagorakṣa Mahāyogī Gorakhnāth* सिद्धसिद्धांतपद्धति. प्रणेता शिवगोरक्ष महायोगी गोरखनाथ *(The Manual of Siddha Principles, propounded by Gorakhnath)*. Gorakhpur: Gorakhnath Mandir.
https://archive.org/details/siddha-siddhanta-paddhati-gorakh-nath-mandir

Shukla, L. शुक्ला, ल. (1985). *Aughar Rām Kinā Kathā* औघड़ राम किना कथा (The Story of Aughar Ramkina). Varanasi: Shri Sarveshwari Samooh.

Singh, G. सिंह, ग. (2006). *Catuṣpadī* चतुष्पदी (The Four Saints). Varanasi: Rachanashri Prakashan.

Singh, K. सिंह, क. (2010). *Gorakhnāth aur Unkā Hindi Sāhitya* गोरखनाथ और उनका हिंदी साहित्य (Gorakhnath and His Hindi Literature). Aligarh: Kusum Publications.

Singh, U. सिंह, उ. (1999). *Aghorācārya Bābā Kīnāram Jī* अघोराचार्य बाबा कीनाराम जी *(Aghor Master Baba Kinaram Ji)*. Varanasi: Aghoracharya Baba Kinaram Aghor Shodh evam Seva Sansthan, Krin-Kund.

Śṛī Dāduvāṇī श्री दादूवाणी. (s.d.). *Śrī Dādulīlā Rām Nām Parikramā Śodh Sansthān*.
https://archive.org/details/panchavanitextpdf/page/n1/mode/2up

SSS, Shri Sarveshwari Samooh (1979, VS 2036). *Aghoreśvar kī Aulād Śrī Sarveśvarī Samūh* अघोरेश्वर की औलाद श्री सर्वेश्वरी समूह (The Progeny of Aghoreshwar, Shri Sarveshwari Samooh). Varanasi: Parao. Avadhut Bhagavan Ram Kusht Seva Ashram.

SSS, Shri Sarveshwari Samooh (s.d.). *Aghorācārya Mahārāj Śrī Kinārām Jī Kī Sankṣipt Jīvana Citrāvalī* अघोराचार्य महाराज श्री कीनाराम जी की संक्षिप्त जीवन चित्रावली (Brief Pictorial Life-History of Baba Kinaram). Allahabad, U.P.: Shri Sarveshwari Samooh (Śrī Sarvēśwarī Samūh).

SSS, Shri Sarveshwari Samooh (s.d.). *Aghorācārya Bābā Kinārām Sthal kā Sankṣipt Paricaya* अघोराचार्य बाबा कीनाराम स्थल का संक्षिप्त परिचय (Brief Introduction to the Aghoracharya Baba Kinaram Sthal). Dhanbad: Jaiprakash Nagar. Shri Sarveshwari Samooh.

Swami, N.D. (ed.) स्वामी, न. दा. (1944). *Gīt-Manjarī* गीत मंजरी (The Bouquet of Songs). Bikaner: Anup Sanskrit Pustakalaya. The Sadul Oriental Series. Dedicatory volume.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.489372/page/n95/mode/2up

Tandan, P.N. (ed.) टंडन, प्रे..ना..(सं.) (1974). *Brajbhāṣā Sūr Kośa. Dwitīya Khaṇḍa* ब्रजभाषा सूर कोश. द्वितीय खण्ड (The Dictionary of Braj Language and the Words Used by Surdas. Part 2). Lucknow University: Vishvavidyalaya Hindi Prakashan.
https://archive.org/details/dli.language.0148/page/n45/mode/2up

Tiwari, P. तिवारी, पा. (1961). *Kabīr-Granthāvalī* कबीर-ग्रंथावली (The Compendium on Kabir). Prayag: Hindi Parishad, Prayag Vishvavidyalaya.
https://archive.org/details/HindiBookKabirGranthawaliParasnathTiwarihindi/page/n425/mode/2up

Varma, N. वर्मा, नृ. (1934). "Brahmavidya-Gnosis" "ब्रह्मविद्या-रहस्य". *Kalyāṇ*, 8(12), 1403-9.

Varma, R. वर्मा, रा. (2005). *Hindi Dñāneśvarī* हिंदी ज्ञानेश्वरी *(The Gyaneshwari in Hndi)*. Varanasi: Hindi Sahitya Kutir.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.350118/page/n1/mode/2up

Vashishtha, S.D. (ed.) वशिष्ठ, सु.द. (सं.). s.d. *Brahmabindūpaniṣad* ब्रह्मबिंदूपनिषद्.
https://archive.org/details/brhambindu-upnishad-sans-hindi/page/n1/mode/2up

Vikram, A. (2011). *Aghor Darśan. Ek Aitihāsik Adhyayan* (Aghor Philosophy. A Historical Study). Allahabad: Academy Press.

Yogi, C. योगी., चं. (1924). *Yogisampradāyāviṣkṛtiḥ* योगिसम्प्रदायाविष्कृ ति *(The coming forth of the Yogi tradition)*. Ahmadabad: Utkrishta Mudranalaya.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.321406

Secondary Sources (Marathi)

Joshi, P.N. जोशी, प्र.न. (1974). *Śrī Dattātreya Gyān Koś* श्री दत्तात्रेय ज्ञानकोश (The Encyclopedia on Dattatreya). Mumbai: Surekha Prakashan.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.313568

Shastri, P. शास्त्री, पा. (1977). *Datta Upāsanā Kalpadrum* दत्त उपासना कल्पद्रुम (The Fruitful Tree of Datta Worship), vol. 1. Pune: Pandit Pandurangshastri Goswami.
https://archive.org/details/IqEu_shri-datt-upasana-kalpadrum-vol-1-by-pandurang-shastri-marathi-pandurang-shastri-puna

Secondary Sources (English)

Amarji, R. (1882). *Tārikh-I-Soraṭh. A History of the Provinces of Soraṭh and Hālār in Kāṭhiāwāḍ*. Bombay: Educ. Soc. Press and Trubner & Co. Ltd.
https://archive.org/details/trikhisorahahis00unkngoog

Ayyangar, T.R.S. (1938). *The Yoga Upaniṣads*. Madras: The Adyar Library.
https://archive.org/details/TheYogaUpanishads

Barrett, R. (2008). *Aghor Medicine. Pollution, Death and Healing in Northern India*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
https://doi.org/10.1525/9780520941014

Basinger, D. (2018). *Miracles*. Cambridge University Press. Elements in the Philosophy of Religion Series.
https://doi.org/10.4324/9780415249126-k048-1

Bhatt, G.P. (ed.) (1997). *Skanda Purāṇa*, part 12. Transl. by G.V. Tagare. Delhi: Motilal Banarasidas. Ancient Indian Tradition and Mythology 60.
https://archive.org/details/skanda-puran-part-12-ancient-indian-tradition-and-mythology_202010/mode/2up

Binyon, L.; Arnold, T.W. (1921). *The Court Painters of the Grand Moguls*. London: Oxford University Press.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.208259/mode/2up

Briggs, G.W. (1938). *Gorakhnāth and the Kānphata Yogīs*. Calcutta: Oxford University Press.
https://doi.org/10.1017/s0035869x0009691x

Burchett, P. (2011). "My Miracle Trumps Your Magic. Encounters with Yogīs in Sufi and Bhakti Hagiograpical Literature". Jacobson, K. (ed.), *Yoga Powers. Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*. Leiden, The Netherlands: Brill.
https://ebookcentral.proquest.com/lib/utxa/reader.action?docID=783309&ppg=357&pq-origsite=primo

Callewaert, W.M. (1978). *The Sarvāñgī of the Dādūpanthī Rajab*. Leuven: Departement Oriëntalistiek, Katholieke Universiteit Leuven.
https://www.academia.edu/22378461/The_Sarvangi_of_the_Dadupanthi_Rajab_part_4?sm=b

Callewaert, W.M. (1988). *The Hindī Biography of Dādū Dayāl*. Delhi: Motilal Banarasidas.

Callewaert, W.M. (2009). *Dictionary of Bhakti*. India: D.K. Printworld.
https://www.academia.edu/39951501/Dictionary_of_Bhakti_part_1
https://www.academia.edu/39951503/Dictionary_of_Bhakti_Part_2

Callewaert, W.M.; Snell, R. (eds) (1994). *According to Tradition. Hagiographical Writing in India*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. Khoj Series 5.
https://archive.org/details/according-to-tradition-hagiographical-writing-in-india-callewaert

Crooke, W. (1896). *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, vol. 2. Westminster: Archibald Constable & Co.
https://books.google.it/books

Digby, S. (1970). *Encounters with Jogīs in Indian Ṣūfī Hagiography. Seminar on Aspects of Religion in South Asia*. London: School of Oriental and African Studies, University of London.
https://archive.org/details/DIGBY1970

Digby, S. (1994). "To Ride a Tiger or a Wall? Strategies of Prestige in India Sufi Legend". Callewaert, Snell 1994, 99-129.
https://archive.org/details/according-to-tradition-hagiographical-writing-in-india-callewaert

Djurdjevic, G.; Singh, S. (2019). *Sayings of Gorakhnāth. Annotated Translation of the Gorakh Bani*. New York: Oxford University Press.
https://doi.org/10.1086/718398

Flood, G. (2000). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
https://archive.org/details/introductiontohi0000floo_n5j0/page/n7/mode/2up

Gadon, E.W. (1986). "Dara Shikuh's Mystical Vision of Hindu-Muslin Synthesis". Skelton, R.; Topsfield, A.; Stronge, S.; Crill, R. (eds), *Facets of Indian Art. A Symposium Held at the Victoria and Albert Museum* (London, 26-28 April and 1 May 1982). London: Victoria and Albert Museum.

Gombrich, R.F. (2002). *How Buddhism Began. The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. 2nd Indian Edition. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.

Griffith, R.T.H. (transl.) (1897). *The Hymns of the Rigveda*, vol. 2. Benares: E.J. Lazarus & Co.
https://archive.org/details/hymnsrigveda00unkngoog/mode/2up

Griffith, R.T.H. (transl.) (1899). *The Texts of the White Yajurveda*. Benares: E.J. Lazarus & Co.
https://archive.org/details/textswhiteyajur00grifgoog/page/n4/mode/2up

Growse, F.S. (transl.) (1914). *The Rāmāyana of Tulsi Dās*. 6th Edition. Allahabad: Ram Narain Lal Publisher and Bookseller.
https://archive.org/details/rmyanaoftuls00tulauoft/page/498/mode/2up

Gupta, R.P. (1993). *The Politics of Heterodoxy and the Kina Rami Ascetics of Banaras* [PhD Dissertation]. Syracuse, NY: Syracuse University.
https://surface.syr.edu/rel_etd/50

Hausner, S.L. (2007). *Wandering with Sadhus. Ascetics in the Hindu Himalayas*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
https://archive.org/details/wandering-with-sadhus/page/105/mode/2up

Hess, L.; Singh, S. (transl.) (2002). *Bījak of Kabir*. New York: Oxford University Press.
https://doi.org/10.1093/0195148762.001.0001

Jha, G. (transl.) (1942). *Chāndogyopanishad*. Poona: Oriental Book Agency. Poona Oriental Series 78.
https://archive.org/details/chandogyaupanishadganganathajharevisededition1942bookmarked_202003_415_R

Keith, A.B. (transl.) (1914). *The Veda of the Black Yajus School. Entitled Taittiriya Samhita*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

https://dn790008.ca.archive.org/0/items/vedaofblackyajus01keit/vedaofblackyajus01keit.pdf

Keller, J.A. (1899). *Anecdotes Proving the Miraculous Power of Saint Anthony*. New York: Benzinger Brothers.
https://ia800200.us.archive.org/28/items/saintanthonyance00kelluoft/saintanthonyance00kelluoft.pdf

Kincaid, C.A. (1919). *Tales of the Saints of Pandharpur*. Bombay; Madras: Oxford University Press.
https://archive.org/details/dli.ernet.205076/page/88/mode/2up

Kuvalayānanda, S.; Shukla, S.A. (eds) (s.d.). *Gorakṣaśatakam* (Hundred Verses of Gorakṣa). Lonavala (Maharashtra): Kaivalyadhāma S.M.Y.M. Samiti.
https://archive.org/details/kdlL_go-raksha-shatakam-critically-edited-by-swami-kuvalayananda-s-a-shukla-english-kaivalyadhama-lo/page/n7/mode/2up

Lanman, C.R. (ed.) (1905). *Atharva-Veda Saṁ hitā*. Transl. by W.D. Whitney. Cambridge, MA: Harvard University. The Harvard Oriental Series 7.

Lorenzen, D.N. (1972). *Kāpālikas and Kālāmukhas*. New Delhi: Thomson Press. https://doi.org/10.1525/9780520324947

Lorenzen, D.N. (1991). *Kabir Legends and Ananta-Das's Kabir Parchai*. Albany: State University of New York Press. https://archive.org/details/kabirlegendsanan0000lore

Lorenzen, D.N. (1995). "The Lives of Nirguni Saints". *Bhakti Religion in North India. Community, Identity and Political Action*. Albany: State University of New York Press. https://archive.org/details/bhaktireligionin0000unse/mode/2up

Losty, J.P. (2016). *Ascetics and Yogis in Indian Painting*. *The Mughal and Deccani Tradition*. https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2016/08/ascetics-and-yogis-in-indian-painting.html

Maas, P. A. (2017). Presentation held at the 17. Congress of the International Association of Buddhist Studies, Vienna on 23 August 2014 (slightly updated on 16 February 2017). https://tinyurl.com/jgdkxyz

Machwe, P. (1990). *Namdev. Life and Philosophy*. Patiala: Punjabi University Publication Bureau. https://archive.org/details/Namdev/page/n1/mode/2up

McGregor, R.C. (1993). *Oxford Hindi-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press. https://archive.org/details/oxfordhindienglishdictionarymcgregorr.c._741_i/page/791/mode/2up

Majumdar, R.C. (1974). *The Mughal Empire*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan. History and Culture of the Indian People 7. https://archive.org/details/mughal-empire-r.-c.-majumdar-1974_202112/mode/2up

Mallik, K. (1954). *Siddha-Siddhānta-Paddhati and Other Works of the Nātha Yogīs*. Poona: Oriental Book House. https://archive.org/details/Mallik1954/page/n1/mode/2up

Mallinson, J. (transl.) (2007). *The Shiva Samhita. A Critical Edition and an English Translation*. Woodstock, NY: YogaVidya.com. https://www.yogavidya.com/shiva-samhita.html

Mallinson, J. (2011). "Nath Sampradaya". *Brill Encyclopedia of Hinduism*, vol. 3, 407-28. Leiden, The Netherlands: Brill. https://www.academia.edu/1466213/N%C4%81th_Sa%E1%B9%83prad%C4%81ya_entry_in_Vol_3_of_the_Brill_Encyclopedia_of_Hinduism

Mallinson, J. (2013). *Yogic Identities. Tradition and Transformation*. [Smithsonian Institute Research Online] https://asia-archive.si.edu/essays/yogic-identities/

Mani, V. (1975). *Purāṇic Encyclopaedia. Motilal Banarsidass*. https://archive.org/details/puranicencyclopa00maniuoft/mode/2up

McInerney, T. (2011). "Mir Kalan Khan". *Artibus Asiae*, Supplementum, 48, 607-22. http://www.jstor.org/stable/23223164

Monier-Williams, M. [1899] (1960). *A Sanskrit-English Dictionary*. New Edition, Greatly Enlarged. London: Oxford University Press. https://archive.org/details/nSrb_a-sanskrit-english-dictionary-sir-monier-monier-williams/mode/2up

Monshi, E.B. (1930). *History of Shah 'Abbas the Great* (*Tārīk-e 'Alamārā-ye 'Abbāsi*), vol. 2. Transl. by R.M. Savory. Boulder, CO: Westview Press. https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.38522

Novetzke, C.L. (2008). *Religion and Public Memory. A Cultural History of Saint Namdev in India*. New York: Columbia University Press. https://archive.org/details/religionpublicme0000nove

Oldenberg, H. (ed.) (1879). *The Vinayapiṭakaṃ*. Vol. 1, *The Mahāvagga*. London: Williams and Norgate. https://books.google.it/books?id=QzdbAAAAQAAJ&redir_esc=y

Olivelle, P. (transl.) (1992). *The Saṃnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. New York; Oxford: Oxford University Press.
https://doi.org/10.1093/oso/9780195070453.001.0001

Orsini, F. (2023). *East of Delhi. Multilingual Literary Culture and World Literature*. New York: Oxford University Press.
https://doi.org/10.1093/oso/9780197658291.001.0001

Ram, A. (2018). *Compassion of the Aghor Master*. Varanasi: Pilgrims Publishing.

Ram, B. (2007). *The Book of Aghor Wisdom*. Transl. by A. Ram. Varanasi: Indica Books.

Ranade, R.D. (1933). *Indian Mysticism. Mysticism in Maharashtra*. Poona: Aryabhushan Press Office. History of Indian Philosophy 7.
https://archive.org/details/dli.ministry.14639/page/29/mode/2up

Raymond of Capua (1960). *The Life of St. Catherine of Siena*. Transl. by G. Lamb. New York: P.J. Kenedy and Sons.
https://archive.org/details/lifeofstcatherin0000raym/page/20/mode/2up

Rigopoulos, A. (1998). *Dattatreya*. Albany: State University of New York Press.

Rigopoulos, A. (2021). "A Modern Kalpavrikṣa. Sathya Sāī Bābā and the Wish-Fulfilling Tree". Torella, R. (ed.), *Italian Scholars on India*, vol. 1. New Delhi: Motilal Banarasidas, 331-55.
https://www.academia.edu/80525389/_FULL_TEXT_Italian_Scholars_on_India_Vol_I_Classical_Indology_Raffaele_Torella_ed_

Sastri, A.M. (transl.) (1898). *Amritabindu and Kaivalya Upanishads*. Madras: Thompson & Co.
https://archive.org/details/amritabindukaiva00mahauoft

Shankar, J. (2011). *Aghoreshwar Bhagawan Ram and the Aghor Tradition* [PhD Dissertation]. Syracuse, NY: Syracuse University.
https://surface.syr.edu/ant_etd/93

Singh, M. (1937). *Gorakhnath and Medieval Hindu Mysticism*. Lahore: Oriental College.
https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.147272/mode/2up

Snell, R. (1992). "Synoptic and Sectarian Bhakti in the Poetry of Dhruvdās". Mcgregor, R.S. (ed.), *Devotional Literature in South Asia. Current Research 1985-1988*. Cambridge: Cambridge University Press, 247-58. University of Cambridge Oriental Publications 46.
https://archive.org/details/devotionallitera0000rsmc/mode/2up

Snell, R.; Tiwari, N. (2023). *Reading the 'Rāmcaritmānas'. A Companion to the Awadhi Ramayana of Tulsidas*. Delhi: Primus Books.

Souroush, M. (2011). s.v. "Ali Mardan Khan". *Encyclopaedia Iranica*, online edition.
http://www.iranicaonline.org/articles/ali-mardan-khan

Stewart, E.A. (1918). *The Life of St. Francis Xavier*. London: Headley Bros. Publishers, Ltd.
https://archive.org/details/lifeofstfrancisx00stewrich/page/14/mode/2up

Törzsök, J. (2012). "The (Un)Dreadful Goddess. Aghorī in Early Śākta Tantras". *HAL*, hal-00711420.
https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00711420

Turner, R.L. [1966] (1973). *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. London: Oxford University Press.

Vasu, S.C. (1999). *The Siva Samhita*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
https://ia601007.us.archive.org

Vaudeville, C. (1957). *Kabir Granthavali (Doha)*. Pondicherry: Institut Français D'Indologie.
https://doi.org/10.7208/chicago/9780226149349.001.0001

White, D.G. (1996). *The Alchemical Body*. Chicago: University of Chicago Press.
https://doi.org/10.7208/chicago/9780226149349.001.0001

Wilson, H.H. (transl.) (1901). *Malati And Madhava*. Calcutta: The Society for the Resuscitation of Indian Literature.

Maestri, testi e fonti d’Oriente
Masters, Texts and Sources of the East

1. Vesco, Silvia (2020). *Spontanea maestria Il “Ryakuga haya oshie”* 略画早指南 *di Katsushika Hokusai*.

2. Rigopoulos, Antonio (2020). *Oral Testimonies on Sai Baba As Gathered During a Field Research in Shirdi and Other Locales in October-November 1985*.

3. De Gruttola, Raissa (2023). *I francescani cinesi e la traduzione della Bibbia. Con traduzione di “Huainian Liu Xutang shenfu” e testo cinese a fronte*.

4. Zilio-Grandi, Ida (2025). *The Virtues of the Good Muslim*.

Baba Kinaram is the recognized seventeenth-century proponent of the Aghor tradition in India, and *Viveksār*, composed in the year 1755, represents his summation of the Avadhūta philosophy which informs the Aghor practices. It shows the continuation into the seventeenth century of the formless and unitary view of God, conceptualized as an omnipresent, invisible and indivisible entity without category distinctions. This book presents the translation of Viveksār from medieval Hindi poetry into English with two commentaries, one in standard Hindi, the other in English, to be accessible to both, seekers of a spiritual path, and scholars with an academic interest.

Jishnu Shankar has taught Hindi in the USA at Syracuse University, University of Texas at Austin, Columbia University in the city of New York, and in Italy at the Università Ca' Foscari Venezia, and the Università degli Studi di Milano. His main research and translation publications on the Aghora tradition include *Aghora Vacan Śāstra*, and *Bhagavānrāmlīlāmrita* in Hindi, and *The Book of Aghor Wisdom*, *Mysteries of the Aghor Master*, and *Compassion of the Aghor Master* in English.

Università
Ca'Foscari
Venezia