ISSN : 2320-9690

PARKH

Refereed Research Journal of Punjabi
Language, Culture and Literature
(Bi-Annual)

Vol. I & II – 2019
Guru Nanak Vishesh Ank

Chief Editor
Dr. Yog Raj

Editor
Dr. Sarabjit Singh

Department of Punjabi
Panjab University, Chandigarh

ISSN : 2320-9690

PARKH

Refereed Research journal of Punjabi
Language, Culture and Literature
(Bi-Annual)

Vol. I & II, 2019 (up to December 31st)
Guru Nanak Vishesh Ank

ਪਰਖ

ਮੁੱਖ ਸੰਪਾਦਕ : ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ

ਸੰਪਾਦਕ : ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਸੰਪਾਦਕੀ ਬੋਰਡ : ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ
ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ
ਡਾ. ਉਮਾ ਸੇਠੀ
ਡਾ. ਅਕਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਤਨਵੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ

Price : Rs.100/-
Postage Charges additional

ISSN	:	2320-9690
Place of Publication	:	Panjab University, Chandigarh.
Periodicity of Publication	:	Bi-Annual
Publisher's Name & Address	:	Registrar, Panjab University, Chandigarh
Printer's Name & Address	:	Manager, Press, Panjab University, Chandigarh
Editor's Name & Address	:	Dr. Yog Raj Chairperson, School of Punjabi Studies, Panjab University, Chandigarh.
Title page	:	Swarnjit Savi
Name & Adress of individual who own the Journal	:	Panjab University, Chandigarh

ਤਤਕਰਾ

ਸੰਪਾਦਕੀ : ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ			1
1.	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਿੰਬ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਕਾਇਆ	ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ	3
2	Socio-Cultural Vision of Guru Nanak Dev	S. V. Antony	10
3.	Sikhism and Social Liberation	Ponneelan	17
4.	Asa Di Var : A Critical Study	Dr. S.S. Kohli	20
5.	A Critical Study of Japuji	Dr. S.S. Kohli	27
6.	The Philosophical Element of Guru Nanak	Manmohan Sehgal	35
7.	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਭਗਤ ਪਰੰਪਰਾ	ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ	45
8.	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ	ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ	69
9	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਸ਼ਲੋਕ	ਡਾ. ਮੋਹਣ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ	112
10.	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ	ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ	144
11.	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ : ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਸਾਖੀ	ਸਵਰਾਜਬੀਰ	149
12	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਪਰੰਪਰਾ	ਅਮਰਜੀਤ ਗਰੇਵਾਲ	162
13.	ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਅੰਤਰ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਵਾਦ	ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ	172
14.	'ਜਪੁਜੀ' ਦੇ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ	ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ	184
15.	ਸਚੁ ਸੁਣਾਇਸੀ ਸਚ ਕੀ ਬੇਲਾ	ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ	194
16.	੧ਓਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਭਾਵ-ਅਰਥ	ਡਾ. ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ	206
17.	ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਹੋਇ	ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਜ਼ਫ਼ਰ	223
18.	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਨਵ-ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ (ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ)	ਡਾ. ਮਨਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ	231
19.	ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ : ਕਥਾ ਵਿਉਂਤ	ਡਾ. ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਦਿਉਲ	240
20.	'ਜਪੁਜੀ' ਇੱਕ ਅਧਿਐਨ	ਡਾ. ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ	251
21.	ਨਾਨਕ ਪੰਥ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ (ਹਿੰਦੀ ਤੋਂ ਅਨੁਵਾਦ)	ਪਰਸ਼ੁਰਾਮ ਚਤੁਰੇਵਦੀ	259
22.	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਿੱਥ ਰੂਪਾਂਤਰਨ	ਡਾ. ਜਸਲੀਨ ਕੌਰ	267
23.	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ : ਅੰਤਰ ਸੰਵਾਦ	ਡਾ. ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ	273
24.	ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਧਿਐਨ	ਅਸ਼ਵਨੀ ਕੁਮਾਰ	280
25.	ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰ	ਪਵਨ ਕੁਮਾਰ	299

ਭੂਮਿਕਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਰਸ਼ਨ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ 550ਵੇਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੁਰਬ ਦੇ ਸਾਲ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਕਮੇਟੀ ਅਤੇ 'ਪਰਖ' ਦੇ ਸੰਪਾਦਕੀ ਬੋਰਡ ਵੱਲੋਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ 'ਪਰਖ' ਦਾ ਇਸ ਸਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਕੱਢਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਭਾਗ ਵੱਲੋਂ 2019 ਦੇ ਪਰਖ ਦੇ ਦੋ ਅੰਕਾਂ (Volume-I ਅਤੇ Volume-II) ਨੂੰ ਇਕੱਠਿਆਂ ਇੱਕ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਕੱਢਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਵੀ ਇਸ ਲਈ ਲਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ 'ਤੇ ਖੋਜ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਨੂੰ 'ਪਰਖ' ਦੇ ਇਸ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਿਆਰੀ ਖੋਜ ਪਰਚੇ ਇੱਕੋ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਮਿਲ ਸਕਣ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਖੋਜ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਰਿਸਰਚ ਜਰਨਲ ਦੇ ਅੰਕਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਦੀਰਘ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਦਾਅਵੇ ਨਾਲ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ 'ਪਰਖ' ਦੇ ਇਸ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ, ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰਾਂ, ਭਾਰਤੀ ਸਰੋਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਭਗਤ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ, ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਚੇਤਨਾ, ਮੱਧਕਾਲੀ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿੱਚ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ, ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਤਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਗਤ-ਗੁਰੂ ਵਜੋਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ।

ਇਸ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੰਜ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਛਾਪੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਪਰਚੇ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਵਾ ਕੇ ਵੀ ਛਪਵਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਪਰਸ਼ੁਰਾਮ ਚਤੁਰਵੇਦੀ ਦਾ ਲੇਖ 'ਨਾਨਕ ਪੰਥ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ' ਨੂੰ ਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ 'ਚੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਵਾ ਕੇ ਛਾਪਿਆ ਹੈ। ਪੰਜ ਲੇਖਾਂ ਨੂੰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਛਾਪਣ ਦਾ ਮਕਸਦ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਉਹ ਪਾਠਕ ਅਤੇ ਬੁਧੀਜੀਵੀ ਵੀ ਸਮਝ ਸਕਣ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿੱਪੀ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਾਂ ਵਿੱਚ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਐਸ.ਵੀ. ਐਨਤਨੀ (S.V. Antony) ਦਾ ਲੇਖ 'Socio-Cultural Vision of Guru Nanak Dev' ਅਤੇ ਪੋਨੀਲਨ (Ponneelan) ਦਾ 'Sikhism and Social Liberation' ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਡਾ. ਐਸ.ਐਸ. ਕੋਹਲੀ ਅਤੇ ਮਨਮੋਹਨ ਸਹਿਗਲ ਦੇ ਲੇਖਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ, ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ, ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ, ਡਾ. ਸਵਰਾਜਬੀਰ, ਡਾ. ਜਗਬੀਰ, ਡਾ. ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰੌੜ ਅਤੇ ਸੀਨੀਅਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਲੇਖ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਨਾਮਵਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਜ਼ਫ਼ਰ, ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ, ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਮਨਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਦੇ ਲੇਖ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਨਵੇਂ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿੱਤਰੀ ਡਾ. ਜਸਲੀਨ ਕੌਰ, ਡਾ. ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ, ਡਾ. ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਦਿਉਲ, ਡਾ. ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਅਸ਼ਵਨੀ ਕੁਮਾਰ ਅਤੇ ਡਾ. ਪਵਨ ਕੁਮਾਰ ਦੇ ਲੇਖਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਪਰਖ' ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਵਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੇ 'ਪਰਖ' ਜਨਰਲ ਦੇ ਰੈਫ਼ਰੀ ਮੈਂਬਰ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਕੁੱਲ 25 ਲੇਖ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਸਕੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਉਹੀ ਲੇਖ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਦਵਾਨ (ਰੈਫ਼ਰੀਜ਼) ਮਿਆਰੀ ਸਮਝਦੇ ਸਨ। ਵਿਭਾਗ ਨੇ ਕੁਝ ਲੇਖ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਿਖਵਾਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਜਸਵੰਤ ਜ਼ਫ਼ਰ 'ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ ਹੋਇ' ਡਾ. ਇਕਬਾਲ ਢਿੱਲੋਂ ਦਾ '੧ਓ' ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਅਤੇ ਡਾ. ਮਨਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦਾ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਨਵ-ਪ੍ਰਸੰਗਿਤਾ (ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ)' ਇਸ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਲੇਖ 'ਪਰਖ' ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੰਕਾਂ ਵਿੱਚ ਛਪੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਇਸ ਅੰਕ ਵਿੱਚ ਛਾਪਣ ਦਾ ਮਕਸਦ ਸੀ ਕਿ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ' ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਮਿਆਰੀ ਅੰਕ ਬਣ ਸਕੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਖੋਜਾਰਥੀ ਇੱਕ ਹਵਾਲਾ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਘਰਾਂ 'ਚ ਸਾਂਭ ਸਕਣ। ਇਸ ਅੰਕ ਦੇ ਹਰ ਲੇਖ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰੇ ਹੀ ਲੇਖ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਦੇ ਪੱਖ 'ਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ । ਪਰ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਹਰ ਲੇਖ ਬਾਰੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮੈਂ ਇਹ ਜ਼ਿੰਮਾ ਪਾਠਕਾਂ 'ਤੇ ਛੱਡਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਅੰਕ ਦੀ ਸੰਪਾਦਕੀ ਲਿਖਦਿਆਂ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਤਸੱਲੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ ਕੱਢ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵਿਰਾਸਤ ਵਿੱਚ ਪਏ ਮਹਾਨ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਨੇੜਿਉਂ ਹੋ ਕੇ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਹੱਦਾਂ-ਸਰਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸਚਿਆਰਾ ਅਤਮਿਕ ਰਾਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੱਜ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦਾ ਮਹਾਨ ਸੁਨੇਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ 550ਵੇਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੁਰਬ ਦੇ ਇਸ ਸਾਲ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ਬੂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਫਿਜ਼ਾ 'ਚ ਖਿਲਾਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ - ਇਹੀ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹੈ।

ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ
ਚੇਅਰਪਰਸਨ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਿੰਬ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਕਾਇਆ

-ਅਮਰਜੀਤ ਚੰਦਨ

ਨਾਨਕ ਨਾਮੁ ਪ੍ਰਕੇਵਲ (ਐਬਸੋਲੀਊਟ) ਹੈ। ਤਰਕ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹਦੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਇਹਦਾ ਅਰਥ ਵੀ ਪ੍ਰਕੇਵਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਏ। ਪ੍ਰਕੇਵਲ ਵਿਚ ਖੋਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇਹਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪੰਜ ਭੂਤਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੀ ਭਾਖਾ ਦੇ ਵੱਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਜਗਿਆਸਾ ਤਾਂ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਹ ਲਿਖਤ ਸੰਜੋਣ ਲੱਗਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਜਾਣਦਿਆਂ ਵੀ ਕਿ ਭਾਖਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਹਨ; ਜੋ ਨਾ ਇਹਨੂੰ ਤੇ ਨਾ ਮੇਰੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਖੌਰੇ 'ਹਾਥ ਹੋਵੈ ਅਸਗਾਹੁ'।

ਸਮੁੱਚਾ ਨਾਨਕ ਦਰਸ਼ਨ ਜਪੁ ਦੇ ਮੂਲਮੰਤ੍ਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹਦੀ ਕੁੰਜੀ ਸ਼ਬਦ ਹੈ: ਨਾਨਕ ਸਬਦਿ ਮਿਲਾਵੜਾ ਨਾ ਵੇਛੋੜਾ ਹੋਇ॥ ਸ਼ਬਦ ਦਾਨ। ਹੁਕਮ। ਭਾਣਾ। ਨਾਮ ਮਾਰਗ। ਕਰਮਕਾਂਡ ਨਿਖੇਧ। ਸਮਤਾ। ਗ੍ਰਹਸਥੀ। ਰਾਜ ਮੇਂ ਜੋਗ। ਸਾਧ ਸੰਗਤ। ਕਿਰਤ। ਕਿਰਤੀ। ਨੀਚੁ: 'ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ'; ਓਥੇ ਉਹਦੀ ਨਦਰ ਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਏ। 'ਚਾਰਿ ਵਰਨ ਇਕ ਵਰਨੁ ਕਰਾਯਾ' (ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ: ਵਾਰ 1, ਪਉੜੀ 23)। ਮਰਦਾਨਾ। ਲਾਲੋ। ਵੰਡ ਛਕਣਾ। ਦਇਆ। ਮੁਕਤੀ।

ਨਾਨਕ ਦੀ ਆਕ੍ਰਿਤੀ ਕਲਪਣੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਭੱਟ ਮਥੁਰਾ ਸੱਚ ਲਿਖ ਗਿਆ: ਜੋਤਿ ਰੂਪਿ ਹਰਿ ਆਪਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਹਾਯਉ॥ (ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਪੰਨਾ 1408) ਫੇਰ ਤਾਂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਚਿਤਵਣਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਚਿਤਵਣਾ ਹੋਇਆ। ਨਾਨਕ ਰੂਪ ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ। ਜੰਤਰੀਆਂ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਾਲ਼ਾ ਰੂਪ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕਿਹੋ-ਜਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ? ਨੈਣ ਨਕਸ਼। ਕਰ ਪੈਰ। ਤੱਕਣੀ। ਬੋਲ ਕੋਈ ਰੂਪ ਆਕਾਰ ਪਕੜ ਚ ਨਹੀਂ ਆਂਵਦਾ। ਮੇਰੀ ਕਲਪਨਾ ਤੁੱਛ ਹੈ। ਤੁੱਛ ਤਾਂ ਕੀ; ਕੁੱਛ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਰੱਬ ਕਿਸੇ ਨਾ ਦੇਖਿਆ, ਨਾ ਦੇਖਣਾ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਆਖਦੇ ਹਨ - ਨਾਨਕ ਰੱਬ ਵਰਗਾ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ, ਜੋ ਜੰਮਿਆ ਤੇ ਮਰ ਗਇਆ। ਲੋਕ-ਬਾਣੀ ਹੈ - ਦੋ ਕੰਮ ਦੁਨੀਆ 'ਤੇ ਜੰਮਣਾ ਤੇ ਮਰ ਜਾਣਾ। - ਨਿਆਰੇ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜੰਮਣ ਤੇ ਮਰਨ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਡੇ ਕਾਰਜ ਸਰੰਜਾਮ ਦਿੱਤੇ। ਵੱਡਭਾਗੇ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਨਾਨਕ ਨਾਮੁ ਦੀ ਰੱਬੀ ਦਾਤ ਮਿਲ਼ੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਦੇ ਦਇਆ ਰਾਮ ਦਾ, ਕਲੰਡਰ ਦੇ ਸੋਭਾ ਸਿੰਘ ਦਾ ਨਾਨਕ ਕੋਈ ਹੋਰ ਜਾਪਦੈ। ਜਿਤਨੇ ਜੀਵ, ਉਤਨੇ ਨਾਨਕ ਰੂਪ ਹੋ ਗਏ। ਜੋ ਚਿਤਵੇ; ਸੋ ਪਾਵੈ।

ਧਰਤੀ ਦੇ ਟੋਟੇ ਦਾ ਨਾਂ ਨਨਕਾਣਾ ਅਸਾਂ ਸਿਮਰਤੀ ਖ਼ਾਤਰ ਰੱਖਿਆ ਏ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੁਰਧਾਮ ਦੇ ਖੁੱਲੇ ਦਰਸ਼ਨ-ਦੀਦਾਰ ਦੀ ਨਿਤ ਅਰਦਾਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਚਿੱਤ ਵਿਚ ਵਸੇਂਦਾ ਚਿੱਤ। ਵਰਣਮਾਲ਼ਾ ਦਾ ਅੱਖਰ ਮਣਕੇ ਵਾਂਙ ਜੜਿਆ ਹੋਇਆ। ਸਮੱਸਤ ਧਰਾ ਨਾਨਕ ਦਾ ਜਨਮ ਅਸਥਾਨ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਅਕਾਲ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਕਾਲ ਉਸਤਤਿ ਹੈ। ਸੰਮਤ ਸੰਨ ਯੁੱਗ ਥਿਤਵਾਰ ਸੰਗਰਾਂਦ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਟੁੱਕੜੀਆਂ ਨੇ; ਚੇਤੇ ਰੱਖਣ ਲਈ। ਕੱਤਕ ਕਿ ਵੈਸਾਖ? ਈਸਵੀ 1469 ਜਾਂ 2019 ਈਸਵੀ। ਜੇ ਕਾਲ ਅਕਾਲ ਹੈ; ਕਾਲ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੇਲੇ ਦੀਆਂ ਟੁੱਕੜੀਆਂ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? 550 ਸਾਲ ਦਾ ਕੀ ਉਚੇਚ ਹੈ? ਇਹ ਗਿਣਤ-ਮਿਣਤ ਹੈ। ਅਸਲ ਤਾਂ ਅਕਾਲ ਹੈ।

ਨਨਕਾਣਾ ਧੁਰਾ ਧਰਤੀ ਦਾ। ਅਸੀਂ ਤਲਵੰਡੀ ਜਨਮ ਅਸਥਾਨ ਗਏ; ਰਾਵੀ ਕੰਢੇ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਵੀ ਧਾੱ ਜਾ ਵੇਖਿਆ। ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵੀ ਦੇਵ ਲੋਕ ਵਾਲ਼ੀ ਹੈ। ਸੰਗਤ ਦੇ

ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਸਾਡੀਆਂ ਅੱਖੀਆਂ ਦੇ ਹੰਝੂ ਝਉਲ਼ੇ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਸੀ। ਕੀਰਤਨ ਹੋ ਰਿਹਾ। ਰਬਾਬ ਵੱਜਦੀ ਸੁਣਦੀ। ਨਾਲ਼ ਜੋੜੀ 'ਤੇ ਕੌਣ ਸੰਗਤ ਕਰ ਰਿਹੈ ? ਗਾਇਨ ਕੌਣ ਕਰੇਂਦਾ ਏ ? ਬਾਬਾ ਇਤਿਹਾਸ ਵੀ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ। ਮਿਥਹਾਸ ਵੀ। ਜੋ ਵੀ ਹੋਇਆ; ਹੁਣ ਵੀ ਹੋਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਵੀ ਨਵਾਂ ਕੁਝ ਘਟ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬੀਜ ਕੁੱਖ ਵਿਚ ਰਲ਼ਿਆ ਹੈ। ਹੁਣੇ ਜਨਮਿਆ ਬਾਲ ਕੁਰਲਾਇਆ ਹੈ। ਜੱਗ ਚਾਨਣ ਹੋਆ। ਦੌਲਤਾਂਦਾਈ ਨੇ ਬਾਲ ਦਾ ਨਾੜੂ ਕੱਪਿਆ ਹੈ। ਬਾਬੇ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੈਰ ਪੁੱਟਿਆ ਹੈ। 'ਮਾਇਆ ਕਾ ਮੋਹੁ ਜਾਲਿ ਕਰਿ ਮਸੁ ਕਰੀਕੈ ਅਰੁ ਤਪਸਿਆ ਕਾ ਕਾਗਦੁ ਕਰੀ ਕੈ'। ਮਰਦਾਨਾ ਜੀ ਖੜੇ ਤੱਕ ਰਹੇ ਹਨ। 'ਵਲਾਇਤ ਵਾਲ਼ੀ' ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਨਿਰੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ:

ਤਬ ਬਾਬੇ ਡਿਠਾ ਜੋ ਮਾਤਾ ਤੇ ਮਰਦਾਨਾ ਆਏ ਤਬ ਬਾਬਾ ਆਇ ਕਰਿ ਪੈਰੀ ਪਇਆ ਤਾ ਮਾਤਾ ਲਗੀ ਬੈਰਾਗੁ ਕਰਣਿ। ਸਿਰਿ ਚੁਮਿਓਸੁ। ਆਖਿਓਸੁ ਹਉ ਵਾਰੀ ਬੇਟਾ ਹਉ ਤੁਧੁ ਵਿਟਹੁ ਵਾਰੀ ਜਿਥੇ ਤੂ ਫਿਰਦਾ ਹੈ ਤਿਸ ਥਾਉ ਹਉ ਵਿਟਹੁ ਵਾਰੀ। ਤੁਧ ਨਿਹਾਲ ਕੀਤੀ, ਮੈਨੂੰ ਅਪਨਾ ਮੁਹੁ ਦਿਖਲਾਇਓ। ਤਬ ਬਾਬਾ ਮਾਤਾ ਕਾ ਹੇਤੁ ਦੇਖਿ ਕਰਿ ਗੁਦੁਗੁਦੁ ਹੋਇ ਗਇਆ। ਲਗਾ ਬੈਰਾਗੁ ਕਰਣਿ। ਬੈਰਾਗੁ ਕਰਿਕੈ ਹਸਿਆ, ਤਾਂ ਬਾਬੇ ਆਖਿਆ ਮਰਦਾਨਿਆ ਰਬਾਬੁ ਵਜਾਇ। ਮਰਦਾਨੇ ਰਬਾਬੁ ਵਜਾਇਆ। ਬਾਬੇ ਸਬਦੁ ਕੀਤਾ।

ਅਞਾਣੇ ਖੇਡ ਖੇਡ ਵਿਚ ਪੁੱਛਦੇ ਦੱਸਦੇ ਹੈਨ: ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦਾ ਘਰ ਕਿਹੜਾ ? ਔਹ; ਉਹ ਘਰ, ਜਿੱਥੇ ਦੀਵਾ ਜਗਦਾ ਹੈ। ਅਞਾਣੇ ਤਾਂ ਸਞਾਣੇ ਨੇ। ਇਨਾਂ ਨੂੰ ਬਲ਼ਦੇ ਦੀਵੇ ਦਾ ਞਾਣ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਗਿਆ ? ਇਹ ਤਾਂ ਜਨਮੇ ਹੀ ਸਞਾਣੇ ਹਨ। ਇਹ ਦੀਵਾ ਸੀਖਿਆ ਕਿਹਨੇ ਹੈ ? ਦੀਵਾ ਘੜਿਆ ਕਿਸ ਕੁੰਭਿਆਰ ਨੇ, ਤੇਲ ਕਿਸ ਤੇਲੀ ਕੱਢਿਆ ? ਤੇਲੀ ਨੂੰ, ਕੋਹਲੂ ਨੂੰ, ਕੋਹਲੂ ਗੇੜਦੇ ਬੌਲ਼ਦਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਦੀਵੇ ਦੀ ਵੱਟੀ ਕਿਸ ਸੁਭਾਗੇ ਜੱਟ ਦੇ ਖੇਤ ਦੀ ਕਪਾਹ ਦੀ ਫੁੱਟੀ ਹੈ ? ਸੂਰਜ, ਮਿੱਟੀ, ਪਾਣੀ, ਜੱਟ, ਸਰੋਂ, ਕਪਾਹ, ਤੇਲੀ, ਲੱਕੜ ਦਾ ਕੋਹਲੂ, ਤਰਖਾਣ, ਕੁੰਭਿਆਰ, ਬੇਜ਼ਬਾਨ ਬੌਲ਼ਦ - ਇਨਾਂ ਸਭਨਾਂ ਦੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਯੋਗ ਨਾਲ਼ ਦੀਵਾ ਜਗਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦਾ ਦੀਵਾ। ਇਹਦੇ ਧੂੰਏਂ ਦਾ ਅੱਖੀਆਂ ਦਾ ਕੱਜਲ਼ ਬਣਦਾ ਏ। ਬਲ਼ਦੀ ਲਾਟ ਵਿਚ ਸੂਰਜ ਹੈ। ਇਹ ਸੂਰਜ ਦੀਵਾ ਕਿਸ ਬਾਲ਼ਿਆ ਏ ? ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਪੁੱਛਾਂ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦਿੰਦਾ ਏ।

ਰਬਾਬ ਸਾਜ਼-ਇ-ਹਸਤੀ ਹੈ। ਨਾਲ਼ ਸੰਗਤ 'ਮਤਿ ਦੇ ਪਖਾਵਜ' ਦੀ ਹੈ। ਆਰਤੀ ਕੁਲ ਕਾਇਨਾਤਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਗਾਇਨ ਹੈ। ਇਹਨੂੰ ਕੁੱਲ ਪਰਾਣੀ ਮਿਲ਼ ਕੇ ਗਉ— ਰਹੇ ਹਨ। ਬੀਂਡੇ ਵੀ। ਤ੍ਰਿਪਤਾ, ਕਾਲੂ, ਨਾਨਕੀ ਲਹੂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਨਾਂ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਨਾਮ ਹਨ। ਸੁਲੱਖਣੀ ਦਾ ਜਨਨੀ ਦਾ। ਮਰਦਾਨੇ ਨਾਲ਼ ਸ਼ਬਦ ਧੁਨੀ ਦਾ। ਨਾਨਕ। ਮਰਦਾਨਾ। ਮਰਦਾਨਾ। ਨਾਨਕ। ਇੱਕੋ ਜੀਅ ਦੇ ਦੋ ਨਾਮ ਹਨ। 'ਸਭ ਲੋਕ ਆਖਿਨਿ - ਮਰਦਾਨਾ ਨਾਨਕ ਕਾ ਸਾਇਆ ਹੈ'।

ਭਾਈ ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ : "ਮਰਦਾਨਾ ਆਪ ਰਬਾਬ ਸੀ। ਉਸਦੀ ਦੇਹ ਰਬਾਬ ਦੀ ਤਾਰ ਸੀ। ਰਬਾਬ ਹਾਲੇ ਵੀ ਸਾਬਤ ਹੈ। ਚਾਹੇ ਤਾਰ ਟੁੱਟਣ (ਮਰਨ) ਕਰਕੇ ਵਜਦੀ ਨਹੀਂ। ਮਰਦਾਨਾ ਰਬਾਬ ਹੋ ਕੇ ਵਜ ਗਿਆ ਸੀ।" ਲੰਮੀ ਨਦਰ (1991) ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਬਾਬੇ ਤੇ ਮਰਦਾਨੇ ਨੂੰ ਅਕਾਲ ਰੂਪ ਮੰਨਦੇ ਨੇ: ਇਕ ਬਾਬਾ ਅਕਾਲ ਰੂਪੁ ਦੂਜਾ ਰਬਾਬੀ ਮਰਦਾਨਾ॥ ਵਾਰ 1॥35॥

ਨਾਨਕ ਨਾਮੁ ਸਮੂਹ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਦੇ ਜੀਵਣ ਦੇ ਬਿਖਮ ਰਾਹਵਾਂਦੀ ਟੋਹਣੀ ਹੈ। ਤਵਾਰੀਖ਼ ਦੇ ਜੁੱਗ-ਪਲ਼ਟਾਊ ਮੋੜ 'ਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅੰਗਸੰਗ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਏ। ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਤੇ ਪਿਛਲੇ ਅੱਧ ਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਫ਼ਰੰਗਸ਼ਾਹੀ ਵਿਰੁੱਧ ਡਟਣ ਵਾਲ਼ੇ ਨਾਨਕ ਨਾਮੁਲੇਵਾ ਸਨ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਢਾਡੀ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ, ਸ਼ਰਫ਼, ਮੁਸਾਫ਼ਰ, ਦਰਦ ਤੇ ਤੀਰ ਅਪਣੀ

ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਹੁੰ ਖਾਂਦੇ ਸਨ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਕਵੀ ਔਡਨ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਨਸੱਤੇ ਹੋਣ ਦਾ ਮਿਹਣਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਨਾਨਕਤਾ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਤਾਂ ਪੂਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜਿਆ। ਇਨਸਾਨੀ ਤਵਾਰੀਖ਼ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਰੂਸ ਦੇ ਲਾਲੋਕਿਆਂ ਮਰਦਾਨੇ ਕਿਆਂ ਕਿਰਤੀਆਂ ਨਮਾਣਿਆਂ ਦੇ ਰਾਜ-ਭਾਗ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਲਿਆ ਸੀ। ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਹਦਾ ਜਾਗ ਕੁਲ ਦੁਨੀਆਂ 'ਚ ਲਗ ਗਿਆ। ਪਰ ਇਹ ਨਾਸਤਿਕਾਂ ਮਨਮੁਖਾਂ ਨੇ ਸਾਕਾਰ ਨਾ ਹੋਣ ਦਿੱਤਾ। ਗੋਰਕੀ ਜਾਣਦਾ ਸੀ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਆਤਮਾ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਬੇਅਰਥਾ ਹੈ।

ਜਗਤ-ਪਿਤਾ ਨਾਨਕ ਗੁਰੂਆਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਕਵੀ ਹੈ। ਹਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲਿਖਾਰੀ ਕਲਾਕਾਰ ਇਨਾਂ ਤੋਂ ਪੁੱਛ ਕੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਅਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਉਨਾਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਉਨਾਂ ਨਾਲ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਨਾਂ ਦਾ ਉੱਚਰਿਆ-ਉੱਕਰਿਆ ਅਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਨਗੀਨਿਆਂ ਵਾਂਙ ਜੜਦਾ ਹੈ। ਲਾਲੋ ਦਾ ਸਕਾ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਮਰਦਾਨੇ ਨਾਲ਼ ਅਪਣਾ ਸਾਕ ਗੰਢਦਾ ਹੈ – ਮੇਰਾ ਨਾਨਕ ਇਕੱਲਾ ਰਹਿ ਗਿਆ/ ਬਹੁਤ ਦਿਨ ਬੀਤ ਗਏ/ ਸੰਗਤ ਚ ਮਰਦਾਨਾ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। ਬਾਵੇ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਲਿਖਿਆ : ਤੂੰ ਰੱਬ ਆਸ਼ਕ ਮਾਸ਼ੂਕ ਸਿੱਖਾਂ, ਕਦੇ ਹੋਏ ਰਾਂਝਾ ਕਦੇ ਹੀਰ ਨਾਨਕ।

ਨਾਨਕ ਸ਼ਾਇਰ ਬਾਬਰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹਿੰਸਾ, ਹਵਸ, ਹਮਲਾਵਰੀ ਬਾਰੇ ਹਰਫ਼-ਇ-ਆਖ਼ਿਰ ਲਿਖ ਗਿਆ। ਇਸ ਚੌਮੁੱਖ ਰਚਨਾ ਦੇ ਬਿੰਬ ਜੁਗਾਦੀ ਹਨ; ਸਰਬਕਾਲੀ; ਪਰਾਇਤਿਹਾਸਕ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਮਰਦਾਨੇ ਨਾਲ਼ੋਂ, ਨਹੁੰ ਨੂੰ ਮਾਸ ਨਾਲ਼ੋਂ ਤੋੜਨ ਵਾਲ਼ੇ ਸੰਨ ਸੰਤਾਲ਼ੀ ਦੇ ਸਾਕੇ ਦੀ ਕੋਈ ਅਮਰ ਰਚਨਾ ਨਹੀਂ ਲਿਖੀ ਜਾ ਸਕੀ। ਨਾਨਕ ਦੀ ਪਰਖ ਕਰੜੀ ਹੈ; ਪੈਮਾਨਾ ਵੱਡਾ ਹੈ; ਕਸੌਟੀ ਡਾਢੀ ਔਖੀ ਹੈ। ਓਵੇਂ ਪਿਕਾਸੋ ਦੀ ਤਸਵੀਰ-ਏ-ਆਖ਼ਿਰ ਗਰਨੀਕਾ (1937) ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜੰਗ ਤੇ ਤ੍ਰਾਹ ਦੇ ਸਾਰੇ ਬਿੰਬ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਕੋਈ ਚਿਤੇਰਾ ਕਦੇ ਪਿਕਾਸੋ ਦੀ ਲਿਖੀ ਲੀਕ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਵਧਾ ਸਕੇਗਾ।

ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਗਰਭਵਤੀ : ਨੌਂ ਸੁਪਨੇ ਤੇ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਾਨਕਾਇਣ ਮਨੁੱਖੀ ਨੁਹਾਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਜਲਵਾ ਹੈ। ਗਰਭ ਦਾ ਕਰਤਾਰੀ ਅਨੁਭਵ ਕੋਈ ਇਸਤਰੀ ਹੀ ਕਾਨੀਬੰਦ ਕਰ ਸਕਦੀ ਸੀ ਤੇ ਨਾਨਕਾਇਣ ਦਾ ਕੋਈ ਪੁਰਖ ਸ਼ਾਇਰ ਹੀ। ਇਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਲੀਲਾ ਦੇ ਰਾਗ ਦੀਰਘ ਦੇ ਅਤਿਅੰਤ ਕੋਮਲ ਸੁਰ ਸਾਕਾਰ ਹੋਂਦੇ ਨੇ। ਇਹ ਚਮਤਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਹੈਨ। ਇਸੇ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਆਰਤੀ ਦਾ ਅਨਹਦ ਸਬਦ ਅਨੰਤ ਵਜੰਦਾ ਏ।

ਆਦਿ ਗੁਰੂ, ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਗੁਰੂ, ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਕਵੀ ਨਿਮਿਤ ਉਨਾਂਦੇ ਪਰਮ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਵਡਿਆਈ ਵਿਚਾਰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ। ਇਨਾਂ ਵਿਚ ਭੱਟ ਕਲ ਤੇ ਮਥੁਰਾ ਤੇ ਡੂਮ ਬਲਵੰਡ ਤੇ ਸੱਤੇ ਦੇ ਬਚਨ ਹਨ। ਉਨਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤਕ – ਜਦ ਉਨਾਂ ਦੇ ਆਗਮਨ ਨੂੰ 550 ਵਰੇ ਹੋਣ ਵਾਲ਼ੇ ਹਨ – ਚਾਰ ਸਦੀਆਂ ਤੋੜੀ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਿਰੰਤਰ ਚਲਦਾ ਰਿਹਾ ਏ। ਇਹਦੀ ਕਾਲਵੰਡ ਇਸ ਤਰਾਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਏ: 1) ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ, 2) ਸੋਲਵੀਂ-ਸਤਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਤੇ ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਅਤੇ 3) ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹੋਏ-ਵਿਚਰੇ ਕਵੀ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸੰਨ 1991 ਵਿਚ ਜਨਮੇ ਹਰਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਤਾਈਂ।

ਕਵੀ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਸੀ: "ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਕੋਰੇ ਪੱਤਰਿਆਂ 'ਤੇ ਇੱਕੋ ਹੀ ਗੀਤ ਹਰ ਪੰਨੇ 'ਤੇ ਨਕਲ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਏ।" ਕਵੀ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਇਸ ਘੁਣਤਰ ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿਚ ਸੀ ਕਿ ਸਾਰਾ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਦਾ ਦੁਹਰਾਉ ਮਾਤ੍ਰ ਹੈ।

ਨਾਨਕ ਵਡਿਆਈ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਤੱਤਸਾਰ ਵੀ ਕੁਝ ਇਹੋ-ਜਿਹਾ ਹੀ ਏ। ਇਹ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਇੱਕੋ ਸ਼ਬਦ - ਵਾਹਿਗੁਰੂ। ਵਾਹ ਗੁਰੂ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਵਡਿਆਈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਵੀ ਤੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਵੀ, ਜਿਹਦਾ ਨਾਮ ਨਾਨਕ ਹੈ। ਹੁਣ ਤਕ ਤੇ ਅਨੰਤ ਕਾਲ ਤਕ ਵਡਿਆਈ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਇਹੀ ਤੱਤਸਾਰ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਹਰ ਰਚਨਾ ਪੁਕਾਰਦੀ ਹੈ: ਧੰਨ ਧੰਨ। ਧਰੁਪਤ ਸੰਗੀਤ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਆਲਾਪ ਵਿਚ ਅਸਥਾਈ ਤੇ ਅੰਤਰੇ ਵਿਚਾਲ਼ੇ ਰਾਗੀ ਕੁਨਨ ਕੁਨਨ ਦੀ ਧੂਨੀ ਕੱਢਦਾ ਏ। ਇਹ ਖਿੱਚੀਂਦੀ-ਖਿੱਚੀਂਦੀ ਖਿੱਚੀ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਏ। ਇਹੀ ਇਹਦੀ ਤੰਦ ਹੈ ਤੇ ਇਹੀ ਤਾਣੀ। ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਤੇ ਗੁਰੂ (ਨਾਨਕ) ਸਮਅਰਥੀ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਰੇ ਨਾਂ ਨਹੀਂ; ਭਾਖਾ ਵਿਆਕਰਣ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਨਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਵਿਸਤਾਰ ਭਾਖਾ ਤੇ ਚੁੱਪ ਦੇ ਵਿਤੋਂ ਬਾਹਰਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਨਾਨਕ ਪੁਰਖ - ਜੋ ਸੰਨ 1469 ਵਿਚ ਜਨਮਿਆ ਤੇ ਸੰਨ 1539 ਵਿਚ ਸਮਾ ਗਿਆ - ਆਦਿ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਤੁੱਲ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਸ਼ੰਕਾ ਗੁਰੂ ਜੀ ਆਪ ਵੀ ਕਰਦੇ ਨੇ: ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਸੋ ਥੀਐ ਨਾਨਕ ਕਿਆ ਮਾਨੁਖ॥ ਹਮ ਆਦਮੀ ਹਾਂਇਕਦਮੀ॥ ਪਰ ਨਾਨਕਪੰਥੀ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸ਼ੰਕਾ ਨਹੀਂ। ਰਿਖੀਆਂ, ਸਿੱਧਾਂ, ਗੁਰੂਆਂ, ਭਾਈਆਂ ਨੂੰ ਨਾਨਕ ਦਾ ਪੂਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਗਵਾਹ ਹੈ। ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਨੇ ਸਾਰਾ ਕੌਤਕ ਅੱਖੀਂ ਡਿੱਠਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਸ਼ੰਕਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। *ਲਿਖ ਕੇ ਰੱਖਿਆ* ਵਿਚਾਰ ਲਓ; ਵਾਰਾਂ ਪੜ ਲਓ; ਜੋਤਿ ਬਿਗਾਸ ਵਾਚ ਲਓ। ਭਾਈਆਂ ਨੇ ਅਪਣੀ ਗੁੱਥਲੀ ਵਿਚ ਪਏ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਬਾਬਾ ਜੀ ਤੋਂ ਵਾਰ ਦਿੱਤੇ ਨੇ। ਕਵੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਲਿਖੀ ਕੇ ਚਸ਼ਮਦੀਦ ਗਵਾਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੱਕੀ ਸਨਦ। ਖ਼ਿਆਲ ਵੀ ਹਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਿਥਿਹਾਸ ਇਤਿਹਾਸ ਹੋ ਵੈਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਾ ਸੋਚਿਆ ਕਲਪਿਆ ਅੱਖੀਆਂ ਵੇਖ ਬਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ; ਹੱਡ ਹੰਢਾ ਬੈਠਦੇ ਹਨ। ਕੱਚ ਸੱਚ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਬੁੱਧ ਆਏ ਤੇ ਜੀਨਾ ਆਏ
ਧੰਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਗਾਇਆ ਈ।
ਈਸਾ ਨਾਲ ਮੁਹੰਮਦ ਆਏ
'ਨਾਨਕ ਧੰਨ' ਅਲਾਇਆ ਈ॥

- ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵੱਡੀ ਸੁਰ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨ ਹੀ ਰਹੀ; ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸਿੱਖੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੀ ਵਿਰਾਸਤ ਬਾਰੇ ਸੀ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੰਨ 20ਆਂ ਵਿਚ ਅੱਪੜਿਆ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਪਿਛੋਕੜ ਵਾਲ਼ੇ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵੀ ਪੂਰੀ ਸ਼ਰਧਾ ਨਾਲ਼ ਅਪਣਾਅ ਕੇ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ। ਸਿਰਫ਼ ਸਤੀ ਕੁਮਾਰ ਤੇ ਹਰਨਾਮ ਨੇ ਸੰਦੇਹਵਾਚਕ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਹਰਨਾਮ ਸੰਤਾਲ਼ੀ ਚ ਉੱਜੜੇ ਟੱਬਰ ਦਾ ਜੀਅ ਸੀ ਤੇ ਪਹਿਲ-ਵਰੇਸ ਵਿਚ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਪੜਦਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਦੇਹਵਾਦੀ ਕਵੀ ਨੇ ਸੰਨ 1969 ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਨਵੇਂ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਾਲ਼ੀ ਕਵਿਤਾ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ: ਇਕ ਅਦਦ ਆਕਾਰ' ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰੂਪਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਨਾਲ਼ ਆਸਥਾ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਕਿ ਨਾਨਕ ਭਾਵ ਥਿਰ ਨਹੀਂ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ੈਅ, ਕੋਈ ਵੀ ਭਾਵ ਥਿਰ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਜਿੰਨਾ ਤਾਰਕਿਕ ਹੈ, ਓਨਾ ਹੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵੀ ਹੈ।

ਤੂੰ ਤਾਂਤਰ ਰਹੇ ਭਾਵਾਂਦਾ ਇਕ ਆਕਾਰ ਏਂ
ਤੂੰ ਜੋ ਕੱਲ ਸੀ ਅੱਜ ਨਹੀਂ ਏਂ
ਤੂੰ ਜੋ ਅੱਜ ਏਂ ਕੱਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ

ਮੈਂ ਤੇਰੀ ਇਸ ਤੋਰ ਨਾਲ਼ ਦੌੜਨਾ ਹੈ

ਪਹਿਲਾਂ ਕਵੀ ਅਪਣਾ ਮੂਲ ਪਛਾਣਦਿਆਂ ਆਦਰਸ਼-ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਵੀਂਹਵੀ ਸਦੀ ਦੇ ਕੁਝ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂਨੇ ਸ਼ਾਇਦ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ (ਹੋਂਦਵਾਦ ਵਗ਼ੈਰਾ) ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਇਕਬਾਲੀਆ (ਕਨਫ਼ੈਸ਼ਨਲ) ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਸਾਹਵੇਂ ਅਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਜੀ ਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਵਿਚ ਫਾਥੇ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਅਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਕੇਵਲ ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ' ਦੇਣ ਜੋਗਾ ਦੱਸਦਾ ਏ ਕਿ ਜਿਨਾਂ ਰਾਹਵਾਂ 'ਤੇ ਨਾਨਕ ਵਿਚਰਿਆ ਸੀ, ਉਨਾਂ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਮੋੜ 'ਤੇ ਹੀ ਉਹ ਵਸਵਸੇ ਚ ਖਲੋਤਾ ਹੈ। ਉਹਨੂੰ ਨਾਲ਼ ਤੁਰਨ ਵਾਲ਼ਾ ਕੋਈ ਮਹਿਰਮ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦਾ ਤੇ ਇਕੱਲਿਆਂ ਤੁਰਨ ਦੀ ਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਲਾਲਸਾਵਾਂ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਉਹਦੇ ਚ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ। ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਮੀਸ਼ਾ ਕਹਿੰਦਾ ਏ ਕਿ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਾਬਰ, ਕੌਡਾ ਰਾਖਸ਼, ਸੱਜਣ ਠੱਗ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਪ ਉਹ ਭੁੱਲਿਆ-ਭਟਕਿਆ ਹੋਇਆ ਏ; ਤਾਂਵੀ ਜਗ-ਦਖਾਵੇ ਨੂੰ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਵਰੇ-ਛਮਾਹੀ ਚੇਤੇ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਏ। ਭਾਵੇਂ ਉਹਦੇ ਦੱਸੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਉਹਦਾ ਰਾਹ ਬੜਾ ਅਲੱਗ ਹੈ। ਉਹਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨੂੰ ਪਤਾ ਤਾਂ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਏ; ਪਰ ਮਾਯਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਬਾਬੇ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਪਾਖੰਡ ਹੋਈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਅਪਣੇ ਨਿੱਕੇ-ਜਿਹੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਭਟਕਦਾ ਫਿਰਦਾ ਏ।

ਨਾਨਕਬਾਣੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਵਰਤਾਅ ਵੀ ਵੀਂਹਵੀ ਸਦੀ ਚ ਹੀ ਵਾਪਰਿਆ। ਸੁਤੰਤਰ ਦੇਸ ਪੰਜਾਬ 'ਤੇ ਫ਼ਰੰਗੀਆਂ ਦੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਪੂਰੇ ਇਕ ਸੌ ਸਾਲ ਡਾਢੇ ਔਖੇ ਲੰਘੇ। ਪੰਜਾਬ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਿੰਦੂ ਸਿੱਖ ਹੋ ਗਿਆ। ਸਿੱਖੀ ਦੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਸੰਨ 1920ਆਂ ਦੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਲਹਿਰ ਵੇਲੇ ਨਾਨਕਤਾ ਹਥਿਆਰ ਤੇ ਢਾਲ਼ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਆਈ। ਭਾਈ ਲਾਲੋ ਦੀ ਸਾਖੀ ਮਾਨਵਤਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਸਮਾਜੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਸਿਆਸੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਬਣੀ। ਨਨਕਾਣਾ ਤੇ ਪੰਜਾ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਹਿੰਸਾ ਜਰਨ ਤੇ ਧਰਮ ਖ਼ਾਤਰ ਮਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਨਾਨਕਤਾ ਸੀ।

ਔਖੀ ਘੜੀ ਚ ਬੰਦਾ ਰੱਬ ਨੂੰ ਧਿਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਬਹੁੜ ਪੈਣ ਦੇ ਤਰਲੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਵੇਲਿਆਂ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਆਗਮਨ ਦੀ ਪੁਕਾਰ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਿਆ। ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨਾ ਉਹਦੇ ਆਵਣ ਉਹਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਿਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਵੀ ਕਈ ਐਸੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਹਨ: ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਤੇ ਮੁਸਾਫ਼ਰ 'ਆ ਬਾਬਾ' ਆਖਦੇ ਨੇ। ਫੇਰ ਉਹਦੇ ਆਗਮਨ ਦੀਆਂ ਸੋਆਂ ਸੁਣਦੀਆਂ ਨੇ : ਨਾਨਕ ਆਵਤ ਸੁਣਿਆ। ਫੇਰ ਉਹ ਆ ਵੀ ਜਾ—ਦੇ ਨੇ (ਵੀਰ ਸਿੰਘ)। ਫੇਰ ਉਨਾਂ ਦੀ ਆਉ-ਭਗਤ ਹੋਣ ਲਗਦੀ ਏ: ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਆਇਆ (ਵੀਰ ਸਿੰਘ), ਬਾਬਾ ਜੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਹੁਣਾਚਾਰੀ (ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ), ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਦਰਸ ਹੁਲਾਸੜੀਆਂ (ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ)। ਜਲਿਆਂਵਾਲ਼ੇ ਵਰਗੇ ਸਾਕਿਆਂ ਵੇਲੇ ਬਾਬੇ ਦੇ ਬੋਲ ਗੂੰਜਦੇ ਸਨ: ਤੈਂ ਕੀ ਦਰਦ ਨਾ ਆਇਆ (ਦਰਦ)। ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸੱਦ ਵਿਚ ਰੂਹਾਨੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਤਾਂਘ ਹੈ; ਪਰ ਚਾਤ੍ਰਿਕ, ਮੁਸਾਫ਼ਰ, ਦਰਦ ਦੀ ਪੁਕਾਰ ਸਿਆਸੀ ਤੇ ਸਮਾਜੀ ਨਜਾਤ ਵਾਸਤੇ ਹੈ ਸੀ।

ਸੰਨ ਸੰਤਾਲ਼ੀ ਵਿਚ ਬੜੇ ਕਹਿਰ ਵਾਪਰੇ; ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਕਹਿਰ ਮਰਦਾਨੇ ਦਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ਼ੋਂ ਜੁਦਾ ਹੋ ਜਾਣਾ ਸੀ। ਸੰਨ ਸੰਤਾਲ਼ੀ ਦਾ ਸਿਆਸੀ ਵਿਜੋਗ ਇਥੋਂ ਤਕ ਪੁੱਜ ਗਿਆ ਕਿ ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੰਨ 2008 ਵਿਚ ਭਾਈ ਮਰਦਾਨੇ ਦੀ ਕੁੱਲ ਦੇ ਰਾਗੀ, ਭਾਈ ਗ਼ੁਲਾਮ ਨੂੰ ਅਗਲਿਆਂ ਨੇ ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਖੇ ਕੀਰਤਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰਨ ਦਿੱਤਾ। ਇਹਦੀ ਪੀੜ ਕਵੀ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਮਰਦਾਨਾ ਬੋਲਦਾ ਹੈ' ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ

ਵਿਚ ਤਾਂ ਮਰਦਾਨਾ ਹਾਲੇ ਵੀ ਬਾਬੇ ਦੇ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਹੈ - ਹਮਦਿਲ, ਹਮਸੁਖ਼ਨ ਤੇ ਹਮਰਾਜ਼। ਸੰਗੀਤ ਗਿਆਤਾ ਜੋ ਵਾਦਯ ਤੇ ਧੁਨੀ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਜਾਣਦਾ ਏ। ਹੁਣ ਮਰਦਾਨਾ ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਵਾਲ਼ਾ ਸਿੱਧੜ ਬੰਦਾ ਨਹੀਂ; ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਔਲੀਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸਭ ਤੋਂ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਦੇ ਕਵੀ ਹਰਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ 'ਪ੍ਰਥਮ ਉਦਾਸੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵੇਲ਼ੇ ਭਾਈ ਮਰਦਾਨੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰੋਂ ਨਾਨਕ' ਇਹਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। (ਸਾਖੀਕਾਰ ਮਰਦਾਨੇ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਸਿੱਧੜ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਰਹੇ; ਤਾਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਲੀਲਾ 'ਤੇ ਝਾਤ ਪੁਆਈ ਜਾ ਸਕੇ, ਜੋ ਉਹਦੇ ਭੁੱਲਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।)

ਗੌਲਣ ਵਾਲ਼ੀ ਗੱਲ ਏ ਕਿ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਜੀ ਰਬਾਬ ਦਾ ਚਿੰਨ ਧਾਰ ਕੇ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਨੇ। ਕਈ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਅਪਣੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਉਨਵਾਨ ਬਣਾ ਕੇ ਇਹਨੂੰ ਕਾਵਿਕ ਜੁਗਤ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਨਾਲ਼ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਸਰ ਹੇਠ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਵਿਧਾਨ ਵੀ ਬਦਲ ਗਿਆ; ਖੁੱਲੇ ਬਹਿਰ ਵਾਲ਼ੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਰੂਪਕ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਵਰਤੀਣ ਲੱਗੇ। ਰਬਾਬ ਦਾ ਚਿੰਨ ਦੋ ਗੁਰ ਭਾਈਆਂ, ਗੁਰੂ ਤੇ ਸਿੱਖ ਦੇ ਆਪਸੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਠੋਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਹੈ - ਮਾਨਵਤਾ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਚਿੰਨ - ਪਹਿਲੀ ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਚੌਥੀ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਵੀ। ਸਵਾਮੀ ਅੰਤਰ ਨੀਰਵ (ਅਸਲ ਨਾਂ ਗੁਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ) ਦੀ ਦਿਲ ਪਸੀਜਣ ਵਾਲ਼ੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਜੀ ਰਾਹ ਵਿਚ ਮਰਦਾਨੇ ਨੂੰ ਸਦਾ ਲਈ ਤੋਰ ਕੇ ਅਪਣੇ ਪਿੰਡ ਪਰਤਦਿਆਂ ਸਿੱਧਾ ਮਰਦਾਨੇ ਦੇ ਘਰ ਜਾ ਕੇ ਉਹਦੀ ਘਰ ਵਾਲ਼ੀ ਨੂੰ ਰਬਾਬ ਸੌਂਪਦਿਆਂ ਸਤਿਨਾਮ ਉਚਰਦੇ ਹੈਨ।

ਸਬ ਮੇਹਰ ਐ ਸੁੱਖ ਐ
ਰਬਾਬ ਚੁੱਪ ਐ
ਚੁੱਪ ਸਾਂਭੀ ਬਾਬਾ ਜਾਣੈ
ਸਿੱਧਾ ਮਰਦਾਨੇ ਨੇ ਬੇਹੜੇ
ਮਰਦਾਨੀ ਕੋਲ
ਉਸਨੇ ਬਡ੍ਹੇੜ ਹੱਥਾਂ'ਰ
ਛੋਪਲੇ ਜੇਹੇ
ਲੁੱਗੀ ਰਬਾਬ ਧਰਣੈ
ਸਤਿਨਾਮੁ ਕਰਣੈ

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤਾਈਂ ਹੋਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਉਸਤਤ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਉਨਾਂ ਦੀਆਂ ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਹੀ ਬੋਲਦੀਆਂ ਨੇ। ਨਾਨਕ ਪੰਥ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦੀ ਥਾਪਨਾ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਕੀਤੀ ਕਰਾਮਾਤ ਸੀ। ਕਰਨੀ (ਕਰਮ ਕਰਤੂਤ) ਜਾਂ ਅਭਿਨੀਤੀ (ਸਟ੍ਰੈਟਜੀ) ਨੂੰ ਕਰਾਮਾਤੀ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ 'ਮਾਨੁਖ' ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਜੋੜੀਆਂ ਸਾਖੀਆਂ ਹੀ ਸਬੂਤ ਨੇ, ਜੋ ਇਨਾਂ ਤਿੰਨ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ - ਪੁਰਾਤਨ (ਸੰਨ 1600 ਈ: ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ), ਮਿਹਰਬਾਨ ਵਾਲ਼ੀ (ਸੰਨ 1620 ਈ: ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ) ਤੇ ਬਾਲੇ ਵਾਲ਼ੀ ਜਨਮਸਾਖੀ (ਸੰਨ 1648 ਈ: - 1650 ਈ:)। ਕਵਿਤਾ ਸਾਖੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੋਹਵੇਂ ਕਲਪਨਾ ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀਆਂ ਨੇ। ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਜੀਵਨਸਾਖੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਏ ਤੇ ਕਲਪ ਸੰਕਲਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਏ। ਮਿਥਹਾਸ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਅੱਡ ਕਰਨ ਵਾਲ਼ੀ ਲੀਕ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਏ। 'ਤਰਕਸ਼ੀਲ' ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ (ਮੈਕਲਾਊਡ) ਕੋਲ਼ੋ— ਬਾਬੇ ਦੀ ਜੀਵਨਪਤ੍ਰੀ ਦਾ ਮਸਾਂ ਇੱਕੋ ਪੰਨਾ ਹੀ ਬਣਦਾ ਏ; ਪਰ ਲੋਕ ਮਨ ਦਾ ਪੰਨਾਂ ਬਹੁਤ

ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੁੰਦਾ ਏ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਬੋਲਦਾ ਏ – ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪੌੜੀਆਂ ਸੁਰਗ ਨੂੰ ਲਾਈਆਂ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਕਿ ਬਾਬਾ ਮੱਕੇ ਗਿਆ ਹੋਣਾ ਏ। ਕਵੀ ਪਰਮਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤਾਂਮੰਨਦਾ ਏ: ਵੱਜੀ ਏ ਰਬਾਬ ਕੋਈ, ਅਰਬਾਂਦੇ ਦੇਸ ਵਿਚ/ ਐਵੇਂ– ਨਹੀਂ ਰਸੀਆਂ ਖਜੂਰਾਂ ਬਹੁੰ ਪਿਆਰੀਆਂ। – ਜਿੰਨੇ ਬੰਦੇ ਓਨੇ ਇਹਦੇ ਮੇਚੇ; ਓਨੀਆਂ ਉੱਚਾਈਆਂ। ਇਹ ਸਾਖੀ ਸੀਨਾ-ਬ-ਸੀਨਾ ਚਲਦੀ ਏ। ਖ਼ਾਸ ਕਰ ਓਦੋਂ– ਤੋਂ– ਜਦ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਛਪਾਈ ਤੇ ਵਰਤਾਈ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦੀ। ਓਦੋਂ– ਸਾਖੀਆਂ ਪੰਧ ਕਿਵੇਂ– ਕਰਦੀਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ? ਤੋਤਾ ਮੈਨਾ ਆਪੋ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਤੇ ਉਹ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਭਲਾ ਕਿਸੇ ਸੁਣੇ ਨੇ? ਸੁਣ ਲਵੋ, ਬਲਿਹਾਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵੇ ਦੇ ਮਹਾਕਾਵਿ ਨਾਨਕਤਾ (1990) ਵਿਚ ਇਹ ਜਲਵਾ ਵਾਪਰਦਾ ਏ। ਕਹਿਣੀ ਤੇ ਕਰਨੀ ਦੀ ਆਮ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਮਝ ਕਿਤਾਬੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਸਮਝ ਹਰ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਏ। ਇਹ ਤਜਰਬੇ 'ਚ ਢਲ਼ ਜਾਂਦੀ ਏ। ਸਿੱਧਾਂਤ ਗ਼ਲਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਏ; ਤਜਰਬਾ ਕਦੇ ਗ਼ਲਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਅਰਥ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲ਼ਾ ਕੋਈ ਤੜਾ-ਤਰਕ ਅੱਜ ਤਕ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ।

SOCIO-CULTURAL VISION OF GURU NANAK DEV

S. V. Antony

The 1999 Tercentenary Celebrations of the Khalsa was an occasion to revisit *Sri Guru Nanak, the founder of Sikhism.* It is also an opportunity to rediscover his originary vision. In the present day context, when challenges to secularism and authenticity abound, the socio-cultural vision of Guru Nanak can serve the purpose of correct orientation towards genuine religiosity and societal concern. In the first place, the Sikh community attempts to recapture the vision and then it is represented to all others who are open to the influence of the vision.

The present essay aims to view two aspects of Guru Nanak's vision out of the many dimensions towards socio-cultural transformation. The first aspect is the God-centredness of Guru Nanak. He uses the term "God-directedness" (Gurmukh) as recurring strain in all his songs. The second aspect is a necessary corollary of the first, namely, "People-orientedness". Both these aspects constitute one integral and holistic vision.

The God-centredness of Guru Nanak may be viewed as having three 'p' characteristics namely 'poetic, pilgrim and projective'. Each of these characteristics needs clarification and substantiation. Guru Nanak is a passionate singer whose life seems to be one continuous song. His poetic vision of the Divine starts from a rebellious spirit against the decadent religious life prevalent in his time, hypocrisy, empty formalism and lifeless ritualism. He views God as Music Maker and himself as the singer. The whole natural world is filled with song. He captures the hymn of the universe in his life amidst the dreary desert sand of dead habit.

Guru Nanak's poetic vision of the Name Divine takes the form 'Onkara', which is an important epithet in the Japuji:

"From Onkar Brahma was created
From Onkar was created mind and spirit;
From Onkar Time and space were created
From OnIcar Books of wisdom were created,
Onkar is the word of liberation;

Reflect seriously on the word Onam
The word ONAM· is the essence of three world".

(Onkar, Ramkali Dakhani)

While the traditional 'Nada Brahman' and 'Om' are the spheres of the privileged, Guru Nanak's Onkara arises in the Kirtan of the Gurmukha. With Mardana on his rabab (reback) by his side, Guru Nanak spends his life singing (away) the Name Divine.

His imagery are drawn from the every day life of ordinary people like fanners, carpenters, shepherds and other artisans. His songs carry a stark realism which breaks the duality between Transcendence and the earthly. In fact there is an abundance of earthiness. in his poetic approach to God.

The second characteristic of Guru Nanak's God-centredness is his sence of being a pilgrim. His actual life may be viewed as one long pilgrimage. Nanak's pilgrim way of life needs to be looked at against the orginary immersion into the river. His disappearance into the thick forest is the home of his originary vision. Perhaps an intense incubation and formulation of a socio-cultural vision takes shape during this period. With guesses apart, it may safely be concluded that Sri Nanak turns out to be the 'Guru' Nanak. He comes perhaps face to face with Truth, The Guru, The Enlightener. He realizes himself to be the faint but actual embodiment of the Eternal Guru. This vision unfolds before him a mission of pilgrimage.

The vision of Guru Nanak, as recorded by Bhai Nand Lal Goya, is rendered by Guru Gobind Singh in the Ganjnama. The poetic and pilgrim vision of Nanak comes out in the following words:

"Thus spake God unto Guru: Thou, My son, art the true Guru (Enlightener) Go, reveal My light to the world ... "
"Thou art the Guru of all the world I will abide in thee in full radiant glory ...

Be the singer of my love and power
I will be thy helper in thy mission
I will be thy Friend and companion ever
Teach the right meditation of Truth
Prevent them from going on the wrong path
Go point out the right path to men ... "

"Great is thy mission, Lord, so humble am I;
I will not forget thy word even for a moment"

Being clear about his mission. Guru Nanak joins the select band of religious leaders, like Moses, Jesus, Mohammed, Buddha and Mahavira who perceived themselves to be pilgrims on earth for the establishment of Righteousness. The pilgrimage of the Guru is a journey of conversion and subversion. Firmly rooted in the center, the Guru makes the pilgrimage to the periphery. When the Guru moves towards the fringe, God also moves away from the centre. This movement of the Guru reduces the space between the human and the divine. Where the space between the holy and the ordinary is widened by cunning schemes of the elite through ceremonies and rituals, Nanak attempts to reduce space between God and men. The pilgrimage is a subversive act because the Guru breaks all barriers created by caste prejudices and ritual purity. Guru. Nanak travels North, East, South and West of India. He goes to Sri Lanka, the Middle East and to other parts of the world in search for the humanity which truly embodies the Divine.

During his pilgrimage, Guru Nanak debunks sham and pretense of pundits, mullahs, Brahmins and priests. But the alienated receive his preferential attention; when the neglected and those on the fringe receive the Guru, they receive God. Such subversive pilgrimage serves as a seed for a movement in counter-culture because the journey is a dissent and protest against the sin of power and haughtiness. The pilgrim in the name of God calls for a radical change in the existing social order and ushering in of a new pattern of relationship. Therefore, the pilgrimage of Guru Nanak is quite revolutionary.

The third characteristic of Guru Nanak's God-centredness is the projectiveness. Very familiar with the malady of duality in the religious beliefs, practices and rituals Guru Nanak deliberately constructs a God-centred vision of social life in which all dualism due to egoism and all dichotomies tend to wither away. The fundamental dualism between the spiritual and the material is done away with.

"The egoist from the malady of duality suffers" (p.1136)
"The egoist by duality is perpetually afflicted. So is afflicted
the whole world" (p.1297)

"In alienation from the Name is the world gripped by malady.
And in duality sinks and dies" (p.l126)

(Raga Bhairon)

The compilation of songs in the Guru Granth Sahib seems to have, for its primary object, the removal of dichotomies and develop a new way of life. The songs of Guru Nanak project a God- centredness in order to remind his followers to banish dualism and achieve wholeness in word, work and worship. It is a project to be realized.

To illustrate the projective aspect of Guru Nanak's God - Centered vision, the Barah - Maha (the Song of the Seasons) in Raga Tukhari may be viewed in passing. The traditional perspective of spiritual life accepts a sacred time (kairos) and a temporal time (chronos). It assumes a sacred place of worship and a mundane space of daily living. This distinction between the sacred and the secular serves-to-build 'of order, knowledge, power anti caste. The oneness of humanity and the availability of God to all are at stake. Guru Nanak travels through time and space, integrates the ordinary and the sacred into one comprehensive whole. He suffuses time and space with God. He sings song of the Name Divine all through the year.

A deeper and closer scrutiny and analysis of the song lays open the multi-layered structure of the song. Even a cursory glance of the song reveals the pictorial presentation of the physical environment in which 'chatrik and koIrila sing; humming bees are pleasing; gnats wail in the forest; crawlStrpents biting with fangs venomous; and mosquitoes tease'. the spring blossoms, the scorching sun, lightning flashes, inundated plains; low clouds and pleasing showers all herald the various moods of the earth. Can there be a greater eco-consciousness?

Guru Nanak captures the moods of human love. The warmth of embrace, revealing joys, love drench, call of deep love, spontaneous response, yearning for the spouse, pangs of separation, lovely couch, lighted lamps, and the bedecked spouse, are the some of the ways by which Guru Nanak envelopes the psychological plane as the proper locus for God realization.

"Auspicious are the twelve months, nights and days;
Happy are hours, minutes and seconds in which the self in the Eternal absorbed".
"The Lord has bestowed on her union; The women has found her Spouse and home".

"She who has love of the divine Spouse day and night Is of eternally blessed matrimony":

The projective vision of God-centredness penetrates and interpenetrates through the physical and the psychological, while the metaphysical does not appear to be elusive. Love of the Divine percolates into the earthy dimensions of human love within the faithful and love-filled married life. This projective vision of love negates every kind of asceticism, rennuciation and asexual approach to love of God. The intensity and immensity of the fertile earth and fleshy love is the authentic locale of God-centredness.

The projective God-centredness is a kind of social and cultural project to be achieved. The reality of God has to be all-pervading and all permeating. It is audacious on the part of Nanak to formulate such a cultural vision in which God becomes real only in the midst of a salubrious environment, in warm human relationships and in the physical intimacy of family life. The vision tears' the veil which supposedly hides Transcendence from the common masses and presents God in total transparency as .it is said in the. Raga Basant.

"The Lord ever is in bloom and perpetual spring" (p.117S).

The second part of Guru Nanak's socio-cultural vision is 'People-orientedness'. This aspect consists once again of three 'p' characteristics, namely 'Prophetic, Progressive and Participative'. These three present Sikhism as a movement of counter-culture, an alternative way of life and an ethic of protest.

Guru Nanak sees himself as the spokes-person for God and the commn man. He bases his prophetism on the immediate and almost exclusive meeting of the Divine as the source of authority. His message is directed against the religious and social tyranny of the elitist and priestly sections of society. He confronts the sham and pride of the religiously orthodox. But he sympathizes with the innocent, the illiterate and the toiling masses. The equality of all persons forms the hardcore of his prophetic message. His is an all- inclusive universalism which goes well beyond the hierarchies of caste. The concept of sant-sepoy is an outcome of his prophetic tone. Gender equality and the langar are the results of Nanak's prophetic endeavours.

At a time when the Hindu-Muslim strife is at its highest and worst, Nanak shows the audacity to challenge both the Brahmin and the Muslim heads. To Yogis, Siddhas, Sufis and the Sants he comes across as a challenger. But to the ordinary people, the sickly and women and, the ... untouchables, he carries the good news of liberation, hope and blessing in the name of God.

"Man may perform sacrifices, make fire-offerings, dispense charities, perform austerities and offer worship, still without devotion to the Name Divine, liberation he would not attain" (Raga Bhairon, p.1126). Against the rituals and sacraments he offers a very simple form of devotion because the God-directed become free by their devotion to the holy name. Matted hair, smearing of ashes, discarding of clothes and going about naked are looked down upon by Sri Nanak. All these forms of asceticism produce only the malady of egoism. The imagery of the tree speaks volumes for the straightforward message.

> "Action is the tree, devotion to the Lord its branches, Righteousness the flower, Enlightenment the fruit, Attainment to the Lord is the leaves, This tree a thick shade yields as pride from the mind is lifted"
>
> Raga Basant (p.1175)

Simplicity of life seems to be another hall-mark of Nanak's prophetic life. The imagery of the field and farming activity takes the message of God in favour of the labourer and the producer :

> "Make your serving hands the Persian wheel, its string and pots. To that - yoke bullocks of your mind. Irrigate arnrita-field, fill the patches, and then shall you be owned by the divine Gardener. Make lust and wrath your spades, with these dig the earth".
>
> (Raga Basant, p.1170)

The second characteristic of Guru Nanak's people orientation is the progressive nature of his social vision. He views everyone as recipient from the Divine, as Raga Malar says, "All are beggars, Thou the provider" (p.529). Hence use. of whatever is received as investment in the progressive march towards greater achievement is implied. On the road to abundance and plenty one must avoid the following :

> "Desire for other's womenfolk, wealth and greed for other's possessions Egoism and evil passions evil doings discard".
>
> (Raga Malar, p.1254).

Nanak sees suffering as poison. The Divinie name is the antidote. Alienation from God and hunger are maladies along with the sickness that grips the body. As the merit of the sandalwood is its fragrance, so is the progress of the Sikh brethren, the manifestation of health and happiness. "As hunger and thirst for the orld, slander, lust apd wrath, these are the evils of the terrifying

aspect" (Raga Malan p.571). Guru Nanak, therefore, motivates the Gurumukh to remove poverty, hunger, and suffering through productive labour and freely contribute to the common kitchen from the fruits of one's labour. Using the Master as ladder as well as boat Nanak urges the follower to make progress in the world.

The third characteristic of Nanak's societal vision is the participative mode of the Sikh life and the community. Guru Nanak views the Sikh community to be one of freedom, brotherhood and inward personal piety. The portals of the sangats are open to one and all, believers and non-believers alike. men and women. rich and poor. native or outsider. He envisions a participatory common life as a sign of authentic living. Participation in the common life helps to discard self-centredness (manmukh) and turns out men and women' to be God-directed (gurmukh).

The daily routine of prayers is the Japuji, the - Rahiras and the Kirtan Sohila. Everyone works for his living and contributes to the common kitchen. The Langar is perhaps. the discrimination and division based on caste. When everyone sits together to partake of the meal all feelings of hatred and envy breakdown. Labour, bread and worship are constitutive of the participatory social vision of Guru Nanak.

To sum UP. all the above-mentioned features of Guru Nanak's God-centredness and the aspects of this people-orientedness do contribute to develop a methodology for socio-cultural transformation.

0-0-0

SIKHISM AND SOCIAL LIBERATION

Ponneelan

India is said to be the country of Vedas. Upanishads and Gita with their thought exceeding the Himalayan heights had their birth in his country. The Puranas and Ithihasas of this country have no comparison in any other country of the world. However this same country has produced the intolerable varna and caste hierarchy. It is the same country which enslaved the womanhood that gives birth to every human being. This same country has justified by religious means the caste oppression and the enslavement of woman for the last 2000 years. Human justice and ethics were completely forgotten in the so-called mainstream religions of this land and even an awareness about this fact was lacking in them. Those religions have persistently hampered the human development; they made the Indian man into an impotent being; it scandalised the earthly living of man and ultimately made the Indian man into a slave to every form of invasion.

However we realise that this is not the whole story of India. Many revolutionary and rebellious schools of thought such as Buddhism, Jainism, Samkhya, Lokayata and Vaishnavism emerged in this land to make us aware of the horrible fact of enslavement and to lead us to emancipation. Not only religions orginated in this land, but also religions of other countries visited -here to teach us to struggle against oppression and for liberation. The history of Indian culture in reality is the history of struggle for human emancipation and continuous war against the paralysing casteism.

Here today we witnessed the narrations about the incomparable and great role of Sikhism in the above said struggle. We are able to understand how Sikhism is basically a fresh beginning.

This fresh means love and universal humanism at the core. Sikhism had the courage and genius to workout a new and unique religion to the future mankind. Sikhism out-rightly rejected the Mayavada of Vedanta, which made the man inactive and immersed him in the opium of other worldliness. Sikhism proposes a positive attitude to human life, his labour, his pleasures on earth and preaches an affirmative philosophy of action. Sikhism forwards the idea of one God and implies the unity of all mankind. This was proposed in place of the old

mythology of Brahma with four yonis and consequently four varnas. Sikhism stands for equality, freedom and brotherhood.

Sikhism put an end to the bloody fight and enmity among people for the names of God by declaring the nameless Name as the superior truth. It recognises that every name is His Name if it is pronounced with true devotion. Religious sectarianism was transcended' by Sikhism to unite the people under the banner of Humanism.

Religious rituals add up to human egoism and superstitions. They turn his life worthless. Religious rituals have nothing to do with religious ethics. True religion cultivates the best human values and it unites the society. God is the embodiment of such ideals to make life on this earth a joy. Sikhism aims to achieve this end. The beauty of Sikhism lies not only in its thought and in its ethical preachings. Above all Sikhism is a praxis. It infuses a heroic practical spirit into the people to devote one's life for creating a just an ethical society. Sikhism is a culmination of superior religious seekings; it is a synthesis of the loftiest ideals of mankind; it is the spiritual practice of the socialist ideals; Sikhism is unity of God and Man. Religion is not only God-seeking but also man-making. Religious ethics is not renouncing the world. It should affirm and reaffirm life. It should cultivate life. It should celebrate the greatness of life. It 'should take 'care or the divine-moment- existing in man. We have seen today that Sikhism preaches truly such an ethics. It is not necessary once again to elaborate how much the present Indian life is in need of such ideals.

What is the present situation prevalent in India?

In the name of God we create riots. We cut down our own brothers. This holy land is stained by blood. Two thousand years of Indian history has not taught us to social justice. We willingly enslave our own brothers; we rejoice in insulting and humiliating our own brethren. The same is done to the women folk. Our everyday life has become selfish to the core. We have made our life rotten just for money, for power and for position. The temple like human mind has been turned into the residence of selfish devil. Each and every aspect of present social life is corrupted.

Sikhism, as I understand, can massively interfere into this state of affairs so as to revive the vitality of Indian spirit and to make the Indian mind realise its inner beauty.

We know the spreading of new ideology in XX Century - liberation theology. It is trying to organise masses of people in economic, social and political

platforms. It is very interesting to note in this regard that Sikhism emerged as an indigenous theology and praxis of liberation even 500 years ago. It has inherited the best liberation traditions of India and of the world.

This knowledge of Sikhism with comparative account for a better understanding would make us enrich the multicultural soul of India, its democratic spirit, traditions and alternative traditions of this land. I am sure the knowledge of Sikhism would kill casteism among us; it would weaken male chauvinism; the Socialist spirit would flourish; a healthy democracy and spirit of freedom would be enriched. Yes, I am sure that the Sikh contribution to all these would be very positive.

Such seminars should not be limited to academic circles. They should be conducted in many more places of Tamilnadu. Sikhism should be studied in comparison with Ramanuja who preached the Narayana mantra to downtrodden and the outcastes, with Vallalar Ramalingar who fed the poorest of the poor, with Vaikundar who formulated the neodharma of supporting the supportless, with Narayana Guru who worshipped the Sudra-Iinga and with Subramanya Bharathiar whose ideas come very close to the Sikh dynamics. An activistic humanism can be propagated by this means. Religion can be made into a powerful weapon for social and human emancipation. I think that this seminar has sown a seed in this direction.

It is my profound desire that the socio-centric and anthropocentric ideas of Sikhism must be made known to Tamil people.

15/35 Monikatti Pottal,
Via- Nagar Coil,
Kanyakumari,
Tamilnadu- 629501

0-0-0

Asa Di Var : A Critical Study

Dr. S.S. Kohli

After Japuji, Asa Di Var is the prominent longer poem of Guru Nanak. Whereas Japuji is recited by every Sikh in the early hours of the morning before joining the holy congregation (Sadh Sangat). Asa di Var is sung daily in the congregation by the musician to the accompaniment of musical instruments. Both these longer poems of Guru Nanak inspire and direct the disciple every day for a higher spiritual life. Asa Di Var is more analytical and explanatory.

In the pre-Nanak period, several heroic ballads were written by the bards and minstrels, wherein the exploit of the heroes in the battlefield were eulogised. These heroic ballads were called Vars. This traditional form of folk-poetry was picked up by Guru Nanak in order to instill into the populace the spirit of heroism on the moral and spiritual side. On the Indian scene, such a life was at its lowest ebb. Efforts had been made by the stalwarts of Bhakti Movement proceeding Guru Nanak in their respective area. The Sikh Gurus took up the cudgels in the Punjab. Since the Punjab had been a gateway to India and several big battles had been fought on its soil, therefore it was found necessary by the great Guru to channelise the heroic spirit on the spiritual side.

Guru Nanak wrote three Vars : Majh ki Var, Asa Ki Var and Mallar Ki Var which have been included in the Adi Granth. The successors of Guru Nanak followed this practice of writing Vars. Guru Amar Dass, the third Guru wrote four Vars. Guru Ram Dass, the fourth Guru composed eight and Guru Arjan Dev, the fifth Guru wrote six. In all, there are twenty two Vars in the Adi Granth including the one by Satta and Balwand, the bards in the court of Guru Arjan. All the Vars set in music and put under the Ragas and Raginis in the Adi Granth like other hymna. Guru Nanak wrote his three Vars in Majh, Asa and Malar.

Asa Ki Var has twenty-four pauris and each Pauri is preceded by two oe more shalokas. It has eighty-three stanzas in all including Pauris and Shalokas. While editing the Var, Guru Angad, the second Sikh Guru, added a few Shalokas of his own. The number of these Shlokas is fifteen. The second Shloka preceding the 14th Pauri in the name of same Guru, with a little difference in some spellings. The second and the third Shloka preceding the 12th Pauri in the name

of the second Guru, occur as the third and fourth Shlokas in the name of Guru Nanak with a little difference. If we consider the two Sahaskriti Shlokas in the name of Guru Angad as those of Guru Nanak and wrongly assigned to the second Guru by the scribe, the number of the Shloka of the second Guru are reduced to thirteen.

In the very beginning of the Var, there is an instruction for musicians to sing the Var in the same tune as the popular Var of Tunda Asraja was sung by the bards. The story of Tunda Asraja is a queer blending of the Indian story of Puran Bhagat and the semitic story of Joseph. The high ideals of purity and modesty were presented through Tunda Asraja, who had to pass through hard days fighting against the evil forces. The singing of the great Asa Ki Var in the tune of the Var of Tunda Asraja inspired and incited the listeners for a battle on the physical and moral planes in order to reach the spiritual heights.

The Shlokas of the Var are in the traditional metres viz. Chaupai, Dohira and Davayya and the Pauris are composed in the popular heroic verse. The Shlokas are full of philosophical outpourings, keeping in view the contemporary life, both social and religious preceptor and the disciple (who follows the instructions of the Guru). The follower of mammon has been decried and his way of living denounced.

The language of Asa Ki Var is Punjabi like other Vars. Var is a special vehicle of poetic expression in Punjabi. In Asa Ki Var the current Punjabi Language as well as the old form of Panjabi i.e. Sa Askriti has been used. Pandits of the time tried to remain at a distance from the vulgar tongue end used the Sanskritised language, adding a few specialties of people, from a labourer to a king, from an uneducated person to a learned pandit, therefore he had to use the language of the different strata of society, resulting in the richness of diction and imagery.

II

In order to make a complete study of the thought-content of Asa Ki Var, it is necessary to observe the metaphysics, ethics and mysticism of the poem closely.

METAPHYSICS : The ultimate reality, according to Guru Nanak, is ONE. He can be called by the name TRUTH. He, the Immortal Purusha, is the Creator; without fear and enmity. He is self-existent and manifests Himself in name and form. He creates Nature and enjoy his own sport. He is a Giver, the knower of all. He gives life and withdraws it. He is real; His creation is real.

He is All-Powerful, His will reigns supreme. He creates Jivas and the wonderful world of form and colour. Whatever we see and hear is His Nature which can be seen in skies, nether-worlds and in all matter; in Vedas, Katebs and in all Thoughts; in eating, drinking, wearing and loving, in virtues and vices, in air, water, fire and earth. He sees all His Nature and acts conscientiously.

He is fearless. The wind blows out of His fear. The rivers flow because of His fear. The fire burns in His fear. The Earth bears the burden under His fear . Indra the god of gods, worked under His fear. Yame, the god of death, sun, moon, siddhas, Nathas, the mighty warriors etc. all work under His fear. He is Gracious and Merciful. The Jivas are powerless; His Grace saves them. He is immanent in His Nature, but He is incognizable. He is Great and Inexpressible. He takes care of every created thing and keeps it in His view. He is the cause of the actions of a Jiva is vast. He puts every Jiva to work. If He withdraws His Grace. He makes the kings fall very low and makes them beg from door to door without getting any aims.

ETHICS : The actions of Jiva in this world are reviewed by the god of Justice. The virtuous are rewarded and the sinners are punished, therefore a code of conduct is essential for an individual. The primary virtue is truth, which is a godly quality. The truthful living has been emphasized by the Guru. For the truthful living the mind has to be made truthful by casting off the dirt of falsehood, by loving truth, by following the true art of living, by following the truthful instructions art of living is to cultivate the and by residing in the holy vicinity of the soul. For the guru the truthful field of body and to sow in it the seed of the name of the Lord. Mercy towards other jivas and charity are other aids. Truth is the remedy for all ills, it washes away all sins.

For the truthful living, modesty is another great virtue. We remain in ego throughout life, therefore we are subjected to transmigration. When we know that we have to leave this world, why should we fall into the noose of ego? We should never talk ill of anybody. Our speech should always be sweet and never distasteful. Our speech and action should be identical. Those who are false in mind can never wash away the dirt of their actions even if they take bath in the sixty-eight holy places. But, in reality, those people are good people, who may be dirty from outside, but who are pure from inside. They are men of God. They do not care for anybody on the earth and are always intoxicated with the name of the Lord. The big and high Simmal tree useless for the birds, who come to it. Its flowers, fruit and leaves are of not use, therefore no good comes out of ego.

Only humility and modesty bring sweetness. They are the essence of virtues. If one wants to rise higher, he should do good actions and be humble.

Guru Nanak is against all “Karma Kands” i.e. rituals. He is against all formalism. When he talks Yagyopaveet (janeoo), he is against the practice of going to a Pandit for wearing a sacred thread. Why to wear a thread, which breaks away after some time. For him the cotton should be of mercy and thread of contentment, knots of self-control and twist of truth; this thread of soul will never wear away. The guru is critical of the ritual of alms-giving for the Pitris (forefathers). He clearly asserts that one reaps the rewards of his own actions. He is equally critical of the suppositions of impurity caused by child-birth (or miscarriage) in a family. For him all such impurities are misapprehension. The pure are not those who take a bath. The pure are only those, who remember the Lord. They are the seekers of truth. They lead a life of piety and good actions and never set an evil foot. They are unattached and eat the drink less.

The Guru found the famine of truth in the land of sages (rishis) therefore he became critical of the people as a whole, of Muslim devoid of justice, of Hindu and other subjects devoid of ethical and spiritual values of Yogis devoid of the real sense of Yoga. Greed was the kind, sin his minister, falsehood his captain and lust his lieutenant. In such conditions, life was at its lowest ebb. The woman had no honour and voice in the social set up. The Guru said, "Why should we talk ill of her, who gives birth to the kinds and who is the cause of the whole humanity."

MYSTICISM : Though Jiva is powerless before Almighty, it being the part and parcel of the Lord, can rise to spiritual heights by imbibing virtues and the qualities of God and remembering His Name, following the instructions of the religious preceptor. The Guru (religious preceptor) is the light for the world. The suns and moons are insignificant before his light; without the Guru, we are like the useless plant in the field. With the Grace of the Lord, we meet the Guru. The Jiva after undergoing many births ultimately comes to the Guru for the WORD. It is a plain truth that there is none so generous as the true Guru. On meeting him, Truth is realised and the ego is destroyed.

We must be cautious about the false Gurus in the world, because they mislead their disciples. Without the true guru, no one has realised the Lord. The final emancipation is obtained through the true Guru, in whose company the worldly attachments end. If there is no water, there can be no pitcher. In a similar manner, there can be not knowledge without the Guru. The Guru gives

knowledge and the Name. Remembrance of the Name leads the disciple towards the Lord. Those who remember the name are the real gainers. All others arc losers. The disciples are true lovers and true servants. They surrender completely before the Lord without any 'ifs' and 'buts'.

III

Guru Nanak has referred to the four Vedas in Asa Ki Var. The Upanishads are the significant portions of the Vedas. They are known as Gian Kand. Whereas the Guru rejects the Karma Kanda and Upasana Kanda, he was deeply steeped in the Upanishadic lore. His longer poems may be called modern Upanishads. They educate us about the nature of Brahman like Upanishads and like them also lay emphasis on Para-Vidya or Brahm-Vidya,

ASA KI VAR and KATHOPANISHAD

A Great similarity has been noted between Asa Ki Var and Kathpanishad, which is an ample Proof that the Guru had studied the Upanishads minutely.

Kathopanishad contains the story of Yama and Niciketas, wherein Naciketas asks Yama, “Some say that the soul exists after death of man, while others says that it does not exist. I would like to know the truth. There is no other speaker to be found like thee and no other boon like this.” Yama asks Naciketas to choose another boon, but Naciketas insists and there begins enfoldment of the mystery of the soul.

Yama distinguishes between the good and the pleasant. The sages choose the path of the ‘good’ and discard the ‘pleasant’. In Asa Ki Var, we find the remembrance of the name of the Lord as a path of the ‘good’ and the love for the material things as the path of the ‘pleasant’ The Guru says :

1. We shall leave in this world the pleasant beautiful form
2. We should do away with greed and concentrate on the Name of the Lord.

Yama says, “Those who live in the midest of ignorance, but thing themselves wise and leaned go round and with carring step, deluded, as belind people led by a blind.” In Asa Ki Var, the Guru says :

1. The liers do not get honour their faces are black and they go towards hell.
2. For the whole life, they may study, with every breath they may study. But only one thing is useful, all else is egoistic and useless.

Yama says, “The necessary causes for gaining the next world are not apparent to the careless young man, who is foolish by the delusion of wealth. Thinking that this world exists and not the other, he is repeatedly subject to my sway.” The Guru says in Asa Ki Var :

1. He gets his orders fulfilled to his heart's content, but has to traverse the narrow path after death.
2. He goes to hell barefooted, very much horrified and repents for his sins.

Yama says, "The soul as not gained by many because they do not hear of it, and which many do not know although they hear of a wonderful is the speaker of the soul. Ingenious the preacher wonderful the knower instructed by an ingenious teacher." The teacher in this case is the true Guru, about whom we have referred to above in connection with Asa Ki Var.

Yama says, "I saw wordly happiness is transent, for that firm one is not obtained what is not firm." In Asa Ki Var, this idea appears in this case :

> The knowledge is not obtained by talking ...

Continuing his views about the soul, Yama says, "Know the soul as the rider, the body as the chariot, know intellect as the charioteer and mind as the reins. We find the description of this chariot in Asa Ki Var"

The bead of the body, saith Nanak, (contains the mystery of one chariot and one charioteer.)

The unwise enjoy the outward material world, therefore they can not liberate themselves from the cycle of births and deaths. Yama says, "Whoever is unwise with reins never applied, has the sense usubdued like wicked horses of the charioteer; whoever is unwise, unmindful, always impure, does not gain the goal, but descends to the world again." The same thing has been expressed in Asa Ki Var in the following manner :

> With horses swift like wind, with places luxuriously decorated,
> With hourses and property, the persons seem to have settled permanently.

They enjoy to their heart's content, but do not gain the goad, because they do not know Hari.

They order and enjoy, looking at the palaces, they have forgotten death.

In the last portion of the Upanishad, Yama says to Naciketas :

> Through fear of Hari burns the fire,
> Through fear of Hari burns the su,
> Through fear of Hari runs Indra, the wind and death as the fifth,

We have a complete shloka with regard to this thought in Asa Ki Var :

> Through fear of Him, the wind blows,
> Through fear of Him, Lakhs of rivers flow,
> Through fear of Him, labours the fire,

Through fear of Him, the earth remains overburdened,
Through fear of Him, stands Yama at his gate,
Through fear of Him, move the sun and moon,
They traverse millions of miles, with no end,
Under his fear, are Siddhas, Buddhas, gods and Nathas,
Under His fear the skies have spread,
Under His fear are worriors and brave people,
Under His fear multitutdes come and go,
All are under His fear, with the writing on the forehead,
Only one, True and Formless, is Fearless saith Nanak,

The Guru has his own way of expression, which can be ascertained from the above examples. The smililarity of thought at some places is a vital proof of his deep study of the old scriptures. It may also be the result of his discussions with the Pandits of his times.

Professor & Head,
Department of Punjabi,
Panjab University,
Chandigarh.

A Critical Study of Japuji

Dr. S. S. Kohli

Japuji is considered as the epitome of the Adi Granth and the crux of Sah Thought. It is said to have been composed by Guru Nanak in the Inter years of his life, when he settled down at Kartarpur after his long journeys. People from far and near used to gather around him and listen to his discourses. He composed this longer poem for their recitation, guidance and spiritual advancement. It was meant to be recited by the disciples in the early hours of the morning. Though Guru Nanak did not consider mere recitation as a sufficient dose for the spiritual progress he wanted his disciples to comprehend the basic tenets through regular study and practice.

Besides the Mul Mantra (the original sacred formula), the prologue and the epilogue, there are thirty-eight stanzas of varying metre and length in this poem. The Mul Mantra gives us an insight into the nature of ultimate reality. The sacred formula is followed by a Shloka, which forms the prologue of the poem. The subject is introduced to us in this Shloka. This Subject is Truth. In the next thirty-eight stanzas, the poet lias dealt with this subject, laying emphasis on those medias through which the wall of falsehood can be completely demolished. The last Shloka or the cpilogue presents before us the conclusive remarks of the poet.

Like Gita and the Upanishads, Japuji is poem of perennial importance, Because it deals with the perennial philosophy. It talks of time and space in relation to the Timeless and the non-spatial entity. Wo live in the world of Name and Form, but our ideal is the attainment of the Formless and Attributeless Lord, For the realisation of this ideal several hints have been given in Japuji. Since this poem is a compendium of Sikh Thought, we shall try to touch upon all the main points contained in it.

The main subject : As has been said above, the main subject of this poem is Truth. A question has been posed in the very beginning: "How can we become true and how the wall of falsehood can be demolished?, The poet himself has given the answer to this question in the next verse: "To work under the Divine Will Nanak hath written it with (the above question)." This clearly shows that Guru Nanak believed that Truth can only be realised in concurrence with

the Divine Will. But the question arises as to the nature of this Truth. The answer to this question is found in the prologue of the poem:

Truth was in the beginning,
Truth was in the beginning of the ages,
Truth is prevalent in the present,
Truth willl be prevalent in future also.

Only Brahman or God pervades all the three divisions of Time i.e. past, present and future, therefore only God is the Truth referred to in the Prologue. Thus the attainment of Truth is the realisation of the ultimate reality.

In the Mul Mantra, the poet has given the name of God as Truth, the ever-existent ONE. Truth is indivisible and imperishable. The world of Form, Action and Name perishes, but the Lord of this world abides for ever alongwith the finite selves. The soul or the finite self, which is a part and parcel of the Higher Soul enters the world of form, action and name and undergoes births and deaths. But this cycle ceases, whenever the Truth dawns upon the finte self. The entry into the plane of Truth can only be achieved through the Grace of the Lord which puts us on the right track and brings an equilibrium of action, devotion and knowledge.

Since God is Truth, the Truthfulness in practical life is, therefore, god liness. All the attributes of God, whenever practised, taken as nearer God.

Time and Space : The eternal and non-spatial Lord has created this world of time and space, which may be called Qudrat (Nature) or maya. Hinduism talks of several ages and periods in the process of creation. Science also gives its estimate of different ages in the evolution of the world.

ln different countries and different schools of thought different times of the origin and the periods of the evolution of the world have been imagined. Bome scriptures have even given the number of years that have passed since the ereation of the world by God. But Guru Nanak does not agree with all sweh thinking, pondering and rumination. He holds that only God Himself Inow the time of the origin of the creation. This question in Jupji is significant :

Which is that time, lunar date or the day,
Which is that season or month when the material world came into being?

The Churu himself has replied:

Only the Creator, who hath created the world, knows it.

Thus none knows or can know the exact time of the birth of the universe. The natural corollary of this fact will come to this that all the divisions of time of

the result of mere human imagination. The apparent division of time i.e. Past, Present and Future is only for the human body and the soul suffers because of this limitation of the body attached to it. When it knows itself and the Lord, time-element vanishes. The body experiences birth, childhood, youth, old age and death, but the soul always remains the same.

The concept of time works in the created space. According to Guru Nanak the creation of the Infinite Lord cannot be delimited. He talks of an immensurable expanse in the sense of 'Neti, Neti':

> There is no limit of the created material word,
> There is no limit and no end.
> Several people wander for the knowledge of His limits,
> None can know this limit,
> The more we think of it, the more it goes farther.

Some cosmological systems extend the limits of the universe created by Cud to seven skies and seven nether-worlds, but Guru Nanak talks of lakhs of skies and lakhs of nether-worlds

> There are lakhs of nether-worlds and skies,
> The ends were explored, the Vedas declare, but in vain.
> The source is only one, the Hindu and Muslim scriptures say,
> He is unaccountable. Whosoever takes account, perishes.
> Only He THE SUPREME knows Himself, saith Nanak.

Thus time and space have value only in relation to jiva i.e. the embodied soul and no significance in relation to God.

Jiva : Time and space are an imprisonment for the soul. The jiva acts under the will of Brahman and enters the arena of his Sport, which is called Jagat or Samsara in Indian philosophy. The Samsara is a Karma Bhoomi (field of action) bound by the Laws of God. In this field of action the jiva undergoes a very hard test, because it is surrounded on all sides by such forces which keep him away from the Lord. The worldly pleasures attract him, but he gets no satisfaction out of them. At times he is subjected to lust, anger, greed, worldly affection and ego. At times he is hungry and thirsty. At times he is jealous of others. He is subjected to several ills and finds his release very difficult. He approaches the Perfect enlightener by the grace of God and addresses him thus :

> O Guru ! Give me the knowledge of ONE
> Who is the only sustainer of all the Jivas,
> I may never forget Him.

Karma and Grace : Because of our karmas (actions), we are enchained to the world of duality and ego and thus face misery and grief in this world. We are known by our actions only which are judged in the court of the Lord. The plane on which we live is the plane of action, therefore we have to be very much cautious about our actions. By our actions we become lowly, by our actions we rise in esteem. We rise and fall because of our actions. There are certain actions which we are 'enjoined by Shastras to perform for our spiritual remuneration, but Guru Nanak has strongly rejected such actions. He says:
The birth is due to our actions,

The final liberation is due to Grace.

Great emphasis is, thus, laid on the grace of the Lord. Karma and hee, the two opposing factors, have becn reconciled. Both are necessary the spiritual development. Through the grace of the Lord, we are put the leht track and the necessary effects and precautions are performed thie puth through the grace of the Lord.

Hukm : The surrender to the Judgment or Will of the Lord is the inning of the grace of the Lord. The Arabic equivalent to the Judgment the Lord is know as Hukm. It is also interpreted as the Laws of God Nature). These laws are universal. Among these laws are the physical of all carration, the moral law of causation (known as the doctrine of b) and the spiritual law of love. The whole world moves and works aler the laws of God. The Guru has said :

The world of matter is created by His Hukm,
The Hukm of the Lord is inexplicable;
The Jeas are created by His Hukm,
The esteem is gained by His Hukm;
One rises higher or falls lower according to His Hukm,
The comforts and sorrows are written and obtained by His Hukm,
Nome attain grace according to His Hukm,
And some are led astray by His Hukm;
Everything is within His Hukm, none is outside of it;
If one comprehends His Hukm, he loses his ego.

Shravan, Mannan and Niddhyasan : But the understanding of of TRUTH is brought about the Shravan (Hearing! Mannan Banking constantly) and Niddhyasan (meditation). Four stanzas of Japuji te stevuted to Shravan and four to Mannan. No stanza is devoted to w wwm. The first stage Shravan signifies the hearing of the scriptures order to get an insight into the transitoriness

of the body and the im wality of the soul. Mannan leads us further to staunch faith and cons Swe thought about the soul. It will bring peace and control of the mind i will be suitable state for beginning Niddhyasan (meditation). After instant meditation, the seeker achieves the end i. e. Darshan or realization. the four stanzas Shravan, the Guru tells us clearly that on hearing the me of the Lord through sacred scriptures and divine personalities, the seeker attains the state of bliss and all his sins and sorrows are was away. He gains the knowledge of the method of Yoga and the secret the body. He imbibes the qualities of truth and contentment. He knowledge of higher spheres. The state of Mannan is indescribable. this stage, the mind and intellect are refined. The seeker thinks of p and concentrates only on the Name of the Lord. He cannot be led ast and moves on the right path. At one place in the poem the Guru has said

> Having heard, thought constantly and loved whole-heartedly,
> We take full bath at the innermost holy sanctuary.

The above verses pointedly refer to the state of Niddhyasan which is a s of meditation through love and devotion and which leads us to the rea ation of the Lord.

Devotion and Virtues : 'But there can a practical virtuous life. The Guru says:
All virtues are Thine, I have none.

The Lord is a treasury of virtues, therefore in order to be virtuous, have to adopt the qualities of the Lord in our lives. Truth, Fearlessn friendliness, sweetness etc. are godly qualities and, therefore, they are required virtues of a saintly life. These virtues are received by us by Grace of the Lord:
He gives virtues to the virtue-less and bestows more virtues to virtuo

There seems to be none who can give a (virtue) to Him.

In the concluding stanza of Japuji preceding the epilogue, Guru Nanak made it clear that the Name of the Lord resides only in a virtuous heart. The name abides where continence, patience, knowledge, fear, fortitude a love abide.

Name and Guru : By an analogy, the Guru has emphasised significance of the Name. When the hands, feet and body are smeared with dust, they are cleaned with water. When the clothes are polluted with urine, they are washed with soap. In a similar manner the sins are was! away by the Name of the Lord. The Name is the Word of the Guru, which leads us to the knowledge of ONE. The Shravan and Mannan of the Name are the forward steps in the spiritual domain. By the Grace of God, we meet the Guru and by the grace of the Guru we get the Name through which we meet the Lord. The functions of the Guru are two-fold :

There is WORD with the Guru,
There is KNOWLEDGE with the Guru.

The Guru, thus, gives both the Word and the knowledge. Those who nowmber the Word of the Guru of the Name, not only obtain final emancipation for themselves, but others also, who adopt their line :

Those who have remembered the Nane have laboured well
They are revered in the Court of the Lord and get release of others.

Panchas or Liberated Ones : Such persons are known as Panchas of the liberated ones. These perfect brings not only get high positions In the Court of Lord, but they are also recipients of best regards in this world. They are the disciples of the True Guru and are invaluable traders of the invaluable Name. By dint of their efforts, grim determination and The Orace of the Tord, they enter the "tenth door" into the presence of The Lord. "That door" has been depicted in one of the stanzas of Japuji. All the gods, goddesses and other forces, while awaiting there the orders the Almighty, sing His praises. There are countless singers and countless weal instruments being played.

Shastric Injunctions and Formalism : The religion of Panchas is love and devotion. They have no faith in Shastric injunctions w religious practices. For them all Karma Kand is of no avail for spiritual development. The pilgrimage to holy places is useful only if the Lord approves it. All formalism is absurd. A true Yogi wears the ear-rings of contentment and the staff of faith. The inner qualities are essential and not the outer garb. The love of the Lord should be for love's sake and not low any material gain. A Yogi who attains miraculous powers through concentration and meditation should neglect these powers because they w drag him down from spiritual heights.

Higher Planes: The plane, where we are born, is the plane piety (Dharma Khand). It is a plane of actions. In this world of tin and space, of days and nights, of luner dates and seasons, of air, water an fire, there are Jivas of diverse types, colours and names. These Jivas reap the fruit of their actions. Only Panchas are received with respect in ti Court of the Lord because of their actions. Thus the plane of piety is the initial state of actions requiring us to adopt the real virtues in life by di criminating between good or bad actions.

Having imbibed the virtues in our practical life and having acted moved on the right path, we enter the next plane i.e. the plane of knowled (Gyan Khand). In this plane the seeker observes the vastness of the Univers He

comes to know of various winds, waters, fires, Vishnus, Shivas, Brahms Karmas Bhumis (felds of action), pole stars, Indras, moons, suns, sphere countries, Siddhas, Buddhas, Nathas, goddesses, gods, demons, sages, gem seas, Khanis (divisions of creation), vanis (modes of speech), kings, scriptur and their believers. There is no end to all these created forces. This pla gives an idea to the seeker of his position in this huge set-up. It gives hi an impetus to recognise his own potentialities and try to rise on high planes. He feels elated.

After leaving the plane of knowledge, the seeker enters the plane : effort (Saram Khand) wherein he washes away all the dust of passion vices and ego. He is purified and beautified. The intellect and min become pure and beautiful. The seeker becomes a Siddha and godlike.

But the real power and strength comes when the seeker enters the next plane i.e. the plane of grace (Karam Kand). The Lord is All-Powerful. His powers manifest themselves in a seeker through His Grace. With full heale and vigoura beautiful thing looks many times more beautiful. Thus the stat of full bloom is attained in this plane. The saint-soldier reaches this dua and resides here in full ecstasy and glory.

The state achieved in the fourth plane leads the seeker to his goal i.e. the plane of Truth.(Sach Khand) This plane is the abode of the Formless, who is Infinite and Creator and Master of the infinite creation. He cantrols the whole universe and directs it according to His Will. He is a conscious Power and acer and enjoys the sport of His Creation conscientiously.

Triple Interpretation of the Five Planes: The above-mentioned five planes can be explained physically, morally and spiritually. The physicall interpretation takes the whole of the creation under its purview. Our earth in the plane of piety. When we rise above the earth, we pass through different planets and spheres in the plane of knowledge. When we rise above to the plane of effart the creation becomes subtle and beautiful. In the plane of Grace, there are abodes of saints who are always absorbed in whole-hearted devotion to the Lord. The final plane of Truth exhibits the Infinite Breation of Infinite Lord. From the first to the fifth plane we are conscious of physical dimensions both finite and infinite, which shows that all these Jones-exist physically.

The moral and the spiritual interpretations of the planes remind us of The Journey and goal of the seeker. In order to rise from the plane of piety In the plane of Truth the seeker has to seek knowledge and make efforts to obtain the Grace of the Lord. Truth can only be achieved by becoming flowe, wecking

knowledge of the path from the Guru, by following that path by the Graces of Guru and God both. Truth can be realised by a slaneed combination of Karma (efforts for piety), Bhakii (devotion by grace) yam (knowledge).

Truth is God. In order to realize God, the spirit has to travel ince mily through the spiritual planes inwardly. Macrocosm is present in the weem. Whatever is inward is also outward and whatever is outward - ali Inward. The planes are the spiritual planes through which the spirit during its ascent. As the soul ascends, body becomes subtle gradually vanishen when it reaches the plane of Truth, where the Formless soul in Formless God.

Former Head & Professor (Retd.)
Department of Punjabi,
Panjab University,
Chandigarh.

0-0-0

THE PHILOSOPHICAL ELEMENTS OF GURU NANAK

Dr. Manmohan Sehgal

(The thesis starts with a chapter on 'Introduction of Philosophy, the scope of philosophical elements, a developmental history of Bhakti, Bhakti movement in the Panjab, the cheif characteristics and beliefs of Sikh-Gurus and their teachings; and at the end, the author has attempted successfully to show the uniformity at the bottom of all Bhakti-sects and movements. Philosophy is considered to be an explanation and evaluation of the sole life and nature of the world in relation to the life and the absolute. The scope runs straight from the atom to the absolute and that is why all the branches of knowledge-Logic, Metaphysics, Ethics, Ontology and Scientific research come within the circumference of Philosophy).

'Bhakti' in India did not originate in medieval ages only. It has its roots in Vedic hymns, the oldest available scriptures of Indian Culture. In the 'Cultural Heritage of India' Vol. II, p. 43, it is said, "The Vedic hymns are replete with sentiments of piety and reverence in the worship of the gods," and after this, it is Upasana-Kand of Aranyaks and the Upanishads that sow the seeds of Bhakti-marg. The Doctrine of Bhakti or single-minded devotion to the almighty gets illuminated in later Upanishads. Bhakti reached its heights through Puranas, Bhagvadgita and Sandilya-Narad-Bhakti-Sutras. Gita puts emphasis on 'Gnan,' 'Yoga' and ultimately points out the best of bests, i. e. Bhakti. The author of the thesis has quoted some couplets from Gita in support of his theme. After giving some glimpses of Shankar's Advaita, Ramanuja's Vishishtadvait and Vallabh's Shudhadvait, the fall of moral and devoted ideas in Buddha Tantrikas, is well dealt with in the thesis.

In medieval ages, how Nath-Panth helped Bhakti to be spread in Maharashtra, the importance of Gnandeva and Namdeva in the stream of medieval bhakti, the part played by Sufis and great Kabir in this movement and the circumstances, then prevailed in Panjab, which helped the movement's wide-spreading among Panjabi hearts, are explained in the present work. Bhakti-movement in the Punjab had a dual role of spirituality and the worldly adjustment in the domestic life, moral-life and the life of self-respect. It preached an unflinching faith in His will and an unending belief in service-service of self and society. Sikh religion is, therefore, known as the religion of house-holders, who

believe in the absolute will (Philosophy of Hukam) and do good for all including themselves. Here, a clarification is made regarding unwanted differences between the leaders and the followers. The fall of the followers from the golden principles of the revered gurus, does not affect the spiritual beauty of the principles or their founders. Acting is the real belief. Let us not call them the believers of the faith, who do not act accordingly.

The above factors can be proved through the common characteristics of Sikh gurus (Guru Nanak, and his successors) (i) All gurus were high morale family men. (ii) They were not the followers or the founders (Except the last, Guru Gobind Singh, who was forced to do so by his circum stances) of any sect, religious-faith or communal thoughts. They believed in religion of humanity and all universally applicable ideas were their own. (iii) They did not believe in caste-system. For them, all disciples, whether a cobbler or a Brahman, were equal. One who attains the knowledge of "Brahman' becomes brahman, whosoever. ਜਾਤਿ ਕਾ ਗਰਬੁ ਨ ਕਰੀਅਹੁ ਕੋਈ ॥ ਬ੍ਰਹਮੁ ਬਿੰਦੇ ਸੋ ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਹੋਈ ॥੧॥ (ਰਾਗੁ ਭੈਰਉ ਮਹਲਾ ੩) (iv) All gurus called themselves ‘Nanak' to show the uniformity of thought, belief and light. (v) 'Name' is worshipped by all. They considered the 'Name' to be a string, joing human soul with the absolute one. 'Name' always keeps a corresponding factor, the subject itself and the stream of sound starting with 'Name' flows towards the subject--the absolute soul. (vi) Guru is the medium to be found as a price of past good actions and grant of His grace, to whom a well submitted obedience and acting to his instructions give the human soul an ever-lasting union with the Lord. All the gurus have given the maximum importance to 'Guru', a representative of almighty. The author quotes Duncan Greenless, "There is no short-cut to God. He is found through His own appointed means, the contact with saintly-devotee, to be gained only as a reward of past good actions. Devotion is infection; it arises in the heart even at the first such contact, it becomes a flame which burns away the dross and purifies the golden nugget there. In the pure heart God Himself comes to dwell, in the manifest form of His name, it is true to say that where the Guru is, there already is the Lord--so close is the union between the saint and God, we cannot say who is acting at any moment, they are as it were the same." (vii) Gurus preached a categorical submission to Hukam. In the first stanza of Japji', it is explained, "How to lead a true life? How to break the bindings of Maya? Guru Nanak directs to submit to His unchallengeable will". ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ॥ ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਨਾਲਿ ॥੧॥

The introductory chapter ends with, as already stated, the essential uniformity of all trends and movements of Bhakti. Specially in medieval era, the Bhakti movements of Bengal, Maharashtra, Gujarat, Panjab have one thing in common, i. e. Spirit of Divine Love. This spirit helped to establish the uniform basis for the common platform of all those, who love God and Godly trends.

The second chapter of the work, deals with Guru Nanak's concepts of Guru and Gurumukh. According to Sikhism, the guru is a representative of Akal-Purush, rather an incarnated Lord almighty. Bhai Gurdas, in his first 'Var', writes-get ਭਈ ਗਲਾਨਿ ਜਗਤ ਵਿਚ ਚਾਰ ਵਰਨ ਆਸ਼੍ਰਮ ਉਪਾਏ॥ (੧-੧੯-੧) ਦਸ ਨਾਮ ਸਨਿਆਸੀਆਂ ਜੋਗੀ ਬਾਰਹ ਪੰਥ ਚਲਾਏ॥ (੧-੧੯-੨) ਸੁਣੀ ਪੁਕਾਰ ਦਾਤਾਰ ਪ੍ਰਭ ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਜਗ ਮਾਹਿੰ ਪਠਾਯਾ॥ (੧-੨੩-੧) ਚਰਨ ਧੋਇ ਰਹਿਰਾਸ ਕਰ ਚਰਨਾਮ੍ਰਿਤ ਸਿਖਾਂ ਪੀਲਾਯਾ॥ (੧-੨੩-੨) Guru is needed for the attainment of the spiritual experiences. He is not only a path-finder or a guide, but also one, who leads towards kindly light, smashes the bindings of wordly-affairs, gives true knowledge of Akal-purush, teaches the value of Name and salvation and purifies the human soul before it reaches the highest goal of one-ness with the fountain-soul of Brahman. It is true guru, who answers all doubts of a normal worldly personality regarding soul, nature and absolute. The omni-powers remain unsolved mysteries unless some experienced spiritual guru enlightens the person from within.

Now the question arises, who can be the true guru? The direct and clear answer comes-One who experiences Him. It is natural for the guru to give the same experiences to his disciples, what he himself has earned. If he fails in doing so, he may not be considered a true guru. In the Bible, it is stated, "Who knows the father? Only, son knows the father or one whom the son reveals." Same way, a true guru experiences the absolute truth and can reveal it to others too. The guru is always a torch-bearer of spiritual knowledge. He helps the soul in passing over the ocean of worldly affairs successfully. He gives a clear understanding of 'Name power' and guides the human-power and guides the invincible stream of unbeaten sound currents. He causes all happiness and bliss. Guru injects the mode of high moral attitudes, inflicts the good and the true sentiments. Above all, he causes human soul's salvation and helps in its identification with the almighty.

Guru-bhakti is to be achieved first; salvation is the final stage. this can be attained, provided one puts faith a selfess-service, breaks the strings of 'T' and 'myness and submits categorically to the supreme will. As Tulsi Sahib had said, "Gold never gets rusted, iron cannot be eaten up by white ants and a good, or

even bad devotee of the guru can never be punished in the hell," so a guru-bhakta gets that much security of a kind treatment even at the hands of death.

Gurumukh is a true devotee of his guru. He obeys the guru, acts according to his instructions and submits unconditionally to his directions. He ceases to be a worldly man. He lives in this filthy-world, as a lotus in a marsh. The profound love, achievement of true knowledge, a devoted service to his guru, the intensive studies in Name, pridelessness, non -egoistic views, no bindings towards physical affairs etc. are the main and important characteristics of the Gurumukh.

Since, the true guru gives true knowledge of the absolute the third chapter of the present work deals with Guru Nanak's concept of the Absolute, i. e. Akal-purusha or Brahman. Brahman is beyond explanation, above all worldly qualifications and all powerful; yet Guru Nanak, in order to make it understood to the common man, defines His extra-ordinary qualities in the root-hymn of the Japji—95 ੴ ਸਤਿ ਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰੁ ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ । He is one, known as Onkar. Only His name is true. He makes and mars the world and reigns over the whole universe. He has no fear, no enemity. He is beyond time and space, beyond birth and death. It is, therefore, He is Akal. He is self-made and can be known only with the grace of the guru.

It is His free-will (Maya) that runs, produces and directs the whoie show, with the help of three co-opted juniors Brahma, Vishnu and Shiva. The scope of their control is within the limits of kal i.e. time and space. They are kal-powers, far juniors to and within the powers of Akal-purusha That is why Brahman was described as Satya-shri-akal (The truth, the good and the endless) by the 10th guru.

Guru Nanak, in his Japji, has explained four stages to be covered to reach the fifth and the final stage for an identification with the Lord almighty. First is Dharm-khand (the sphere of duty-performance). Here, an interested soul acts upon goodness in everyday life, develops moral attitudes, true habits and pays reverence to the guru. Second is Gnan khand (the sphere of knowledge), where a pious Dharm-performing soul is blessed with a light of true knowledge by his guru. Then comes Saram khand (the sphere of action). The enlightened soul labours hard, worships the 'Name', serves the mankind, leads a kind life in co-operation with all animate or inanimate production of the Lord and acts upon the directions of his guru. Fourth stage is Karam-khand (the sphere of grace). The worshipper of the 'Name' and the lover of fellow-beings of 3rd khand, meets here the handful of grace. Akal-purush grants him all pleasures of spiritual salvation. The soul gets an absolute bliss and rests in peace,

identified fully to its origin, in the final abode Sachkhand (the sphere of truth), where lives the Brahman Himself.

ਸੱਚਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ ॥ ਪਉੜੀ ੩੮ ਜਪੁਜੀ

To meet with the anxiety of the man in the street, Guru Nanak has pointed out a number of qualifications of the unqualified Brahman-the originless, the endless, the formless, all-powerful, omni-present, omni-scient, all-giver, all-doer, graceful, the great, the only truth, the only good and the goal of all. Yet He is beyond description, therefore we can simply worship His 'Name', as whole of the universe does. The true explorer finds Him through the projection made by the Guru. The guru has the light of the almighty and he shows this truth to others

ਗੁਰ ਮਹਿ ਆਪੁ ਰਖਿਆ ਕਰਤਾਰੇ, ਗੁਰਮੁਖਿ ਕੋਟਿ ਅਸੰਖ ਉਧਾਰੇ ॥

Brahman remains omni-present in the word-form and the guru is an apparant form of the word. Holy Bible also advocates the same fact. “The word was made flesh and dwelt among us full of Grace and Truth."

The guru can be called a middle-power (mediator) between human-soul and the absolute. But no, the guru is not a middle-power, but incarnated has Brahman Himself. Guru Nanak agreed upon the one-ness of guru and Brahman. There is absolutely no difference between the two, as it is clearly mentioned in the quotation of Mr. Duncan Greenless. Guru Arjun Deva ਗੁਰ ਪਰਮੇਸ਼ਰੁ ਏਕੋ ਜਾਨ, ਜੋ ਤਿਸ ਭਾਵੇ ਸੋ ਪਰਵਾਨ।

At the end, we talk of relations between Jiva and Brahman. The relation of the maker and the made is prominent. It has two different aspects, i.e (i) Jiva is a part of Brahman (whole) and (ii) the conscious part within ourselves is Brahmn Himself; and it is very clear from the said aspects that there is no difference between the elements of the two. They look separate, only because Jiva is surrounded by false-activities of maya, worldly-enjoyments, mental-obsceneness etc. It is the guru-power, who can cut off these bindings of the human-soul, directs it towards the fair Name, which causes His grace and there comes salvation for the devoted soul.

The following chapters contain Guru Nanak's conceptions of Jiva (the soul) and Maya. The animate energy or consciousness of the inner self- of beings is known as Jiva. It is established by Brahman Himself. Body is produced by bodies, therefore it is within the limits of birth and death, The Jiva or soul is a part of Absolute or Brahman, so beyond birth and death. Body lives in consciousness, which is the sole-grace of Brahman. It is a flame of the fire, a ray of the light, a current of the flow-fully dependent upon its base. Guru Nanak III (Guru Amardas)

writes ਏ ਸਰੀਰਾ ਮੇਰਿਆ, ਹਰਿ ਤੁਮ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਧਰੀ, ਤਾ ਤੂ ਜਗ ਮਹਿ ਆਇਆ। (ਰਾਮਕਲੀ ਅਨੰਦ, ਪਉੜੀ 33) (@ my physical body, it is because Brahman has kindled light in you, you could exist in this world). The Jiva, in its present conditions, is not the same that is Brahman. Lord has made it from His light. Their elements are identified, therefore, Jiva can dissolve in Brahman. Brahman is absolute, Jiva is not. Even when Jiva vanishes in Brahman, absolute remains absolute and it is Jiva who loses its existence. Jiva's approaches are fenced around by physical attributes of living in body. It is expected of Jiva to obey the metaphysical principles, as the body obeys the principles of Nature. These metaphysical principles are given ready to the Jiva- it has no power of making or mending such principles accord ing to its own facilities. Hence, it is very clear that Guru Nanak describes Jiva as a part of Brahman with no difference in their elements; yet Jiva is not Brahman, nor it becomes Brahman.

It simply vanishes its existence into Brahman, 'which is the final destination of the Jiva. To attain this goal. the guru and devotion to the Name help the Jiva. Egoless-service, worship of Name, proper obedience to the guru's directions and over-all the grace of the almighty are the chief provisions, pointed out by Guru Nanak, for the final end to be achieved by the Jiva.

Maya and the kal are the words used by Guru Nanak for this illusionary and false worldly administration, establishment, movements and tendencies. Kal is the demon-power in the reign of maya, who misleads the souls, attracts them towards worldly affairs and causes the circle of births and deaths. Guru Nanak holds that whole of the physical span of the universe is within the effective range of Maya and kal. Whole the world is tied up in the strings of kal-only a true guru can untie the interested souls. ਸਭੁ ਜਗੁ ਬਾਧੋ ਕਾਲ ਕੋ ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਕਾਲੁ ਅਫਾਰੁ ॥ ੨ :੮:੧੪ ਸਿਰੀ) and ਮਾਇਆ ਮੋਹਿ ਜਗੁ ਬਾਧਾ ਜਮਕਾਲਿ ॥ ੨ :੮:੩ ਆਸਾ). Even the gods are affected by Maya (ਮਾਇਆ ਮੋਹੇ ਦੇਵੀ ਸਭਿ ਦੇਵਾ॥ (ਗਉੜੀ). Hence, the apparent cosmos, all the physical experience, coherence and comprehensiveness of our actions, attitudes and tendencies etc. are within the approach of kal and Maya.

Now, question arises about the form of maya. Guru Nanak considers maya a tri-qualitative power of Brahman. These qualities are Tamas, Rajas and Sattva. Saying "Tere teen gunan sansar samavahin' Guru Sahib has put whole of the universe under control of Maya. Guru Arjun says, ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਮਾਇਆ ਕੀ ਕੀਨੀ which holds the Brahman responsible for the creation of this tri-qualitative power. Because it came into existence at the free-will of the Lord, it can be turned non-existant also at His Will.

Maya is also recognised as "Agnan'. Apparently, when humanity accepts this external universe as true, though it is within the limits of time and space, the unreal-humanity is understood under the veils of 'Agnan'. All the egoistic behaviour of being and becoming is Maya. The human vanity, veiled reality, illusionary-truth, all are maya. Guru Nanak has ex pressed the view about maya metaphorically. Mind or the human sentiment also play a part in false fortification of extrinsic values. It is with the help of Guru that a normal soul recognises its eclipsed condition under the shadows of maya. The true-knowledge passed by the guru becomes the base of revealing the reality. The escape from maya is possible with the grace of almighty, to be obtained through the guru and the worship of 'Name'.

Sixth chapter deals with the philosophical goal of Guru Nanak. The relation between religion and philosophy is essential, because both of them aim at one destination, i.e. absolute truth (Generally pre-supposed one). No doubt, they adopt different processes, yet they are one. That is why Prof. Hegal, in his 'Philosophy of Religion' Vol-I, holds, "Philosophy only unfolds itself when it unfolds religion and in unfolding itself it unfolds religion."

This can be clearer from the following table.

THE TRUTH

↓

(i) Intellectual following (Philosophy)

(ii) Experience by devotion (Religion) THE GOAL : Metaphysical Truth

(Moral-life to be practised)

Phil. (i) Intellectual analysis of the approach

Reli. (ii) Submission-Pious life.

Guru Nanak's spiritual goal is nothing less than one-ness with Brahman. From Vedas to the medieval ages, there had been a number of philosophical doctrines, having different views regarding causes of anguish world, process of escape from agony and the ultimate goal to be achieved. Other than Hindu thoughts, there had been Buddhistic, Tantric, Charvak, Nath Panth, Sufis and Nirgun Sant-mat of Kabir and his contemporaries. All of them were beating their own drums. Because Guru Nanak belongs to Santmat, he preached a goal of self-realization followed by one-ness with the Lord-higher approach than that of any other. The end and the means, advocated by Guru Nanak were so solemn and creative that Jiva does not refrain from performing physical duties. Like a yogi, G. Nanak's Jiva does not hate or leave the worldly affairs, nor it becomes a Tyagi or Variagi. Even when the Jiva reaches its goal, it continues to

act in the good service of humanity. He, who realizes the self, becomes "Gnani' and his "karmas' (acts) being 'gnan-yukta' (based upon true knowledge) bear no furit as a worldly bondage. Such "karmas' are called "Rahit-karmas'. They break the egoistic fencings of human attitude. They are in reality a reaction of the guru's guidance and preachings and may be called "Nishkam-karmas' in the true sense. Hence, a mukta-atma (liberated-soul), according to Guru Nanak, does not cease participating in the world-affairs, but serves the humanity for an intrinsic bliss. Siddhas once asked this question, "How can a mukta-jiva live unstained in this filthy world?"

ਦੁਨੀਆ ਸਾਗਰੁ ਦੁਤਰੁ ਕਹੀਐ ਕਿਉ ਕਰਿ ਪਾਈਐ ਪਾਰੋ ॥ Guru Nanak answered, "As a lotus does amidst mud and marsh or a water-hen lives in water. Sound currents and the Name work as boat and bamboo for such a soul".

ਜੈਸੇ ਜਲ ਮਹਿ ਕਮਲੁ ਨਿਰਾਲਮੁ ਮੁਰਗਾਈ ਨੈਸਾਣੇ । ਸੁਰਤਿ ਸਬਦਿ ਭਵ ਸਾਗਰੁ ਤਰੀਏ, ਨਾਨਕ ਨਾਮ ਵਖਾਣੇ।। Hence it is clear from Guru Nanak's principles that past karma's of jiva-mukta become ineffective after self-realization and the actions practised between the stages of jiva-mukti and videh-mukti, do not bear any fruit. So the question of reaping the fruit in the next life stands nowhere. This is what Guru Nanak calls salvation-one-ness with Brahmn; the soul reaches in a metaphysical sphere, where the circle of births and deaths ends.

This ideal can be achieved through three great and respectable approaches. First of all, Jiva is expected to subdue its ego (JBA); then find out a true guru, who could give him a direct experience. Last, and not the least, Jiva is to earn the nearness of almighty through the hard labour put in the worship of Name. Even here, Guru Nanak did not forget to leave the option to Hukam or Grace.

A stern faith and undivided love are the two extra requisites in the field of spirituality. Guru Arjun has forcefully declared that a man of faith, experiences the bright truth and attains the absolute knowledge. (ਜਾ ਕੈ ਰਿਦੈ ਬਿਸ੍ਵਾਸੁ ਪ੍ਰਭ ਆਇਆ ॥ ਤਤੁ ਗਿਆਨੁ ਤਿਸੁ ਮਨਿ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ॥) Love helps him in identification.

Indian Philosophy has dealt with four prominent paths leading to oneness with Brahman. They are Bhakti-yoga, Gnan Yoga, Karma-yoga and Prem-yoga. Guru Nanak has synthetically viewed through all. The Vedic goal was more or less physically hedonic, to be achieved through karma-yoga; Upanishadic goal was metaphysical, to be attained through gnan; Pauranic end was empiric, to be reached at by faith and Bhakti; and lastly the goal preached by Sufis and Saints of medieval ages, was spiritual, to be achieved through loveful submission. Guru Nanak took them all in one, and that is his unique approach.

Some other means of achieving the goal are also compared with Guru Nanak's means and the end. First is Yog-sadhana, as explained by Patanjali. Patanjali holds self-denial for yoga. He writes of eight stages Yam, Niyam, Asun, Pranayam, Pratiyahar, Dharna, Dhyan and Samadhi, In Samadhi-avastha man reaches Kaivalya and recognises his own self. The self-recognition is the destination of a yogi, whereas Guru Nanak's goal is far higher. Self-recognition is a mile-stone on Nanak's march. The first five stages of Patanjali are physical, but Guru Nanak believes in attacking the mind directly. He does not believe in discomforting the body, like Patanjali.

Guru Nanak aims at 'Sahjavastha,' to be attained through the worship of Name under directions of the guru. By 'Sahjavastha' he means a particular state of mind, where a progressing soul need not utter the Name or act a virtue deliberately. With a continuous practice of doing so, it becomes a nature of the soul and then the Name-currents automati cally flow in the enlightened soul, even when its body is at rest or busy in worldly affairs. To reach at this end, Guru Arjun has passed very clear instructions -

ਪ੍ਰਥਮੇ ਤਿਆਗੀ ਹਉਮੈ ਪ੍ਰੀਤਿ ॥
ਦੁਤੀਆ ਤਿਆਗੀ ਲੋਗਾ ਰੀਤਿ ॥
ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਤਿਆਗਿ ਦੁਰਜਨ ਮੀਤ ਸਮਾਨੇ ॥
ਤੁਰੀਆ ਗੁਣੁ ਮਿਲਿ ਸਾਧ ਪਛਾਨੇ ॥੨॥
ਸਹਜ ਗੁਫਾ ਮਹਿ ਆਸਣੁ ਬਾਧਿਆ ॥
ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ ਅਨਾਹਦੁ ਵਾਜਿਆ ॥
ਮਹਾ ਅਨੰਦੁ ਗੁਰ ਸਬਦੁ ਵੀਚਾਰਿ ॥
ਪ੍ਰਿਅ ਸਿਉ ਰਾਤੀ ਧਨ ਸੋਹਾਗਣਿ ਨਾਰਿ ॥੩॥

(ਆਸਾ ਘਰੁ ੨੦ ਮਹਲਾ ੫)

(A soul is required to leave its ego, worldly affairs and then the three qualifications of universal nature. Thereafter the soul reaches at ''Turiya' stage. Here it knocks at the door of 'Sahjavastha and the almighty open it for her. He accepts that soul blissfully and gracefully in His abode).

In the above stanza, the cheif condition of attaining 'Sahjavastha', stands with the words ਸਬਦਿ ਵੀਚਾਰਿ i.e. through the sole uaderstanding of the 'Name'. Name is a link between the soul and the Lord-Ansh and the Anshi (ਅੰਸ਼ ਤੇ ਅੰਸ਼ੀ) It is created by the almighty, who Himself is self created. (ਆਪੀਨੈ ਆਪੁ ਸਾਜਿਓ ਆਪੀਨੈ ਰਚਿਓ ਨਾਉ). It lives within the human body (ਨਾਓ ਨਿਧਿ ਅਮ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਭ ਕਾ ਨਾਮੁ ਦੇਹੀ ਮਹਿ ਇਸਕਾ ਵਿਸਰਾਮ) and it can be traced, recognised and worshipped only under the guidance of the guru. The worshipper of the Name is blessed

with His grace (solely His free-wili) and is dissolved in Him.

It is very clear from the above descriptions that the great saint Guru Nanak was a synthetic thinker. He honoured almost all the past ideological currents and paying heed to the then people, he made these doctrines of oneness with Brahman, a practical science. Really, Guru Nanak's approach is more a moral lead of life than to be a religion or a philosophy. It is Guru Nanak, who as a humanist, made this spiritual flow, a path of house-holders. Conclusively : (i) He pointed out the cob-web of maya all over this world, (ii) He wanted the troubled souls to leave ego and search for a true guru, (iii) The guru will impart true knowledge to the anxious souls. He would make them understand the Name and the souls would worship it under his guidance (ਗੁਰ ਪਰਸਾਦੀ ਉਬਰੇ ਸੱਚਾ ਨਾਮ ਸਮਾਲਿ). The almighty will shower His grace over worshipping souls, (His grace is already being showered, because the soul could find a true guru at the second stage above), (v) and the soul will get salvation by dissolving itself in its parent infinite soul.

As an appendix of the thesis, 'Guru Nanak's life and teachings' is added. Though the sources of his life are different ‘Sakhis' and historical works of renowned authors, yet the miracles believed to be performed by Guru Nanak are given a scientific and logical description in this thesis. He travelled far and wide to teach his faith to others and made lakhs of disciples. He wrote Japji Sahib, Aasa-di-Var, Majh-di-var, Siddha-Goshti, Rahi-ras, Sohila, and a big number of spiritual lyrics. His teachings can be summed up as follows.

(i) Stern faith in One God and submission to His Hukam (Free will).

(ii) All human beings are alike. Moral living, definite faith in Him and His grace and the Name are three essential steps towards the attainment of the goal.

(iii) Love your fellow-men. They are all images of God incarnated. Do not hate any one.

(iv) All doctrines of the past and present lead to the same God. "Sahaj-yog' is the easiest and natural way to reach the goal.

(v) The true guru is the living God. Guru-Bhakti and 'Sharan' (self surrender) are the main factor in the way of reaching the destination.

Department of Hindi,
Punjabi University,
Patiala.

0-0-0

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਭਗਤ ਪਰੰਪਰਾ

ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ

ਫ਼ਰੀਦਾ ਮਨੁ ਮੈਦਾਨੁ ਕਰਿ ਟੋਏ ਟਿਬੇ ਲਾਹਿ।
ਅਗੈ ਮੂਲਿ ਨ ਆਵਸੀ ਦੋਜਕ ਸੰਦੀ ਭਾਹਿ।

ਕੋਈ ਜੂਹ ਹੈ। ਟੋਇਆ ਟਿੱਬਿਆਂ ਭਰੀ। ਜਿਥੇ ਭਾਅ ਦੂਰੋਂ ਵਧਦੀ ਪਈ ਆਵੰਦੀ ਏ, ਬੰਦੇ ਵਲ, ਮਾਰੋ ਮਾਰ ਕਰੇਂਦੀ। ਸੰਘਣਿਆਂ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਛੜੀ ਭਾਅ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਧਦੀ ਏ ਪੈਰੋ ਪੈਰ, ਰੁੱਖੋ ਰੁੱਖ। ਸੰਘਣਿਆਂ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਤੇ ਭਾਅ ਦੀ ਮਾਰ ਰੋਕਣ ਕੀਤੇ ਕੁਝ ਰੁੱਖ ਕਪ ਕੇ ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਖੱਪੇ ਡਾਹੁਣੇ ਪੈਂਦੇ ਨੇ। ਪਰ ਇਹ ਦੋਹੜੇ ਵਾਲੀ ਭਾਅ ਅਚੰਭਾ ਏ।ਇਹਦਾ ਬਾਲਣ ਇਹਦੇ ਪੈਰ ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਨੇ। ਇਹ ਟੋਇਆ ਵਿੱਚ ਵੜ ਮੱਚਦੀ ਤੇ ਟਿੱਬਿਆਂ ਉੱਤੇ ਚੜ ਭੜਕਦੀ ਲਗੀ ਆਵੰਦੀ ਏ। ਕਿਤੇ ਇਹ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਜੋ ਬੰਦਾ ਆਪੋਂ ਏਸ ਭਾਅ ਵੱਲ ਪਿਆ ਵਧਦਾ ਏ। ਟੋਇਆਂ ਟਿੱਬਿਆਂ ਦੀ ਅਹੁਲ ਪਾਰੋਂ ਅਗਾਂਹ ਵੇਖ ਨਹੀਂ ਪਿਆ ਸਕਦਾ। ਤੇ ਅਚਨਚੇਤ ਏਸ ਭਾਅ ਦੇ ਵਾਤ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਕੇ ਸਵਾਹ ਥੀ ਵੰਵਣਾਸ। ਭਾਅ ਬੰਦੇ ਨਾਲ ਪਈ ਵਧਦੀ ਏ ਕਿ ਬੰਦਾ ਆਪ ਭਾਅ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵੱਲ ਪਿਆ ਵੱਧਦਾ ਏ, ਉਪਾ ਹਿਕੋ ਹੈ 'ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਲਾਹਿ। ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਲੱਥ ਵੈਸਣ ਸਵਾਹਰ ਹੋ ਵੈਸੀ ਤੇ ਭਾਅ ਦਾ ਰਾਹ ਡਕੀਜ ਵੈਸੀ। ਮਤੇ ਇਹ ਭੋਓ ਅਬਾਦ ਕਰਨ ਪਏ ਥੀਂਦੇ ਨੇ। ਵਾਹੀ ਲਈ ਪਹਿਲੋਂ ਭੋਓ ਕਰਾਹ ਕੇ ਪੱਧਰੀ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦੀ ਏ। ਮੁੜ ਵੱਤਰ ਲਗਦਾ ਏ ਤੇ ਉਗਾਸ ਹੋਂਦੀ ਏ। ਉਗਾਸ ਈ ਆਸ ਏ ਜਿਹੜੀ ਹਰ ਰੰਗ ਦੀ ਦੋਜ਼ਖ ਭਾਅ ਨੂੰ ਠਲ਼ਦੀ ਏ ਢਿੱਡ ਦਾ ਦੋਜ਼ਖ ਠਾਰ ਕੇ ਪਰ ਮੈਦਾਨ ਤੇ ਲੜਾਈ ਦਾ ਹੋਂਦਾ ਏ। ਕੀ ਇਹ ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਪੱਧਰੇ ਕਰਨ ਦਾ ਆਹਰ ਕੋਈ ਲੜਾਈ ਏ ਜਿਹਦੇ ਵਿੱਚ ਅਸਾਂ ਨਿਤਰਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਦਾਨ ਲੜਾਈ ਦਾ ਈ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦਾ ਖੇਡ ਦਾ ਵੀ ਤੇ ਹੋਂਦਾ ਹੈ।

ਅਬਾਦੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਲੜਾਈ ਏ ਕਿ ਖੇਡ। ਕਿ ਖੇਡ ਈ ਬੰਦੇ ਦੀ ਅਬਾਦੀ ਏ। ਅਸੀਂ ਦੋਹੜੇ ਦੇ ਓਝੜ ਵਿਚ ਰਾਹ ਪਏ ਭਾਲਦੇ ਹਾਂ ਤੇ ਅਚੇਤੀ ਲਫ਼ਜ਼ 'ਮਨ' ਸਾਰੀ ਜੂਹ ਨੂੰ ਕੁੰਜ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਕਰ ਘਿਣਦਾ ਏ। ਹਿਕ ਬਿਆ ਲਫ਼ਜ਼ ਨਾਲ ਰਲਦਾ ਏ 'ਦੋਜ਼ਖ'। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਰਲ ਕੇ ਇਕ ਪਤ ਖਲਾਰਦੇ ਨੇ ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਉਹਦੇ ਉੱਤੇ ਟੁਰ ਪੈਣ ਦੀ ਸੈਨਤ ਕਰੇਂਦੇ ਨੇ। ਤੇ ਚਲੋਂ। ਟੁਰ ਵੇਖਨੇ ਆਂ। ਇਹ ਪਤ ਆਖ਼ਦੀ ਏ, ਜੋ ਦੋਜ਼ਖ ਦੀ ਅੱਗ ਤੇ ਪਾਪੀਆਂ ਵਾਸਤੇ ਹੋਂਦੀ ਏ ਸੋ ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਗੁਨਾਹ ਈ ਹੋਏ ਜਿਹੜੇ ਮਨ ਕਰੇਂਦਾ ਆਇਆ ਏ ਜਿਹੜੇ ਓਸ ਅਜੇ ਕਰਨੇ ਨੇ। ਸੋ ਦੋਹੜੇ ਵਿੱਚ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਮਨ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਦਾ ਦਰਸ ਏ, ਡਰਾਵਾ ਏ। ਏਸ ਪੜ੍ਹਤ ਨਾਲ ਦੋਹੜੇ ਦਾ ਅਚੰਭਾ ਮੁੱਕ ਗਿਆ ਏ। ਦੋਹੜਾ ਹੁਣ ਓਝੜ ਨਹੀਂ ਇਕ ਸਿੱਧ ਪੱਧਰਾ ਰਾਹ ਏ ਰੋਜ਼ ਦਾ ਗਿਣਿਆ ਮਿਣਿਆ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਰਾਹ। ਪੜ੍ਹਤਾਂ ਆਵੰਦੀਆਂ ਬੂਹੇ ਖੋਲਣ ਨੇ ਪਰ ਤਹਜ਼ੀ ਕੁੰਜੀ ਨਾ ਕੇ ਖੋਲੈਂਦੀਆਂ ਨੇ ਓਸੇ ਨਾਲ ਈ ਮਾਰ ਕੇ ਟੁਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਨੇ।ਇਹ ਪਤਾਂ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਏ ਪਰ ਤਖਤਾਂ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਨਹੀਂ। ਲਿਖਤਾਂ ਸਗਵੀਆਂ ਖਲੋਤੀਆਂ ਆਵਣਈਆਂ ਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਈਆਂ ਵੰਗਾਰਦੀਆਂ ਨੇ। ਪਰ ਨਹੀਂ। ਸਗਵੀਆਂ ਨਹੀਂ। ਜਦ ਨਵੇਂ ਪੜ੍ਹਨਹਾਰ ਲਿਖਤ ਦੇ ਮੱਥੇ ਲੱਗਦੇ ਨੇ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਪੜ੍ਹਤਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬੂਹੇ ਤੇ ਅਗਲ-ਵਾਂਢੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਨੇ ਤੇ ਆਪੋ ਆਪਣਾ ਸੌਦਾ ਵੇਚਣ ਦਾ ਟਿੱਲਾ ਲਾਵੰਦੀਆਂ ਨੇ। ਹਜ਼ਾਰ ਢੰਗ ਨੇ ਤਾਂ ਲ। ਕਿਤੇ ਮੋਹ, ਕਿਤੇ ਲਾਰਾ, ਕਿਤੇ ਧੌਂਸ। ਪਰ ਅਸਲ ਜ਼ੋਰ ਪੜ੍ਹਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦਾ ਓਸ ਮੇਲ ਜਾਂ ਢਾਣੀ ਦਾ ਦਾ ਏ ਜਿਸ ਉਹਨੂੰ ਪਰਵਾਨ ਕੇ

ਖਲਿਆਰਿਆ ਹੋਵੇ। ਪਤਾਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਉਗਦੀਆਂ। ਪੜ੍ਹਤ ਦੀ ਪਨੀਰੀ ਲਾ ਢਾਣੀਆਂ ਦੇ ਲਾਹੇ ਲਈ ਲਗਦੀ ਏ। ਲਿਖਤਾਂ ਤੇ ਪਿੜ ਨੇ ਹੋਰਾਂ ਪਿੜਾਂ ਵਾਂਗਰ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਮੇਲ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਲਾਹੇ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਵਟਕ ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਰਾਜ ਕਾਜ ਦੇ ਪਿੜਾਂ ਭਿੜਦੇ ਨੇ ਤਿਵੇਂ ਲਿਖਤ ਪਿੜਾਂ ਵੀ ਭਿੜਦੇ ਨੇ। ਲਿਖਤ ਪਿੜ ਵਿਚ ਤਾਂ ਦੇ ਹਥਿਆਰ ਚਲਦੇ ਨੇ। ਲਿਖਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਜੀਵ ਜਾਮਾ ਵੀ ਏਲੇ ਭੇੜ ਦਾ ਉਣਿਆ ਹੋਂਦਾ ਏ।ਲਿਖਤਕਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਹਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਸਚੇਤ ਅਚੇਤ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਢਾਣੀਆਂ ਮੇਲਾਂ ਦੇ ਲਾਹੇ ਦੀ ਖਹੇੜ ਧੁਖੀ ਰਹਿੰਦੀ ਏ।ਏਸੇ ਪਾਰੋਂ ਬਾਹਰਾ ਇਕ ਮੇਲ ਦੇ ਲੜ ਲਗਣ ਵਾਲਿਆਂ ਲਿਖਤਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵੀ ਦੂਜੇ ਧੜੇ ਦਿਆਂ ਲਿਖਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੈਨਤ ਮਰ ਸਕਦੀਆਂ ਨੇ। ਲਿਖਤਾਂ ਦਾ ਜੀਵ ਜਾਮਾ ਲ਼ਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦਾ ਬਣਿਆ ਹੋਂਦਾ ਏ।

ਲਫਜ਼ ਬੋਲੀ ਦੀ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉਠ ਕੇ ਲਿਖਤ ਵਿੱਚ ਆਵੰਦੇ ਨੇ। ਬੋਲੀ ਦੀ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਹਰ ਮੇਲ ਹਰ ਢਾਣੀ ਲਫਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਲਾਹੇ ਸਿਰ ਵਰਤਦੀ ਏ। ਸੋ ਹਰ ਲ਼ਫ਼ਜ਼ ਮਗਰ ਟਕਰਾਵੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਸੈਨਤਾਂ ਦਾ ਭੰਡਾਰ ਪਿਆ ਜੁੜਦਾ ਏ। ਜਦ ਲ਼ਫ਼ਜ਼ ਲਿਖਤੀਂ ਆਵੰਦੇ ਨੇ ਤਾਂ ਏਸ ਭੰਡਾਰ ਨੂੰ ਨਾਲ ਈ ਚਾ ਆਵੰਦੇ ਨੇ। ਪਤਾਂ ਏਸ ਭੰਡਾਰ ਮਨੱਬਰਾਂ ਕੁਰਸੀਆਂ ਤੇ ਚੜ ਗਜਦੀ ਏ । ਚਿੱਤਰਿਆਂ ਮਦਰੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪਰਵਾਨੀ ਜਾਂਦੀ ਏ।ਲਾਊਡ ਸਪੀਕਰਾਂ ਅਖਬਾਰਾਂ ਥਾਣੀ ਚੁੱਘਰਦੀ ਏ। ਟੀ. ਵੀ ਰੇਡੀਓ ਰਾਹੀਂ ਮੋਹੰਦੀ ਪਲੇਸਦੀ ਏ ਤੇ ਔਖੇ ਸੌਖੇ ਵੇਲੇ ਮਖਲੂਕ ਨੂੰ ਮਗਰ ਲਾ ਖੜਦੀ ਏ । ਸੋ ਪੜਨ ਏਡਾ ਸੁਖਾਲਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਜੇਡਾ ਸਿਆਣਿਆਂ ਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਏ। ਨਾ ਈ ਏਡਾ ਅਨਭੋਲ ਕੰਮ ਏ ਜੇਡਾ ਇਆਣਿਆ ਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਏ ।

'ਦੋਜ਼ਖ' ਤੇ 'ਮਨ' ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਜਿਹੜੀ ਸਿੱਧ ਪੱਦਰੀ ਪਤ ਦੇ ਮੱਥੇ ਲਾਇਆ ਏ ਉਹ ਦੋਹੜੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਵਾਅਜ਼ ਪਰਚਾਰ ਵਿਚ ਘਿਣ ਗਈ ਏ। ਸ਼ਾਇਰੀ ਰਮਜ਼ ਸੈਨਤਰ ਦਾ ਮੇਲਾ ਏਹ ਇਹ ਜਿਉਂ ਦੀ ਵੀ ਸਵੰਨ ਨੂੰ ਜੋਰ ਜਿਹੜੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਇਕ ਦੂਜੀ ਨਾਲੋਂ ਓਭੜ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਨੇ ਉਹ ਰਮਜ਼ਾਂ ਸੈਨਤਾਂ ਦੇ ਜਾਦੂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਚੁਕਦੀਆਂ ਨੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵਿਜੋਗ ਦਾ ਰਛ ਏ। ਵੰਨ ਸਵੰਨ ਨੂੰ ਮਰੇਂਦਾ ਏ। ਜੋੜਾਂ ਅਜੋੜਾਂ ਦੇ ਪਸਾਰ ਨੂੰ ਮਿਧ ਮਧੋਲ ਕੇ ਇਕ ਇਕਹਰੀ ਲੀਹ ਕਰੇਂਦਾ ਏ । ਸੁਣਿਐਰਾਂ ਨੂੰ ਓਸ ਲਹਿਜੇ ਹਿਕਦਾ ਏ।ਸੁਣਿਐਰ ਮੇਲੇ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੈਂਦੇ ਨੇ।ਵੰਨ ਸਵੰਨੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਜੁੜਤਾਂ ਵਸਾਰ ਬਹਿੰਦੇ ਨੇ। ਸੋ ਹੁਣ ਇਕਹਰੀ ਲੀਹੇ ਲਗਣ ਨਾਲ ਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹ ਆਵੰਦਾ ਏ ।ਇਕਹਿਰੀ ਲੀਹ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਲੋੜ ਬਣ ਬੈਂਦੀ ਏ । ਇਕਹਿਰੀ ਲੀਹੇ ਲਗ ਕੇ ਉਹ ਸ਼ੇਰ ਥੀ ਲੈਂਦੇ ਨੇ। ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਖਾਵਣ ਨੂੰ ਤਿਆਰ। ਜੀਹਨਾਂ ਮਖਲੂਕ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੰਮ ਲਗਦੀ ਈ ਤਦ ਏ ਜਦ ਉਹ ਇਕਹਿਰੀਆਂ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਲੱਗਣ ਜੋਗੀ ਥੀ ਵੰਵੇ। ਸਹਿਮ ਪਾਰੋਂ ਬੰਦਾ ਜੁਨ ਛੱਡ ਕੇ ਪਾਰੋ ਜੁਨ ਵਟਾ ਘਿਣੇ, ਸਾਈਆਂ ਦੀ ਸ਼ਿਸ਼ਕਾਰ ਉੱਤੇ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਕੁੱਤੇ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕੇ। ਪਰ ਪਰਚਾਰ ਦੀ ਇਕਹਰੀ ਲੀਹੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਮੁੜ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੇ ਮੇਲੇ ਵਿੱਚ ਵੜਨ ਦਾ ਰਾਹ ਵੀ ਏ। ਓਸੇ ਬੂਹੇ ਰਾਹੀਂ ਜਿਥੋਂ ਨਿਕਲੇ ਸਾਂ। ਪਰ ਜਿਹੜੇ ਰਾਹੀਂ ਨਿਕਲੇ ਹੋਵੇ ਮੁੜ ਵੜੋ ਤੇ ਉਹ ਰਾਹ ਹੋਰ ਹੋ ਬੈਂਦਾ ਏ।ਨਿਕਲੇ ਤਾਂ ਸਾਂ ਦੋਹੜੇ ਦੀ ਦੋਜ਼ਖ ਵਾਲੀ ਪੜ੍ਹਤ ਰਾਹੀਂ ਪਰ ਇਹ ਪਤ ਸਾਨੂੰ ਮੁੜ ਵੜਨ ਦਾ ਰਾਹ ਤਾਂ ਦੇਸੀ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਹਦੇ ਅੰਦਰ ਘੁੱਟਿਆਂ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲੀਏ । ਅਸੀਂ ਪੁੱਛਨੇ ਹਾਂ– ਇਹ ਪਾਪੀ ਕੌਣ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਗੁਨਾਹ ਕੀ ਏ ? ਪੜ੍ਹਤ ਦਸੇਂਦੀ ਏ– ਮਨ ਵਿੱਚ ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਰੁੱਖਾਂ ਈ ਗੁਨਾਹ ਏ। ਅਸੀਂ ਪੁੱਛਨੇ ਹਾਂ– ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਕੀ ਹੋਏ ? ਪੜ੍ਹਤ ਦੋਹੜਿਉ ਬਾਹਰ ਲਮਕਣ ਲਗਦੀ ਏ। ਅਸੀਂ ਪੱਲਾ ਫੜ ਖਲੋਨੇ ਆਂ ਭਈ ਸਾਨੂੰ ਦੋਹੜੇ ਵਿਚੋਂ ਈ ਦੱਸੋ। ਪੜ੍ਹਤ ਚੁੱਪ ਕਰਵੇਂਦੀ ਏ ਤੇ ਅਸੀਂ ਵਤ ਓਸੇ ਔਝੜ ਆਣ ਖਲੋਨੇ ਆਂ ਜਿਥੋਂ ਏਸ ਪੜ੍ਹਤ ਸਾਨੂੰ ਵਲ ਖੜਿਆ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਟੁੰਬਨੇ ਆਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਏਸ ਪੜ੍ਹਤ ਦੇ ਮਗਰ ਲੱਗੇ ਕਿਉਂ। ਹੋਇਆ ਇਹ ਜੋ ਅਸਾਂ 'ਮਨ' ਲਫਜ਼ ਦੀ ਇਕ ਸੈਨਤਰ ਮੰਨ ਕੇ 'ਟੋਏ

ਟਿੱਬੇ' ਤੇ 'ਮੈਦਾਨ ਕਰ' ਵਾਲੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਭੇਜਿਆ ਤੇ 'ਮਨ' ਦੇ ਅੰਦਰ ਚਾ ਧਰਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਕੰਮ ਦੋਜ਼ਖ ਨਬੇੜ ਦਿੱਤਾ। ਅਸਾਂ ਭੁੱਲ ਗਏ ਜੋ ਅਸਾਂ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੇ ਮੇਲੇ ਵਿਚ ਆਏ ਆਂ। ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਵਿਚ ਰਲਣ। ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਹੋਂਦੀ ਈ ਇਹੋ ਏ ਜੋ ਉਹ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਦੀ ਨਖੇੜ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀਆਂ। ਮੰਨਣ ਕਿਵੇਂ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਇਕ ਕਰਨ ਈ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਹੋਈ ਤਰੁੱਟੇ ਜੋੜ ਜੋੜਨੇ ਤੇ ਜੁੜੇ ਤੋੜਨੇ।ਟੋਇਆਂ ਟਿੱਬਿਆਂ ਭਰੀ ਜੂਹ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਆ ਆਪਣੀ ਜੂਹ ਏ। ਨੀਲੀ ਦੀ ਕੰਧੀ। ਨੀਲੀ ਦੀ ਹਾਰ। ਸੰਘਣੀਆਂ ਝੱਲਾਂ ਵਿੱਚ ਭਾਓਂ ਵੀ ਮੱਚ ਖਲੋਂਦੀਆਂ ਹਨ।ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਕਰਾਹ ਕੇ ਝਲ ਸਾਫ਼ ਕਰ ਕੇ ਭੋਓਂ ਵਸੇਬੇ ਲਈ ਤਿਆਰ ਵੀ ਕੀਤੀ ਬੈਂਦੀ ਏ। ਨੀਲੀ ਦੀਆਂ ਵਾਟਾਂ ਉੱਤੇ ਬੰਦ ਖਟਾ ਕੇ ਭੋਓ ਨੂੰ ਵੱਤਰ ਵੀ ਲਾਇਆ ਦੇਂਦਾ ਏ।ਇਹ ਪਸ਼ੂ ਪਾਲ ਟਾਬਰੀ ਦੀ ਵਸੋਂ ਏ।ਭਾਓਂ ਦੀ ਅਬਾਦੀ ਅਚੇਤੀ ਭੜਕਣ ਵਾਲੀਆਂ ਭਾਓਂ ਦਾ ਵੀ ਉਪਾਏ ਤੇ ਬੁੱਤ ਦੇ ਦੋਜ਼ਖ ਦਾ ਵੀ। ਪਰ ਰੋਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਾ ਜੰਮਦੇ ਨੇ ਤੇ ਉਪਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਰੋਗ। ਭੋਓ ਕਰਾਹੁਣ, ਬੰਨ੍ਹ ਖਟਣ, ਵੱਤਰ ਲਾਵਣ, ਵਾਹਣ ਉਗਾਵਣ, ਪਸ਼ੂ ਪਾਲਣ ਕਾਮਿਆਂ ਕੰਮੀਆਂ ਚਾਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਏ ਤੇ ਫਲ ਦਾ ਸਾਂਭਣ ਪਰਵਣ ਸਰਦਾਰਾਂ ਹੱਥ ਕਰਣ ਹਾਰ ਦੀ ਕੀਤੀ ਸਰਦਾਰਾਂ ਕੋਲ ਜਾਂ ਇੱਕਠੀ ਬੀਟੀ ਏ ਜਾਂ ਅਜੋਧਨ ਸ਼ਹਿਰ ਦਿਆਂ ਵਪਾਰੀਆਂ ਕੋਲ ਤੇ ਰਿਜ਼ਕ ਦੇ ਟਿੱਬੇ ਉਸਰ ਖਲੋਂਦੇ ਨੇ।ਰਿਜ਼ਕ ਦੇ ਟਿੱਬੇ ਈ ਹੁਕਮ ਦੇ, ਧੰਗਾਣ ਦੇ ਟਿੱਬੇ ਬਣਦੇ ਨੇ ਤੇ ਜਿਥੇ ਟਿੱਬੇ ਹੋਵਣ ਓਥੇ ਟੋਏ ਵੀ ਸਿਰ ਪਰ ਹੋਂਦੇ ਨੇ।ਟਿੱਬੇ ਟੋਇਆਂ ਸਿਰ ਈ ਉੱਸਰਦੇ ਨੇ।ਟੋਏ ਦਾ ਘਾਟਾ ਈ ਟਿੱਬੇ ਦਾ ਵਾਧਾ ਹੈ। ਸੋ ਟਿੱਬੇ ਟੋਇਆ ਪਾਰੋਂ ਹਨ ਤੇ ਟੋਏ ਟਿੱਬਿਆਂ ਪਾਰੋਂ। ਸਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਰੱਜ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਭੁੱਖ ਪਰਨੇ ਖਲੋਤਾ ਏ, ਸਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਹੁਕਮ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਚਾਕਰੀ ਪਰਨੇ ਤੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਧੰਗਾਣ ਕਾਮਿਆਂਦੀ ਬੇਜ਼ਬਾਨੀ ਪਰਨੇ।ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਵਾਲੀ ਰਮਜ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਵਸੇਬ ਦੀ ਮੂਰਤ ਵਾਹ ਕੇ ਸਹਿਜ ਸਭਾ ਈ ਮਨ ਦੇ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਜੋੜ ਵਪੇਂਦੀ ਏ। ਜਾਂ ਇੰਝ ਆਖੋ ਜੋ ਮੂਰਤ ਕਾਰ ਸੇਬ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਮੁਰਤ ਵਾਹੀ ਆਵੰਦਾ ਏ ਤੇ ਮੂਰਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਮਨ ਦੇ ਪੜਦੇ ਉੱਤੇ ਉਘੜਦੀ ਆਵੰਦੀ ਏ ।ਹੁਕਮ ਤੁਰਾਣ ਦੇ ਟਿੱਬੇ ਭਰਮ ਗੁਮਾਨ ਦੇ ਟਿੱਬੇ ਬਣ ਬੈਂਦੇ ਨੇ, ਭੁੱਖ ਤੇ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਟੋਏ ਬੇਵਸੀ ਤੇ ਬੇਵਸਾਹੀ ਦੇ ਟੋਏ। ਅੱਗੋਂ ਟਿੱਬਿਆਂ ਦਾ ਲਾਲਚ ਟੋਇਆਂ ਵਿਚ ਲਹਿੰਦਾ ਏ ਤੇ ਟੋਇਆਂ ਦੀ ਬੇਵਸਾਹੀ ਟਿੱਬਿਆਂ ਨੂੰ ਚੜਦੀ ਏ।ਜਿਤਨੇ ਟਿੱਬੇ ਉਚੇਰੇ ਪੀਂਦੇ ਨੇ ਉੱਤੇ ਨੇ ਆ ਟੋਏ ਡੂੰਘੇਰੇ। ਬੰਦੇ ਦੀ ਬੰਦੇ ਨਾਲ ਜੁੜਤਖਚੋਲੀ ਤੇ ਝੂਠੀ ਥੀ ਵੇਂਦੀ ਏ ਤੇ ਵਿਯੋਗ ਦੇ ਦੋਜ਼ਖ ਦੀ ਭਾਅ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਆਣ ਘੇਰਦੀ ਏ।ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਵਾਲੀ ਰਮਜ਼ ਭੋਏਂ, ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਮਨ ਜੋੜ ਅਜੋੜ ਵਿਖਾਲਦੀ ਹੈ। ਰਮਜ਼ ਦਸਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਤੇਵੇ ਇਕ ਦੁਜੇ ਪਰਨੇ ਖਲੋਂਦੇ ਹਨ। ਵਸੇਬ ਦੇ ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਇਹ ਤੇਵੇ ਲਹਿਰਾਂ ਹਨ, ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਦੀਆਂ ਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਵੜਦੀਆਂ ਵਟਦੀਆਂ। ਰਮਜ਼ ਇਹ ਵੀ ਦਸੇਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਭੋਓ, ਵਿਹਾਰ ਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਇੰਝ ਆਪਸੀ ਪਨ ਵਿਚ ਪਰੁਤਿਆਂ ਈ ਜਾਣਿਆ ਤੇ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਏ।ਰਮਜ਼ ਇਹ ਵੀ ਸੇਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਦੋਜ਼ਖ ਭਾਅ ਦਾ ਬੰਦੇ ਵਲ ਤੇ ਬੰਦੇ ਦਾ ਦੋਜ਼ਖ ਭਾਅ ਵਲ ਉਲਾਰ ਵਸੇਬੀ ਵਾਰ ਦੀ ਦੇਣ ਏ । ਜਦੋਂ ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਉੱਸਰ ਖਲੋਵਣ, ਏਸ ਉਲਾਰ ਦਾ ਰਾਹ ਬਣ ਵੰਦੇ ਤਾਂ ਇਹ ਉਲਾਰ ਹੋਣੀ ਦਾ ਬੇ ਪਰ ਮੁਹਾਰ ਟੋਰਾ ਬਣਾ ਦੇਂਦਾ ਏ। ਟੋਇਆਂ ਟਿੱਬਿਆਂ ਵਾਲੇ ਵਸੇਬ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦਾ ਵਸ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਤੇ ਘਣਾ ਏ ਪਰ ਅਸਲੋਂ ਹੈ ਈ ਨਹੀਂ। ਜਿਤਨੇ ਏਥੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪੀਢੇ ਤੇ ਵਲ ਵਾਲੇ ਨੇ ਉੱਤਨਾ ਈ ਬੰਦਾ ਹੱਥਲ ਤੇ ਹੌਲਾ ਏ। ਦੋਜ਼ਖ ਭਾਅ ਦੇ ਧਾਵੇ ਨੂੰ ਹੋਣੀ ਦੇ ਬੇਮੁਹਾਰ ਟੋਰੇ ਨੂੰ ਠਦੀਆਂ ਨੇ 'ਕਰ' ਤੇ 'ਲਾਹ' ਵਾਲੀਆਂ ਸੈਨਤ। ਇਹ ਖ਼ੁਸਿਆ ਵਲ ਮੁੜ ਬੰਦੇ ਦੇ ਹੱਥ ਦੇਂਦੀਆਂ ਨੇ। ਬੰਦਾ ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਲਾਹ ਕੇ ਨੀਲੀ ਬਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਮੈਦਾਨ ਕਰੇਂਦਾ ਏ, ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਵੀ, ਇੱਕਠਾ, ਇਕੋ ਹੱਥ, ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਈ। ਕੀ ਕਰੀਏ ਇਹ ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਜੋ ਹੋਈ ਤੇ ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਮਤੇਂ ਹਿਯਾਤੀ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਹੋਵੇ।

ਆਖਣ ਨੂੰ ਤੇ ਅਸੀਂ ਆਖ ਬੈਠੇ ਆਂ, 'ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਵਾਲੀ ਰਮਜ਼ ਦਸੀ ਏ।' ਪਰ ਸੱਚ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਵਾਲੀ ਰਮਜ਼ ਕੱਲੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦਸਦੀ। ਟੋਏ ਟਿੱਬੇ ਵਾਲੀ ਰਮਜ਼ ਕੱਲੀ ਰਮਜ਼ ਹੈ ਈ ਨਹੀਂ। ਦੋਹੜੇ ਵਿੱਚ ਆਈਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ, ਰਮਜ਼ਾਂ ਬਣੀਆਂ ਈ ਤਾਂ ਨੇ ਜੇ ਉਹ ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਆਣ ਖਲੋਤੀਆਂ ਨੇ। ਦੋਹੜੇ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਕ ਹੋਈਆਂ ਨੇ। ਸਾਡਾ ਆਖਣ ਐਵੇਂ ਨਖੇੜ ਕਰਨ ਦਾ ਹੀਲਾ ਏ। ਦੋਹੜਾ ਸਮਝੋ ਜਗ ਦਾ ਸਰੂਪ ਏ। ਜਿਵੇਂ ਜਗ ਵਿਚ ਭੋ ਨਿਹਾਰ ਤੇ ਮਨ ਜੁੜਦੇ ਨੇ ਕਿਵੇਂ ਦੋਹੜੇ ਵਿੱਚ ਰਮਜ਼ਾਂ ਜੁੜਦੀਆਂ ਨੇ। ਭਾਵੇਂ ਆਖੋ ਦੋਹੜੇ ਰਮਜ਼ਾਂ ਉਸਾਰੀਆਂ ਨੇ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਆਖੋ ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੋਹੜਾ ਉਸਾਰਿਆ ਏ। 'ਮੈਦਾਨ ਕਰ' ਪਰਤਦਾਰ ਰਮਜ਼ ਏ ਤੀਸਰੀ। ਇਹ ਭੋਓ ਨੂੰ ਅਬਾਦੀ ਲਈ ਕਰਾਹੁੰਦੀ ਵੀ ਸਵਾਹਰਾ ਕਰਨਾ ਲਈ ਹੈ। ਅਕੋ ਜੰਗ ਏ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੰਮਾਂ ਲਈ। ਵੇ ਕੰਮ ਇਕੋ ਈ ਕੰਮ ਨੇ। ਪੂਰੀ ਅਬਾਦੀ ਅਸਲ ਅਬਾਦੀ ਤਾਂ ਈ ਥੀਂਦੀ ਏ ਜੋ ਭੋਓ, ਮਨ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਸਵਾਹਰੇ ਹੋ ਵੰਞਣ। ਇਹ ਤੀਹਰੀ ਸਵਾਹਰ ਹੋ ਵੰਦੇ ਤਾਂ ਜੰਗ ਦਾ ਮੈਦਾਨ ਖੇਡ ਦਾ ਮੈਦਾਨ ਬਣ ਬੈਂਦਾ ਏਹੋ ਸਕਦਾ ਏ ਇਹ ਜੰਗ ਇਹ ਸਵਾਹਰ ਘੋਲ ਸਰਦਾ ਈ ਤਾਂ ਹੋਵੇ ਜੇ ਇਹਨੂੰ ਹੋਂਦ ਖੇਡਿਆ ਈ ਵੰਵੇ, ਲੜਿਆ ਘੁਲਿਆ ਨਾ ਵੰਏ। ਘੋਲ ਵਿਚ ਘੁਲਣ (ਖੁਰਨ) ਹੈ ਖੇਡ ਵਿਚ ਖੇਡ। 'ਮੈਦਾਨ ਕਰ' ਵਾਲੀ ਰਮਜ਼ ਆਪੇ ਜੰਗ ਦਾ ਮੈਦਾਨ ਤਿਆਰ ਕਰੇਂਦੀ ਏ ਤੇ ਆਪੇ ਮਲਕੜੇ ਸਹਿਜ ਸਭਾ ਉਹਨੂੰ ਖੇਡ ਦਾ ਪਿੜ ਬਣਾ ਜਾਂਦੀ ਏ। 'ਕਰ' ਸੈਨਤਰ ਵਿਚ ਕਈ ਰੰਗ ਨੇ। ਕਰਣ ਬਨਾਵਣ ਹੋਂਦਾ ਏ, ਹੱਥੀਂ ਤਿਆਰ ਕਰਣ, ਅਪਨਾਵਣ ਵੀ। ਪਰ ਇਕ ਸ਼ੈਅ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਕਰਕੇ ਵਰਤਣ ਵੀ 'ਕਰਨ' ਹੋਂਦਾ ਏ। 'ਕਰਣ ਬਣਾਵਣ ਵੀ ਏ ਤੇ ਇਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਨਾਲ ਵਟਾਵਣ ਵੀ। ਸੈਨਤ ਮਨ ਨੂੰ ਮੈਦਾਨ ਬਣਾਵੰਦੀ ਏ ਤੇ ਮੈਦਾਨ ਨੂੰ ਮਨ।

ਦੋਜ਼ਖ ਦੀ ਭਾਅ ਕਿਉਂ। ਦੋਜ਼ਖ ਦੀ ਭਾਅ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ। ਸੰਦੀ ਤੇ 'ਦੀ' ਇਕੋ ਗੱਲ ਏ ਪਰ ਵਿਚ ਕਦੀ ਫਰਕ ਵੀ ਹੋਂਦਾ ਏ ਨਿੱਕਾ ਜਿਹਾ। 'ਸੰਦੀ ਦਾ ਮਤਲਬ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਹ ਵੀ ਹੋਂਦਾ ਏ ਜੋ ਓਸੇ ਦੀ ਜੀਹਦੀ ਗੱਲ ਨੇ ਵਾਅਜ਼ਾਂ ਪਰਚਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ। ਦੋਜ਼ਖ ਦੀ ਗੱਲ ਥਾਂ ਥਾਂ ਹੋਂਦੀ ਏ। ਤਗੜੇ ਲਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਦਬੇੜਨ ਲਈ ਗੱਲ ਕੱਥੀਂ ਦੋਜ਼ਖ ਵਿਖਾਲਦੇ ਨੇ। ਵੱਡੇ ਨਿੱਕਿਆਂ ਨੂੰ ਜਣੇ ਜਨਾਨੀਆਂ ਨੂੰ ਤੇ ਮਾਲਿਕ ਕਾਮਿਆਂ ਨੂੰ। ਵਾਅਜ਼ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਕਿਸ ਪੁੱਛਿਆਂ ਹੋਣਾ ਏ ਜੋ ਮੀਆਂ ਜੀ ਦੋਜ਼ਖ ਦੀ ਭਾਅ ਤੇ ਸੁਣਿਆ ਏ ਰੱਬ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਖਾਈ ਆਹੀ ਜਿਹੜੇ ਵਾਧਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਜੁਟੇ ਹੋਏ ਆਹੇ ਦਿਨ ਪਰ ਰਾਤ। ਮਾਲ ਮਲ ਦਾ ਵਾਧਾ, ਸ਼ਾਨ ਗੁਮਾਨ ਦਾ ਵਾਧਾ ਸਹੇੜਨ ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ, ਗਿਣ ਗਿਣ ਸਾਂਭਣ ਵਾਲੇ ਤੇ ਸਾਂਭ ਸਾਂਭ ਗਿਣਨ ਵਾਲੇ। ਜੇ ਸੁਣਿਐਰ ਤਗੜੇ ਨੇ, ਵਾਧਾ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਖਾਂਦੇ ਹੋਵਣ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬਿਠਾਏ ਬੈਠੇ ਹੋਵਣ ਤਾਂ ਉਹ ਜਵਾਬ ਦੀ ਦੇਵਣ। ਜੋ ਦੋਹੜਾ ਜਵਾਬ ਬਣਿਆਂ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਸੁਣਿਐਰ ਲਈ। ਜੇ ਸੁਣਿਐਰ ਤਗੜੇ ਨੇ, ਵਾਧਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦੋਹੜਾ ਡਾਰਵਾਂ ਏ। ਜੇ ਸੁਣਿਐਰ ਮਾੜੇ ਨੇ, ਵਾਧਾ ਪਿਆ ਥੀਂਦਾ ਏ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੋਹੜਾ ਥਾਪੜਾ ਏ। ਫੋਕਾ ਥਾਪੜਾ ਨਹੀਂ, ਸੱਤਿਆਂ ਏ, ਨਿਰਵਾਰ ਤੇ ਸਾਰ ਪਾਰੋਂ ਜਿਹੜੀ ਸਤਿਆ ਜਾਗਦੀ ਏ ਉਹ। ਪਰ ਦੋਹੜਾ ਪਰਚਾਰ ਦਾ ਤੋੜ ਬਣਦਾ ਏ ਸ਼ਾਇਰੀ ਹੋਵਣ ਪਾਰੋਂ। ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਪਾਰੋਂ। ਜੇ ਰਮਜ਼ ਖੇਡ ਠੱਪ ਦਿਉ ਤਾਂ ਦੋਹੜਾ ਸ਼ਾਇਰੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਪਰਚਾਰ ਦੇ ਮੋਹਰੇ ਨਹੀਂ ਖਲੋਂਦਾ, ਪਰਚਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਟੁਰ ਬੈਂਦਾ ਏ। ਰਮਜ਼ਾਂ ਈ ਦਸਦੀਆਂ ਨੇ ਜੋ ਸੁਣਨ ਵਾਲੇ ਕੌਣ ਨੇ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਸੁਣ ਸਕਦੇ ਨੇ। ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੋਹੜਿਉ ਦੋਹੜੇ ਫਿਰਦੀਆਂ ਨੇ।

ਫ਼ਰੀਦਾ ਮੈ ਜਾਨਿਆ ਦੁਖੁ ਮੁਝ ਕੂ ਦੁਖੁ ਸਬਾਇਐ ਜਗਿ।
ਊਚੇ ਚੜਿ ਕੈ ਦੇਖਿਆ ਤਾਂ ਘਰਿ ਘਰਿ ਏਹਾ ਅਗਿ

ਏਥੇ ਅੱਗ ਵੀ ਏ ਉੱਚ ਝੋਕ ਵੀ ਏ। 'ਏਹਾ ਅਗਿ' ਦਾ ਮਤਲਬ ਏ ਦੁੱਖ। ਗੱਲ ਮੁੱਕ ਗਈ। ਦੋਹੜਾ ਸਿਧ ਪਧਰਾ ਬਿਆਨ ਬਣ ਗਿਆ ਸੰਯੋਗ ਵਿਚ ਸਭ ਕੋਈ ਦੁਖੀ ਏ । ਪੁਰਾਣੇ ਲੋਕ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਹੋ ਆਖਦੇ ਆਏ ਨੇ। ਸਭ ਵੀ ਕਰੇਂਦੇ ਆਏ ਨੇ। ਦੁੱਖਾਂ ਦੇ ਏਸ ਘਰ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਹੋਵਣ ਫ਼ਰੀਦ ਵੀ ਇਹੋ ਆਖਦਾ ਏ। ਪਰ ਜੇ ਉੱਚਾ ਚੜਨ ਜਗ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲ ਹੋਵਣ ਏ ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਉਹ ਟਿੱਬੇ ਚੜਨ ਈ ਏ। ਏਸ ਸਵਾਲ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਰੋਕ ਲਿਆ ਏ ਨਹੀਂ ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਅਸਾਂ ਮਾਅਨੇ ਕੱਢ ਕੇ ਟੁਰਨ ਦੀ ਕੀਤੀ ਏ ਅਸਾਂ ਤੇ ਘਰ ਅੱਪੜ ਓਸੇ। ਰੁਕੇ ਆਂ ਤੇ ਵੇਖਿਆ ਏ ਭਈ ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਨਿੱਕੀ ਜਿਹੀ ਇਕ ਕਹਾਣੀ ਏ ਅਸਾਂ ਗੌਲੀ ਈ ਨਹੀਂ। ਫ਼ਰੀਦ ਆਪਣੀ ਅਗ ਦੇ ਦੁੱਖ ਵਿਚ ਏ।ਖਬਰੇ ਇਹ ਅੱਗ ਕੀ ਏ। ਇਹਦਾ ਦੁੱਖ ਵੇਹਾ ਏ। ਸਬੱਬੋਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਉਚੇਰੀ ਜਾਈਂ ਚੜਿਆ। ਓਸ ਡਿਠਾ ਘਰ ਘਰ ਅੱਗ ਪਈ ਧੁਖੇ ।ਸਹੀ ਕੀਤਿ ਓਸ ਭਈ ਮੈਂ ਨਵੇਕਲਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਨਿੱਕੀ ਜਿਹੀ ਵਾਪਰੀ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਸੋਂ ਦੀ ਏ ਮਹਿਲ ਮਾੜੀਆਂ ਤੇ ਦੂਰੋਂ ਪਈਆਂ ਲਭਦੀਆਂ ਨੇ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਲਈ ਤੇ ਉਚੇ ਚੜਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਨੀਵੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੌਖਾ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਨੇ ਜੇ ਜ਼ਰਾ ਸਿਰ ਚਾਵਣ। ਇਹ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਵਸੋਂ ਦੇ ਮਾੜੇ ਘਰ ਨੇ ਇਕੋ ਜਿਹੇ । ਜ਼ਰਾ ਜਿਹੀ ਉਚੇਰੀ ਥਾਉਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਕੋਠੀਓਂ ਸਾਰਿਆਂ ਅੰਦਰ ਝਾਤੀ ਪੈ ਸਕਦੀ ਏ। ਘਰ ਘਰ ਅੱਗ ਪਈ ਧੁਖਦੀ ਏ, ਚੁਲਿਆਂ ਦੀ ਅੱਗ। ਇਹ ਘਰੋਕੀ ਅੱਗ ਤੇ ਜਿਉਣ ਵਾਸਤੇ ਏ।ਇਹ ਰਿੰਨ੍ਹਣ ਪਕਾਵਣ ਦੀ ਅੱਗ ਸਾੜਨ ਵਾਲੀ ਅੱਗ ਕਿਉਂ ਬਣੀ ਪਈ ਏ। ਬੁਲਾ ਚਿਖਾ ਕਿਉਂ ਹੋ ਗਈ ਏ। ਸੁਖ ਦਾ ਆਹਰ ਦੁੱਖ ਕਿ ਥੀਂ ਗਿਆ ਏ। ਛੰਨਾਂ ਛਪੱਰਾਂ ਤੇ ਕੱਚਿਆਂ ਕੋਟਿਆਂ ਦੀ ਏਸ ਵਸਤੀ ਵਿਚ ਹਰ ਬੰਦਾ ਏਸ ਦੁੱਖ ਦੀ ਝਪੇਟ ਵਿਚ ਏ।ਇਹ ਅੱਗ ਦਾ ਸਾੜ ਇਹ ਦੁੱਖ ਝਪੇਟ ਈ ਬੰਦੇ ਦੀ ਹਸਤੀ ਬਣ ਖਲੋਤਾ ਏ।ਬੰਦਾ ਇਹਦੇ ਅੰਦਰ ਰਹਿਣ ਗਿਝ ਗਿਆ ਏ। ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣੋਂ ਡਰਦਾ ਏ।'ਦੁਖੁ ਮੁਝ ਕੂ' ਵਿਚ ਵਾਜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅੰਦਰ ਫਸੀ ਪਈ ਏ ਪੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਖੂਹ ਵਿਚ 'ਖ' 'ਝ' ਦੀ ਜਿਲੂਣ ਵਿਚ, 'ਸੁਬਾਇਐ' ਨਾਲ ਉਭਰ ਕੇ ਬਾਹਰ ਆਵੰਦੀ ਏ ਤੇ ਜਗ ਵਿਚ ਖਿੰਡਦੀ ਏ।ਵਾਜ ਦੇ ਏਸ ਪੰਧ ਰਾਹੀਂ 'ਮੈਂ ਤੇ 'ਜਗ' ਦਾ ਤਰੁਟਾ ਸਾਂਗਾ ਮੁੜ ਜੁੜਦਾ ਏ। ਜਿਉਣ ਆਹ ਦਾ ਦੁੱਖ ਈ ਜੀ ਨੂੰ ਜੀ ਕੋਲੋਂ ਵਿਛੋੜਦਾ ਏ ।ਪਰ ਇਹੋ ਦੁੱਖ ਜੀਆਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਵੀ ਏ। ਏਸ ਸਾਂਝ ਦੀ ਸਾਰ ਜੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਜੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਏ।ਸਾਂਝੇ ਦੁੱਖ ਦੀ ਸਾਰ।ਜਿਉਣ ਅੱਗ ਦੀ ਧੁਖਣੀ ਤੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਇਕ ਸੌੜੀ ਮੈਂ ਵਿਚ ਘੇਰ ਘੁੱਟਿਆ ਏ। ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਬੰਦਾ ਓਸ ਸੌੜੀ ਮੈਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਿਆ।ਓਸ ਖੁੱਸੀ ਸਾਂਝ ਮੁੜ ਮਾਣੀ।ਇਹ ਅੱਗ ਦੀ ਸਾਂਝ ਏ।ਇਹਦੇ ਵਿਚ ਸੋਕ ਵੀ ਏ ਤੇ ਸਾੜ ਵੀ।ਸੌੜੀ ਦੀ ਮੈਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਵੇਖਣ ਦੀ ਨਾ ਵਿਹਲ ਹੋਂਦੀ ਏ ਨਾ ਆਂਗਣ।ਸੌੜੀ ਮਾਂਜੀ ਮੈਂ ਵਾਲਾ ਨਿਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਈ ਵੇਕਦਾ ਏ । ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੀ ਵੇਖਦਾ ਏ । ਆਪਣਾ ਆਪ ਤੇ ਜਗ ਨਾਲ ਜੋੜਿਓਂ ਬਾਝ ਦਿਸ ਈ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਓਸ ਵੇਖਿਆ ਤਾਂ ਈ ਜਦ ਉਹ ਉੱਚੇ ਚੜਿਆ। ਉੱਚਾ ਚੜਵਨ ਸੌੜੀ ਮੈਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਜਗ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਘੜੀ ਏ।ਜੱਗ ਤੋਂ ਉਚੇਰੇ, ਜੱਗ ਦੀ ਅੱਗ ਤੋਂ ਰੋਹੇ ਹੋਵਣ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਮਹਿਲ ਮਾੜੀਆਂ ਦੀ ਉਚੇਰ ਵਾਂਗੂੰ। ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਉੱਚਾ ਚੜੇ ਆਂ ਲਫਜ਼ਾਂ ਦੀ ਪੌੜੀ ਨਾਲ। ਚੁਲਿਆਂ ਦੀ ਅੱਗ ਸਾਨੂੰ ਦਿਸੀ ਏ ਲਫ਼ਜ਼ 'ਘਰ' ਤੋਂ। ਘਰ ਤੋਂ ਈ ਚੁੱਲੇ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਰਿਜ਼ਕ ਤੇ ਟੱਬਰਦਾਰੀ ਦਿਆਂ ਪਵਾੜਿਆਂ ਦੇ ਸਾੜ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਜਾਪੇ ਨੇ। ਘਰ ਜਦਘਰਿ ਘਰਿ ਹੋ ਗਿਆ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਾਂਝ ਸਾਰ ਦੀ ਪੌੜੀ ਚੜੇ। ਭੁਲਾਵੇ ਭੁੱਲੇ । ਰਮਜ਼ਾਂ ਭੁਲੈਂਦੀਆਂ ਵੀ ਨੇ। ਭਲਾ 'ਘਰਿ ਘਰਿ ਏਹਾ ਅਗਿ ਦਾ ਦੋਜ਼ਖ ਸੰਦੀ ਦੀ ਭਾ ਨਾਲ ਕੀ ਸੰਬੰਧ ਏ ਤੇ 'ਉਚੇ ਚੜਿ ਕੈ ਦੇਖਿਆ' ਦਾ 'ਮਨ ਦਾਨ ਕਰ' ਨਾਲ ਕੀ ਰਮਜ਼ਾਂ ਭੁਲੈਂਦੀਆਂ ਵੀ ਨੇ ਤੇ ਗੁਝੀਆਂ ਸੈਨਤਾਂ ਨਾਲ ਭੁਲਾਵੇ ਭੁਨੇਦੀਆਂ ਵੀ ਨੇ। ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੋਹੜਿਓ ਦੋਹੜੇ ਭੱਦੀਆਂ ਨੇ ਕਿ ਹਰ ਦੋਹੜੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓ ਜੰਮਦੀਆਂ ਨੇ।ਪਿਛਲੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਕਿਤੇ ਜੁੜਦੀਆਂ ਕਿਤੇ ਖਹਿੰਦੀਆਂ।

ਫ਼ਰੀਦਾ ਰਤੀ ਰਤੁ ਨ ਨਿਕਲੈ ਜੇ ਤਨੁ ਚੀਰੈ ਕੋਇ॥

ਜੋ ਤਨ ਰਤੇ ਰਬ ਸਿਉ ਤਿਨ ਤਨ ਰਤ ਨ ਹੋਇ।

ਦੋਹੜੇ ਤੇ ਗੱਲ ਟੁਰੀ ਤੇ ਇਕ ਬੇਲੀ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਵਸਾਖੀ ਚੇਤੇ ਆਈ । ਚਾਲੀ ਪੰਜਾਹ ਵਰੇ ਪਹਿਲੇ ਭਰੇ ਮੇਲੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਡਟਿਆ ਮੁੰਡਾ ਲਲਕਾਰਦਾ ਏ, "ਕਿਉਂ ਭਈ, ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਰਹਿਆ ਜਿਹੜਾ ਸਾਡੀ ਰਤ ਕਢੇ ਰਤਾ ਕੁ ?" ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਘਭਰਾਟੇ ਨੂੰ ਇਹ ਲਲਕਰ ਲੜ ਜਾਂਦੀ ਏ। ਡਾਂਗਾਂ ਵਰਦੀਆਂ ਨੇ ਰਤ ਨਿਕਲਦੀ ਏ। ਨਿਕਲਦੀ ਏ ਪਰ ਨਕਲਦੀ ਨਹੀਂ। ਜੱਟ ਮੁੰਡਿਆਂ ਦੇ ਲਲਕਾਰੇ ਵਾਲੀ ਰਤ ਨਿਰਾ ਲਹੂ ਨਹੀਂ ਨਸ਼ਾ ਏ। ਨਸ਼ਾ ਨਿਰਾ ਰੂੜੀ ਦੇ ਦਾਰੂ ਦਾ ਨਹੀਂ ਪਰ ਖਲੌਤੀ ਫਸਲ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਵੀ ਏ ਜਿਸ ਵਰੇ ਜੋਗੇ ਦਾਣੇ ਵੀ ਦੇਣੇ ਨੇ ਕੰਮੀਆਂ ਸੇਪੀਆਂ ਦਿਆਂ ਪੜੋਪੀਆਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰ ਕੇ ਚੌਧਰ ਦਾ ਭਰਮ ਵੀ ਭਰਨਾ ਏ ਤੇ ਅਧ ਪਚੱਧ ਸ਼ਾਹਾਂ ਦੇ ਵਿਆਜ ਤਾਰ ਕੇ ਹੋਰ ਪੈਸੇ ਫੜਨ ਦਾ ਹੌਸਲਾ ਵੀ ਦੇਣਾ ਏ।ਇਹ ਰਤ ਨਿਰਾ ਹੁ ਨਹੀਂ। ਹੁ ਨੂੰ ਚੜੀ ਕੁ ਏ।ਵਿਸਾਖੀ ਦੇ ਮੇਲੇ ਵਿਚ ਤੇ ਇਹ ਰੁਤ ਘੜੀ ਦਾ ਉਬਾਲ ਜਾਪਦੀ ਏ ਪਰ ਇਹਦੇ ਪਿਛੇ ਮਾਲਕ ਜਟਾਲੀ ਦੀ ਜੁੱਗਾਂ ਪੁਰਾਣੀ ਰੀਤ ਏ। ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਸਿਰ ਤੇ ਨਿਤਾਣਿਆਂ ਵਿਚ ਤਗੜਾ ਅਖਵਾਣ ਦੀ ਰੀਤ।ਡਾਢਿਆਂ ਤੇ ਵਡੇਰਿਆਂ ਅੱਗੇ ਲਿਫਣ ਦੀ ਸੌੜ ਨੂੰ ਸਾਵਿਆਂ ਤੇ ਮਰੇੜਿਆਂ ਅੱਗੇ ਚੌੜਾ ਹੋ ਕੱਢਣ ਦੀ ਰੀਤ। ਮਾਲਕ ਜਟਾਲੀ ਦੀ ਭੁ ਵਡੇਰਿਆਂ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਭੁ ਤੋਂ ਅਸਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਹੈ ਇਹ ਵੀ ਓਸੇ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ। ਤੱਤ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਈ ਮਾਲਕੀ ਏ। ਪਰ ਸਰਦਾਰੀ ਭੁ ਮੇਲਿਆਂ ਵਿਚ ਬੜ੍ਹਕਾਂ ਮਾਰ ਕੇ ਛਿੰਝਾਂ ਵਿਚ ਡਾਗੋਂ ਡਾਂਗੀ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣਾ ਆਪ ਨਹੀਂ ਵਿਖਾਲਦੀ। ਸਰਦਾਰੀ ਦੀ ਰੱਤ ਇੱਕਲੇ ਕੱਲੇ ਭੇੜ ਵਿਚ ਖੁਨੇ ਖੁਲਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦੀ। ਉਹ ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਲਸ਼ਕਰ ਜੋੜ ਭਵੇਂਦੀ ਏ ਲੱਖਾਂ ਦੇ ਘਾਟੇ ਲੁਹਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਨਿਸ਼ਾ ਪੂਰੀ ਕਰੇਂਦੀ ਏ।ਉਹਦੇ ਪਿੱਛੇ ਵਡੇਰੀ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਮੋਕਲੇਰਾ ਵਿਹਾਰ ਏ।ਉਹਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਦਾ ਖਲਾਰ ਘਣੇਰਾ ਏ Í ਘੜੀ ਦੇ ਉਬਾਲ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਆਪ ਵਿਖਾਲ ਮੁਕਾਵਣ ਨਾਲ ਉਹਦੀ ਨਹੀਂ ਸਰਦੀ । ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਜਿਹੜੇ ਤਨ ਨੇ ਉਹ ਜਮਾਂਦਰੂ ਰੱਤ ਵਿਹੂਣੇ ਨਹੀਂ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰੱਤ ਮੁੱਕੀ ਏ ਰੱਬ ਸਿਉਂ ਰੱਤੇ ਵੰਡਣ ਨਾਲ। ਹੁਣ ਤਕ ਦੀ ਕਾਇਆ ਈ ਹੋਰ ਹੋ ਗਈ ਏ। ਰੱਬ ਰੱਤਿਆਂ ਤਨਾਂ ਵਿਚ ਰੱਤ ਦਾ ਤੱਤ ਸਤ ਈ ਹੋਰ ਹੋ ਗਿਆ ਏ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਰਨ ਜਾਪਣ ਦਾ ਮੁੱਢ ਮੁਲ ਈ ਹੋਰ ਹੋ ਗਿਆ ਏ। ਰੱਬ ਕੀ ਏ, ਰੱਬ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮਾਲਕੀ ਨਹੀਂ। ਮਾਲਕੀ ਤਨਾਂ ਨੂੰ ਰੱਤ ਨਾਲ ਭਰੇਂਦੀ ਏ।ਇਤਨਾਂ ਜੋ ਉਹ ਪਾਟਣ ਹਾਕੇ ਥੀ ਵੰਞਣ, ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਭਿੜ ਕੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮਕਾਉਣ ਬਿਨਾਂ ਰਹਿ ਈ ਨਾ ਸਕਣ। ਜਦੋਂ ਤਨ ਰੱਬ ਨਾਲ ਰੱਤੇ ਗਏ ਤੇ ਰਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਥਾ ਗਏ। ਹੌਲੇ । ਇਹਨਾਂ ਤਨਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾ ਭੁਏ ਨਾ। ਭੌਂ ਕੁ ਦਾ ਈ ਦੂਜਾ ਪਾਸਾ ਹੈ। ਰੱਤ ਵਿਹੂਣੇ ਏਸ ਲਹਾ ਚੜਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰੇ ਹਨ।ਉਹ ਰੱਤ ਵਾਲਾਂ ਦੇ ਵਲੇਕੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ।ਰੱਤ ਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਲੋਂ ਧੜਕਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਖਲਕਤ ਉਹਨਾਂ ਦਿਆਂ ਬੋਲਾਂ ਨੂੰ ਮਾਲਕੀ ਵਾਲਾਂ ਦੇ ਪਰਚਾਰ ਦਾ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਮਾਲਕੀ ਵਾਲਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਤੋੜ ਸਮਝਦੀ ਏ। ਰੱਤ ਵਾਲੇ ਰੱਬ ਰੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਤਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਾਂ ਬਾਂਹ ਬਲ ਵਾਲੇ ਹਾਂ, ਚੀਰ ਪਾੜ ਸਾਡੀ ਖੇਡ ਏ। ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਮੁਹਾਰੀਂ ਖਲੋ ਕੇ ਸਾਡੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਭੰਢਦੇ ਨਿੰਦਦੇ ਓ ਖਲਕਤ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਰਾਹੋਂ ਮੋੜ ਕੇ ਸਾਡਾ ਸਾਜਿਆ ਵਸੇਬ ਉਜਾੜਦੇ ਓ। ਚੰਗੀ ਨਾ ਹੋਸੀ ਜੇ। ਅੱਗੇ ਤੁਹਾਡੇ ਵਰਗੇ ਕਈ ਅਸਾਂ ਸੁਲੀਆਂ ਤੇ ਟੰਗੇ ਨੇ। ਰੱਬ ਰੱਤੇ ਆਖਦੇ ਹਨ ਤੁਸਾਂ ਭੁੱਲੇ ਪਏ ਓ। ਸਾਨੂੰ ਚਿਰੀਜਣ ਦਾ ਭੌਂ ਕੋ ਨਹੀਂ। ਭੈ ਹੋਂਦਾ ਏ ਰੱਤ ਪਾਰੋਂ ਚੀਰ ਵੇਖੋ ਰਤੀ ਨਾ ਨਿਕਲੇ। ਏਥੇ 'ਰਤੀ ਲਾਲ ਵੀ ਹੈ, ਤੋਲਣ ਵਾਲੀ ਵੀ ਤੇ ਰੱਤ ਭਰੀ ਵੀ। ਤਨ ਵਿਚ ਰੱਤ (ਹੁ) ਤੇ ਹੋਂਦੀ ਏ ਪਰ ਸਤੀ ਰੱਤ ਦਾ ਰੰਗ ਤੁਸੀਂ ਨਹੀਂ ਵੇਖ ਸਕਦੇ। ਸਾਡੇ ਤਨ ਵਿਚ ਰਜ ਕੁ ਦੀ ਮਸਤੀ ਭਰੀ ਰੱਤ ਦਾ ਤਰਬਕਾ ਨਹੀਂ। ਗੱਲ ਮੁੱਕ ਗਈ। ਨਹੀਂ ਮੁੱਕੀ ਕਿਥੇ।

ਏਥੋਂ ਈ ਤੇ ਛਿੜਦੀ ਏ ਗੱਲ। ਇਕ ਪੜਤ ਪੂਰੀ ਹੋਈ ਏ। (ਪੂਰੀ ਵੀ ਕਿੱਥੇ ਅਧੂਰੀ ਈ ਹੋਈ ਏ ਸਮਝੋ, ਕੋਈ ਪੜ ਪੂਰੀ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਹੋਂਦੀ) ਤੇ ਦੂਜੀਆਂ ਪੜਤਾਂ ਵਾਲੇ ਆਣ ਲੱਥੇ ਨੇ, ਨਵੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਵਾਲੇ ਆਖਦੇ ਨੇ ਜਾਂਦੇ ਕਿਥੇ ਓ ਮਨ ਧਰੈ ਮੈਨੇ ਦੋਹੜੇ ਉੱਤੇ ਮੁੜ ਕੇ। ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਵੱਡੀ ਚਤੁਰਾਈ ਕਰ ਚੱਲੇ ਓ। ਅਸੀਂ ਖੋਲਨੇ ਆਂ ਤੁਹਾਡੀ ਚਤੁਰਾਈ ਦਾ ਪੋਲ- ਪਹਿਲੋਂ ਤੁਸੀਂ ਧੱਕੋ ਧੱਕੀ ਵਸਾਖੀਲਾ ਖਲੋਤੇ ਓ। ਮੁੜ ਜੱਟਾਂ ਦੀਆਂ ਬੜਕਾਂ ਨੂੰ ਧਗਾਣੇ ਭੋਲੋਂ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਲਫ਼ਜ਼ ਰੱਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਮੈਅਨੇ ਚਾ ਪਵਾਏ ਜੇ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਕਰਤੂਤ ਕਰ ਕੇ ਰੱਤ ਦੇ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਮੈਨੇ ਪੱਲੇ ਬੰਨ ਕੇ ਫੇਰ ਦੋਹੜੇ ਵੱਲ ਹੋਏ ਓ। ਹੁਣ ਦੋਹੜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਮੁਜਬ ਢਾਲਣਾ ਸੋਖਾ ਹੋ ਗਿਆ ਏ ਤੁਹਾਡੇ ਲਈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਸੌਖਾ ਨਹੀਂ ਛੱਡਣਾ। ਅਸੀਂ ਦੋਹੜੇ ਨੂੰ ਇੰਝ ਭੰਨਣ ਤੋੜਣ ਦੀ ਖੁੱਲ ਨਹੀਂ ਦੇਣੀ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਪੜਤ ਵਾਲੇ ਆਖਦੇ ਨੇ, ਨਾ ਦਿਓ ਜ਼ੋਰਾਵਰੋ ਅਸੀਂ ਤੁਹਾਡੇ ਕੋਲੋਂ ਤੇ ਖੁਲ ਮੰਗੀ ਵੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਸਾਨੂੰ ਤੇ ਖੁੱਲ ਦਿੱਤੀ ਏ ਦੋਹੜੇ ਆਪ, ਮੰਗਿਓ ਬਾਝ। ਆਓ ਪੜੋ-

ਫ਼ਰੀਦਾ ਰਤੀ ਰਤੁ ਨ ਨਿਕਲੈ ਜੇ ਤਨੁ ਚੀਰੈ ਕੋਇ ॥
ਜੋ ਤਨ ਰਤੇ ਰਬ ਸਿਉ ਤਿਨ ਤਨ ਰਤ ਨਾ ਹੋਇ ॥

ਵੇਖੋ ਲਫਜ਼ ਰੱਤ ਦੀ ਦੁਹਰਾਈ, ਇਹਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਵੰਨ ਸਵੰਨਾ ਪਸਾਰ। ਰੱਤ, ਰਤੀ, ਰਤੇ। ਏਸੇ ਪਸਾਰ ਨੇ ਦੋਹੜੇ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਕ ਭਲਾਵਣੀ ਖੇਡ ਬਣਾਇਆ ਏ। ਇਕ ਅੜਾਉਣੀ ਲਫਜ਼ ਰੱਤ ਦਿਆਂ ਮਾਅਨਿਆਂ ਬਾਰੇ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਇਕ ਅਚੰਭਾ ਜਗਾਇਆ ਏ ਤੇ ਅਸੀਂ ਰੱਤ ਦੇ ਰੰਗ ਭਲਦੇ ਵਸਾਖੀ ਵਿਚ ਜਾ ਵੜੇ ਤੇ ਵਸਾਖੀ ਕਿਹੜੀ ਅਸੀਂ ਆਪ ਲਾਈ ਏ। ਵਸਾਖੀ ਤੇ ਲਾਈ ਏ ਰੱਤ ਨੇ, ਹਾੜੀ ਦੇ ਪੱਕਣ ਨੇ। ਹਾੜੀ ਪੱਕਣ ਨਾਲ ਜਿਹੜਾ ਟੋਰਾ ਟੁਰਦਾ ਏ ਉਹ ਵਸੇਬ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਰੰਗ ਚਵੇਂਦਾ ਏ । ਮਾਲਕ ਜਟਾਲੀ ਦੀ ਰੱਤ ਵੀ ਏਸੇ ਰੰਗ ਦੀ ਇਕ ਵਖਾਲੀ ਏ। ਲਫਜ਼ ਰੱਤ ਨੂੰ ਭੂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਜ਼ੋਰੀ ਦੇ ਨਸ਼ੇ ਮਸਤੀ ਦੇ ਮਾਅਨੇ ਅਸੀਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ। ਵਾਹੀਵਾਨ ਵਸੇਬ ਦਿੱਤੇ ਨੇ। ਹਾਂ ਤੁਸੀਂ ਏਸ ਭੂਤਰ ਪਿੱਛੇ ਖਲੋਤੀ ਮਾਲਕ ਜੱਟ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਨਾ ਵੇਖਣੀ ਚਾਹੋ ਨਾ ਵੇਖੋ। ਅਸਾਂ ਤੇ ਏਨਾ ਈ ਕੀਤਾ ਏ ਭਈ ਮਾਲਕ ਜਟਾਲੀ ਦੀ 'ਰੱਤ' ਨੂੰ ਦੋਹੜੇ ਵਾਲੀ ਰਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਵੇਖਿਆ ਏ। ਉਹ ਵੀ ਏਸ ਪਾਰੋਂ ਜੋ ਮਾਲਕ ਜਟਾਲੀ ਜਿਹੜੇ ਵਸੇਬੇ ਵਸਦੀ ਆਈ ਏ ਦੋਹੜਾ ਵੀ ਓਸੇ ਵਸੇਬੇ ਵਸਦਾ ਆਇਆ ਏ। ਵਸਾਖੀਓਂ ਬਾਹਰ ਵੀ ਲਫਜ਼ ਰੱਤ ਏਸੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਆਮ ਵਰਤੀਂਦਾ ਏ। ਰੱਤ ਸੁਖਾਲ ਦਾ ਫਲ ਏ। ਸੁਖਾਲ ਦਿੱਤੀ ਵਿਹਲ ਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸੁਖਾਲ ਘੜੀ ਦੋ ਘੜੀ ਦਾ ਹੋਵੇ ਭਾਵੇਂ ਸੱਤ ਪੀੜੀਆਂ। ਸਗੋਂ ਮੇਲਿਆਂ ਵਿਚ ਤੇ ਰੱਤ ਉਛਾਲੀ ਖੇਡ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਹੋਂਦੀ ਏ। ਓਥੇ ਤੇ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਸੁਖਾਲ ਨਾਲ ਇਹਦਾ ਜੋੜ ਤਰੁੱਟ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦਾ।ਲੋਕ ਦੀ ਰੋਜ਼ ਵਰਤੀ ਵਿਚ ਤੇ ਰੱਤ ਸਿੱਧੀ ਚੌਧਰ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਦਾਬੇ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਂਦੀ ਏ। ਮਾੜੇ ਆਪਣੇ ਕੀਲੇ ਰੋਹ ਨੂੰ 'ਰੱਤ' ਨਹੀਂ ਆਖਦੇ। ਹਾਂ ਜੇ ਮਾੜੇ ਕਦੀ ਅਕ ਥੱਕ ਕੇ ਸਿੱਧੇ ਹੋ ਖਲੋਵਣ ਤਾਂ ਜ਼ੋਰ ਵਾਲੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਆਖਦੇ। ਹਾਂ ਜੇ ਮਾੜੇ ਕਦੀ ਅਕ ਥੱਕ ਕੇ ਸਿੱਧੇ ਹੋ ਖਲੋਵਣ ਤਾਂ ਜ਼ੋਰ ਵਾਲੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰਾਤ ਦਾ ਚਾਘ ਦੂਰ ਕਰੇਂਦੇ ਨੇ। ਵੇਖੋ ਕੰਮੀ ਕੁੱਤੇ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਤ ਪਈ ਲੜਦੀ ਜੇ। 'ਰੱਤ' ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਲੱਛਣ ਏ ਇਹਦੇ ਤੇ ਕੰਮੀ ਦਾ ਹੱਕ ਨਹੀਂ।

ਕੰਮੀ ਕੋਲ ਜੇ ਝਟ ਵੇਹਲ ਹੈ ਵੀ ਏ ਤਾਂ ਉਹਦੇ ਵਿਚ ਮਾਲਕੀ ਦੀ ਝੰਡੀ ਨਹੀਂ। ਉਹਦੇ ਉੱਤੇ ਰੀਤ ਦੀ ਮੁਹਰ ਨਹੀਂ। ਰਤ ਉਛਾਲੀ ਜ਼ਾਹਰੋਂ ਤੇ ਆਪ ਹੁਦਰੀ ਤੇ ਸਹਿਜ ਸਭਾ ਈ ਉੱਛਲੀ ਲੱਗਦੀ ਏ ਪਰ ਸੋਮਾ ਇਹਦਾ ਮਾਲਕੀ ਦੀ ਜੁਗਾਂ ਬਧੀ ਰੀਤ ਵਿੱਚ ਏ। ਏਸ ਰੀਤ ਦੀ ਪਾਲੀ 'ਮੈਂ ਦੀਆਂ ਗੁੱਝੀਆਂ ਅਚੇਤ ਪਰਤਾਂ ਵਿੱਚ। ਕਿਸੇ ਦਾ ਧੰਗਾਣ ਮੰਨ ਕੇ ਤਨ ਅੰਦਰ ਜਿਹੜੀ ਲੋੜ ਬਣਦੀ ਏ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਧੰਗਾਣ ਮੰਨਵਾ

ਕੇ ਰਤ ਦਾ ਅਫਾਰਾ ਬਣ ਲੈਂਦੀ ਏ। ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਤੇ ਮੂਲ ਈ ਧੰਗਾਣ ਹੋਇਆ। ਸਗੋਂ ਇੰਝ ਆਖੋ ਜੋ ਹਰ ਵਸੇਬੀ ਧੰਗਾਣ ਏਸੇ ਮੂਲ ਦਾ ਈ ਬਿਆਜ ਏ।ਹੁਣ ਤੇ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਹਰ ਰੂਪ ਅਸਲੋਂ ਬਿਹਰੂਪ ਲਈ ਵੈਂਦਾ ਏ ਪਰ ਫ਼ਰੀਦ ਵੇਲੇ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਨੰਗੇ ਰੂਪ ਵੀ ਬਹੂ ਆਹੇ।ਇਕ ਤਨ ਦੀ ਹੋਰਾਂ ਤਨਾਂ ਉੱਤੇ ਸਿੱਧੀ ਮਾਲਕੀ ਆਮ ਆਹੀ। ਹੁਣ ਵੀ ਹਰ ਤਨ ਵਿਕਦਾ ਈ ਏ।ਪਰ ਸੌ ਭਰਮਾਂ ਦੇ ਰੰਗੋ ਰੰਗ ਪੜਦਿਆਂ ਵਿਚ ਨਾ ਵਿਕਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਏ ਨਾ ਘਿਨਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ। ਤਦੋਂ ਸਰਦਾਰੀ ਦਾ ਪੂਰਾ ਵਰਤਾਰਾ ਚਾਕ ਤੇ ਕੰਮੀ ਦੇ ਤਨ ਉੱਤੇ ਸਰਦਾਰ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਮਾਲਕੀ ਸਿਰ ਖਲੋਤਾ ਹਾ। ਜੂਹਾਂ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਅਸਲੋਂ ਤਨਾਂ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਆਹੀ। ਕੋਈ ਕਾਮਾ ਮਾਲਕ ਦੀ ਜੂਹ ਛਡ ਨਾ ਸਕਦਾ। ਤਨ ਜੋ ਕਰਹਾਰ ਹੈ ਆਪਣੀ ਕੀਤੀ ਨੂੰ ਮਾਲਕ ਦੀ ਰੁੱਤ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪ ਛੜਾ ਜਰਣਹਾਰ ਥੀ ਗਿਆ ਹਾਂ। ਉਹ ਰੱਤ ਜਿਹੜੀ ਤਨ ਦੀ ਲੋੜ ਕਨੋਂ ਵੱਖਰੀ ਗਣੰਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਰੱਤ ਜਿਹੜੀ ਵਾਧੂ ਹੈ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਕਰਨੀ ਦੀ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਵਿਚ ਭਰਤੀ ਹੈ ਤਨ ਨੂੰ ਵੱਤਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦੇਂਦੀ ਉਲਾਰ ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਏ। ਉਲਾਰ ਤਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਵਾਂ ਰੱਖਣ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਰੱਤ ਸਹੇੜਦੇ ਹਨ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਉਲਾਰ ਪਏ ਥੀਂਦੇ ਹਨ। ਆਪਿਓਂ ਬਾਹਰ। ਹੁਣ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਲਫਜ਼ ਰੱਤ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੀਂਦਾ ਏ ਲੋੜ ਦੀ ਰੁੱਤ ਤੇ ਵਾਧੂ ਰੱਤ। ਦੋਹੜਾ ਬੋਲੀ ਦੀ ਏਸ ਖ਼ੁਲ ਜਾਂ ਜੰਮਪਲ ਏ ਆਪਣੀ ਖੇਡ ਨਾਲ ਏਸ ਖ਼ੁਲ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਖਲਾਰਦਾ ਏ। ਇਕ ਹੋਰ ਪੜਤ ਵਾਲੇ ਆਖਦੇ ਨੇ, ਓ ਜੀ ਤੁਹਾਡਾ ਤੇ ਕੰਮ ਈ ਹੋਇਆ ਸੌਖਿਆਂ ਨੂੰ ਔਖਾ ਕਰਨਾ। ਚੰਗਾ ਭਲਾ ਸਿੱਧਾ ਸਾਧਾ ਦੋਹੜਾ ਏ। ਰੱਤ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੂ ਈ ਏ ਲਹੂ ਦੀ ਮਸਤੀ ਪਰ ਇਹ ਮਸਤੀ ਮਾਲਕੀ ਪਾਰੋਂ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦੀ ਕਾਮ ਪਾਰੋਂ ਹੋਂਦੀ ਏ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਫਰਮਾਂਦੇ ਨੇ ਭਈ ਜੀਹਨਾਂ ਰੱਬ ਨਾਲ ਲਿਵ ਲਾ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਅੰਦਰ ਕਾਮ ਵਾਸ਼ਨਾ ਦੀ ਰਤੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਪਹਿਲੀ ਪੜਤ ਵਾਲੇ ਆਖਦੇ ਨੇ ਚਲੋ ਅਸੀਂ ਕਾਮ ਵਾਸ਼ਨਾ ਦਾ ਜੋੜ ਵਸੇਬ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੀਆਂ ਪਾੜਾਂ ਦੁਫੇੜਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸੌਖਿਆਂ ਨੂੰ ਔਖਾ ਨਹੀਂ ਕਰੇਂਦੇ ਪਰ ਇਹ ਤੇ ਪੱਛ ਈ ਸਕਨੇ ਆਂ ਭਈ ਜੋ ਰੱਤ ਨਿਰੀ ਕਾਮ ਵਾਸ਼ਨਾ ਈ ਹੈ ਤਾਂ ਜੇ ਤਨੁ ਚੀਰੈ ਕੋਈ ਇਹਦੇ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਜੁੜਿਆਂ ਕਾਮਵਾਸ਼ਨਾ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਤਨ ਚੀਰਿਆਂ ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦੀ। ਇਹ ਤਨ ਚੀਰਨ ਕੀ ਏ ਤੇ ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਇਹਦਾ ਕੰਮ ਕੀ ਏ। ਢੇਰ ਸਾਰੇ ਕੰਮ ਹੋਣ ਪਰ ਇਕ ਕੰਮ ਉਹ ਵੀ ਤੇ ਹੋ ਸਕਦਾ ਏ ਜਿਹੜਾ ਪਹਿਲੀ ਪੜਤ ਵਿਚ ਆਇਆ ਏ। ਅਸੀਂ ਤੇ ਜ਼ੋਰਾਵਰੋ ਏਤਨਾ ਈ ਮੰਨੇ ਆਂ। ਉਂਝ ਕਾਮ ਵਿਚ ਵੀ ਤਨਾਂ ਦਾ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦਾ ਤਨ ਤਨਾਂ ਨੂੰ ਚੀਰਦੇ ਨੇ ਚੀਰ ਕੇ ਵੇਖਦੇ ਨੇ। ਕੀ ਕਾਮ ਵੀ ਓਸੇ ਈ ਮਾਲਕੀ ਵਾਲੀ ਮੈਂ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਖਾਲੀ ਨਹੀਂ। ਕੀ ਇਹ ਉਹੋ ਰੱਤ ਉਛਾਲੀ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜੀ ਮਾਲਕੀ ਦੀਆਂ ਖਲਾਰੀਆਂ ਥੁੜਾਂ ਸੌੜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਧੰਗਾਣ ਤੇ ਲੋਭ ਬਣ ਕੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਉਛਲਦੀ ਏ ਤੇ ਤਨਾਂ ਨੂੰ ਚੀਰ ਕੇ ਸਵਾਹ ਹੋਵੇਂਦੀ ਏ। ਕੀ ਕਾਮ ਤੇ ਪ੍ਰੀਤ ਵਿਚ ਉਹੋ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜਾ 'ਰਤੀ ਰਤ' ਤੇ ਵਤਰ ਤਰ ਵਿਚ ਏ। ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ 'ਤਨ' ਦੀ ਦੁਹਰਾਈ ਦਾ ਕੰਮ ਤੇ ਉਹੋ ਜਿਹੜਾ 'ਰਤ' ਦੀ ਦੁਹਰਾਈ ਦਾ ਏ। ਦੋਹੜੇ ਨੂੰ ਇਕ ਭੁਲਾਵਣੀ ਖੇਡ ਬਣਾਵਣ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਹੱਥ ਏ। 'ਰੱਤ' ਤੇ 'ਤਨ' ਰਲ ਕੇ ਇਕ ਭਾਲ ਜਿਹੀ ਬਣਾਂਦੇ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਤਬਲੇ ਦੇ ਬੋਲ ਦੇ ਹੋਵਣ।ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਮੇਲਵੇਂ ਲਫ਼ਜ਼ ਹਨ ਜੋ ਤਨ, ਜੇ ਤਨ, ਤਿਨ ਤਨ, ਨਾਲੇ ਰੱਬ । ਲਫਜ਼ 'ਰੱਬ' ਦਾ ਬਰ ਤੇ 'ਰੱਤ' ਸਾਵਾਂ ਈ ਹੈ ਪਰ ਇਹਦੇ ਵਿਚ 'ਤਾ' ਦੇ ਤਨਾਕੇ ਦੀ ਥਾਵੇਂ 'ਬ' ਦਾ ਭਾਰ ਗੋਰ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਸਤਰ ਅਟਕ (ਵਿਸਰਾਮ) ਦੇ ਦੋ ਪਾਸੀਂ ਤੱਕੜੀ ਦੇ ਦੋ ਪੱਲੜਿਆਂ ਵਿਚ ਤੁਲਦੀ ਜਾਪਦੀ ਏ। ਇਕ ਪਾਸੇ 'ਰੱਤ' ਹੈ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ 'ਰੱਬ' ਵੱਤ ਵੇਖੋ ਦੋਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ 'ਰਤ ਨਾ' ਇੰਝ ਸੁਣੀਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਏ ਜਿਵੇਂ 'ਰਤਨ' ਹੋਵੇ। ਲਫਜ਼ ਆਪਣੀ ਏਸ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਮਾਅਨਿਆਂ ਤੋਂ ਅੱਡਰੇ ਹੋ ਕੇ ਨਿਰੀ ਵਾਜ ਬਣ ਨੱਚੇ ਨੇ। ਸੰਗੀਤ ਬਣ ਗਏ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਤਬਲੇ ਦੇ ਬੋਲ ਹੋਵਣ ਜਾਂ ਤਰਾਨੇ ਦੇ। ਲਫਜ਼ਾ ਦੇ ਇੰਵ ਮਾਅਨਿਆਂ ਕੋਲ ਰਤਨ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਬਣ ਟੁਰਨ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਣਾਈ ਭਲਾਵਣੀ ਖੇਡ ਵਧੇਰੇ ਭਲਾਵਣੀ ਅੜਾਵਣੀ ਥੀ ਗਈ ਏ। ਤੇ ਜੇ 'ਰਤ ਨਾ' ਨੂੰ 'ਰਤਨ' ਦਾ ਭੁਲਾਵਾ ਰਖ ਕੇ ਸੁਣਿਆ

ਜਾ ਸਕੇ ਤਾਂ ਭਲਾਵਣੀ ਦੀਆਂ ਫੇਰੀਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਫੇਰੀ ਦਾ ਹੋਰ ਵਾਧਾ ਹੋ ਵੈਸੀ (ਰਤਨ ਮੋਤੀ ਨੂੰ ਆਖਦੇ ਨੇ।) ਭਲਾਈ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੰਗੀਤ ਇਹ ਨਾਚ ਰੱਬ ਰੱਤਿਆਂ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਤ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਕਿ ਰੱਬ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਧਮਾਲ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਰੱਤ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਮੁਜਰੇ ਵੀ ਨੇ। ਭਲਾਵਣੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਮਝਾਵਣੀ ਦਾ ਈ ਰੂਪ ਹੋਂਦੀ ਏ।ਭਲਾਵਣੀ ਪੁੱਠ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਧ ਏ ਅਪੜੈਂਦੀ ਏ। ਅਗਦੋਂ ਭਰੇ ਭਰਮ ਵੰਝਾ ਕੇ ਬੰਦੇ ਕੰਨੋਂ ਨਵਾਂ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਵੇਂਦੀ ਏ । ਸੌਖੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਔਖਾ ਤੇ ਔਖੀਆਂ ਨੂੰ ਸਰਲ ਕਰ ਕੇ ਆਮ ਵਰਤੀ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਕਰੇਂਦੀ ਏ। ਜਿਤਨੀਆਂ ਭਲਾਵਣੀ ਦੀਆਂ ਖੇਚਲਾਂ ਘਣੀਆਂ ਹੋਵਣ ਓਤਨੀ ਈ ਓਸ ਦੀ ਸਮਝਾਵਣੀ ਪਕੇਰੀ ਹੋਂਦੀ ਏ ਪਰ ਹਿੱਕ ਫਰਕ ਵੀ ਹੈ। ਭਲਾਵਣੀ ਤੇ ਸਮਝਾਵਣੀ ਵਿਚ ਭਲਾਵਣੀ ਸਮਝਾਵਣੀ ਥੀ ਕੇ ਮੁੜ ਭੁਲਾਵਣੀ ਬਣ ਖਲੋਂਦੀ ਏ। ਆਪਣੇ ਕੀਤੇ ਬਾਰੇ ਮੁੜ ਸ਼ੱਕ ਭਰੀਆਂ ਸੈਨਤਾਂ ਕਰਨ ਲਗ ਪੈਂਦੀ ਏ। ਭਲਾਵਣੀ ਸਿਆਣਿਆਂ ਦੇ ਇਆਣਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਥਾਂ ਕਰੇਂਦੀ ਏ। ਸਿਆਣਿਆਂ ਨੂੰ ਇਆਣਾ ਤੇ ਇਆਣਿਆਂ ਨੂੰ ਸਿਆਣਾ ਕਰ ਵਿਖਾਲਦੀ ਏ।ਭਲਾਵਣੀ ਦੋਹੜੇ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਹਿਕ ਗੁਣ ਏ, ਕਿਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਿਤੇ ਉਹਲੇ। ਦੋਹੜੇ ਦਾ ਸੌੜਾ ਬਰ, ਗਿਣੇ ਚੁਣੇ ਲਫਜ਼ ਵਿਚਕਲੀ ਅਟਕ, ਸਾਰੇ ਰਲ ਕੇ ਹਿੱਕ ਗੁੱਝੀ ਘਾਤ ਜੋਗੀ ਥਾਂ ਬਣਾਂਦੇ ਨੇ। ਪਰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦੋਹੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਭਲਾਵਣੀ ਬਣਤਰ ਦੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਆਹਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਆਪ ਵਿਖਾਲਦੀ ਏ।ਏਸ ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਭਲਾਵਣੀ ਲਫਜ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਵਾਜਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜ਼ਾਹਰਾ ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਬਣੀ ਏ, ਸੋ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਸਿੱਧੀ ਟੱਕਰਦੀ ਏ। ਭਲਾਵਣੀ ਦਿਆਂ ਕੰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੰਮ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ ਲਈ ਪੜਤਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜਾਈ ਦਾ ਰਾਹ ਬਣਾ ਦੇਵੇ। ਰਾਹ ਬਣਿਆ ਏ ਤਾਂ ਹਿੱਕ ਬਈ ਪੜਤ ਵੀ ਆਈ ਬੈਠੀ ਏ । ਆਹੁੰਦੀ ਏ ਭਲੇ ਓ ਤੁਸੀਂ ਵੀ ਕਿਦੇ ਦੀ ਗੱਲ ਕਿਦੇ ਘਿਣ ਗਏ ਓ। ਨਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਓ ਨਾ ਦੋਹੜੇ ਨੂੰ। ਭਲਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਹਾਨੂੰ ਤੁਸਵਫ਼ ਦੀ ਕੋਈ ਸਾਰ ਸੁਰ ਹੋਵੇ ਹਾਂ। ਰੱਤ ਦਾ ਰੰਗ, ਰਤਾ ਰੰਗ ਨਿਸ਼ਾਨ ਹੈ ਬੰਦੇ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਹਸਤੀ ਦਾ। ਜਦ ਬੰਦਾ ਰੱਬ ਨਾਲ ਰਤਿਆ ਤੇ ਉਹੀ ਰੱਤ ਰਤੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਬੇਰੰਗ ਥੀ ਗਈ, ਬੇ ਰੰਗੀ ਕੁਲ ਨਾਲ ਹਿਕ ਮਿਕ ਥੀ ਵੰਞਣ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਏ। ਏਨੀ ਗੱਲ ਏ ਤੁਸੀਂ ਕਿਹੜੀਆਂ ਲੰਮੀਆਂ ਛੁਹ ਬੈਠੇ ਓ। ਪਹਿਲੀ ਪੜਤ ਵਾਲੇ ਆਹੁੰਦੇ ਨੇ, ਅਸਾਂ ਵੀ ਰੱਬ ਨਾਲ ਕੁਲ ਨਾਲ ਹਿਕ ਮਿਕ ਥਿਓਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਏ। ਮੁੜ ਪੜ੍ਹ ਵੇਖੋ, ਨਵੀਂ ਆਈ ਪੜਤ ਆਹੰਦੀ ਏ, ਅਸੀਂ ਪੜ੍ਹ ਡਿੱਠਾ ਏ। ਤੁਸਾਂ ਧੁੱਗਾਣੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮਾਲਕੀ ਬੇ ਮਾਲਕੀ ਨਾਲ ਜਾ ਜੋੜਿਆ ਏ। ਰੱਬ ਮਾਲਕਾਂ ਬੇ ਮਾਲਕਾਂ ਸਭ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਏ। ਸਭ ਉਹਦੀ ਦੇਣ ਏ। ਕੁੱਲ ਨਾਲ ਇਕ ਹੋਵਣ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਤੌਫੀਕ ਏ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਏ ਇਹਦੇ ਵਿਚ ਮਾਲਕੀ ਬੇ ਮਾਲਕੀ ਕਿਥੋਂ ਆ ਵੜੀ। ਅਸਲ ਝਗੜਾ ਇਹਨਾਂ ਪੜਤਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਾ ਦੋਹੜੇ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਝਗੜਾ ਹੈ ਵਸੇਬ ਦੀ ਬਣਤਰ ਬਾਰੇ ਵਸੇਬ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦੀ ਕਰਨੀ ਕਰ ਸਕਣੀ ਬਾਰੇ, ਜੀ ਦੇ ਜੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਬਾਰੇ। ਵਿਥ ਨਿਰੀ ਸੋਚਾਂ ਦੀ ਨਹੀਂ ਜਿਉਣ ਢੰਗਾਂ ਦੀ ਏ।

ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੋਹੜਿਓ ਦੋਹੜੇ ਭੱਦੀਆਂ ਨੇ ਕਿ ਹਰ ਦੋਹੜੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਜੰਮਦੀਆਂ ਨੇ। ਪਿਛਲੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਕਿਤੇ ਜੁੜਦੀਆਂ ਕਿਤੇ ਖਹਿੰਦੀਆਂ। ਕੁਝ ਰਮਜ਼ਾਂ ਅੱਗ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਪਾਣੀ ਦੀਆਂ।

ਸਰਵਰ ਪੰਖੀ ਹੇਕੜੋ ਫਾਹੀਵਾਲ ਪਚਾਸ ॥
ਇਹੁ ਤਨੁ ਲਹਰੀ ਗਡੁ ਥਿਆ ਸਚੇ ਤੇਰੀ ਆਸ ॥

ਕੁਝ ਸਾਂਝਾਂ, ਅਸਾਂਝਾਂ ਅੱਗ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਪਾਣੀ ਦੀਆਂ ਮੁਹਰਲੀ ਸਤਰ ਨੂੰ ਇੰਵ ਤੇ ਪੜ੍ਹ ਈ ਸਕਨੇ ਆਂ ਜੋ ਸਰਵਰ ਉੱਤੇ ਪੱਖੀ ਹਿਕੋ ਏ ਤੇ ਫਾਹੀਵਾਲ ਪੰਜਾਹ ਨੇ।ਪਰ ਇੰਝ ਵੀ ਤੇ ਪੜ੍ਹ ਸਕਨੇ ਆਂ ਜੋ ਸਰਵਰ ਤੇ ਪੱਖੀ ਇਕ ਮਿਕ ਹਨ ਤੇ ਫਾਹੀਵਾਲ ਵੱਖੋਂ ਵੱਖ। ਸੱਜਰੇ ਪਾਣੀ ਦੇ ਵਹਿਣ ਦਾ ਤੇ ਪੱਖੀ ਦਾ ਜੋੜ ਕੁਦਰਤ ਨੇ ਜੋੜਿਆ ਏ। ਪੰਖੀ ਦਾ ਸੱਜਰੇ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਈ ਜਿਉਣ ਏ। ਪੱਖੀ ਸਰਵਰ ਦੀ ਈ ਜੰਮ ਜਾਣ ਏ। ਓਸ ਨਿੱਤ ਸਰਵਰ ਕੋਲੋਂ ਈ ਆਜੀਵਕਾ ਲੈਣਾ ਏ। ਪਰ ਅੱਜ ਪੱਖੀ

ਸਿਰ ਵੱਡੀ ਔਕੜ ਬਣੀ ਏ। ਉਹਦੇ ਰਿਜ਼ਕ ਸੋਮੇ ਦਵਾਲੇ ਫਾਹੀ ਵਾਲਾਂ ਦੀ ਹੋੜ ਚੁੱਕੀ ਪਈ ਏ। ਫਾਹੀਵਾਲ ਫਾਹੀਆਂ ਅੱਡੀ ਖਲੋਤੇ ਪੱਖੀ ਨੂੰ ਪਏ ਤਾੜਦੇ ਨੇ। ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਵਿਚ ਪੱਕੀ ਮੌਤ ਦੇ ਮੂੰਹ ਆਇਆ ਜਾਪਦਾ ਏ। ਦੂਜੀ ਸਤਰੇ ਅਚੇਤੀ ਉਹਨੂੰ ਇਕ ਫੁਰਨਾ ਫੁਰਦਾ ਏ। ਸਰਵਰ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਥੀ ਵੰਬ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਲਹਿਰ ਥੀ ਵੰਞਣ ਕੋਈ ਸੌਖਾ ਏ ? ਇਹ ਪੁਰਾਣੀ ਹਸਤੀ ਵੰਬਾ ਕੇ ਨਵੀਂ ਧਾਰਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਏ। ਪੰਖੀ ਨੂੰ ਅਡਿੱਠ ਵਿਚ ਵੜਨ ਦਾ ਭੌ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਸਚਿਆਈ ਦਾ ਪੱਕਾ ਏਸ ਭੌ ਨੂੰ ਮੁਕਾਵੰਦਾ ਏ। ਪੱਕੀ ਗੁੱਲ ਪੈਂਦਾ ਏ। ਹੁਣ ਉਹ ਵਾਹੀ ਵਾਲਾਂ ਦੀ ਮਾਰੋਂ ਬਾਹਰ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਲਹਿਰ। ਲਹਿਰ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਫਾਹੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਕਿਵੇਂ ਵਲੇ। ਸਰਵਰਤੇ ਪੰਖੀ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਅੱਜ ਇਕ ਨਵਾਂ ਰੰਗ ਨਿਤਰਿਆਂ ਏ। ਅੱਗੇ ਪੱਖੋਂ ਭਾਣੇ ਸਰਵਰ ਰਿਜ਼ਕ ਸੋਮਾ ਈ ਹਾਂ। ਅੱਜ ਪੱਖੋ ਦੀ ਹਸਤੀ ਰਹੀ ਤਾਂ ਏ ਜੇ ਉਹ ਸਰਵਰ ਦੀ ਹਸਤੀ ਨਾਲ ਇਕ ਥੀ ਗਈ ਏ। ਪਹਿਲੀ ਸਤਰੇ ਸੁਣਾਵਣ ਵਾਲਾ ਜਿਵੇਂ ਜਗ ਵਾਪਰੀ ਪਿਆ ਸੁਣੀਂਦਾ ਏ। ਦੂਜੀ ਸਤਰੇ ਜਗ ਵਾਪਰੀ ਸੁਣਾਵਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਹੱਥੀਂ ਵਰਤ ਗਈ ਏ। ਪੰਖੀ ਇਹ ਤਨ ਹੋ ਬੋਲਿਆ ਏ। ‘ਤਨ’ ਵਿੱਚ ਤਨ ਮੋਹਰੇ ਹੋ ਬੋਲਦਾ ਏ। ਤਨ ਮਨ ਦੀ ਪੁਰਾਣੀ ਨਖੇੜ ਨੂੰ ਪੁਰ ਕੇ। ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਸਬੂਤਾ ਕਰਕੇ। ਜੇ ਤਨ ਫਾਹੀ ਵਾਲਾਂ ਹੱਥ ਆਵੰਏ ਤੇ ਮਨ ਨਿੱਖੜ ਦੇਂਦੇ ਨੇ। ਫਾਹੀ ਪਕੜ ਨੇ ਪੰਖੀ ਨੂੰ ਆਣ ਬੰਨਿਆ। ਸੋ ਹੁਣ ਸੱਚੀ ਖੁੱਲ ਮਾਣਿਓ ਬਾਝ ਸਬੂਤੀ ਭੱਦ ਹੰਢਾਇਓ ਬਾਝ ਉਹ ਜਿਊਂ ਆ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ।ਇਕ ਪਲ ਉਹ ਲਹਿਰ ਹਲਾਰਿਉਂ ਨਿੱਖਿੜਿਆਂ ਨਹੀਂ ਤੇ ਫਾਹੀ ਵਾਲਾਂ ਉਹਨੂੰ ਉਬਿਆ ਨਹੀਂ, ਲਹਿਰੀ ਗਡ ਥੀਆ’ ਵਿਚ ਬੀਜਣ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਵੀ ਏ। ਕੀ ਪੰਖੀ ਤੇ ਤਨ ਨੂੰ ਬੀ ਬਣਾ ਕੇ ਲਹਿਰੀਂ ਬੀਜ ਦਿੱਤਾ ਏ ਤੇ ਆਖਿਆ ਏ ਸੱਚੇ ਤੇਰੀ ਆਸ। ਜਿਵੇਂ ਰਾਹਕ ਪੈਲੀ ਬੀਜ ਕੇ ਆਖਦੇ ਨੇ ਬੀ ਬਣਨ ਮੁੜ ਤਤ ਵੰਞਣ ਹੈ। ਜ਼ਾਹਰ ਹਸਤੀ ਵਤ ਹੋਵਹਾਰ ਤਤ ਬਣਕੇ ਨਜ਼ਰੋ ਉਹਲੇ ਹੋ ਗਈ ਏ। ਪਰ ਇਹ ਬੀ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਗਡ ਹੈ। ਗਡੀਜਿਆ ਕਿਵੇਂ ਹੈ ਤੇ ਉਸੀ ਕਿਵੇਂ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਜਬ ਫਸਲ ਦਾ ਬੀ ਏਹੋਂਦ ਪਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਈ ਜਗ ਦੀ ਹੋਂਦ ਟੁਰੀ ਆਹੀ। ਕੀ ਇਹ ਹੁਣ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਜਗ ਸਿਰਜਣਾ ਥੀਵਣ ਲਗੀ ਏ। ਏਸ ਰਮਜ਼ ਵਿੱਚ ਕੌਲ ਦਾ ਫੁੱਲ ਵੀ ਲੁਕਿਆ ਜਾਪਦਾ ਏ ਕੌਲ ਵੀ ਲਹਿਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜੰਮਦਾ ਏ ਤਾਂ ਈ ਬੇ ਸੁਰਤ ਦੇ ਸੁਰਤ ਵਾਨ ਹੋਵਣ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਬਣਿਆ ਏ। ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਿਤ ਨਸ਼ਾਰੇ ਦਾ ਉਪਜ ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਰਸ ਦਾ ਉਪਜ ਦੇ ਸਿਖ਼ਰ ਰੂਪ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਪੱਖੀ ਨਿਆਰਾ ਏ ਪੱਖੀਉਂ ਬੀ ਥੀ ਲੁਕਿਆ। ਹੁਣ ਕੌਲ ਥੀ ਜ਼ਾਹਰ ਹੋਸੀ ਕਿ ਲਹਿਰਾਂ ਕੌਲ ਈ ਹਨ ਪੱਖੀ ਵੀ ਤੇ ਕੌਲ ਵੀ। ਲਹਿਰੀਂ ਗੱਡ ਥੀਵਣ ਹੈ ਅਚੰਭਾ ਗੱਲ।ਨਿੱਤ ਦੇ ਟੋਰੇ ਵਿਚ ਨਿੱਤ ਦਾ ਟਿਕਾਅ। ਸਰਵਰ ਪੰਖੀ। ਫਾਹੀ ਵਾਲ। ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੀ ਇਹੀ ਕਹਾਣੀ ਇਕ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਚੁੱਕਦੀ ਏ।ਜਿਥੋਂ ਪੰਖੀ ਨੂੰ ਰਿਜ਼ਕ ਜੁੜਦਾ ਏ ਓਥੇ ਈ ਉਹਨੂੰ ਫਾਹੀਆਂ ਲਗਦੀਆਂ ਨੇ ਤੇ ਓਥੇ ਈ ਉਹਦਾ ਨਿਤਾਰਾ ਉਹਦਾ ਬਚਾਅ ਵੀ ਏ। ਫਾਹੀਆਂ ਦਾ ਸਹਿਆਸ ਇਕ ਨਵੀਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਬੂਹਾ ਬਣ ਗਿਆ ਏ। ਜਿਸ ਜਗ ਦੀ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਏ ਓਥੇ ਫਾਹੀ ਨਾਲ ਨਿੱਤ ਪੰਖੀਆਂ ਦੀ ਤਾੜ ਵਿਚ ਹਨ। ਆਪ ਭੁੰਨ ਖਾਵਣ ਲਈ ਜਾਂ ਫੜਕੇ ਨਾਂ ਨਾਵੇਂ ਵਾਲਿਆਂ ਅੱਗੇ ਵੇਚਣ ਲਈ।ਨਾਂ ਨਾਵੇਂ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਜਾਵਟ ਲਈ ਵੀ ਪੱਖੀਆਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਈ।ਪਿੰਜਰਿਆਂ ਵਿਚ ਘੱਤ ਕੇ ਖਾਬਗਾਹਵਾਂ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਲਈ। ਹੌਜਾਂ ਉੱਤੇ ਰਾਵਣ ਲਈ। ਭੋ ਭਰ ਕੇ ਆਲਿਆਂ ਵਿਚ ਧਰਣ ਲਈ। ਕਹਾਣੀ ਪੱਖਣੇ ਦੀ ਏ ਕਿ ਬੰਦੇ ਦੀ।ਉਹ ਬੰਦਾ ਅਸੀਂ ਤੁਸੀਂ ਆਂ ਕਿ ਉਹ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਵਸੇਬ ਦਾ ਵਾਸੀ ਏ। ਕਿਤੇ ਉਹ ਬੰਦਾ ਫ਼ਰੀ ਈ ਤੇ ਨਹੀਂ। ਦਿੱਲੀ ਦਿਆਂ ਫਾਹੀਵਾਲਾਂ ਨੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਮਖਲੂਕ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਵਸਿਆ ਏ ਅਜੋਧਨ ਆ ਕੇ। ਪਰ ਰਮਜ਼ ਈ ਕਿਉਂ ਨਾ ਰਹਿਣ ਦੇਵੀਏ। ਪੰਖੀ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਕਹਾਣੀ ਕਰਕੇ ਰਸ ਕਿਉਂ ਨਾ ਮਾਣੀਏ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਸਿਆਣੀ ਕਰਕੇ ਉਹਦੇ ਪਰ ਕਿਉਂ ਕੱਪੀਏ।

ਉੱਬ ਦੱਸਣ ਵਾਲੇ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਦੇ ਨੇ ਜੋ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹੋਂਦੀਆਂ ਸਿਆਣੀਆਂ ਈ ਨੇ।ਤਾਹਿਓ ਇਆਣਿਆਂ ਨੂੰ ਸਿਆਣਾ ਕਰੇਂਦੀਆਂ ਨੇ ਤੇ ਸਿਆਣਿਆਂ ਨੂੰ ਇਆਣਾ। ਕਲਰ ਕੇਰੀ ਛਪੜੀ ਆਇ ਉਲਥੇ ਹੰਝ। ਚਿੰਜੂ ਬੋੜਨਿ ਨਾ ਪੀਵਹਿ ਉਡਣ ਸੰਦੀ ਡੰਝ।

ਹੁਣ ਏਥੋ ਵੇਖੋ ਕਹਾਣੀ ਏਡੀ ਸਿੱਧੀ ਏ ਜੋ ਕਹਾਣੀ ਜਾਪਦੀ ਈ ਨਹੀਂ। ਇਕ ਆਮ ਵੇਖੀ ਏ ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਮ ਵੇਖੀ ਤੇ ਪੰਖਵਾਂ ਦੀ ਆਮ ਵਰਤੀ। ਫ਼ਰੀਦ ਆਮ ਵੇਖੀ ਨੂੰ ਨੀਝ ਨਾਲ ਵੇਖਦਾ ਏ ਤੇ ਉਹ ਖਾਸ ਥੀ ਕੈਂਦੀ ਏ। ਅਸੀਂ ਖਾਸ ਵਖਾਲਿਆਂ ਦੀ ਟਹੁ ਵਿਚ ਰਹਿਨੇ ਆ ਸੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿਹੰਦੇ । ਤੇ ਜੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਨਾ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤੇ ਦਿਸਣਾ ਈ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਏ ਓੜਕ। ਜਿਹੜੀ ਵੇਖੀ ਅਣਵੇਖੀ ਕਰੀਏ ਉਹ ਸਾਡੀ ਵੇਖਣੀ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਧੁੰਦਲਾ ਜਿਹਾ ਖੱਪਾ ਬਣ ਕੇ ਫਸ ਰਹਿੰਦੀ ਏ।ਵੇਖਣੀ ਵੇਖਣ ਨਾਲ ਏ ਜਿਵੇਂ ਸੁਰਤ ਪਰਖਣ ਨਾਲ ਏ। ਸੋ ਫ਼ਰੀਦ ਆਪ ਵੇਖਣੀ ਨੂੰ ਖਾਸ ਕਰੇਂਦਾ ਏ ਰੁੱਖਾਂ ਪਖੇਰੂਆਂ ਦੀ ਕਰਨੀ ਜਰਨੀ ਨੂੰ ਧਿਆਂਦਾ ਏ। ਕਲਰ ਉਠੀ ਭੋਇੰ ਏ ਉੱਤੇ ਖੜਾ ਪਾਣੀ ਬਾਹਰੋਂ ਆਇਆ ਹੋਵੇ ਕਿ ਵਿਚੋਂ ਸਿੰਮਿਆ ਹੋਵੇ। ਕੌੜਾ ਈ ਹੋਂਦਾ ਏ (ਕਲਰ ਆਪ ਵੀ ਚਾਨਣੀ ਰਾਤ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਜਾਪਦਾ ਏ) ਪੰਖੋ ਪਾਣੀ ਦੀ ਟੋਹ ਵਿਚ ਲਥੇ ਨੇ ਚੁੰਝ ਬੋਲੇਂਦੇ ਨੇ ਪਰ ਚੁੰਝ ਪਾਂਦੀ ਈ ਨਹੀਂ। ਪੀਵੇ ਵੀ ਕਿਵੇਂ ਪੰਖੋ ਦੀ ਅੱਖ ਤੇ ਭੁਲ ਸਕਦੀ ਏ। ਚੁੰਝ ਤੇ ਨਹੀਂ ਭੁਲ ਸਕਦੀ ਕੌੜੇ ਮਿੱਠੇ ਦੀ ਸਿੰਞਾਣ। ਸੋ 'ਉਡਣ ਸੰਦੀ ਡੰਝ।' ਜਾਂ ਤੇ ਇਹ ਭਈ ਪਖਵਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਖੀ ਤੇ ਕਲਰਾਠੀ ਭਓ ਦਾ ਪਾਣ ਚੱਖ ਕੇ 'ਉਡਣ' ਥੀ ਗਈ ਏ ਜਾਂ ਇਹ ਜੋ ਪਾਣੀ ਜੀ ਡੰਝ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਉਸੇ ਉਡਾਰੀ ਦੀ ਡੰਝ ਮੁੜ ਜਾਗ ਪਈ ਨੇ ਜਿਹੜੀ ਛੱਡ ਕੇ ਉਹ ਪਾਣੀ ਪੀਣ ਲੱਥੇ ਆਹਨ। ਇਹ ਪੰਖੋ ਹੰਸ ਨੇ ਹੰਸ ਵਿਚ ਕੀ ਵਡਿਆਈ ਏ ਜੋ ਫ਼ਰੀਦ ਵੀ ਤੇ ਹੋਰ ਸ਼ਾਇਰ ਵੀ ਉਕਦੀ ਗੱਲ ਕਰੇਂਦੇ ਨੇ। ਹੰਸ ਦੀ ਸੋਭਾ ਚਿਰਕਾਲਾਂ ਤੋਂ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚ ਤੁਰੀ ਆਵੰਦੀ ਏ ਖਬਰੇ ਉਹਦੀ ਦੱਖ ਪਾਰੋਂ ਉਹਦੀ ਸੁੱਖ ਮਗਨ ਤਾਰੀ, ਉਹਦੇ ਸਹਿਜ ਪਾਰੋਂ ਇਹ ਸ਼ੋਭਾ ਤੁਰੀ। ਹੰਸ ਤਾਰੀ ਧਿਆਨਦਿਆਂ ਖਬਰੇ ਬੰਦੇ ਦਾ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਇਕ ਸਾਰ ਤੇ ਸਿਧ ਥਿਆ, ਆਹਰਵਿਹਰਲੀ ਚਿੰਤਾ ਤੋਂ ਛਟਾ ਤੇ ਵਿਹਾਰੀਂ ਦਸੇਂਦਿਆਂ ਵਿਹਾਰੋਂ ਵੱਖ ਥਿਉਣ ਦੀ ਸਕਤ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਬਣਾ ਘਿਦਾ ਬੰਦੇ ਹੰਸ ਨੂੰ। ਜੀਹਨਾਂ ਜੀਆਂ ਇਹ ਸਕਤ ਕਮਾਈ ਵਰਤਾਈ ਉਹ ਹੰਸ ਅਖਵਾਏ। ਮੁੜ ਗੀਤ ਟੁਰੀ ਭਈ ਹੰਸ ਦੀ ਖਾਹਦ ਈ ਵੱਖਰੀ ਏ।ਨਾ ਉਹ ਜੀ ਜਨੌਰ ਨੂੰ ਛੇੜਦਾ ਏ ਨਾ ਘਾਹ ਬੂਟ ਨੂੰ।ਉਹਦੀ ਰੋੜ ਵੱਟੇ ਤੇ ਗੁਜ਼ਰਨ ਏ। ਰਾਜਵਾਲਿਆਂ ਹੰਸ ਸਲਾਹੁਤਾ ਸੁਣੀ ਤੇ ਹੰਸਾਂ ਨੂੰ ਫੜ ਮਹਿਲਾਂ ਦੀ ਸਜਾਵਟ ਦਾ ਕੀਤਾ। ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਹਰ ਲੋਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਮਹਿਲਾਂ ਦੀ ਸਜਾਵਟ ਕਰੇਂਦੇ ਆਏ ਨੇ। ਮਹਿਲਾਂ ਮੁਹਰੇ ਤੇਂਦੇ ਹੰਸ ਰਾਜ ਥੀਏ। ਖਬਰੇ ਏਸੇ ਤੋਂ ਗੀਤ ਟੁਰੀ ਜੋ ਹੰਸ ਖਾਂਦਾ ਏ ਤੇ ਮੋਤੀ, ਨਹੀਂ ਤੇ ਭੁੱਖਾਂ ਈ ਰੱਜਿਆਂ ਰਹਿੰਦਾ ਏ।ਇੰਝ ਮੋਤੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਈ ਤੇ ਮੋਤੀ, ਨਹੀਂ ਤੇ ਭੁੱਖਾ ਈ ਰੱਜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਏ।ਇੰਝ ਮੋਤੀ ਵੀ ਲੋਕ ਵਰਤੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਈ ਰਾਜ ਸਜਾਵਟ ਥੀਏ ਤੇ ਰਾਜ ਹੰਸਾਂ ਦੀ ਖਾਹਦ ਬਣੇ । ਸੋ ਹੋ ਸਕਦਾ ਏ ਹੰਸ ਮੋਤੀ ਦਾ ਜੋੜ ਰਾਜ ਹੰਸਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ ਦਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਜਿਹੜੀ ਲੋਕ ਬਣਤਰ ਰਾਜ ਮਹਿਲੀਂ ਗਈ ਉਹ ਰਾਜ ਸਜਾਵਟੀ ਲਗ ਲਬੇੜ ਨਾਲ ਮੁੜ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚ ਲਹਿ ਧੁੰਮੀ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਕੋਈ ਸਦਾ ਪਵਿੱਤਰ ਵਹਿਣ ਨਹੀਂ।

ਇਹ ਹਰ ਵੇਲੇ ਮਹਿਲਾਂ ਦੀ ਮੈਲ ਦੇ ਰਲੇ ਦੀ ਮਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਏ। ਛਪੜੀ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਸੱਜਰਾ ਤੇ ਹੋਂਦਾ ਈ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਜੇ ਸਰਵਰ ਨਿਸ਼ਾਨ ਏ ਹਿਯਾਤੀ ਦੇ ਸਦਾ ਨਵਿਆਂ ਨਿਰੋਇਆਂ ਥੀਵਣ ਦਾ ਤੇ ਛਪੜੀ ਉਹ ਹਯਾਤੀ ਹੋਈ ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬੰਦ ਹੋਵਣ ਪਾਰੋਂ ਸਦਾ ਮੌਤ ਵਿਚ ਪਈ ਢਲਦੀ ਏ। ਜੇ ਛਪੜੀ ਵੱਲੋਂ ਦੇ ਵਿਚ ਹੋਵੇ ਤੇ ਉਹਦਾ ਕੰਮ ਹੋਂਦਾ ਏ ਵਸੋਂ ਦੀ ਮੈਲ ਸਾਂਭਣ। ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਦੋਹੜੇ ਤੇ ਗੱਲ ਪਈ ਟੁਰਦੀ ਆਹੀ। ਦੋ ਬੀਬੀਆਂ ਕਨ ਸਨ ਵਿਚ ਸਲਾਹੀਂ ਪੈ ਗਈਆਂ। ਗੱਲ ਟੋਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਆਖਿਆ ਆਪੋ ਵਿਚ ਕੀ ਪਈਆ ਪਕੇਂਦੀਆਂ ਹੋ ਜਾਂ ਸਾਡੀ ਸੁਣੋ ਜਾਂ ਆਪਣੀ

ਸੁਣਾਉ ਚਾ। ਇਕ ਆਖਣ ਲਗੀ, ਤੁਹਾਡੀ ਕੀ ਸੁਣੀਏ, ਤੁਹਾਡੀ ਸਾਰੀ ਗੱਲ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਏ। ਦੂਜੀ – ਤੁਹਾਡੀ ਵੀ ਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਵੀ। ਸਾਡਾ ਖਿਆਲ ਏ ਬਾਬਾ ਵੀ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਈ ਬੋਲਿਆ ਏ। ਉਹਨੂੰ ਵਸੇਬ ਵਿਚ ਜਨਾਨੀ ਦੀ ਕੀਤੀ ਵਰਤੀ ਦੀ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਪਰਵਾਹ ਨਹੀਂ।

ਇਕ ਹੋਰ ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਵੀ ਛੱਪੜੀ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਓਸ –

ਫ਼ਰੀਦਾ ਸੋਈ ਸਰਵਰੁ ਢੂਢਿ ਲਹੁ ਜਿਥਹੁ ਲਭੀ ਵਥੁ ॥
ਛਪੜਿ ਢੂਢੈ ਕਿਆ ਹੋਵੈ ਚਿਕੜਿ ਡੁਬੈ ਹਥੁ ॥

ਪਹਿਲੀ – ਛਪੜੀ ਨੂੰ ਜਨਾਨੀਆਂ ਆ ਜਾਣਦੀਆਂ ਨੀ ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਹਰ ਵੇਲੇ ਦਾ ਵਾਹ ਛਪੜੀ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦਾ ਏ। ਜੀਹਨਾਂ ਦੇ ਸੌ ਕੰਮ ਛਪੜੀ ਨਬੇੜਦੀ ਏ।

ਦੂਜੀ – ਛਪੜੀ ਦਾ ਦਰਦ ਜਨਾਨੀ ਸਮਝ ਸਕਦੀ ਏ ਤੇ ਜਨਾਨੀ ਦਾ ਛਪੜੀ। ਮਰਦਾਨੀ ਵਸੋਂ ਵਿਚ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਜੋ ਇਕੋ ਹੋਇਆ।

ਪਹਿਲੀ – ਤੇ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਵੀ।

ਬੀਬੀਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਨੇ ਦੋਹੜੇ ਦੀ ਪੜਤ ਸਵਾਈ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਵਸੇਬ ਪੁਰਾਣਾ ਪੇਂਡੂ ਹੋਏ ਜਾਂ ਨਵਾਂ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜਨਾਨੀ ਦਾ ਕੰਮ ਉਹਦਾ ਦਰਜਾ ਛਪੜੀ ਵਾਲਾ ਈ ਰਹਿੰਦਾ ਏ। ਫ਼ਰੀਦ ਜਨਾਨੀ ਨੂੰ ਤੇ ਛਪੜੀ ਨਹੀਂ ਪਿਆ ਆਖਦਾ।ਉਹ ਮਤੇ ਓਸ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਈ ਪਿਆ ਨਿੰਦਦਾ ਏ ਜਿਸ ਪੁਰੇ ਵਸੇਬ ਨੂੰ ਛਪੜੀ ਕਰ ਛਡਿਆ ਏ। ਕਲਰ ਹੋਇ ਦਾ ਰੋਗ ਏ।ਕਲਰ ਸੋਮੇ ਮਾਰੀ ਭੋਏਂ ਵਿਚ ਕਲਰਾਠੀਆਂ ਛਪੜੀਆਂ ਬਣਦੀਆਂ ਨੇ। ਭੋਓ ਨੂੰ ਕਲਰ ਦਾ ਰੋਗ ਲਗਦਾ ਏ ਜੇ ਪਾਣੀ ਅਸਲੋਂ ਘਟ ਲਗੇ ਜਾਂ ਹਦੋਂ ਵਧ।ਜੋ ਜਿਹੜੇ ਵਸੇਬ ਦੀ ਫ਼ਰੀਦ ਦੱਸ ਪਈ ਏ ਉਹ ਵਤਰ ਨਹੀਂ।ਉਹਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਕੁਥਾਵਾਂ ਏ। ਏਸ ਰੋਗੀ ਵਸੇਬ ਵਿਚ ਹੰਸ ਜਿਉਣ ਤੇ ਕਿਵੇਂ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਦੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਹੰਸ ਆਏ ਨੇ ਓਥੇ ਬਗਲੇ ਵੀ ਨਾਲ ਈ ਆਏ ਨੇ ਹੰਸਾਂ ਦੀ ਟਕਰ ਤੇ।

ਫ਼ਰੀਦਾ ਦਰੀਆਵੈ ਕੰਨੈ ਬਗੁਲਾ ਬੈਠਾ ਕੇਲ ਕਰੇ।
ਕੇਲ ਕਰੇਂਦੇ ਹੰਝ ਨੋ ਅਚਿੰਤੇ ਬਾਜ ਪਏ।

ਹੰਸ ਤੇ ਬਗਲਾ ਇਕੋ ਟਾਬਰੀ ਦੇ ਪੰਖੀ ਨੇ। ਦੱਖ ਰਲਦੀ ਮਿਲਦੀ ਨੇ। ਬੇਧਿਆਨੇ ਹੰਸ ਉੱਤੇ ਬਗਲੇ ਦਾ ਭੁਲਾਵਾ ਪੈ ਸਕਦਾ ਏ। ਪਰ ਲੋਕ ਜਾਂਚੇ ਸੁਭਾ ਹੰਸ ਦਾ ਹੋਰ ਬਗਲੇ ਦਾ ਹੋਰ। ਬਗਲਾ ਹਰ ਘੜੀ ਆਪਣੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਦੀ ਟੋਹ ਵਿਚ ਏ। ਉਹਨੂੰ ਹੋਰ ਕੋਈ ਆਹਰ ਨਹੀਂ।ਲੋਕ ਉਹਦੀ ਸਮਾਧੀ ਨੂੰ ਵੀ ਮੱਛੀ ਫਸਾਵਣ ਦਾ ਮਕਰ ਸਮਝਦੇ ਨੇ। ਸੋ ਬਗਲਾ ਲੋਕ ਸਾਂਚੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਬਣ ਗਿਆ ਲੋਭ ਦਾ ਆਪਣੇ ਲੋਭ ਲਈ ਦਾਅ ਦੱਪੇ ਨਾਲ ਮੁਖਲਕ ਨੂੰ ਠੱਗਣ ਦਾ। ਉਹ ਹੰਸ ਵਟਾਵਣ ਦਾ ਟਿਲ ਲਾਵੰਦਾ ਏ ਪਰ ਹੈ ਅਸਲੋਂ ਹੰਸ ਦਾ ਉਲਟ। ਦੋਹੜੇ ਵਿੱਚ ਇਕ ਤੀਜਾ ਪੰਖਰੁ ਵੀਦੇ।ਬਾਜ਼ ਹੈ ਤੇ ਪੰਖੇਰੂ ਪਰ ਪਾਣੀ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਟਾਬਰੀ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ। ਉਹਦੀ ਜੂਹ ਵਾਅ ਏ।ਉਹ ਹੰਸਾਂ ਰੂਪ ਬਗਲਿਆਂ ਦੇ ਸਿਰਾਂ ਤੇ ਪਿਆ ਉਡਦਾ ਏ।ਸ਼ਿਕਾਰ ਦੀ ਤਾੜ ਵਿੱਚ। ਅਚਿੰਤ ਈ ਆ ਪੈਂਦਾ ਏ ਤੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨੂੰ ਨੱਪ ਖੜਦਾ ਏ। ਜਾਪਦਾ ਬਾਜ਼ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਈ ਏ। ਅਡੈਰਾ ਜੋ ਰਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਹੋਰ ਪੰਖਵਾਂ ਕਨੋਂ। ਕਈ ਕਦਾਰ ਈ ਖਾਲੀ ਦੇਂਦਾ ਏ। ਪਰ ਉਹਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹੀ ਐਵੇਂ ਝਾਕਾ ਏ।ਉਹ ਹਰ ਪਲ ਪਲ ਸ਼ਿਕਾਰ ਦੀ ਟੋਹ ਵਿਚ ਏ। ਏਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਉਹ ਬਗਲੇ ਦਾ ਈ ਜੋਟੀਵਾਲ ॥ ਬਗਲਾ ਦਾਅ ਦੱਪੇ ਨਾਲ ਕੰਮ ਟੋਰਦਾ ਏ ਤੇ ਬਾਜ਼ ਆਪਣੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ। ਪਰ ਜੇ ਬਾਜ਼ ਅੱਡਰਾ ਦੁਰਾਡਾ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤੇ ਨਿਰਾ ਜ਼ੋਰ ਧਿਗਾਣੇ ਉਹ ਮਾੜਿਆਂ ਪੰਖਵਾਂ ਤੇ ਭਾਰੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਅੱਡਰੇ ਹੋਵਣ ਪਾਰੋਂ ਮਾੜੇ ਉਹਦੀ ਵੇਖਣੀ ਜਾਚਣੀ ਤੋਂ ਉਹਦੀ ਘਾਤ ਬਾਜ਼ ਤੋਂ ਅਣਸੌਹੇ ਰਹਿੰਦੇ ਨੇ ਤੇ ਉਹਦੀ ਬਰਕੀ ਬਣ ਬੈਂਦੇ ਨੇ। ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚ ਬਾਜ਼ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਨਹੀਂ ਥਈ। ਬਾਜ਼ ਨੂੰ ਵਡਿਆਇਆ ਦਰਬਾਰ

ਗੀਤ ਨੇ। ਦਰਬਾਰ ਗੀਤ ਵਿਚ ਬਾਜ਼ ਨਿਸ਼ਾਨ ਏ ਬਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਦਾ, ਉਹਦੀ ਅੱਪੜ ਦਾ, ਉਹਦੇ ਮਾਣ ਦਾ। ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਬਾਜ਼ ਏ ਕਿਉਂ ਜੇ ਉਹ ਮਖਲੂਕ ਦੇ ਸਿਰ ਤੇ ਏ। ਉਹਦੀ ਸੋਚਣੀ ਕਰਨੀ ਦਾ ਭੇਤ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੀ ਪਰ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਜੀ ਜੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਜਾਂਦਾ ਏ। ਕਿਸੇ ਪੰਖੋ ਦਾ ਬਾਜ਼ ਤੋਂ ਕੋਈ ਓਹਲਾ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਕੋਈ ਉਹਦੀ ਅਡਿੱਠ ਮਾਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਉਹਦੇ ਅਚਰਜ ਰੋਅਬ ਏ, ਹਸਨ ਧਾਕ ਏ, ਹਸਨ ਜ਼ੋਰਾਵਰੀ ਦੀ ਸਕਤ ਏ। ਜ਼ੋਰਾਵਰੀ ਦਾ ਵਖਾਲ ਈ ਸੋਹਣ ਵਖਾਲਾ ਏ। ਜ਼ੋਰਾਵਰੀ ਦੇ ਵੰਨੇ ਵੰਨ ਢੰਗ ਈ 'ਅਦਾਵਾਂ' ਹਨ। ਐਵੇਂ ਨਹੀਂ ਬਾਤਸ਼ਾਹਵਾਂ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤਾਂ ਵਿਚ ਹੱਥਾਂ ਤੇ ਬਾਜ਼ ਬਹਾਏ ਜਾਂਦੇ। ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਦਰਬਾਰ ਗੀਤ ਦਾ ਬਾਜ਼ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚ ਫੜ ਲਾਹਿਓ ਨੇ। ਉਹਦੇ ਧੁਰੋਂ ਤੋਂ ਹਸਨ ਦੀ ਪੁਸ਼ਾਕ ਨਾਹ ਕੇ ਉਹਨੂੰ ਗਵਾਂ ਉਹ ਕਰ ਉਹ ਕਰ ਵਿਖਾਇਓ ਨੇ ਜੋ ਉਹ ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਦਰਿਆ ਏ । ਕੰਧੀ ਉੱਤੇ ਬਗਲਾ ਕੋਲ ਪਿਆ ਕਰੇਂਦਾ ਏ ਕੇਲ ਮਨ ਦੀ ਮੌਜ ਏ, ਖੇਡ ਏ। ਹੰਸ ਵੀ ਕੇਲ ਵਿਚ ਏ ਉੱਤੋਂ ਅਵਾ ਘੱਤ ਬਾਜ਼ ਪਿਆ ਏ। ਓਸ ਹੰਸ ਨੱਪ ਖੜਿਆ ਏ। ਬਗਲਾ ਨਹੀਂ ਛੇੜਿਆ। ਬਗਲਾ ਇੰਵੇ ਆਪਣੀ ਕੇਲੇ ਲਗਾ ਹੋਇਆ ਏ। ਬਾਜ਼ ਬਗਲੇ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਪਿਆ। ਏਸ ਪਾਰੋਂ ਤੇ ਨਹੀਂ ਜੋ ਉਹਦੀ ਤੇ ਬਗਲੇ ਦੀ ਕਾਰ ਇਕੋ ਏ। ਇਕ ਮਕਰ ਨਾਲ ਲਭ ਪਾਲਦਾ ਏ, ਇਕ ਧੰਗਾਣ ਨਾਲ ਬਗਲੇ ਦੀ ਕੇਲ ਉਹਦੀ ਖੇਡ ਤੇ ਉਹਦਾ ਮਕਰ ਏ। ਉਹਦੇ ਲਭ ਦਾ ਆਸਣ। ਬਾਜ਼ ਦਾ ਵੈਰ ਮਤੇ ਹੰਸ ਦੀ ਖੇਡ ਨਾਲ ਏ ਜਿਹੜੀ ਲੋਭ ਵਿਹਾਰੋਂ ਬਾਹਰੀ ਏ। ਲੋਭੋ ਛੁਟਕਾਰੇ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਏ। ਬਗਲਾ ਤੇ ਬਾਜ਼ ਦੋਵੇਂ ਕੈਦੀ ਨੇ ਨਿੱਤ ਦੀ ਥੁੜ ਦੇ ਜਿਹੜੀ ਲੋਭ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਹਾ ਦਿੱਤੀ ਏ। ਨਿੱਤ ਦੀ ਥੁੜ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਕੀਤੇ ਉਹ ਨਿੱਤ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਖਾਵਣ ਦੀ ਵਾਦੀ ਵਿਚ ਬਧੇ ਰਹਿੰਦੇ ਨੇ। ਹੰਸ ਆਪਣੀ ਖੁਲ ਦੀ ਮਸਤੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਉਹਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਾਂਗਾ ਲੋਭ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸੋ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਾਂਗਾ ਧਰੋ ਜਾਂ ਠੱਗੀ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਹੰਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੋਭੋ ਛਡਾ ਕੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਮਾਰੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਗਿਆ ਓਸ ਵਸਣਾ ਏਸੇ ਜਗ ਤੇ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਜੁਗ ਅਜੇ ਲੋਭ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਰਾਜ ਹੇਠ ਏ। ਸੋ ਹੰਸ ਦੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਹਰ ਵੇਲੇ ਧੜਕਾਂ ਏ ਬਾਜ਼ਾਂ ਦਾ। ਉਹਨੂੰ ਕੇਲ ਕਰੇਂਦਿਆਂ ਵੀ ਸਾਵਧਾਨ ਈ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਏ ।ਬਗਲਿਆਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਧੜਕਾ ਨਹੀਂ। ਬਾਤਸ਼ਾਹੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਇੰਵ ਤੇ ਸੌ ਰੰਗਾਂ ਦੇ ਸਰਕਾਰੀ ਅਹਿਲਕਾਰ ਤੇ ਵਪਾਰੀ ਮਖ਼ਲੂਕ ਦੇ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦੇ ਨੇ ਤੇ ਮਖ਼ਲੂਕ ਦੀ ਕੀਤੀ ਖੋਹੰਦੇ ਠਗਦੇ ਨੇ ਪਰ ਬਗਲੇ ਉਹ ਨੇ ਜੀਹਨਾਂ ਆਪਣਾ ਬਾਣਾ ਹੰਸਾਂ ਵਰਗਾ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ ਏ। ਜੀਹਨਾਂ ਦੇ ਜ਼ਾਹਰ ਰੂਪ ਉੱਤੇ ਹੰਸਾਂ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਪੈ ਸਕਦਾ ਏ ਕਿਤੇ ਇਹ ਉਹ ਤੇ ਨਹੀਂ ਜੋ ਬੋਲੀ ਤੇ ਬੋਲੇਂਦੇ ਆਹੇ ਲੋਭ ਵਿਹਾਰੋਂ ਕਰੇ ਮਤਲਬ ਨਿਰਾ ਲਫਜ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਆਪਣੀ ਕਰਨੀ ਰਾਹੀਂ ਵੀ, ਆਪਣੇ ਵਰਤਾਰੇ ਰਾਹੀਂ ਵੀ। ਇਹਨਾਂ ਦਿਆਂ ਮੰਦਰਾਂ ਮਸੀਤਾਂ ਦੋਰਾਰਿਆਂ ਖਾਨਗਾਹਾਂ ਵਿਚ ਪਾਠਸ਼ਾਲਿਆਂ ਮਦਰਸਿਆਂ ਵਿਚ ਦਾਅਵਾ ਤੇ ਹੰਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਬੁਝਦਾ ਸੀ ਪਰ ਵਿਚੋਂ ਨਸ਼ਾਨਾ ਹੋਂਦਾ ਹਾ ਮਖਲੂਕ ਨੂੰ ਮੋਹ ਕੇ ਆਪ ਖਾਵਣ ਦਾ ਜਾਂ ਬੰਨ ਕੇ ਬਾਜ਼ਾ ਅੱਗੇ ਧਰਨ ਦਾ। ਇਕ ਪੜਤ ਏਸ ਦੋਹੜੇ ਦੀ ਇਹ ਵੀ ਏ ਏਥੇ ਤੇ ਗੱਲ ਅਸਲੋਂ ਹੋ ਆ ਬਗਲੇ ਦੀ। ਬਗਲਾ ਈ ਹੰਸ ਬਣਿਆ 'ਦਰਿਆਵੇ ਕਨੇ' ਕੋਲ ਪਿਆ ਕਰੇਂਦਾ ਹੈ ਮੱਛੀਆਂ ਨੂੰ ਭੁੱਲੀ ਪਾਵਣ ਵਾਸਤੇ। ਮੱਛੀਆਂ ਤੇ ਲੀਆਂ ਸੋ ਭੁੱਲੀਆਂ ਉੱਤੋਂ ਬਾਜ਼ ਵੀ ਬਗਲੇ ਦੇ ਬਹਿਰੂਪ ਉੱਤੇ ਭੁੱਲ ਗਏ ਤੇ ਹੰਸ ਸਮਝ ਕੇ ਉਹਨੂੰ ਆਪਏ। ਬਹਿਰੂਪੀਆ ਕਸਬ ਦਾ ਪੂਰਾ ਹੋਵੇ ਤੇ ਜਾਣੂ ਵੀ ਧੋਖਾ ਖਾ ਜਾਂਦੇ ਨੇ।ਬਗਲਾ ਪੀਰ ਕਾਰੀਗਰ ਏ ਪਰ ਏਥੇ ਉਹਨੂੰ ਕਾਰੀਗਰੀ ਮਹਿੰਗੀ ਪਈ ਏ।ਇਕ ਨਾਲ ਦਾ ਦੋਹੜਾ ਏਸ ਪੜਤ ਨੂੰ ਹੁੰਗਾਰਾ ਦੇਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਏ।

ਬਾਜ ਪਏ ਤਿਸੁ ਰਬ ਦੇ ਕੇਲਾ ਵਿਸਰੀਆਂ।
ਜੋ ਮਨਿ ਚਿਤਿ ਨ ਚੇਤੇ ਸਨਿ ਸੋ ਗਲੀ ਰਬ ਕੀਆਂ।

ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਦੋਹੜਿਆਂ ਉੱਤੇ ਦੋਹੜੇ ਵੀ ਆਵੰਦੇ ਨੇ।ਇਕ ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਪੱਖ ਅਗੇਰੇ ਕਰੇਂਦਾ ਏ ਦੂਜਾ ਦੋਹੜਾ। ਰੰਗ ਉੱਤੇ ਰੰਗ ਚੜਦਾ ਏ । ਨਵੀਂ ਸੁਰ ਛੁਹ ਨਾਲ ਛੁਹ ਨਾਲ ਰਾਗ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਟਦੀ ਏ । ਗੱਲ ਵਿਚੋਂ ਗੱਲ ਟੁਰਦੀ ਏ ।ਇਹ ਦੋਹੜਿਆ ਉੱਤੇ ਦੋਹੜੇ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨੇ ਕਿ ਮਗਰੋਂ ਆਵਣ ਵਾਲਿਆਂ ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਦੇ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਛਿੜੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿਸਾਬ ਸਿਰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਹੋਂਦਾ ਏ। (ਰਮਜ਼ਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇੰਞ ਦਾ ਸਵਾਲ ਸ਼ਾਇਰੀ ਦੀ ਰੀਤ ਆਹੀ।) ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਵਸੇਬੇ ਭਾਰੂ ਮੇਲ ਦੀਆਂ ਢਾਣੀਆਂ ਆਪੋ ਵਿਚ ਖਹਿੰਦੀਆਂ ਭਿੜਦੀਆਂ ਨੇ ਲੜਾਈ ਲਭ ਦੀ ਹੋਂਦੀ ਏ ਪਰ ਦਾਅਵਾ ਬਹੁਤਾ ਮਖਲੂਕ ਦੇ ਭਲੇ ਦਾ ਹੋਂਦਾ ਏ ਧਰੋ ਮੁਕਾਵਣ ਦਾ, ਨਿਆਂ ਕਰਨ ਦਾ। ਭਾਰੂ ਮੇਲ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਖਹਿ ਖਹਿੜ ਪਾਰੋਂ ਮਖਲੂਕ ਨੂੰ ਕੁਝ ਸਾਹ ਵੀ ਆਵੰਦਾ ਏ। ਲੋਕ ਏਸ ਵਿਹਲ ਵਿਚ ਬਚਾਅ ਦੇ ਰਾਹ ਵੀ ਭਾਲਦੇ ਨੇ। ਵਾਰ ਦੇ ਵਹਿਣ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਢੋ ਵੀ ਬਣਦਾ ਏ। ਹੋ ਸਕਦਾ ਏ ਬਗਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪਾਣ ਵਾਲੇ ਬਾਜ ਮਖ਼ਲੂਕ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਤਕਦੀਰ ਦਾਪੇ ਹੋਵਣ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨਿਆਂ ਦੇ ਹਥਿਆਰ। ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਏ ਜੋ ਇਹ ਕੋਈ ਆਵਣ ਵਾਲੇ ਵੇਲੇ ਵਿਚ ਆਪ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਹੱਥ ਬਣ ਵੰਞਣ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਚਿਤਾਰੀ ਹੋਵੇ ਮਖਲੂਕ ਨੇ ਤੇ 'ਜੋ ਮਨਿ ਚਿਤਿ ਨ ਚੇਤੇ ਸਨਿ ਸੋ ਗਾਲੀ ਰਬ ਕੀਆਂ' ਵਿਚ ਇਹੋ ਸੈਨਤਰ ਹੋਵੇ ।

ਫ਼ਰੀਦਾ ਰਤੀ ਰਤੁ ਨ ਨਿਕਲੈ ਜੇ ਤਨੁ ਚੀਰੈ ਕੋਇ॥
ਜੋ ਤਨ ਰਤੇ ਰਬ ਸਿਉ ਤਿਨ ਤਨ ਰਤ ਨਾ ਹੋਇ।

ਲਫ਼ਜ਼ ਰਤ ਵਾਂਗ ਲਫ਼ਜ਼ ਤਨ ਵੀ ਦੋਹੜੇ ਦੇ ਟੋਰੇ ਨਾਲ ਰੰਗ ਵਟਾਈ ਆਵੰਦਾ ਏ। ਹੋਂਦ 'ਤਨੁ ਚੀਰੈ ਕੋਇ' ਵਿਚ ਤਨ ਛੜਾ ਸਰੀਰ ਈ ਜਾਪਦਾ ਏ। 'ਜੋ ਤਨ ਰਤੇ ਰਬ ਸਿਉ ਵਿਚ ਤਨ ਪੂਰੀ ਹਸਤੀ ਸਹੀ ਹੋਂਦੀ ਏ। ਤਿਨ ਤਨ ਰਤ ਨ ਹੋਇ' ਮੁੜ ਪਹਿਲੇ ਤਨ ਵਲ ਝਾਤਦਾ ਏ। ਕੀ ਏਥੇ ਤਨ ਮੁੜ ਛੜਾ ਸਰੀਰ ਥੀ ਗਿਆ ਏ ਪਰ ਨਾਲ ਈ ਸਹੀ ਹੋਂਦਾ ਏ ਜੋ ਬੰਦੇ ਦੀ ਹਸਤੀ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰੋਂ ਬਾਹਰਲੀ ਜੀਅ ਜੁਨ ਨਾਲ ਜੁੜਤ ਜੋੜ ਕੇ ਆਈ ਏ ਤੇ ਹੁਣ ਸਰੀਰ ਏਸ ਨਵੀਂ ਜੁੜੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਹੈ। ਜਾਪਦਾ ਏ ਮਨ ਤਨ ਦਾ ਪੁਰਾਣਾ ਵਿਤਕਰਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨਬੇੜ ਛੱਡਿਆ ਏ ।ਇਕ ਹੋਰ ਪੜਤ ਕੁੱਟ ਕੇ ਵਿਚ ਆਣ ਖਲੋਤੀ ਏ। ਕਿਉਂ ਜੀ। ਇਹ ਦੋਹੜਾ ਕੀਹਦਾ ਏ.

ਫ਼ਰੀਦਾ ਇਹ ਤਨੁ ਭਉਕਣਾ ਨਿਤ ਨਿਤ ਦੁਖੀਐ ਕਉਣ।
ਕੰਨੀ ਬੁਜੇ ਦੇ ਹਾਂ ਕਿਤੀ ਵਗੇ ਪਉਣ।

ਫਸੇ ਓ ਨਾ ਆਪੇ ਈ। ਇਹ ਦੋਹੜਾ ਤੇ ਹੈ ਈ ਤਨ ਮਨ ਦੀ ਸਦੀਵੀਂ ਨਖੇੜ ਸਮਝਾਵਨ ਵਾਸਤੇ।

ਅਸੀਂ – ਉਹ ਕਿਉਂ ?

ਪੜ੍ਹਤ: ਕਿਵੇਂ ਕੀ। ਦੋਹੜਾ ਮੂੰਹੋਂ ਪਿਆ ਬੋਲਦਾ ਏ। ਤਨ ਭੌਂਕਣ ਏ। ਭੌਂਕਣਾ ਕੌਣ ਹੋਂਦਾ ਏ। ਕੁੱਤਾ। ਜਾਨਵਰ, ਏਸੇ ਦਾ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਨਫ਼ਸ ਏ। ਇਹ ਬੰਦੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਏ ਉਹਦੀ ਜਮਾਂਦਰੂ ਅਣਘੜਤ ਹਸਤੀ। ਭੁੱਖਾਂ ਭਰੀ। ਇਹ ਜਮਾਂਦਰੂ ਭੁੱਖਾਂ ਰੂਹ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸੁਖਾਵੰਦੀਆਂ ਹੱਥੋਂ ਦੁਖਾਵੰਦੀਆਂ ਨੇ। ਰੂਹ ਨਿੱਤ ਦੇ ਦੁੱਖੋਂ ਅੱਕ ਥੱਕ ਗਈ ਏ, ਤਨ ਦੀਆਂ ਜਨਾਵਰ ਭੁੱਖਾਂ ਕੋਲੋਂ ਵੱਖ ਹੋਵਣ ਲੋਕੇਂਦੀ ਏ। ਅਸੀਂ – ਜ਼ਰਾ ਕਾਹਲੀ ਕੀਤੀ ਜੇ। 'ਤਨ ਭੌਂਕਣਾ' ਸੁਣਕੇ ਸਿੱਧਾ ਈ ਨਾਲ ਦੇ ਆਲੇ ਵਿਚ ਹੱਥ ਮਾਰਿਆ ਜੇ ਤੇ ਓਥੋਂ ਰੋਜ਼ ਦੇ ਵਾਅਜ਼ ਪਰਚਾਰ ਦੇ ਵਰਤਾਵੇ ਮਸਾਲੇ ਦੀ ਚੁੱਚੀ ਕਢ ਕੇ ਦੋਹੜੇ ਤੇ ਚਾ ਧੂੜਾ ਜੇ ਸੁਖਾਲੇ ਹੋ ਗਏ ਓ। ਆਹੋ ਸੁਖਾਲੇ। ਇਹ ਇਕ ਰੰਗ ਦੀ ਆਹਲਸ ਏ। ਆਹਲਸ ਦਾ ਨਫਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਜੋੜ ਹੈ ਕਿ

ਕੋਈ ਨਾ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਵੀ ਆਹਲਸ ਦਾ ਜਵਾਬ ਆਹਲਸ ਨਾਲ ਈ ਪਏ ਦੇਨੇ ਆਂ ਖਬਰੇ ਹਰ ਕੋਈ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਚੁੱਪ ਕਰਾਵਣ ਕੀਤੇ ਨਾਲ ਦੇ ਆਲੇ ਵਿਚ ਈ ਹੱਥ ਮਰੇਂਦਾ ਏ।

ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਚੁੱਪ ਕਾਰਇਆਂ ਉਹਦੀ ਪੜਤ ਤੇ ਚੁੱਪ ਨਹੀਂ ਕਰੇਂਦੀ। ਪੜਤਾਂ ਕੱਲੇ ਦੁਕੱਲੇ ਜੀ ਦੀ ਕਾਢ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦੀਆਂ। ਪੜਤਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾਂ ਵਸੇਬ ਦੀ ਵਾਰ ਏ। ਪੜਤਾਂ ਦੀ ਵੰਨ ਸਵੰਨ ਨਾਲ ਈ ਵਸੇਬ ਵੀ ਵਾਰ ਦੀ ਸੰਵਾਣ ਥੀਂਦੀ ਏ। ਸੋ ਪੜਤ ਦਾ ਅਸਲ ਕੰਮ ਇਕ ਦੂਜੀ ਨੂੰ ਚੁੱਪ ਕਰਾਵਣ ਨਹੀਂ ਅਸਲ ਕੰਮ ਹੈ ਪੜਹਾਰਾਂ ਲਈ ਵਸੇਬ ਦੀ ਵਾਰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਢੋਅ ਬਣਾਵਣ। ਸੋ ਉਪਰੋਂ ਇੱਕ ਦੁਨੀਆ ਭਿੜਦੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਰਲ ਕੇ ਸਾਡੇ ਕੰਮ ਆਵੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਹੋਰ ਕੰਮ ਭਿੜਦੀਆਂ ਪੜਤਾਂ ਦਾ। ਇਹ ਇਕ ਦੂਜੀ ਦੀ ਕਾਣ ਵੀ ਕੱਢ ਸਕਦੀਆਂ ਨੇ। ਅਸੀਂ ਪੜਤਾਂ ਦਾ ਲਾਅ ਟਕਰਾ ਕਰ ਕੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਪੜਤ ਵੀ ਉਸਾਰ ਸਕਨੇ ਆਂ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਪੜਤਾਂ ਵਸੇਬ ਵਾਰ ਵਿਚੋਂ ਜੰਮ ਕੇ ਮੁੜ ਆਪ ਵਸੇਬ ਵਾਰ ਦੇ ਪਿੜ ਦੇ ਵਿਚ ਨਿੱਤਰ ਖਲੋਂਦੀਆਂ ਨੇ। ਸੋ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਹਲਸ ਦੇ ਆਖੇ ਲਗ ਕੇ ਕਿਸੇ ਪੜਤ ਵਲੋਂ ਕੰਨੀਂ ਬੁੱਜੇ ਨਹੀਂ ਦੇਵਣੇ ਚਾਹੀਦੇ। ਹਰ ਪੜਤ ਨੂੰ ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਏ ਜਦੋ ਉਹ ਲਿਖਤ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਨਿਬੜੀ। ਏਸ ਪੜਤ ਨੂੰ ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਏ ਜੋ ਦੋਹੜੇ ਨੇ ਤਨ ਨੂੰ ਨਿਰਾ ਕੁੱਤਾ ਨਹੀਂ ਆਖਿਆਂ ਭੌਂਕਣਾ ਆਖਿਆ ਏ। ਇਹ ਕਿਉਂ ? ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਭੋਂਕਦੇ ਕੁੱਤੇ ਦਾ ਕੰਮ ਕੀ ਏ। ਇਹ ਸਮਝਣ ਲਈ ਪਹਿਲੋਂ ਵੇਖੀਏ ਜੋ ਸਾਡੀ ਰਹਿਤਲ ਵਿਚ ਭੌਂਕਣੇ ਕੁੱਤੇ ਦਾ ਕੰਮ ਕੀ ਏ। ਕੁੱਤਾ ਭੌਂਕਦਾ ਏ ਕਿਸੇ ਓਪਰੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਓਪਰੇ ਦੀ ਉਹਨੂੰ ਸੰਵਾਣ ਹੋਂਦੀ ਏ।ਓਪਰੇ ਕੋਲੋਂ ਤਾਹ ਕੇ ਉਹ ਭੌਂਕਦਾ ਏ ਤੇ ਓਪਰੇ ਨੂੰ ਤਾਹੁੰਦਾ ਏ। ਰਾਖਵੇਂ ਕੁੱਤੇ ਭੌਂਕ ਕੇ ਮਾਲਕਾਂ ਨੂੰ ਓਪਰੇ ਕਨੋਂ ਸਾਵਧਾਨ ਕਰੇਂਦੇ ਨ। ਇਹ ਵੀ ਸੁਣਿਆ ਹੈ ਸੀ ਤੁਸਾਂ ਭਈ ਵਾਅ ਵਗੇ ਤੇ ਕੁੱਤੇ ਭੌਂਕਦੇ ਨੇ। ਵਾਅ ਨੂੰ ਭੌਂਕਦੇ ਨੇ। ਖਬਰੇ ਵਾਅ ਵੀ ਕੁੱਤਿਆਂ.

ਕੀਤੇ ਕਾਈ ਓਪਰੀ ਆਵਣੀ ਏ। ਕੋਈ ਅਡਿੱਠਾ ਖਤਰਾ।ਵਾਅ ਵਿਚ ਬਲਾਵਾਂ ਵੀ ਆਖਦੇ ਨੇ ਹੋਂਦੀਆਂ ਨੇ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਅਨਭੋਲ ਈ ਆਣ ਚੰਬਵੇਂਦੀਆਂ ਨੇ। ਕੁੱਤਾ ਉਹ ਵੇਖਦਾ ਏ ਜੋ ਬੰਦਾ ਨਹੀਂ ਵੇਖਦਾ। ਸੋ ਕੁੱਤੇ ਦਾ ਕੰਮ ਦੋਹਰਾ ਏ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਚੌਕਸ ਵੀ ਕਰੇਂਦਾ ਏ ਤੇ ਬਲਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੁੰਦਾ ਵੀ ਏ। ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਇਕ ਖੇਡ ਪਈ ਖੇਡਾਂ ਦੀ ਏ । ਕੁੱਤਾ ਇਕ ਪਾਤਰ ਏ ਓਸ ਖੇਡ ਦਾ।ਦੂਜਾ ਪਾਤਰ ਏ ਫ਼ਰੀਦ ਆਪ। (ਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਨਾਲ ਉਹਦੇ ਸੁਣਿਐਰ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਵੀ ਹਾਂ) ਇਕ ਰੰਗ ਖੇਡ ਦਾ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਫ਼ਰੀਦ ਕਿਸੇ ਪੰਧ ਪਿਆ ਏ।ਕਿਤੇ ਪੁੱਜਣਾਸ । ਕਿਸੇ ਵਸਤੀ ? ਜਦ ਜਦ ਉਹ ਵੱਸੋਂ ਨੇੜੇ ਢੁੱਕਣ ਲੱਗਦਾ ਏ ਤਾਂ ਕੁੱਤਾ ਉਹਨੂੰ ਅਗੋ ਭੌਂਕ ਤਾਹੁੰਦਾ ਏ ।ਕੱਤਾ ਉਹਦੇ ਨਾਲ ਈ ਉਹਦਾ ਆਪਣਾ ਤਨ ਵਸਤੀ ਨੇੜੇ ਢੱਕਣ ਲੱ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੋਂ ਈ ਵਸਤੀਵਾਲਾਂ ਦਾ ਕੁੱਤਾ ਉੱਠ ਚੌਕਿਆਂ ਏ। ਪਾਂਧੀ ਨੂੰ ਡਰੇਂਦਾ ਏ, ਪਾਂਧੀ ਨੂੰ ਚੋਰ ਬਣਾਂਦਾ ਏ। ਪਾਂਧੀ ਕਨੀ ਬੁੱਜੇ ਦੇਂਦਾ ਏ। ਹੁਣ ਉਹਨੂੰ ਕੁੱਤੇ ਦੀ ਵਾਜ ਨਹੀਂ ਸੁਣਦੀ।ਵਾਅ ਦੀ ਵਾਜ ਸੁਣੇਦੀ ਏ। (ਕਨੀ ਬੁਜੇ ਦੇ ਕੇ ਵਾਅ ਦੀ ਵਾਜ ਸੁਣੋ। ਅਜਬ ਵਾਜ ਹੋਂਦੀ ਏ ਜਿਵੇਂ ਸਿੱਪੀ ਵਿਚੋਂ ਸਮੁੰਦਰ ਦੀ ਵਾਜ, ਜਿਵੇਂ ਖੋਖਲੇ ਰੁੱਖ ਵਿਚੋਂ ਆਵੰਦੀ ਰੁੱਤ ਦੀ ਵਾਜ) ਕਿਤੀ ਵਗੇ ਪੌਣ। ਦੂਜਾ ਰੰਗ ਖੇਡ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਏ ਜੋ ਫ਼ਰੀਦ ਪਾਂਧੀ ਨਹੀਂ ਵਸਤੀ ਵਾਲ ਏ। ਜਿਹੜੇ ਵੇਲੇ ਵਾਅ ਵਗਦੀ ਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚੋਂ ਕੁੱਤਾ ਉਠ ਵਾਅ ਨੂੰ ਭੌਂਕਦਾ ਏ। ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਫ਼ਰੀਦ ਨੂੰ ਅਡਿੱਠਿਆਂ ਬਲਾਈਂ ਕਨੋ ਬਚਾਵਣ ਦਾ ਆਹਰ ਕਰੇਂਦਾ ਏ।ਜਿਤਨੀ ਵਾਅ ਤਿਖੀ ਦੀ ਏ ਕੁੱਤਾ ਵੀ ਤੇਨਾ ਏ ਉਚੇਰਾ ਭੌਂਕਦਾ ਏ। ਫ਼ਰੀਦ ਕੰਨੀ ਬੁੱਜੇ ਦੇਵੰਦਾ ਏ। ਹੁਣ ਵਾਅ ਹੱਥੋਂ ਤਿਖੀ ਥੀਵੇ ਕੁੱਤੇ ਦੀ ਭੌਂਕ ਨਹੀ ਪਈ ਸੁਣੰਦੀ। ਭੌਂਕਣ ਕੁੱਤਾ ਅਸਾਂ ਆਪ ਈ ਪਾਲਿਆ ਏ। ਵਸਤੀਵਾਲ ਜੋ ਹੋਏ । ਪਾਂਧੀ ਵੀ ਤੇ ਵਸਤੀਵਾਲ ਵੀ ਵਸਤੀਵਾਲ ਹਾਂ ਸੋ ਡਰ ਰਹੇ ਓਪਰਿਆਂ ਦਾ ਬਾਹਰੋਂ ਆਵਣਿਆਂ ਪਾਂਧੀਆ

ਦਾ, ਵਸਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜੋੜੀ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਖੁੰਝਣ ਦਾ ਤੇ ਜੇ ਆਪ ਈ ਪਾਂਧੀ ਹੋ ਟੁਰੇ ਆਂ ਤਾਂ ਡਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਕੋਲੋ ਈ ਏ ਸੋ ਤੂਹਣ ਵਲਾਵਣ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਈ ਏ। ਖਬਰੇ ਡਰ ਪੰਧ ਪੌਣ ਦਾ ਨਹੀਂ ਵਾਅ ਦਾ ਏ ਪਰ ਵਾਅ ਵੀ ਤੇ ਪੰਧ ਈ ਕਰੇਂਦੀ ਏ।ਵਾਅ ਦਾ ਡਰ ਵੀ ਤਾਂ ਨਵੇਂ ਰੰਗ ਦਾ ਈ ਡਰ ਏ ਨਾ।ਵਾਅ ਰੁੱਤ ਈ ਹੋਰ ਹੋ ਗਈ ਏ।') ਵਾਅ ਵਿਚ ਬਲਾਈ ਵੀ ਹੋਂਦੀਆਂ ਨੇ। ਭੁੱਕਣਾ ਕੁੱਤਾ ਅਸਾਂ ਆਪ ਪਾਲਿਆਂ ਏ ਜਾਂ ਆਖੋ ਸਾਡੇ ਵਸੇਬੇ ਸਾਨੂੰ ਭੌਂਕਣਾ ਕੁੱਤਾ ਵੀ ਬਣਾਇਆ ਏ। ਡਰਣਹਾਰ ਡਰਾਵਣਹਾਰ। ਵਸੇਬੇ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਓਬਰ ਕਰਕੇ ਦੂਜੇ ਕਨੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਦੂਜੇ ਵਲੋਂ ਚੌਕੰਨਿਆਂ ਰਹਿਣ ਦੀ ਗੇਝ ਪਾਈ ਏ। ਵਸੇਬ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਕੋ ਓਪਰਿਆਂ ਕਿਵੇਂ ਕਰੇਂਦਾ ਏ। ਵਸਣ ਦੇ ਆਹਰ ਜੁੜਣ ਵਿਚੋਂ ਓਪਰ ਉਗਾ ਧਰਦੀ ਏ। ਓਪਰ ਵਿਚੋਂ ਉਗਦੇ ਨੇ ਡਰ ਖਾਰ ਤੇ ਵੈਰ ਜੁੜਤ ਅਜੁੜਤ ਆ ਨਹੀਂ ਹੋ ਦੇਂਦੀ ਕਜੁੜਤ ਬਣ ਨਿਕਲਦੀ ਏ। ਸਾਂਝੀਆਂ ਸਵਾਰੀਆਂ ਆਹਰਾਂ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਟੋਰਾ ਵੈਰ ਖਾਰ ਦਾ ਈ ਟੁਰਦਾ ਏ। ਪਰ ਵਸੇਬ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਵਟਾਵਣ ਦੀ ਨਵੇਂ ਪੰਧ ਪੌਣ ਦੀ, ਨਵੀਆਂ ਵਾਏਂ ਮਾਨਣ ਸੱਧਰ ਵੀ ਏਸ ਵਸੇਬ ਵਿਚੋਂ ਈ ਜੰਮਦੀ ਏ। ਏਸ ਓਪਰੀ ਸੱਧਰ ਦੇ ਜੰਮਦਿਆਂ ਸਾਰ ਈ ਸਾਡੇ ਰਾਖਵਾਂ ਕੁੱਤਾ ਸਾਨੂੰ ਭੌਂਕਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਏ। ਜੇ ਅਸਾਂ ਉਹਦੀ ਮੰਨ ਕੇ ਪੰਧ ਦੀ ਸੱਧਰ ਛੋੜ ਦੇਵੀਏ ਤਾਂ ਨਵੀਂ ਪੌਣ ਨਹੀਂ ਵਗਦੀ। ਕੁੱਤਾ ਵੀ ਚੁੱਪ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਏ। ਇਹ ਕੁੱਤਾ ਨਾਲ ਈ ਰਹਿਣਾ ਏ ਸਾਡੇ।ਏਸ ਸਾਨੂੰ ਨਿੱਤ ਨਿੱਤ ਚੌਂਕ ਵਿਖਾਣਾ ਵੀ ਏ ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹਨੂੰ ਜਾਣਨੇ ਹਾਂ। ਜਾਣੀਏ ਕਿਉਂ ਨਾ ਸਾਡਾ ਆਪਣਾ ਜੋ ਹੋਇਆ ‌। ਅਸੀਂ ਜਿਹੜੇ ਵੇਲੇ ਪੰਧ ਪੌਣਾ ਏ ਜਦੋਂ ਵਾਅ ਵਗਣੀ ਏ ਇਹਨੇ ਸੁੱਤੇ ਨੇ ਉੱਠ ਭੌਂਕਣਾ ਏ ਪਰ ਇਹਨੂੰ ਜਾਨਣ ਨਾਲ ਈ ਅਸੀਂ ਇਹਦੇ ਕਨੋਂ ਵੱਖਰੇ ਵੀ ਥੀਵਣੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਨੇ ਆਂ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਇਹਦੀ ਭੌਂਕ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ।ਜਿਹੜੀ ਗਲੋਂ ਇਹ ਡਰੇਂਦਾ ਏ ਉਹ ਸਾਡੀ ਲੋੜ ਏ ਸਾਨੂੰ ਸੁਖਾਵੇਂਦੀ ਏ । ਸੋ ਕੁੱਤੇ ਦੀ ਚੌਂਕ ਹੁਣ ਸਾਨੂੰ ਸਾਵਧਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰੇਂਦੀ ਸਗੋਂ ਅਕੇਂਦੀ ਦੁਪੇਂਦੀ ਏ।ਸੋ ਕੰਨੀਂ ਸਭ ਦੇਵੇਂਦੇ ਹਾਂ। ਵਾਅ ਦੀ ਸਮੁੰਦਰ ਵਰਗੀ ਵਾਜ ਸੁਣਦੇ ਹਾਂ। ਆਵਣੀ ਰੁੱਤ ਦੀ ਵਾਜ। ਸਾਂਝ ਸੁਰੀਲੀ ਸਭ ਵਾਜਾਂ ਨਾਲ ਰਲ ਬਣੀ ਬਣੀ, ਸਭ ਵਾਜਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ।ਇਕ ਤੀਜਾ ਰੰਗ ਵੀ ਖੇਡ ਦਾ ਬਣਦਾ ਏ, 'ਰਹਾਂ ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਮਾਅਨੇ ਕੀਤਿਆਂ। ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਵਿਚ ਟਿਲ ਲਾ ਕੇ ਹਾਰ ਜਾਵਣ ਨੂੰ ਵੀ 'ਰਹਿਣ ਆਖਦੇ ਨੇ। (ਮੈਂ ਉਡੀਕਾਂ ਕਰ ਰਹੀ ਕਦੀ ਆ ਕਰ ਫੇਰਾ।') ਰਹਾਂ = ਰਹਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਕੰਨੀ ਬੁੱਜੇ ਦੇ ਕੇ ਅੱਕ ਥੱਕ ਬੈਠਾ ਹਾਂ ਪਰ ਤਨ ਦੀ ਭੁੱਕ ਨਹੀਂ ਮੁਕਦੀ ਤੇ ਉੱਤੋ ਕਿਤਨੀ ਪਈ ਵਗਦੀ ਏ। ਪੌਣ ਵਗਣ ਨਾਲ ਭੌਂਕ ਵਧੇਰੇ ਉੱਚੀ ਪਈ ਹੋਂਦੀ ਏ। ਬੁੱਜੇ ਕੀ ਕਰਨ। ਭੌਂਕ ਤੇ ਅੰਦਰੋਂ ਪਈ ਉੱਠਦੀ ਏ। ਇਹ ਪਵਾੜਾ ਮੈਂ ਕਦ ਤਕ ਤਾਈਂ ਜਰਾਂ ਜਾਪਦਾ ਏ ਗੱਲ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਿਸੇ ਵਡੇਰੇ ਮੁਢਲੇ ਫੈਸਲੇ ਤੇ ਪੁੱਜ ਗਿਆ ਏ। ਪੁੱਜਿਆਂ ਨਾਲ ਤਨ ਦਾ ਇਹ ਆਪ ਸਹੇੜਿਆ ਰੋਗ ਨਹੀਂ ਮੁੱਕਣਾ ਤਨ ਦੀ ਕਾਇਆ ਵਟਾਵਣੀ ਪੋਸੀ। ਆਪ ਪਾਲੇ ਸਿਖਾਏ ਗਿਝਾਏ ਕੁੱਤੇ ਨੂੰ ਬੰਦੇ ਜੁਨ ਜਮਾਵਣਾ ਪੋਸੀ ਪਰ ਇਹ ਕੁੱਤਾ ਤੇ ਅੰਦਰ ਬਿਠਾਇਆ ਏ ਵਸੇਬ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੇ। ਆਪ ਧਰਾਪੀ ਵਿਹਾਰ ਨੇ। ਵਸੇਬ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨਵੀਂ ਹੋਏ, ਆਪ ਧਰਾਪੀ ਮੁੱੜਕੇ, ਓਪਰੇ ਮੁੱਕੇ, ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਭੌਂਕਦਾ ਕੁੱਤਾ ਬਣ ਖਲੋਵਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਾ ਰਹਵੇ ਅਸਾਂ ਜੋ ਪੌਂਦ ਆਖਿਆ 'ਜਾਪਦਾ ਏ ਮਨ ਤਨ ਦਾ ਪੁਰਾਣਾ ਵਿਤਕਰਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨਬੇੜ ਛੱਡਿਆ ਏ ਉਹ ਸਾਡਾ ਕੱਚ ਹਾਂ। ਏਸੇ ਕੱਚ ਓਸ ਪੜਤ ਨੂੰ ਸ਼ਿਸ਼ਕਾਰਿਆ। ਫ਼ਰੀਦ ਵਿਤਕਰਾ ਨਬੇੜਿਆ ਨਹੀਂ। ਓਸ ਇਹ ਸਮਝਾਇਆ ਏ ਜੋ ਵਿਤਕਰਾ ਆਹਾ ਕੀ ਤਨ ਮਨ ਦਾ ਤੇ ਬਣਿਆ ਕਿਉਂ ਤੇ ਸੁਝਾਅ ਇਹ ਵੀ ਜੋ ਤਨ ਮਨ ਦੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੇ ਕੋਈ ਮੁਕਾਏ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜੇ ਹਰ ਥਾਂ ਲਾਗੂ ਹੋਵਣ, ਹਰ ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਓਸ ਦੋਹੜੇ ਦੀ ਖੇਡ ਸਿਰ ਰਮਜ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਕਰੇਂਦੀਆਂ ਨੇ।

ਟੋਪੀ ਲੈਂਦੇ ਬਾਵਰੇ ਦੇਂਦੇ ਖਰੇ ਨਿਲੱਜ।
ਚੂਹਾ ਖੁੱਡ ਨਾ ਮਾਵਈ ਤਿਕ ਬੰਧੇ ਛੱਜ।

ਔਰੰਗਜੇਬ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦਰਿਆ ਦੀ ਕੰਧੀ ਤੇ ਦਰਬਾਰ ਲਾਈ ਬੈਠਾ ਏ। ਇਕ ਦਰਬਾਰੀ ਕਿਸੇ ਦੇਸੀ ਨੂੰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅੱਗੇ ਪੇਸ਼ ਕਰੇਂਦਾ ਏ। ਦੇਸੀ ਆਖਦਾ ਏ, ਸਰਕਾਰ ਮੈਂ ਬੰਗਾਲੋ ਟੁਰਿਆ ਤੁਹਾਡਾ ਮਰੀਦ ਹੋਵਣ ਦੀ ਆਸ ਲੈ ਕੇ। ਮੈਨੂੰ ਤੁਹਾਥੋਂ ਈ ਫੈਜ਼ ਲੱਭਣਾ ਏ। ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਹੱਸ ਕੇ ਸੌ ਰੁਪਈਏ ਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸੋਨਾ ਚਾਂਦੀ ਪ੍ਰਦੇਸੀ ਨੂੰ ਦੇਂਦਾ ਏ ਤੇ ਦਰਬਾਰੀ ਨੂੰ ਆਖਦਾ ਏ ਜਿਹੜੇ ਫੈਜ਼ ਦਾ ਇਹ ਸੋਚ ਕੇ ਆਇਆ ਏ ਉਹ ਇਹੋ ਈ ਏ। ਪ੍ਰਦੇਸੀ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਭਵਾਂ ਕੇ ਮਰੇਂਦਾ ਏ ਤੇ ਆਪ ਦਰਿਆ ਵਿਚ ਛਾਲ ਮਾਰ ਦੇਂਦਾ ਏ। ਦਰਬਾਰੀ ਰੌਲਾ ਪਾਵੰਦਾ ਏ ਤੇ ਲੋਕ ਡੁਬਦੇ ਦੇਸੀ ਨੂੰ ਬਚਾ ਲੈਂਦੇ ਨੇ। ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਇਕ ਬਏ ਦਰਬਾਰੀ ਵੱਲ ਮੂਹ ਕਰਕੇ ਆਖਦਾ ਏ –

ਟੋਪੀ ਲੈਂਦੇ ਬਾਵਰੇ ਦੇਂਦੇ ਖਰੇ ਨਿਲੱਜ।
ਚੂਹਾ ਖੁੱਡ ਨਾ ਮਾਵਈ ਤਿਕ ਬੰਧੇ ਛੱਜ।

ਮੁਹੰਮਦ ਆਸਫ਼ ਖਾਂ ਹੁਰਾਂ ਇਹ ਵਕੂਆ ਸਾਕੀ ਮਸਤਾਅਦ ਖਾਂ ਦੀ ਫਾਰਸੀ ਵਾਰ 'ਮੁਆਸਰ-ਇ ਆਲਮਗਿਰੀ' ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ ਆਖਿਆ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਏ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਦੋਹੜਾ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦਿਆਂ ਦੋਹੜਿਆਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਇਕ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਏ ਪਰ ਆਸਫ ਖਾਂ ਹੋਰੀਂ ਇਹਨੂੰ ਬਾਬੇ ਫ਼ਰੀਦ ਦਾ ਈ ਮੰਨਦੇ ਨੇ ਕਿਉਂ ਜੇ ਇਕ ਪੁਰਾਣੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਕਿਤਾਬ ਸਬਆ ਸਬਲ ਵਿਚ ਇਹ ਫ਼ਰੀਦ ਦਾ ਈ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਏ। ਆਸਫ ਖਾਂ ਹੋਰਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚੇ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਇਹ ਫ਼ਰੀਦ ਦੋਹੜਾ ਲਿਖ ਕੇ ਅੱਗੋਂ ਆਪਣੇ ਸ਼ਲੋਕ ਵਿਚ ਇਹਦਾ ਵੇਰਵਾ ਕੀਤਾ ਏ। ਚਲੋ ਦੋਹੜਾ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦਾ ਏ ਕਿ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦਾ, ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਦੇਖੋ ਇਹ ਕਿਸ ਵੇਲੇ ਅਹੁੜਿਆ ਏ ਤੇ ਕਿਉਂ। ਇਕ ਤੇ ਹੋ ਸਕਦਾ ਏ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਦੇਸੀ ਦੇ ਅਵਾਘਤ ਦਰਿਆ ਵਿਚ ਧਰਕ ਮਾਰਨ ਨਾਲ ਕੁਝ ਭੈੜਾ ਪੈ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਜੋ ਮੈਂ ਤੇ ਇਹਨੂੰ ਨਿਰਾ ਪੈਸੇ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਬਣਾ ਬੈਠਾਂ ਤੇ ਇਹ ਕੁਝ ਹੋਰ ਈ ਨਿਕਲਿਆ ਏ। ਸੋ ਹੁਣ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਕੀਤੇ ਉੱਤੇ ਇਕ ਹੋਰ ਰੰਗ ਚਾੜਨ ਦੀ ਪਿਆ ਕਰਦਾ ਏ । ਭਈ ਇਹ ਤੇ ਸ਼ੋਧਾ ਕਮਲਾ (ਬਾਵਰਾ) ਜੇ ਮੈਥੋਂ ਮੁਰੀਦੀ ਦੀ ਟੋਪੀ ਘਿਨ ਆ ਗਿਆ ਏ ਪਰ ਮੈਂ ਤੇ ਨਿਲੱਜ ਨਹੀਂ ਜੋ ਆਪਣੀ ਵਡਿਆਈ ਲਈ ਏਸ ਨਮਾਣੇ ਦੇ ਲਕ ਨਾਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੀ ਮਰੀਦੀ ਦਾ ਛਜ ਬੰਨ ਦੇਵਾਂ ਤੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਖੱਡ ਵਿਚ ਵੜਨ ਜੋਗਾ ਵੀ ਨਾ ਰਹਿਵੇ। ਨਮਾਣਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਵਿਤ ਵਿਚ ਈ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਏ। ਵਿਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਔਖੇ ਈ ਹੱਦੋ ਨੇ। ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਸ਼ੋਧਾ। ਜੇ ਦਰਜਾ ਮੰਗਣ ਵਾਲਿਆ ਨੂੰ ਏਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਮਝ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤੇ ਦਰਜਾ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਤੇ ਹੋ ਚਾਹੀਦੀ ਏ ਜਿਵੇਂ ਮੈਨੂੰ ਹੈ। ਪਰ ਖਬਰੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਇਹ ਵੀ ਦਸੇਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਏ ਭਈ ਮੈਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੁਰਤ ਦੀ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸੱਧਰਾਂ ਦੀ ਘਣੀ ਸਾਰ ਜੇ। ਵੇਖੋ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪੀਰਾਂ ਫਕੀਰਾਂ ਦਾ ਲਿਖਿਆਂ ਵੀ ਜਾਣਨਾ। ਮੈਂ ਓਸ ਸੋਚ ਦਾ ਭੇਤੀ ਆਂ ਜਿਹੜੀ ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਆਸਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦਿਆਂ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਡੋਲਦੀ ਏ। ਬੋਲਣ ਨੂੰ ਤੇ ਕੋਈ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸ਼ਿਅਰ ਬੋਲ ਸਕਦਾ ਸਾਂ ਕੋਈ ਆਇਤ ਹਦੀਸ ਸੁਣਾ ਸਕਦਾ ਸਾਂ। ਹੋ ਸਕਦਾ ਏ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਇਹ ਵੀ ਪਿਆ ਦਸੇਂਦਾ ਹੋਵੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਨੂੰ (ਤੇ ਚਾਕਰਾਂ, ਮਾੜਿਆਂ ਅਹਿਲਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ) ਜੋ ਵੇਖੋ ਮੇਰਾ ਏਸ ਬੰਦੇ ਬਾਰੇ ਗਵੇੜ ਡਾਠਕਵਾਂ ਨਿਕਲਿਆਂ ਜੇ। ਇਹ ਆਇਆ ਤੇ ਪੈਸੇ ਦੇ ਲਾਲਚ ਤੇ ਈ ਹਾਂ (ਨਲੱਜ) ਜਾਂ ਤੇ ਇਹੋ ਆਪਣੀ ਨੀਤ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸਾਰ ਨਾ ਆਹੀ (ਬਾਵਰਾਂ) ਜਾਂ ਜਾਤੈਸ ਜੇ ਬੁੱਢੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੀ ਦਰਵੇਸ਼ੀ ਦੇਵਦਾਰੀ ਦੀ ਧੁਮ ਤੇ ਹੈ ਈ। ਇਸਨੂੰ ਪੀਰੀ ਦੀ ਭੁੱਖ ਵੀ ਹੋਸੀ। ਇਹਨੂੰ ਏਸ ਭਰਮ ਵਿਚ ਪਾਵਾਂ ਤੇ ਰਾਜ਼ੀ ਹੋ ਕੇ ਅਪਣਾਇਆ ਖਾਸਾਂ ਵਿਚ ਰੱਖ ਲੈਸੀ। ਮੈਂ ਇਹਦੀ ਸੁੱਤੀ ਜਾਂ ਖੁੱਲੀ ਨੀਤ ਆਪਣੀ ਸੂਝ ਨਾਲ ਬੁੱਝ ਕੇ ਇਸਦੇ ਮੂਹ ਤੇ ਮਾਰੀ

ਏ ਤੇ ਇਹ ਪਚੀ ਹੋ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਮਾਰਨ ਤੇ ਆ ਗਿਆ ਇਹ (ਨਲੱਜ ਭਾਵਰਾ) ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਹ ਘਾਗ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਸੈਂਨਤ ਵੀ ਪਿਆ ਕਰੇਂਦਾ ਹੋਵੇ ਭਈ ਮਤਾਂ ਤੁਹਾਡੇ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ (ਬਾਵਰੇ ਜਾਂ ਨਜ) ਨੂੰ ਭੁਲੇਖਾ ਹੋਵੇ ਜੇ ਉਹ ਦਰਵੇਸ਼ੀ ਦੇਣਦਾਰੀ ਵਾਲੇ ਪਾਸਿਉਂ ਮੇਰੀ ਝੋਲੀ ਭੁੱਕੀ ਕਰ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਭਰਮਾਂ ਸਕਦਾ ਏ।ਇਹ ਖੇਖਣ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜੇ ਪੋਹੁੰਦੇ।ਮੇਰੀ ਅੱਖ ਅਜੇ ਵੀ ਤਲਵਾਰ ਏ। ਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਮਤਲਬ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ ਇਕ ਗੱਲ ਪੱਕੀ ਏ। ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਪੂਰੀ ਵਾਪਰੀ ਨੂੰ ਏਸ ਦੋਹੜੇ ਰਾਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਏ। ਪਰ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਪੱਕੀ ਥਈ। ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਪਤਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਵਾਪਰੀ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਡਿੱਠਾ। ਸਾਨੂੰ ਤੇ ਇਤਨਾ ਪਤਾ ਏ ਜੋ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਇਹ ਵਾਪਰੀ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਦੋਹੜੇ ਰਾਹੀਂ ਪਿਆ ਵੇਖਦਾ ਏ।ਸਮਝੋ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਏਸ ਵਾਪਰੀ ਦੀ ਇਕ ਤਤ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਅੱਗੇ ਧਰੀ ਏ। ਅਗੋਂ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਏਸ ਪੜਤ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪੜਿਆ ਸਾਨੂੰ ਖਬਰ ਨਹੀਂ। ਅੱਜ ਇਹ ਪੜਤ ਇਕ ਲਿਖਤ ਬਣ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਗਈ ਏ। ਪਰ ਐਵੇਂ ਨਹੀਂ ਆ ਗਈ। ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਵੰਦਿਆ ਏ ਬਰੋਂ ਕਿਤਨੀ ਵਾਰੀ ਪੜਤੋਂ ਲਿਖਤ ਤੇ ਲਿਖਤੋਂ ਪੜਤਥਈ ਏ। ਪਹਿਲੋਂ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਕਿਸੇ ਮੌਕਾ ਗਵਾਹ ਕਿਤੇ ਲਿਖੀ ਸੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਸੁਣਾਈ ਹੋਸੀ। ਮਤਲਬ ਇਹ ਜੋ ਮੌਕਾ ਗਵਾਹ ਨੇ ਪੂਰੀ ਵਾਪਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਮਝ ਨੀਤ ਮੂਜਬ ਡਿੱਠਾ ਪੜਿਆ) ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਏ ਜੋ ਡਿੱਠਾ ਹੋਰ ਸਮਝ ਨਾਲ ਹੋਵੇ ਤੇ ਸੁਣਾਇਆ ਜਾਂ ਲਿਖਿਆ ਹੋਰ ਨੀਤ ਹੋਵੇ)।

ਮਆਸਰ ਵਾਲੇ ਆਪਣੀ ਸਮਝ ਨੀਤ ਮੂਜਬ ਗਵਾਹ ਦੀ ਆਖੀ ਜਾਂ ਲਿਖੀ ਨੂੰ ਜਾਂਚਿਆ ਤੇ ਕਿਤਾਬੇ ਚਾੜ ਅੰਦਾ। ਮੁਆਰ ਵਾਲੇ ਤੇ ਗਵਾਹ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਤਨੇ ਵਿਚੋਲੇ ਆਏ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਨਹੀਂ। 1970 ਵਿਚ ਮੁਹੰਮਦ ਆਸਫ ਖਾਂ ਦੌਰ ਨੂੰ ਫ਼ਰੀਦੀ ਦੋਹੜਿਆਂ ਦੀ ਪੁਣਛਾਣ ਕਰੇਂਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਲਈ ਮੁਆਸਰ-ਇ-ਆਲਮਗੀਰੀ ਦੀ ਦੋਸ ਲਿਖ਼ਤ ਦੀ ਲੋੜ ਪਈ ਤਾਂ ਇਹਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ 'ਆਖਿਆ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ' ਵਿਚ ਚਾ ਉਤਾਰਿਓ ਨੇ। ਪਰ ਏਸ ਉੱਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਲਿਖ਼ਤ ਪੰਜਾਬੀ ਕੀਤੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਦਿਆਂ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪੜਤ ਏਸ ਉੱਤਾਰੇ ਵਿਚ ਰਲੀ ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਲਥੇ ਵਿਚ ਉਲਥਿਆਰ ਦੀ ਪੜਤ ਸਰ ਪਰ ਰਲਦੀ ਏ Í ਅਗੋਂ ਅਸਾਂ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦਿਆਂ ਲਫਜ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਅਗਾਂਹ ਪਿਛਾਂਹ ਕੀਤੇ ਈ ਨੇ ਤੇ ਇੰਝ ਅੱਜ ਤੈ ਸੌ ਵਰਿਆਂ ਪਿੱਛੋਂ ਲਿਖਤਾਂ ਪੜਤਾਂ ਦੇ ਕਈ ਪੱਤਣ ਤਰਦੀ ਔਰੰਗਜੇਬ ਦੀ ਪੜਤ ਇਕ ਹੋਰ ਲਿਖਤ ਬਣ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਚੁੱਕੀ ਏ। ਸਾਡੇ ਵਿਚ ਕੌਣ ਏ । ਮੈਂ ਤੇ ਤੁਸੀਂ। ਮੈਂ ਕੌਣ ਆਂ ਤੇ ਤੁਸੀਂ ਕੌਣ ਸਾਡੀਆਂ ਸਮਝਾਂ ਨੀਤਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾਂ ਕੌਣ ਕੌਣ ਕਰੇ (ਤੇ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਵਿਚਕਾਰ 'ਮਾਂ ਬੋਲੀ ਦੇ ਸੋਧੀ (ਐਡੀਟਰ) ਵੀ ਆਵਣੇ ਨੇ। ਲਿਖਤਾਂ ਪੜਤਾਂ ਦੇ ਖਬਰੇ ਹੋਰ ਕਿਤਨੇ ਪੜਾਹ ਸਾਡੀ ਨਜ਼ਰੋਂ ਉਹਲੇ ਨੇ, ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਤੇ ਸਾਥੋਂ ਬਾਹਰ ਵੀ। ਖਲਾਸਾ ਇਹ ਜੋ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਪੜਤ ਸਾਡੇ ਪੁੱਜੀ ਤਾਂ ਸਹੀ ਪਰ ਸਗਵੀਂ ਓਵੇਂ ਨਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਕੀਤੀ ਆਹੀ। ਨਿਰਾ ਲਿਖਤਾਂ ਪੜਤਾਂ ਦਾ ਨਿੱਤ ਦਾ ਵੱਟੋ ਸੱਟਾਂ ਈ ਇਹਦੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਪਿਛਲੇ ਤੂੰ ਸੌ ਵਰਿਆਂ ਦੀ ਵਾਰ (ਤਾਰੀਖ) ਵੀ ਰਲ ਖਲੋਤੀ ਏ। ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਟਿੱਲ ਲਾ ਕੇ ਵੀ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਪੜਤ ਨੂੰ ਸਗਵਾਂ ਓਵੇਂ ਨਹੀਂ ਪੜ ਸਕਦੇ ਜਿਵੇਂ ਓਸ ਦਰਵਾਰ ਹਾਜ਼ਰਾਂ ਨੂੰ ਪੜਾ ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮਆਸਰ ਵਾਲੇ ਆਪਣਿਆਂ ਪੜਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੜਾਵਣੀ ਚਾਹੀ। ਹਰ ਨਵਾਂ ਦਿਨ ਤੇ ਹਰ ਨਵੀਂ ਰਾਤ ਪਿਛਲੀ ਵਾਪਰੀ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਰੰਗ ਦੇਦੇਂ ਨੇ ਪਏ। ਪਿਛਲੀ ਵਰਤੀ ਦੀਆਂ ਸਹਿਨਸ਼ਾ ਪੜਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੜਤ ਵਿਚ ਰੰਗ ਕੇ ਆਵਣ ਵਾਲਿਆਂ ਕਿਤੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਲਿਖਤ ਸਵਾਰਦੇ ਨੇ ਪਏ ਕੀ ਅਖ਼ਬਾਰਲੀਆਂ ਖ਼ਬਰਾਂ ਤੇ ਕੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਰੇ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਜ਼ਮੀਨੀ ਅਸਮਾਨੀ ਕਿਤਾਬਾਂ ਸਭੇ ਲਿਖਤ ਪੜਤ ਦੇ ਬੇਓੜਕ ਗੇੜ ਵਿਚ ਗਿੜੀਆਂ ਨੇ। ਅਸੀਂ ਹਾਜ਼ਰ ਪੜਤ ਨੂੰ ਸਗਵੀ 'ਅਸਲ' ਸਮਝ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸੋਚਣੀ ਕਰਨੀ ਨੂੰ ਉਹਦੇ ਢਾਏ ਚਾੜ ਦੇਨੇ ਆਂ Í ਅਖ਼ਬਾਰਲੀ ਖ਼ਬਰ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਗਵਾ ਵਾਕ ਸਮਝ ਲੈਨੇ ਆਂ। ਭੁੱਲ ਵੈਨੇ ਆਂ ਓਸ ਲਿਖਤ ਪਤ ਦੀ ਲੜੀ ਨੂੰ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਅਖਬਾਰਾਂ ਵਕੁਏ ਸਾਡੇ ਤਾਈਂ

ਅਪਵੇਂਦੀਆਂ ਨੇ।ਪਹਿਲੋਂ ਰਿਪੋਰਟਰ ਵਅ ਡਿੱਠਾ(ਪੜ੍ਹਿਆ, ਆਪਣੀ ਸੁਰਤ ਨੀਤ ਸਿਰ) ਉੱਅਜਕਲ ਰਿਪੋਰਟਰ ਵਕੂਏ ਕਿਥੇ ਵੇਖਦੇ ਫਿਰਦੇ ਨੇ। ਜੇ ਸਿਆਸੀ ਨੇ ਤੇ ਸਿਆਸੀ ਠਾਣਿਆਂ ਤੋਂ। ਸੋ ਵਕੂਆ ਜੋ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਰਿਪੋਟਰ ਤਾਈਂ ਪੁਜਣੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਈ ਕਈ ਲਿਖਤਾਂ ਪੜਤਾਂ ਝਾਗੀ ਬੈਠਾ ਹੋਂਦਾ ਏ। ਅਗੋਂ ਅਖਬਾਰ ਦਾ ਸੋਧੀ (ਐਡੀਟਰ) ਸੋਧੀ ਵੀ ਅਜਕਲ ਘੱਟ ਈ ਹੋਂਦਾ ਏ, ਮਾਲਕ ਈ ਆਖੋ। ਮਾਲਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਤ ਕੁਨੀਤ ਨਫ਼ਾ ਕੁਫ਼ਾ ਵਕੁਏ ਦੀ ਪੜਤ ਵਿਚ ਰਲਦੇ ਨੇ ਤਾਂ ਜਾ ਕੇ ਵਕੁ ਖਬਰ ਬਣਦਾ ਏ ਤੇ ਸਾਡੇ ਤਾਈਂ ਪੁਜਦਾ ਏ । ਸਾਡੇ ਤੇ ਵਕੁਏ ਵਿਚਕਾਰ ਉਹ ਵੇਲਾ ਵੀ ਏ ਜਿਹੜਾ ਵਾਪਰਨ ਤੋਂ ਛਪਣ ਤੇ ਛਪਣ ਤੋਂ ਸਾਥੇ ਪੁੱਜਣ ਤੀਕਰ ਵਿਹਾਣਿਆ।ਏਸ ਵਿਹਾਣ ਵਿਚ ਹੋਰ ਹਜ਼ਾਰ ਵਕੁਏ ਵਾਪਰ ਗਏ ਤੇ ਲਿਖਤਾਂ ਪੜਤਾਂ ਦੇ ਕਈ ਪੜਾ ਲੰਘ ਕੇ ਸਾਡੀ ਸੋਚਣੀ ਰੰਗ ਗਏ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਖਬਰ ਬਣੇ ਵਕੁਏ ਨੂੰ ਸ਼ਗਵਾਂ ਕਿਵੇਂ ਵੇਖੀਏ ਜਾਂ ਆਪ ਗਵੇਂ ਓਵੇ ਕਿਵੇ ਥੀ ਵੰਡੀਏ ਜਿਵੇਂ ਵਕੁਏ ਵਾਲੀ ਘੜੀ ਹਾ ਸੇ। ਤੇ ਜੇ ਵਕੂਆਂ ਦਾ ਇਹ ਹਾਲ ਏ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਸੋਚਾਂ ਸਾਰਾਂ ਦਾ ਕੀ ਲਖਿਆ ਜਿਹੜੀਆਂ ਜ਼ਮੀਨੀਂ ਅਸਮਾਨੀ ਕਿਤਾਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਡੇ ਪੁੱਜਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰੇਂਦੀਆਂ ਨੇ। ਦੋਹੜਾ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਕੋਲ ਕਿਥੋਂ ਆਇਆ ? ਮੁਆਰ ਵਾਲੇ ਇਹ ਵਕੁਆ ਕਿਤਾਬੇ ਕਿਉਂ ਚਾੜਿਆ। ਵਕੁਆ ਥੀਆ ਵੀ ਕਿ ਮੁਆਰ ਵਾਲੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਮਨਘੜਤੀ ਏ ਇਹ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਇਹਨਾਂ ਗੱਲਾਂ ਬਾਰੇ ਢੇਰ ਸਾਰੇ ਗਵੇੜ ਲਾ ਸਕਨੇ ਆਂ। ਉਹਨਾਂ ਗਵੇੜਾਂ ਸਿਰ ਢੇਰ ਸਾਰੀਆਂ ਪੜਤਾਂ ਉਸਾਰ ਸਕਨੇ ਆਂ।ਇਹਨਾਂ ਪੜਤਾਂ ਉੱਤੇ ਵੱਡੀ ਛਾਪ ਹੋਸੀ ਪਿਛਲੇ ਤ੍ਰੈ ਵਰਿਆ ਦੀ ਵਾਰ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਦੀ।ਇਹ ਸਮਝ ਸਾਨੂੰ ਦਸੇਸੀ ਜੋ ਮੁਗਲ ਵਾਰੇ ਨੂੰ, ਮੁਗਲ ਵਾਰੇ ਵਿਚ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਵੇਖਨੇ ਆਂ। ਕਿਵੇਂ ਵਰਤਨੇ ਆਂ। ਅੱਜ ਵਾਪਰੀ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਆਪ ਕਿਥੇ ਆਂ, ਕੀ ਪਏ ਕਰੇਨੇ ਆਂ ਕੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁਨੇ ਆਂ। ਦੁਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਜੋੜ ਅਜੋੜ ਕੀ ਏ। ਮੁਕਦੀ ਇਹ ਜੋ ਅਸਾਂ ਹਾਂ ਕੌਣ (ਕੀ ਜਾਣਾ ਮੈਂ ਕੌਣ) ਕਿਉਂ ਜੋ ਬੰਦਾ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਉਹ ਆਪਨੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਏ। ਬੰਦਾ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਏ ਜੋ ਉਹ ਕਰੇਂਦਾ ਏ ਤੇ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਏ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਤੇ ਹੋਰ ਨਾਲ। ਅਸਲ ਸਮਝ ਬੰਦੇ ਦੀ ਏਸੇ ਕਰਨ ਤੇ ਕਰਨ ਚਾਹੁਣ ਸਦਕਾ ਈ ਏ। ਦੋਹੜੇ ਵਾਲੀ ਗੱਲ 1690 ਵਿਚ ਥਈ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦਰਿਆ ਦੀ ਕੰਧੀ ਉੱਤੇ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਕਈ ਵਾਰੀ ਦੱਖਣ ਆਇਆ ਏ। ਏਸ ਵਾਰੀ ਉਹਨੂੰ ਨੌਂ ਵਰੇ ਹੋ ਗਏ ਨੇ ਆਇਆ। ਦੱਖਣ ਵਿਚ ਉਹਦੀ ਵੱਡੀ ਰੁਝ ਮਰਹਟਾ ਨਾਬਰੀ ਏ। ਮਰਹਟੇ ਦੱਖਣ ਦੇ ਵਾਹੀਵਾਨ ਨੇ। ਮੁਗਲ ਸ਼ਾਹੀ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਟੌਹਰ ਵਾਹੀਵਾਨਾਂ ਕਨੋਂ ਉਗਰਾਹੇ ਮਾਮਲੇ ਸਿਰ ਏ। ਵਾਹੀਵਾਨ ਚਾਈਂ ਚਾਈਂ ਤੇ ਆਪਣੀ ਕੀਤੀ ਕਮਾਈ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਦਿਆਂ ਪੈਰਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਣ ਧਰੇਂਦੇ। ਉਗਰਾਹੀ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਜ਼ੋਰ ਟੋਹਰ ਪਕੇਰਾ ਕਰਨ ਤੇ ਵਧ ਵਣ ਦੀ ਲੋੜ ਏ। ਜ਼ੋਰ ਟੌਹਰ ਦਾ ਪਕਾਅ ਵਧਾ ਹੋਰ ਉਗਰਾਹੀ ਮੰਗਦਾ ਏ। ਉਗਰਾਹੀ ਵਧਾਵਣ ਲਈ ਲਸ਼ਕਰ ਤੇ ਅਮਲੇ ਵਧਾਵਣੇ ਪੈਂਦੇ ਨੇ।ਲਸ਼ਕਰ ਤੇ ਅਮਲੇ ਵਧਾਵਣ ਲਈ ਉਗਰਾਹੀ ਵਧਾਵਣੀ ਪੈਂਦੀ ਏ। ਮੁਗਲ ਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਪੂਰੀ ਏਸ ਚਕਰ ਵਿਚ ਈ ਭੌਂਦੀ ਏ। ਮੁਗਲਾਂ ਕਨੋਂ ਪਿਛਲੇਰੀਆਂ ਸ਼ਾਹੀਆਂ ਦੀ ਵਾਰ ਵੀ ਏਸੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਪਈ ਭੌਏ। ਇਹ ਚੱਕਰ ਈ ਮੁਗਲਸ਼ਾਹੀ ਨੂੰ ਉਸਾਰਦਾ ਏ ਤੇ ਇਹੋ ਚੱਕਰ ਈ ਉਹਨੂੰ ਗਾਲਦਾ ਏ। ਮੁਗਲ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਆਪ ਈ ਏਸ ਚੱਕਰ ਨੂੰ ਗੇੜਦੇ ਨੇ ਪਏ ਤੇ ਆਪੂੰ ਈ ਇਹਦੇ ਵਿਚ ਪਏ ਗਿਦੇ ਨੇ। ਜਿਹੜਾ ਕੰਮ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਤੇ ਤਾਕਤ ਦੇਂਦਾ ਏ ਉਹੋ ਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬੇਵਸ ਵੀ ਕਰੇਂਦਾ ਏ। ਜੋ ਬਣਾਵੰਦਾ ਏ ਉਹੋ ਈ ਚਾਵੰਦਾ ਏ। ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਮੁਗਲ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਏਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਾਰ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ ਪਰ ਜਾਪਦਾ ਏ ਵਾਹੀਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਰ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਸ਼ਾਹੀ ਅਮਲੇ ਨੂੰ ਉਗਰਾਹੀ ਨਾ ਦੇਵਣ ਤੇ ਸ਼ਾਹੀ ਲਸ਼ਕਰ ਦੀ ਮਾਰ ਜਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਨੇ ਪਰ ਜੇ ਉਹ ਸ਼ਾਹੀ ਗਾਖ ਜਾਵਣ ਤੇ ਸ਼ਾਹੀ ਲਸ਼ਕਰ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਚਿਰ ਮਗਰ ਲਾ ਕੇ ਖਜ਼ਾਨੇ ਦਾ ਭਾਰ ਵਧਾਈ ਆਵਣ ਤੇ ਅਖੀਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦਾ ਜ਼ੇਰ ਤਰੁੱਟ ਵੈਸੀ। ਵਾਹੀਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਏ ਜੋ ਇਕ ਥਾਂ ਦੀ ਉਗਰਾਹੀ ਦੀ ਕਸਰ ਹੋਰਾਂ ਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕੱਢਣੀ ਪੈਂਦੀ ਏ ਤੇ ਇੰਝ ਥਾਂ ਥਾਂ ਖਲਕਤ ਵਿਚ ਕੌੜ ਤੇ ਨਾਬਰੀ ਵਧਦੀ ਏ ।ਇਕ ਥਾਂ ਨਾਬਰੀ ਦਾ

ਧੁਆਂ ਧੁਖਦਾ ਏ ਤਾਂ ਹਰ ਥਾਂ ਉਗਰਾਹੀ ਵਲੋਂ ਕਾਣ ਕਰਨ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਥੀਂਦੀ ਏ ਤੇ ਖਜ਼ਾਨੇ ਦਾ ਭਾਰ ਨਿੱਤ ਵਧਦਾ ਏ। ਇਹ ਨਿੱਤ ਵਧਦਾ ਭਾਰ ਓੜਕ ਬਾਦਸ਼ਾਹੀ ਦਾ ਲਕ ਤੋੜ ਦੇਂਦਾ ਏ। ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਦੋਹੜਾ ਉਲੈਂਦਿਆਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਖਿਆਲ ਆਇਆ ਕਿ ਨਾ ਜੋ ਦੋਹੜਾ ਮੁਗਲਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਮੁਢਲੀ ਭੀੜ ਵਲ ਕੇਡੀ ਰੁਕਵੀਂ ਸੈਨਤ ਪਿਆ ਕਰੇਂਦਾ ਏ। ਜੀਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਾਦਸ਼ਾਹੀ ਚੂਹਾ ਸਮਝ ਕੇ ਦਬਾਵਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਏ ਉਹ ਤਾਂ ਬਾਦਸ਼ਾਹੀ ਦਿਆਂ ਬੁਰਕਿਆਂ ਕੁਤਰ ਕੇ ਆਪਣਿਆਂ ਰੌਡਾਂ ਵਿਚ ਵੰਬ ਵੜਦੇ ਨੇ ਪਰ ਭਾਰੇ ਲਸ਼ਕਰ ਭਾਰਾਂ ਸਣੇ ਰੁੰਡਾਂ ਵਿਚ ਲਹਿ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਚੂਹਿਆਂ ਮਗਰ ਭਜਦਿਆਂ ਸ਼ੇਰਾਂ ਓੜਕ ਚੂਹੇ ਥੀ ਵੈਣਾ ਏ। ਜਿਹੜਾ ਛਜ ਵਾਹੀਵਾਨ ਨਾਬਰੀ ਮੁਗਲ ਦੇ ਲਕ ਬੰਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਓਸ ਓੜਕ ਮੁਗਲ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰੌਡੀ ਵੜਨ ਜੋਗਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦੇਣਾ। ਪਰ ਛੱਜ ਵਾਹੀਵਾਨ ਨਾਬਰੀ ਨਹੀਂ ਬੱਧਾ। ਛੱਜਾ ਤੇ ਬੱਧਾ ਏ ਟੋਪੀ ਦੇ ਲਾਲਚ ਅਗੇ ਇੰਝ ਆਖੋ ਜੋ ਟੋਪੀ ਦਾ ਲਾਲਚ ਈ ਛਜ ਏ। ਟੋਪੀ ਈ ਓੜਕ ਸਿਰੋਂ ਲਹਿ ਕੇ ਨਿਕਲ ਵੰਝ ਬਣੇਂਦੀ ਏ ਤੇ ਛੱਜ ਬਣ ਬੈਂਦੀ ਏ। ਔਰੰਗਜੇਬ ਨੇ ਦੋਹੜੇ ਵਾਲੀ ਟੋਪੀ ਨੂੰ ਪੀਰੀ ਦੀ ਟੋਪੀ ਪੜਿਆ ਏ। ਓਸ ਪੀਰੀ ਦੀ ਟੋਪੀ ਸਿਰ ਧਰਨੋਂ ਤੁਰਤ ਨਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਏ। ਪਰ ਬਾਤਸ਼ਾਹੀ ਟੋਪੀ ਵਾਲ ਧਿਆਨ ਨਾਹਿ ਗਿਆ ਜਿਹੜੀ ਤ੍ਰੀਹਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ ਸਿਰ ਤੇ ਹੈ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੋਹੜੇ ਦੀ ਸੌੜੀ ਜਿਹੀ ਪੜਤ ਕੀਤੀ ਏ ਨਿੱਜੀ ਜਿਹੀ। ਦੋਹੜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਵਰ ਨਾਲ, ਮੋਕਲੇਰੀ ਸਿਆਸਤ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਾਹਿਸ਼ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਵਾਰ ਨੂੰ ਵੀ, ਅਵੇਂ ਪਵੇਂਦਾ ਏ। ਮੁਗਲ ਸ਼ਾਹੀ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਮੁਢਲੀ ਭੀੜ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਸਾਦਗੀ ਸੰਜੋੜ ਤੇ ਇਬਾਦਤ ਗੁਜ਼ਾਰੀ ਨਾਲ ਨਬੇੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਏ। ਲਿਖਤਾਂ ਦੀ ਸੌੜੀ ਪੜਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੇ ਵਾਰ ਦੀ ਸੌੜੀ ਪੜਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਕੋ ਈ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦੇ? ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਇਹ ਤੇ ਪਤਾ ਈ ਹੋਸੀ ਜੋ ਦੋਹੜਾ ਫਕਰ ਗੀਤ ਦੀ ਲਿਖਤ ਏ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਜਾਂ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੀ। ਪਰ ਮਾੜਿਆਂ ਦਬੇਲ ਮੇਲਾਂ ਦੀ ਸੁਰਤ ਸਾਰ ਦਾ ਫਕਰ ਗੀਤ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨਾਲ ਕੀ ਜੋੜ ਏ ਇਹ ਓਸ ਡਚੋਲਿਆਂ ਏ ਕਿ ਨਹੀਂ। ਦਬੇਲ ਮੇਲਾਂ ਦੀ ਸੁਰਤ ਸਾਰ ਈ ਫਕਰ ਗੀਤ ਨੂੰ ਪਾਲਦੀ ਏ ਤੇ ਫਕਰ ਗੀਤ ਪਰਤ ਕੇ ਦਬੇਲ ਸੁਰਤ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਸਾਰ ਦੀ ਜਾਗ ਲਾਵੰਦੀ ਏ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦੀ ਕੰਧੀ ਉੱਤੇ ਇਹ ਦੋਹੜਾ ਅਲੈਂਦਿਆਂ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਇਹ ਤਾਂ ਪਤਾ ਈ ਹੋਸੀ ਜੋ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਦੂਜੇ ਸਿਰੇ ਤੇ ਰਾਵੀ ਦੀ ਕੰਧੀ ਉੱਤੇ ਏਸੇ ਦੋਹੜੇ ਵਾਲੀ ਫਕਰ ਗੀਤ ਇਕ ਬਈ ਵਾਹੀ ਵਾਨ ਨਾਬਰੀ ਦਾ ਝੰਡਾ ਬਣੀ ਖਲੋਤੀ ਏ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਏਸ ਦੋਹੜੇ ਦਾ ਰੰਗ ਵੇਖੋ –

ਕੁਲਹਾਂ ਦੇਂਦੇ ਬਾਵਲੇ ਲੈਂਦੇ ਵੱਡੇ ਨਿਲਜ।
ਚੂਹਾ ਖਢ ਨ ਮਾਵਈ ਨਿਕਲਿ ਬੰਨੇ ਛਜ।
ਦੇਨੁ ਦੁਆਈ ਸੇ ਮਰਹਿ ਜਿਨ ਕਉ ਦੇ ਜਾਇ॥
ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੁ ਨ ਜਾਪਈ ਕਿਥੇ ਜਾਇ ਸਮਾਹਿ।
ਫਲਿ ਅਹਾੜੀ ਏਕੁ ਨਾਮੁ ਸਾਵਣੀ ਸਚੁ ਨਾਉ॥
ਮੈ ਮਹਦੂਦੁ ਲਿਖਾਇਆ ਖਸਮੈ ਕੈ ਦਰਿ ਜਾਇ॥
ਦੁਨੀਆਂ ਕੇ ਦਰ ਕੇਤੜੇ ਕੇਤੇ ਆਵਹਿ ਜਾਹਿ।
ਕੇਤੇ ਮੰਗਹਿ ਮੰਗਤੇ ਕੇਤੇ ਮੰਗਿ ਮੰਗਿ ਜਾਹਿ।

'ਮੁਆਸਰ' ਵਾਲੀ ਟੋਪੀ ਏਥੇ ਕੁੱਲਾ ਹੋ ਗਈ ਏ। ਟੋਪੀ ਕਨੋਂ ਕੁੱਲਾ ਮੀਰੀ ਦੇ ਵੀ ਨੇੜੇ ਏ ਤੇ ਪੀਰੀ ਦੇ ਵੀਪੀਰੀ ਨਾਲੋਂ ਮੀਰੀ ਦੇ ਵਧੇਰੇ। 'ਮੁਆਸਰ' ਵਿਚ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਬਾਵਲੇ ਨੇ ਤੇ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਨਿਲੱਜ।ਏਥੇ ਦੇਣ ਬਾਵਲੇ ਨੇ ਤੇ ਭੈਣ ਵਾਲੇ ਨਿਲੱਜ। 'ਬਾਵਲਾ' ਮਾੜੇ ਨੂੰ ਸ਼ੋਭਦਾ ਏ ਅਨਭੋਲ ਤੇ ਕੁੱਲੇ ਧਰੀ ਆਵੰਦੀ ਏ। ਤੇ ਇਹ ਤਗੜੇ ਨਿਲੱਜ ਨੇ ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੀ ਚਤਰਾਈ ਨਾਲ ਮਾੜਿਆਂ ਨੂੰ ਠੱਗੀ

ਆਵੰਦੇ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਖਾ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਤੇ ਖੁਦਾ ਬਣੀ ਬੈਠੇ ਨੇ। ਦੋਹਰਾ ਹੁਣ ਇਹ ਵੀ ਸਾਫ਼ ਪਿਆ ਦਸਦਾ ਏ ਜੋ ਤਗੜੇ ਮਾੜਿਆਂ ਨੂੰ ਦੇਂਦੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਛੜਾ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲੋ ਲੈਂਦੇ ਈ ਨੇ। ਇਹ ਤਗੜੇ ਚਤਰ ਹਨ ਕੌਣ ? ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਭਾਣੇ ਤੇ ਇਹ ਪੀਰ ਈ ਨੇ। ਉਹ ਮੀਰਾਂ ਨੂੰ, ਆਪਣੇ ਵਰਗ ਨੂੰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਦੋਹੜੇ ਦੀ ਮਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਮਝਦਾ ਏ। ਲਗਦਾ ਏ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਲੋਕ-ਬੋਲੀ ਦੇ ਦੋਹੜੇ ਨੂੰ ਅਖਾਣ ਕਰਕੇ ਵਰਤਦਾ ਏ ਪਿਆ। ਅਖਾਣਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਇਹੋ ਈ ਰਹਿਆ ਏ ਜੋ ਕਰਨੀ ਜਰਨੀ ਦੀ ਰਹਤਲ ਪੜਤ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਗਵਾਹੀ ਭੁਗਤਣ। ਰਹਤਲ ਪੜਤ ਦੇ ਲੇਖੇ ਲਗ ਕੇ ਈ ਬੋਲ ਅਖਾਣ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਨੇ। ਖਬਰੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਜਾਣ ਕੇ ਫਕਰ ਬੋਲ ਨੂੰ ਅਖਾਣ ਪਿਆ ਬਣੇਦਾ ਏ ਜਾਂ ਪਹਿਲੋਂ ਈ ਇਹ ਦੋਹੜਾ ਅਖਾਣ ਬਣ ਚੁਕਿਆ ਸੀ ਤੇ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਆਪਣੀ ਲੋੜ ਲਈ ਵਰਤ ਲਿਆ। ਇੰਝ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਕੋਈ ਹੰਢਿਆ-ਚੰਡਿਆ ਜੱਟ ਬੈਠਾ ਜਾਪਦਾ ਏ। ਖਬਰੇ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਦੀ ਓਸ ਘੜੀ ਮਰਜ਼ੀ ਐਵੇ ਜ਼ਾਹਰ ਥੀਵਣ ਦੀ ਆਵਹੀ 'ਅਵਾਮੀ ਰੰਗ ਵਿਚ ਕਿ ਮਆਸਰ ਵਾਲੇ ਦੀ ਮਰਜੀ ਆਹੀ ਬਾਤਸ਼ਾਹ ਨੂੰ 'ਅਵਾਮੀ' ਬਣਾ ਵਿਖਾਵਣ ਦੀ ਕੋਈ ਤੇ ਗੱਲ ਹੈ। ਐਵੇਂ ਸਹਿਜ ਸਭਾ ਤਾਂ ਲੋਕ ਲਿਖ਼ਤ ਸਰਕਾਰੀ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਜਾ ਵੜਦੀ। ਨਾ ਹੁਣ ਨਾ ਤਦੋਂ। ਜਦ ਵੀ ਵੜਦੀ ਏ ਵਾੜਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਸਿਆਸਤੀ ਲੋੜ ਹੋਂਦੀ ਏ ਤਾਂ ਆਪ ਤੇ ਸਰਕਾਰੇ ਲੋਕ ਲਿਖਤ ਗੋਲੀ ਈ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ ਅਣਹੋਣੀ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਏ। ਲੋਕ ਲਿਖ਼ਤ ਦਾ ਹੋਵਣ ਤਦੋਂ ਈ ਚੇਤੇ ਆਵੰਦਾ ਏ ਜਦ ਵੇਲੇ ਦੀ ਲੋੜ ਮਜਬੂਰ ਕਰੇਸ਼ ਓਸ ਵੇਲੇ ਖੋਤੇ ਨੂੰ ਪਿਓ ਆਪਣੇ ਵਾਲੇ ਸਰਕਾਰੀ ਆਲਮ ਏਧਰ ਓਧਰ ਹੱਥ ਮਾਰ ਕੇ ਲੋਕ ਲਿਖ਼ਤਾਂ ਉੱਤੇ ਕਾਨੀ ਪਾਵਣ ਦਾ ਤਰਲਾ ਮਰੇਂਦੇ ਨੇ। ਲੋਕ ਲਿਖਤ ਆਪੂੰ ਵੀ ਥੋੜੀ ਕੀਤਿਆਂ ਸਰਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਢਾਏ ਨਹੀਂ ਚੜਦੀ। ਅਸਲ ਲੋਕ ਲਿਖ਼ਤ ਹੋਂਦੀ ਈ ਉਹੋ ਏ ਜੀਹਦਾ ਅਸਲਾ ਪਰਵਾਨ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਉਲਟਾਅ ਵਿਚੋਂ ਜੰਮੇ। ਪਰ ਕੁਰਸੀ ਦੀ ਲੋੜ ਡਾਢੀ ਨਿਲੱਜ ਹੋਂਦੀ ਏ। ਚੱਜ-ਕੁਚੱਜ ਵੇਖਣ ਦੀ ਇਹੋ ਵਿਹਲ ਈ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦੀ। ਹੁਣ ਤੇ ਗੱਲ ਸਰਕਾਰੀਆਂ ਹੱਥੋਂ ਨਿਕਲ ਤੇ ਬਜ਼ਾਰੀਆਂ ਹੱਥ ਆਈ ਪਈ ਏ। ਬਜ਼ਾਰੀ ਲੋੜਾਂ ਮਸ਼ਹੂਰੀ ਤੇ ਪਲਦੀਆਂ ਨੇ ਤੇ ਮਸ਼ਹੂਰੀ ਦੇ ਰਛ ਅਤਿ ਬਰੀਕ ਨੇ ਜੀਹਨਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਹੁੰ ਖੋਭ ਖਲੋਂਦੀ ਏ ਤੇ ਬਜ਼ਾਰੀ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਬੰਦੇ ਦੇ ਢਿਡੋਂ ਕਵਾਵੰਦੀ ਏ ਮਸ਼ਹੂਰੀਬਾਜ਼ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜ ਬਰੀਕੀ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਤੋੜ ਵਾਲੀ ਲਿਖ਼ਤ ਨੂੰ ਵੀ ਇੰਝ ਮਰੋੜਦੇ ਨੇ ਜੋ ਉਹ ਮੂੰਹੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੋੜ ਦੀ ਹੋ ਬੋਲੇ। ਸੋ ਹੁਣ ਤੋੜਵੀ ਲਿਖ਼ਤ ਦਾ ਕੰਮ ਢੇਰ ਔਖੇਰਾ ਥੀ ਗਿਆ ਏ ਤੇ ਤੋੜਵੀਂ ਪੜਤ ਦਾ ਵੀ। ਤੋੜਵੀਂ ਪੜਤ ਨੇ ਹੁਣ ਬਜ਼ਾਰੀਆਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਪੜਤ ਨੂੰ ਪੜਨਾ ਹੈ, ਉਹਦੇ ਬਰੀਕ ਜੋੜ ਖੋਲ ਕੇ ਉਹਦੇ ਅੰਦਰ ਪਚੀਆਂ ਤੋੜ ਲਿਖ਼ਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਜਵਾਲਣਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ 1690 ਦੀ ਗੱਲ ਵਿਚੋਂ ਛੱਡ ਕੇ 1990 ਵਿਚ ਆਣ ਖਲੋਤੇ ਆਂ ਪਰ ਨਹੀਂ ਵਿਚੇ ਛੱਡ ਕੇ ਨਹੀਂ ਨਾਲੇ ਘਿਣ ਕੇ। ਜੋ 1690 ਆਪੀਂ 1990 ਵਿਚ ਆ ਵੜੇ ਤੇ ਨਾਲ 1490 (ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ) ਤੇ 1190 (ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ) ਨੂੰ ਵੀ ਘਿਣ ਆਵੇ ਤੇ ਅਸਾਂ ਕਿਆ ਕਰੋਂ। 'ਦੇਨ ਦੁਆਈ ਤੋਂ ਜਾਪਦਾ ਏ ਜੋ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦਾ ਪੱਲਾ ਫੜਕੇ ਦੋਹੜੇ ਨੂੰ ਪੜਿਆ ਏ ਪਰ ਪੱਲਾ ਉੱਤੇ ਨਾਂ ਈ ਫੜਿਆਸ ਜਿਤਨਾ ਸਰਕਾਰੀ ਲੋੜ ਫੜਾਇਆ ਏ। ਦੋਹੜੇ ਦੀ ਨਾਨਕੀ ਪੜਤ ਦੱਨ ਦੁਆਈ ਤੋਂ ਅਗੇਰੇ ਵੇਂਦੀ ਏ। ਅਗੇਰੇ ਗੱਲ ਕਰੇਂਦੀ ਏ 'ਹੁਕਮ' ਦੀ। ਇਹ ਹੁਕਮ ਦੁਆਈ ਫੁਕਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਸਮਝੇ ਵੀ ਓਨਾ ਈ ਬਾਹਰ ਏ ਜਿਤਨਾ ਫੁਰਮਾਨ ਚਲਾਵਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦਿਉਂ। ਇਹ ਹੁਕਮ ਉਹ ਏ ਜੋ ਕੀਤਿਆਂ ਦੇ ਲੇਖੇ ਕਰੇਂਦਾ ਏ ਵਾਰ ਰਾਹੀਂ। ਹਾੜੀ ਸਾਵਣੀ ਮਖਲੂਕ ਦੀ ਕਰਨੀ ਏ ਮਖ਼ਲੂਮ ਦਾ ਤਤ ਸਤ। ਏਸ ਵਿਚੋਂ ਅੱਧ ਚੌਥ ਵੰਡੀਏ ਨੇ ਦੁਆਈ ਵਾਲੇ ਵੀ ਤੇ ਫੁਰਮਾਨਾਂ ਵਾਲੇ ਵੀ। ਹਾੜੀ ਸਾਵਣੀ ਰੁੱਤਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਏ। ਰੁੱਤਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਬੰਦੇ ਦੀ ਕਰਨੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦੁਆਈ ਵਾਲਿਆਂ ਤੇ ਫੁਰਮਾਨਾਂ ਵਾਲੇ ਵੀ।ਹਾੜੀ ਸਾਵਣੀ ਉਗਰਾਹੀ ਦੀ ਵੰਡ ਏ। ਰੁੱਤਾਂ ਤੇ ਬੰਦਿਆਂ ਦਾ ਗਲੀਆਂ ਗੁਦਾਮਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ

। ਹਾੜ੍ਹੀ ਸਾਵਣੀ ਦੀ ਉਗਰਾਹੀ ਪੀਰੀ ਤੇ ਪੀਰੀ ਦਿਆਂ ਕੁਲਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਕਰੇਂਦੀ ਏ। ਮਆਸਰ ‘ ਵਿਚ ਕੁੱਲੇ ਦੀ ਥਾਂ ਟੋਪੀ ਆਈ ਏ । ‘ਸਬਾਅ ਸਨਾਬਲ’ ਵਿਚ ਵੀ ਟੋਪੀ ਏ।ਹੋ ਸਕਦਾ ਏ ਕੁੱਲਾ ਜਿਹੜੀ ਲੋਕ ਬੋਲੀ ਨੇ ਫਾਰਸੀ ‘ਕੁਲਾਹ’ ਨੂੰ ਭੰਨ ਕੇ ਘੜਿਆ ਏ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਸਰਕਾਰੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਚੁਭਿਆ ਹੋਵੇ ਤੇ ਇਹਦੀ ਚੁਭਕ ਮਾਰਨ ਲਈ ਇਹਨੂੰ ਟੋਪੀ ਕਰ ਛਡਿਆ ਹੋਵੇ ਨੇ।ਹੋ ਸਕਦਾ ਏ ਲੋਕਾਈ ਨੇ ਆਪੂੰ ਈ ਕੁੱਲੇ ਵਾਲਾਂ ਕੋਲੋਂ ਕੁਝ ਓਹਲਾ ਕਰਨ ਕੀਤੇ ਕੁੱਲੇ ਦੀ ਜਾਈਂ ਟੋਪੀ ਧਰ ਲਈ ਹੋਵੇ। ਟੋਪੀ ਹੈ ਤੇ ਮਾੜੀ ਪਰ ਇਹ ਮੀਰੀ ਪੀਰੀ ਵਾਲਿਆਂ ਦੋਹਾਂ ਕੁੱਲਿਆਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾ ਵੀ ਸਕਦੀ ਏ ਤੇ ਵਿਖਾ ਵੀ ਸਕਦੀ ਏ। ਮੱਤਾਂ ਮਾੜਿਆਂ ਹੋਵਣ ਪਾਰੋਂ ਈ।

ਮਾੜਿਆਂ ਲਫਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵਿੱਤ ਹੋਂਦੀ ਏ ਤਗੜਿਆਂ ਵਖਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਰਮਜ਼ ਕਰ ਕੇ ਅੰਦਰ ਸਮੇਟਣ ਦੀ।ਤਗੜਿਆਂ ਲਫਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਮਾੜਿਆਂ ਵਖਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਰਮਜ਼ਣ ਜੋਗੀ ਲਿਫ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦੀ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਕੜਾਅ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖੋਖਲਿਆਂ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਏ ਪਰ ਲਿਫਣ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ।ਸੋ ਤਗੜੇ ਲਫਜ਼ ਅਸਲੋਂ ਮਾੜੇ ਹੋਂਦੇ ਨੇ ਮਾੜੇ ਅਸਲੋਂ ਤਗੜੇ ਹਾੜ੍ਹੀ ਸਾਵਣੀ ਬੰਦੇ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਕਰਨੀ ਏ ਜੋ ਕੁਝ ਇਹ ਉਗੇਂਦੀ ਬਣੇਂਦੀ ਏ ਉਹ ਬੰਦੇ ਵਸੀਲਾ ਏ।ਸੁਰਤ ਏ।ਸੋ ਇਕ ਨਾਮ ਤੇ ਸਤ ਨਾਉਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਸਾਂਝ ਸੰਝਾਣ ਦੀਆਂ, ਸਾਂਝ ਸੁਰਤ ਦੀਆਂ ।ਇਕ ਨਾਮ ਇਕ ਏਸੇ ਪਾਰੋਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਵੰਨ ਸਵੰਨ ਵਖਾਲਿਆਂ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਜੁੜਤ ਵਖਦਾ ਏ।ਏਸੇ ਪਾਰੋਂ ਉਹ ਸਭ ਏ। ਜਦ ਹਾੜ੍ਹੀ ਸਾਵਣੀ ਉਹਰਾਹੀ ਬਣ ਬੈਂਦੀ ਏ ਤੇ ਸਾਂਝ ਸੁਰਤ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਏ ।ਬੰਦੇ ਦੀ ਕਰਨੀ ਇਕ ਨਾਮ ਤੇ ਸਭ ਨਾਉਂ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਬੰਦਾ ਕਰਤੇ ਤੋਂ ਮੰਗਤਾ ਬਣ ਬੈਂਦਾ ਏ । ਦੁਨੀਆਂ ਕੇ ਕਰ ਕੇਤੜੇ...

ਕੇਤੇ ਮੰਗਹਿ ਮੰਗਤੇ ਕੇਤੇ ਮੰਗਿ ਮੰਗਿ ਜਾਹਿ।

ਲਫਜ਼ ‘ਕੇਤੜੇ’ ਵਿਚ ਤੇ ‘ਕੇਤੇ ਦੀ ਦੁਹਰਾਈ ਵਿਚ, ਜਿਹੜਾ ਅਚੰਭਾ ਏ ਉਹ ਵਟਦੇ ਰੂਪ ਵੇਖਣ ਦਾ, ਬਹਿਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਸਲੇ ਸੰਵਾਵਣ ਦਾ ਅਚੰਭਾ ਏ।

‘ਕੇਤੇ ਆਵਹਿ ਜਾਹਿ’ ਵਿਚ ਦੁਨੀਆਦਾਰੀ ਦਰਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜਾਈ ਆਵਾ ਗੌਣ ਦੀ ਆਵਾਜਈ ਨਾਲ ਵੰਜ ਜੁੜਦੀ ਏ। ਆਵਾਗੌਣ ਕੀ ਏ ? ਕਰਨੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਅਸਲਿਆਂ ਦਾ ਉਲਟਾਅ, ਵਟਾਅ ਕਰਨੀਆਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਾਰ।ਇਹੋ ਭੇਤ ਆਹਾ ‘ਹੁਕਮੁ ਨਾ ਜਾਪਈ ਕਿਥੇ ਜਾਇ ਸਮਾਹਿ’ ਵਿਚ। ‘ਕੇਤੇ ਮੰਗਹਿ’ ਤੇ ਕੇਤੇ ਮੰਗਿ ਮੰਗਿ ਜਾਹਿ ਵਰਤੇਂਦੀ ਨੂੰ ਵਿਹਾਣੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਕੁੱਲੇ ਵਾਲਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਵਾਰ ਦਾ ਅਸਲਾ ਵਿਖਾਵੰਦੇ ਹਨ। ਕੁੱਲੇ ਵਾਲੇ ਮਖ਼ਲਕ ਦੀ ਕਰਨੀ ਨੂੰ ਉਗਰਾਹੀ ਬਣਾ ਖੜਦੇ ਨੇ।ਬੰਦੇ ਦੀ ਕਰਨੀ ਉਹਦੇ ਵੱਸੋਂ ਬਾਰ ਥੀ ਵੇਂਦੀ ਏ। ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਰਨੀ ਦੀ ਆਪਣੇ ਤਤ ਸਤ ਦੀ ਸੰਜਾਣ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਸਾਂਝ ਸੁਰਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਬੰਦਾ ਨਾਮ ਵਿਹੁਣਾ ਥੀ ਬੈਂਦਾ ਏ ਖ਼ੁਸਾ ਵਸ ਪਰਤਾਵਣ ਲਈ ਤਤ ਸਤ ਮਾਣਨ ਲਈ ਕੁੱਲੇ ਵਾਲਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਸਮਝ ਲੋਦੇਂਦੀ ਏ ਇਹਨੂੰ ਉਲਟਾਵਣ ਦਾ ਚਜ ਲੋੜੀਦਾ ਏ। ਕਰਨੀ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਸਾਂਝ ਸੂਰਤ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ‘ਮਹਿਦੂਦ’ ਲਖਾਇਆ ਏ। ‘ਮਹਿਦੂਦ’ ਨੂੰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਸਨਦ ਜਾਂ ਪਟਾ ਦੱਸਿਆ ਏ। ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚ ਲੈਣ ਦੇਣ ਲਿਖਤ। ਹਰ ਜੀ ਸੀਰੀ ਏ ਸਾਂਝ ਸੁਰਤ ਤੇ ਸਾਂਝ ਕਿਰਤ ਦਾ। ਸਦ ਜਾਂ ਪਟਾ ਕੁੱਲੇ ਵਾਲਿਆ ਦਾ ਰੱਛ ਏ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨੇ ਏਸੇ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਤੋੜ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਬਣਾਇਆ ਏ। ਏਸ ‘ਮਹਿਦੂਦ’ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਲਾ ਮਹਿਦੂਦ ਨਾਲ ਵੰਜ ਮਿਲਦੀਆਂ ਨੇ। ਜਦ ਸਾਂਝ ਕਿਰਤ ਰਾਹੀਂ ਸਾਂਝ ਸੁਰਤ ਦੀ ਚਸ ਮਿਲਦੀ ਏ ਤਾਂ ਹਰ ਜੀ ਮਹਿਦੂਦ ਹੋਂਦਿਆਂ ਲਾ ਮਹਿਦੂਦ ਨੂੰ ਮਾਣਦਾ ਏ। ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ, ਖਸਮੈ ਨਾਲ, ਇਕਮਿਕ ਥੀਵੰਦਾ ਏ। ‘ਖਸਮ’ (ਭੋਓ ਦਾ ਮਾਲਕ) ਵੀ ਚਾਲੂ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਮੁਢਲਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਏ। ਏਥੇ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜੁੜਤ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪਿਛਲੇ ਮਾਅਨਿਆਂ ਨੂੰ ਭੰਡਦਾ ਏ। ਅਸੀਂ ਮਹਿਦੂਦ ਤੋਂ ਮਹਿਦੂਦ ਤਾਈਂ ਅੱਪੜ ਗਏ ਆਂ ਪਰ ਚੂਹੇ ਨੂੰ ਛਡ ਆਏ ਆਂ। ਸਾਰੀ ਗੱਲ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਤੇ ਚੂਹੇ ਸਿਰ ਏ ।ਪਰ ਸਿਰ ਸਿਹਰਾ

ਤੇ ਜਦ ਬੱਝਣਾ ਏ ਸੋ ਬੱਝਣਾ ਏ ਹਾਲੇ ਤੇ ਉਹਦੇ ਲਕ ਨਾਲ ਛਜ ਬੱਧਾ ਪਿਆ ਏ। ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਚੂਹਾ ਕਿਥੋਂ ਵੜਿਆ ਤੇ ਤਿਕਲ ਛਜ ਕਿਵੇਂ ਬਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਚੂਹਾ ਆਇਆ ਏ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚੋਂ ਤੇ ਸਣੇ ਛਜ ਆਇਆ ਏ। ਤਿਕਲ ਛਜ ਬੰਨਾਇਆ ਏ ਇਹਨੂੰ ਹੋਰਾਂ ਚੂਹਿਆਂ। ਹੋਈ ਇਹ ਜੋ ਬਿੱਲੀ ਦੇ ਤਾਹੇ ਚੂਹੇ ਇਕ ਦਿਹੁੰ ਜੁੜ ਬੈਠੇ ਭਈ ਯਾਰੋ ਕਦ ਹੋਰਾਂ ਚੂਹਿਆਂ। ਹੋਈ ਇਹ ਜੋ ਬਿੱਲੀ ਦੇ ਤਾਹੇ ਚੂਹੇ ਇਕ ਦਿਹੁੰ ਜੁੜ ਬੈਠੇ ਭਈ ਯਾਰੋਂ ਕਦ ਤਾਈਂ ਇਹ ਧੰਗਾਣਾ ਜਰਸਾਂ। ਰੋਜ਼ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਬੋਲੀ ਏਸ ਬਲਾ ਦਾ ਖਾਜਾ ਬਣ ਦੇਂਦਾ ਏ।ਰਾਖਾ ਬਣਾਉ। ਉਹ ਤਾੜ ਤੇ ਰਵੇ। ਜਿਹੜੇ ਵੇਲੇ ਬੱਤੀ ਦਾ ਖਤਰਾ ਹੋਵੇ ਉਹ ਸੀਟੀ ਮਾਰੇ ਤੇ ਸਾਰੇ ਲੁਕ ਜਾਵਣ।ਰਾਖੇ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਜਣੇ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਕਮਾਈ ਵਿਚੋਂ ਹਿੱਸਾ ਚਾਅ ਦੇਵਣ।ਇਕ ਮਾੜੇ ਜਿਹੇ ਚੂਹੇ ਨੂੰ ਰਾਖੇ ਦਾ ਕੰਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਬਿੱਲੀ ਨੇ ਜਦੋਂ ਆਉਣਾ ਸੀ, ਆਉਣਾ ਸੀ, ਰਾਖਾ ਵਿਹਲਾ ਰਹਿ ਰਹਿ ਕੇ ਤੇ ਸਾਂਝੀ ਕਮਾਈ ਖਾ ਖਾ ਕੇ ਚੰਗਾ ਸੌਰ ਗਿਆ ਤੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਹੋਰਾਂ ਨੂੰ ਘੁਰਕਣ ਦਬਕਾਵਣ ਵੀ ਲਗ ਪਿਆ। ਇਕ ਦਿਹੁੰ ਆਖਿਉਸ ਭਈ ਮੀਆਂ ਇੰਜ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜਿੰਦ ਜੋਖੋ ਵਿਚ ਪਾ ਕੇ ਤੁਹਾਡੇ ਬਚਾਅ ਦਾ ਆਹਰ ਪਿਆ ਕਰੇਨਾ, ਤੁਸੀਂ ਮੈਨੂੰ ਸਰਦਾਰ ਮੰਨੋ। ਸਾਰਿਆਂ ਆਖਿਆਂ ਠੀਕ ਏ।ਓਸ ਆਖਿਆ ਸਰਦਾਰੀ ਦਾ ਕੋਆ ਨਿਸ਼ਾਨ ਵੀ ਤੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਏ।ਕਈ ਵਾਰ ਮੈਨੂੰ ਆਉਂਦੇ ਜਾਂਦੇ ਨੂੰ ਤੁਸੀਂ ਗੌਲਦੇ ਈ ਨਹੀਂ। ਮੇਰੀ ਹਾਈ ਹੋਂਦੀ ਏ। ਕਈ ਸਲਾਹਵਾਂ ਹੋਈਆਂ ਅਖ਼ੀਰ ਇਹ ਮੁਕੀ ਜੋ ਸਰਦਾਰ ਦੇ ਲਕ ਨਾਲ ਇਕ ਛੱਜ ਬੰਨ ਦਿੱਤਾ ਵੰਞੇ । ਸ਼ੱਕ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਈ ਨਾ ਰਵੇਠ। ਛੱਜ ਬੰਨ ਕੇ ਸਰਦਾਰ ਚੂਹਾ ਨਾ ਰਹਿਆ ਕੋਈ ਹੋਰ ਵੀ ਹਸਤੀ ਜਾਪਣ ਲਗ ਪਿਆ । ਸਾਰੇ ਢਿੱਛੋਂ ਉਹਦੇ ਕੋਲੋਂ ਡਰਨ ਲਗ ਪਏ ਤੇ ਚੰਗਾ ਚੋਖਾ ਉਹਦੇ ਅੱਗੇ ਹਾਜ਼ਰ ਕਰਨ ਲਗ ਪਏ। ਅਖਰਿ ਇਕ ਦਿਹੁੰ ਬਿੱਲੀ ਆ ਪਈ। ਸਾਰੇ ਵਗ ਤਗ ਖੁੱਡਾਂ ਵਿਚ ਗਏ।ਸਰਦਾਰ ਵੀ ਵੜ ਗਿਆ ਪਰ ਛਜ ਤੇ ਬਾਹਰ ਈ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਬਿੱਲੀ ਨੇ ਛੱਜ ਫੜ ਕੇ ਛਿਕਿਆ ਤੇ ਸਰਦਾਰਵੀ ਨਾਲ ਈ ਖੁੱਡੋਂ ਬਾਹਰ ਆ ਗਿਆ। ਇਹ ਬਾਤ ਲੋਕ ਗੀਤ ਵਿਚੋਂ ਆਈ ਏ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਵੀ ਸੁਣੀ ਹੋਸੀ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਵੀ। ਸਾਥੇ ਪੁਜਦਿਆਂ ਇਹਦੇ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਾਧੇ ਘਾਟੇ ਥੀ ਗਏ ਹੋਸਣ। ਮੇਰੇ ਵਾਚਣ ('ਪੜ ਸੁਣਾਵਣ') ਵਿਚ ਵੀ ਕਈ ਵਾਧੇ ਘਾਟੇ ਥੀਏ ਹੋਸਣ ਉਹ ਤੁਸਾਂ ਤਾਰੋ ਪਏ ਪਰ ਇਕ ਗੱਲ ਪੱਕੀ ਏ ਜੋ ਰਾਖਾ 'ਮਹਿਦੂਦੋ ਵੱਧ ਖਾ ਕੇ ਨਿਲੱਜ ਥੀ ਗਿਆ ਹਾਂ ਤੇ ਉਹਦੀ ਨਿਲੱਜ ਸਰਦਾਰੀ ਪਾਰੋਂ ਹੋਰ ਚੂਹੇ ਬਾਵਲੇ ਥੀ ਗਏ ਆਹੇ। ਪਰ ਕੀ ਪਤਾ ਸਰਦਾਰੀ ਹੱਥੋਂ ਅੱਕ ਕੇ ਚੂਹਿਆਂ ਆਪ ਈ ਸਰਦਾਰ ਨੂੰ ਬਿਲੇ ਲਾਵਣ ਦੀ ਸੋਚੀ ਹੋਵੇ।

ਫ਼ਰੀਦਾ ਇਕਨਾ ਆਟਾ ਅਗਲਾ ਇਕਨਾ ਨਾਹੀ ਲੋਣੁ ॥
ਅਗੈ ਗਏ ਚੋਟਾਂ ਖਾਸੀ ਕਉਣ।

ਜਾਪਦਾ ਤੇ ਇੰਵ ਏ ਜਿਵੇਂ ਦੋਹੜੇ ਵਿਚ ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਵਿੱਤ ਦਾ ਤੋਲ ਪਿਆ ਥੀਂਦਾ ਏ ਪਰ ਜੇ ਤੋਲ ਏ ਤਾਂ ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜਿਸ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਏ। ਏਥੇ ਇਕ ਧਿਰ ਦਾ ਤੋਲ ਆਟੇ ਨਾਲ ਪਿਆ ਥੀਂਦਾ ਏ ਦੂਜੀ ਦਾ ਲੋਣ (ਲੂਣ) ਨਾਲ। ਆਟੇ ਤੋਂ ਲੋਣ ਦਾ ਸਾਕ ਕੀ ਏ । ਲੋਣ ਲੂਣ ਵੀ ਏ ਤੇ ਲਾਵਣ (ਸਾਲਣ, ਸਲੂਣਾ) ਵੀ। ਲੋਣ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਈ ਲਾਵਣ ਹੋਂਦਾ ਏ। ਪਰ ਲਵਣ ਆਟੇ ਬਾਝ ਨਾ ਹਾ ਜੁੜਦਾ। ਲੋੜੋ ਵਧ ਆਟਾ ਕੋਲ ਹੋਵੇ ਉਹ ਦਿਉ ਤੇ ਪੈਸੇ ਘਿਣੋ ਤੇ ਪੈਸਿਆਂ ਦਾ ਲੂਣ ਆਣੋ ਤੇ ਲਾਵਣ ਰਿਨੋ। ਜਦ ਪੈਸਾ ਨਾ ਹਾ ਦਤ ਆਟਾ ਆਪ ਈ ਪੈਸੇ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰੇਂਦਾ ਹੈ। ਵਾਹਕਾਂ ਅੰਨ ਉਗਾਵਣਾ, ਘਰੋਕੀ ਲੋੜੋਂ ਵੱਧ ਅੰਨ ਸੇਪੀਆਂ ਨੂੰ ਦੇਣਾ ਤੇ ਵਟਾਂਦਰੇ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲੋਂ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਲੈਣੀਆਂ, ਲੋੜੀਂਦੇ ਕੰਮ ਲੈਣੇ।ਹੋਰ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਬਾਝ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਰ ਸਕਦੀ ਏ ਇਕ ਅੰਨ ਬਾਝ ਨਹੀਂ ਅੰਨ ਆਖੋ ਜਾਂ ਭੁੱਖ ਦਾ ਤੋੜ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਕੰਮ ਕਾਜ ਜੋਗਾ ਰੱਖਣ ਫ਼ਰੀਦ ਵੇਲੇ ਅੰਨ ਉਗਾਵਣ ਦੇ ਦੋ ਮੁਢਲੇ ਵਸੀਲੇ ਆਹੇ। ਇਕ ਭੋਓਂ ਤੇ ਇਕ ਬੰਦੇ ਦੀ ਕਾਰ, ਹੱਥਾਂ ਦੀ ਕਰਨੀ। ਜੀਹਦੇ ਕੋਲ ਜਿਤਨੀ ਭੋਓਂ ਹੋਵਣੀ ਤੇ ਜਿਤਨੇ ਹੱਥ ਹੋਵਣੇ ਉੱਤੇਨੀ ਈ ਖਾਦ

ਉਪਜਾਵਣ ਦੀ ਸਕਤ ਹੋਵਣੀ ਤੇ ਜਿਤਨੀ ਲੋੜੋਂ ਵਧ ਖਾਹਦ ਸਰਨੀ ਉੱਤਨੀ ਈ ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੀ ਸਕਤ ਹੋਵਣੀ ਉੱਤਨੀ ਈ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਵੰਨ ਸਵੰਨ। ਫ਼ਰੀਦ ਵੇਲੇ ਜਿਹੜੀ ਵਾਹੀ ਦੀ ਅਟਕਲ ਆਹੀ ਉਹ ਤੇ ਆਹੀ ਈ ਹੱਥਾਂ ਸਿਰ । ਆਪਣੇ ਹੱਥੀਂ ਤੇ ਬੰਦਾ ਮਸਾਂ ਆਪਣੀ ਲੋੜ ਜੋਗੀ ਖਾਦ ਤੇ ਵਟਕ ਜੋੜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਕਿਵੇ ਥਿਆ ਜੋ ਇਕਨਾਂ ਕੋਲ ਬੇਹਿਸਾਬਾ (ਅਗਲਾ) ਆਟਾ ਜੜ ਗਿਆ ਤੇ ਇਕ ਲਣੋ ਵੀ ਗਏ। ਥਿਆ ਏਵੇਂ ਜੋ ਕੁਝ ਬੰਦਿਆਂ ਧੰਗਾਣੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੱਥ ਦੀ ਕਾਰ ਉੱਤੇ ਮੱਲ ਚਾ ਮਾਰੀ ਦੂਜਿਆਂ ਜੀਹਦੇ ਨਾਲ ਉਹ ਲੂਣ ਵੀ ਨਾ ਘਿਣ ਸਕਣ। ਲੂਣ ਨਿਸ਼ਾਨ ਏ ਅਸਲੋਂ ਥੋੜੇ ਜਿਹੇ ਸਵਾਦ ਦਾ। ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਸੁੱਖਾਂ ਦਾ। ਸੋ ਲੁਣਾਂ ਆਤਰ ਉਹ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੀ ਕੀਤੀ ਵਿਚੋਂ ਨਿਰਾ ਸਾਹ ਦੀ ਡੋਰ ਟੋਰਨ ਜੋਗਾ ਘਿਣ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਰਹਿੰਦੀ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਧੰਗਾਣ ਵਾਲਿਆਂ ਕੋਲ ਵੰਜ ਵਿਹਾਜਣ ਦੀ ਸਕਤ, ਵਧੇਰਿਆਂ ਹੱਥਾਂ ਨੂੰ ਮਨ ਮਰਜ਼ੀ ਦਿਆਂ ਕੰਮਾਂ ਉੱਤੇ ਲਾਵਣ ਦੀ ਸਕਤ। ਇਹ ਅਗਲਾ ਆਟਾ ਈ ਹੈ ਜੀਹਦੇ ਵੱਟੇ ਵਿਚ ਸੋਨੇ ਚਾਂਦੀ ਦੇ ਢੇਰ ਜੁੜਦੇ ਆਹੇ। ਸੋਨੇ ਚਾਂਦੀ ਦਾ, ਰੁਪਏ ਅਸ਼ਰਫੀ ਦਾ ਮੂਲੋਂ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਅੱਘ ਨਾ ਹਾ। ਅੱਘ ਹਾ ਵਟਕ ਦਾ ਜਾਣੇ ਵਟਾਂਦਰੇ ਦਾ ਸਕਤ ਦਾ। ਸੋਨਾ ਚਾਂਦੀ ਤਾਂ ਆਹੇ ਵਿਚੋਲੇ। ਵਟਕ ਬਣਾਈ ਉਪਜ ਨੇ। ਉਪਜ ਕੀਤੀ ਬੰਦੇ ਦਾ ਕਰਨੀ ਨੇ। ਨਾ ਬੰਦੇ ਦੀ ਕਰਨੀ ਹੋਵੇ ਨਾ ਉਪਜ ਹੋਵੇ ਨਾ ਵਟਾਂਦਰਾ ਨਾ ਵੱਟਕ। ਸੋ ਅਸਲ ਅੱਘ ਤੇ ਹੈ ਬੰਦੇ ਦਾ ਕਰਨੀ ਦਾ। ਪਰ ਜਦ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਜੀਆਂ ਦਾ ਕਰਨੀ ਜੁੜ ਕੇ ਥੋਕ ਬਣੀ ਤੇ ਥੋਤੋਂ ਵਟਕ ਥਈ ਤੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਜੀ ਦੇ ਲੇਖੇ ਵੰਜ ਲਗੀ ਤਾਂ ਉਹ ਇਕ ਜੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਦੀ ਕੀਤੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣ ਗਿਆ।

#40, ਜੇਲ ਰੋਡ,
ਲਾਹੌਰ

0-0-0

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ

ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ

ਭੂਮਿਕਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਚ ਮਹਤੱਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਹਦੇ ਦੋ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖ ਹਨ। ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣਾ rhetoric ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ।[1] ਦੂਸਰੇ, ਏਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਸਿੱਖ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਗੂੜ੍ਹਾ ਤੁਅੱਲਕ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਅਤੇ ਗੁਰਬਿਲਾਸਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।[2] ਤੀਸਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੇ ਸੌਂਦਰਯ ਬਾਰੇ ਮੱਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਉਹ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜੁਗਤ ਦੀਆਂ ਕਾਢਾਂ ਵੀ ਕਢਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਾਵਿਕ ਜੁਗਤਾਂ ਦਾ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਵਿਚ ਵੇਰਵੇ ਸਹਿਤ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ" ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਭਾਗ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਭਾਉ ਹੈ।

ਮੇਰਾ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਸਾਹਿਤ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਦੇ ਬੰਧਨ ਅਤੇ ਇਹਦੀ ਇਹਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਖਿਆਲ ਨਹੀਂ। ਸ਼ਾਇਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸੌਂਦਰਯਾਈ/ਜੁਗਤ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਦਕੇ ਹੀ ਗੁਰਬਿਲਾਸ ਸਾਹਿਤ ਰੂਪ ਦੀ ਉਪਜ ਹੋਈ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਧਰਮ ਦੇ ਸਾਹਿਤ 'ਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਗੁਰਬਿਲਾਸ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮਵਿਦਿਆ ਦੀ ਦਲੀਲ 'ਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸਿੱਖ ਚਿੱਤ੍ਰਕਲਾ ਵਿਚ ਵਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸਦਕੇ ਸਾਧਾਰਨ ਰਾਜਗੀਰੀ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸ਼ਿਲਪੀ ਉੱਤਮ ਕਲਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੀ-40 ਚਿੱਤ੍ਰਕਾਰੀ ਜਿਹੀ ਮਿਸਾਲ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਮੁਸਵਰੀ 'ਚ ਬਹੁਤੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਜਦੋਂ ਤਸਵੀਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬੀ-40 ਦੇ ਚਿੱਤ੍ਰਾਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖ (ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਦਿਆ) ਵਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਚਿੱਤ੍ਰਾਵਲੀ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਦੀ ਹੋਈ ਪੰਥ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

[ਮੈਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਸੰਪਾਦਕ 'ਪਰਖ' ਡਾ.ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ; ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮੈਨੂੰ ਸਿੱਖ ਸੌਂਦਰਯ ਦੇ ਆਹਰ ਲਾਈ ਰੱਖਿਆ।]

ਲੇਖ ਦੀ ਵਿਧੀ

ਕਈ ਫਲਾਸਫਰ ਆਪਣਾ ਸੌਂਦਰਯ ਕਿਸੇ ਪਰਮ ਸੱਤ ਉੱਤੇ ਉਸਾਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਲੱਭਤ (Find) ਪਹਿਲਾਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਇਸ ਤੋਂ ਅਖ਼ਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਲੱਭਤ ਤੋਂ ਨਿਗਮਨੀ (Deductive) ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸੌਂਦਰਯ ਦਾ ਸੰਕਲਪ (Concept) ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਜੋਕੇ ਸੌਂਦਰਯਕਾਰ ਕਿਸੇ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਹੀ ਉਹਦੇ ਰੂਪ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਆਗਮਨੀ (Inductive) ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਨਿਗਮਨੀ ਸੌਂਦਰਯਕਾਰ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੇ ਰੂਪ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਉਣਗੇ ? ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਲਈ ਪਰਮਸੱਤ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਹ ਹੈ। ਸੁੰਦਰਤਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਹੈ।

ਨਿਗਮਨੀ ਬਹਿਸ ਦੇ ਕਈ ਘਾਟੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਹਨਾਂ ਵੱਲ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਾਫੀ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ (Definition) ਯਥਾਰਥ (Reality) ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੰਨ੍ਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਨਿਗਮਨੀ ਦਲੀਲ ਅੱਗੇ ਟੁਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤਿਉਂ ਤਿਉਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਅਨੁਮਾਨ ਤੇ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਖਪਾ ਵਧਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਹਿਸ ਦੇ ਪਰਿਣਾਮ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਫੜ ਸਕਦੇ ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਤਾਂ ਸਿਰਫ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਿਹਿਤਾਰਥਾਂ (Implications) ਨੂੰ ਹੀ ਉਘਾੜ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਨਿਗਮਨੀ ਬਹਿਸ ਚਾਹੇ ਕਿੰਨੀ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅਤੇ ਲਾਹੇਵੰਦ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ; ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਦੂਸਰੇ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕੋਈ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਹੀ-ਸਹੀ (Accurate) ਅਤੇ ਸੰਦਿਹ-ਰਹਿਤ (Unambiguous) ਹੋਣੀ ਮੁਸ਼ਿਕਲ ਹੈ।

ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਜੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨਾਸ਼ਵੰਤ ਹੈ, "ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਮਨੁੱਖ ਹੈ", ਇਸ ਲਈ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਨਾਸ਼ਵੰਤ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਿਤ ਨਿਗਮਨੀ ਦਲੀਲ ਤੋਂ ਇਹੀ ਸ਼ਪਸਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਸ਼ਵੰਤ ਹੋਣਾ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਅਤੇ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਹੀ ਉਹ ਨਿਮਨਤਮ ਸਾਂਝ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟਤਾਵਾਂ ਦਾ ਵੀ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਜਿਹਨਾਂ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਅਮਰ ਸਿੰਘ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਹੋਰ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ।

ਸੋ ਪਹਿਲਾ ਉਜ਼ਰ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੂਰਨ, ਸਹੀ-ਸਹੀ ਅਤੇ ਸੰਦਿਹ-ਰਹਿਤ ਹੋਣੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਯੋਗ ਬਹਿਸ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਆਧਾਰ (Assumption) ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਖੰਡਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਹ ਆਧਾਰ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਾਰੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਅਨੁਭਵੀ ਦੀ ਥਾਂਉਂ ਨਿਆਂਯਸ਼ਾਲੀ (Logical) ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਭਾਗ, ਪੱਖ, ਅੰਸ਼ ਆਪੋ ਵਿਚੀ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਆਧਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਬੁਨਿਆਦ ਨਹੀਂ। ਕੋਈ ਵੀ ਆਧਾਰ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਇਹਦੇ ਕਾਰਨ ਬਹਿਸ ਪ੍ਰਫੁਲਤ ਜਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਨਿਆਂਯਸ਼ਾਲੀ ਮੰਨਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਾ ਤਾਂ ਠੀਕ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਿਮਨੀ ਬਹਿਸ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਨਿਆਯ ਨਹੀਂ। ਅਨੁਭਵ ਥੋੜਾ ਜਾਂ ਬਹੁਤਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਡੂੰਘਾ ਜਾਂ ਪੇਤਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਂ ਗੈਰਜ਼ਰੂਰੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਨੁਭਵ ਕਦੇ ਵੀ ਗ਼ਲਤ ਜਾਂ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਗ਼ਲਤ ਨਿਆਯ ਦੀ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਅਣਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਠੀਕ ਨਿਆਯ ਦਾ ਯਥਾਰਥਕ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਕੇਵਲ ਹੋਂਦ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਹੈ। ਸੋ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉੱਤੇ ਖੜਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਆਗਮਨੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੀ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੱਲੋਜ਼ੋਰੀ, ਪੱਛਮੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦਾ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ (Renaissance) ਪੁਨਰ-ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ (Materialist) ਆਸਤਿਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਯੋਗਮੱਤ ਅਤੇ ਬੁੱਧਮੱਤ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਬਹੁਤ ਹੈ। ਅੱਗੇ ਚਲ ਕੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਬਣੇ ਬਣਾਏ-ਵਾਦ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਸੁਣਕੇ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਜੋ ਤਰੀਕਾ ਅਪਣਾਇਆ ਗਿਆ

ਮੈਂ ਬਹਿਸ ਦਾ ਆਗਮਨੀ (Inductive) ਤਰੀਕਾ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਪੂਰਾ ਤਾਣ ਲਾ ਕੇ ਅਜਿਹੇ ਹਵਾਲੇ ਇੱਕਠੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼, ਜਤਨ, ਮਨੁੱਖ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਨ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਾਡੀ ਮੰਨੇ ਪ੍ਰਮੰਨੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰਤਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਬਾਰੇ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਹਵਾਲੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖੇ ਜਾਣ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੱਖ ਦੀ ਅਣਗਿਹਲੀ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਕ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਨੂੰ ਦਲੀਲ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਨਾਲ ਤਾਂ ਇਹ ਪਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਥੋੜੀਆਂ ਜਿਹੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਉੱਤੇ ਉਸਾਰੀ ਬਹਿਸ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਕਿਸੇ ਮਨ-ਚਾਹੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਪੱਖ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਬਹਿਸਕਾਰ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਣ, ਆਂਸ਼ਿਕ ਰੂਪ (Partially) ਵਿਚ ਸਹੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕੁੱਲੀ ਰੂਪ (In Totality) ਵਿਚ ਗਲਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬਾਕੀ ਆਂਸ਼ਿਕ ਬਹਿਸ ਬਹੁਤੀ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਚੱਲਦੀ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇ ਸਕਾਂਗੇ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਫ਼ਾਇਦਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਆਲੋਚਕ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਨਾ ਸਿਰਫ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਸਕਣਗੀਆਂ ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਨੂੰ ਵੀ ਹੋਰ ਡੂੰਘੀ ਤਰਾਂ ਸਮਝਣ ’ਚ ਸਹਾਈ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਸਾਡੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਆਗਮਨੀ ਵਿਧੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵਜਾਹ ਕਰਕੇ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਕਥਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਸੌਂਦਰਯ ਉਤੇ ਬਹਿਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਵੱਈਆਂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਨਾ ਹੀ ਇੰਨਾ ਮਹੱਤਵ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸੇ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਬਹਿਸ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਦੋ ਸੌ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਦਾ ਪਤਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਲਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਸੁੰਦਰ ਚੀਜ਼ਾਂ, ਜਤਨਾਂ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਕ੍ਰਿਆਵਾਂ (Faculties) ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਬਾਰੇ ਕਿਸੇ ਹਵਾਲੇ ਦਾ ਖੇਤਰ (Scope) ਇੱਕੋ ਤੁਕ ਵਿਚ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਇੱਕੋ ਤੁਕ ਦਾ ਹੀ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਨੁਕਤਾ ਪੂਰੇ ਬੰਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਬੰਦ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇੱਕ ਦੋ ਪੂਰੇ ਦੇ ਪੂਰੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਆਏ ਹਨ। ਮੈਂ ਕਈ ਥਾਂਵਾਂ ਉੱਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿੱਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਪਾਠਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਬਾਰੀਕੀ ਅਤੇ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟਤਾ ਲਿਆਈ ਜਾ ਸਕੇ।

ਮੈਂ ਪੱਖਪਾਤ ਅਤੇ ਪੂਰਬ-ਕਲਪਿਤ (Pre-conceived) ਵਿਆਖਿਆ (Explanation) ਦੇ ਦੋਸ਼ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੰਥ ਦਰਪਨ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਸਹੀ ਮੰਨੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਹਾਨ ਘਾਲਣਾ ਦਾ ਰਿਣੀ ਹਾਂ।

ਮੈਂ ਲੇਖ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦੇਸ਼ੀ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨ ਦੀ ਉਕਤੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ। ਇਹਦੇ ਕਈ ਕਾਰਨ ਹਨ। ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧਸ਼ਾਲੀ (Systematic) ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਦੂਜੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਤੀਜੇ, ਆਗਮਨੀ ਬਹਿਸ ਵਿਚ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਖ਼ਿਆਲ ਹੈ। ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਰਾਏ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਡੇ ਅਕਸਰ ਲਿਖਾਰੀ ਇਹੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਫਲਾਣੇ ਚਿੰਤਕ ਨਾਲ ਰਲਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਟੁੱਟੇ ਭੱਜੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦੀ ਕੀਰਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਹਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵੀ ਵਜਾਹ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਆਪਣਿਆਂ ਵਾਗੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਹਿਸ ਕਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦੇ। ਅਸੀਂ ਪਰਾਧੀਨ ਵਿਦਵਤਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਕੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਬੇਗਾਨੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਿਰਫ ਸਜਾਵਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਫਿਰ ਉੱਕਾ ਹੀ ਗਲਤ। ਸਾਨੂੰ ਬਾਲਗ (Adult) ਸੋਚ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਚਾਹੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਪੱਧਰ ਮਾਮੂਲੀ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾਂ ਕੇਵਲ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਹੀ ਹੈ। ਸਵਤੰਤਰ ਚਿੰਤਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਛੂਹਣਾ ਹੋਰ ਵੀ ਸ਼ੋਭਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

1. ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰੀਪੁਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉੱਤੇ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਨਿਵੇਕਲੇ ਹੋ ਕੇ ਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਨਾ ਜਾਣਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਅਣਭੋਲ ਹੀ ਕਈ ਸ਼ੈਆਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸੁਹਣਾ ਮਿੱਥਦੇ ਹਨ।

ਆਪਣੇ ਮਨਚਾਹੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਅਧੀਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਰਨੀ ਨਿਗਮਨੀ ਸੌਂਦਰਯ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਗਲਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਅਜਿਹੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ 'ਅਸਲੀ' ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਜਿਹੜੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਦੀ ਕਚ-ਵਿਆਖਿਆ (Explain Away) ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਹਿ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਸਾਨੂੰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਭੁੱਲ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਝਲਕ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਨਾਮ ਦੀ ਮਸਤੀ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਹ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਸੁਭਰ ਹਮਦਰਦੀ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਈ ਸੈਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਨਿਤ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਬਾਰ ਬਾਰ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਮੁੱਲ (Value) ਸ਼ਾਇਦ ਬਹੁਤਾ ਨਹੀਂ।

ਜਿਨ ਸਿਰਿ ਸੋਹਨਿ ਪਟੀਆ
ਮਾਗੀ ਪਾਇ ਸੰਧੂਰ

ਆਸਾ ਅਸ਼ਟ 11, ਪੰਨਾ 417

ਜਿਨਾਂ (ਸੁੰਦਰੀਆਂ) ਦੇ ਸਿਰ ਉਤੇ ਕੇਸਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਚੀਰ ਵਿਚ ਸੰਧੂਰ ਪਾ ਕੇ (ਕਾਲੇ ਕੇਸਾਂ ਦੀਆਂ) ਪੱਟੀਆਂ (ਹੁਣ ਤਕ) ਸੋਭਦੀਆਂ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਜਦਹੁ ਸੀਆ ਵੀਆਹੀਆ ਲਾੜੇ ਸੋਹਨਿ ਪਾਸਿ॥
ਹੀ ਡੋਲੀ ਚੜਿ ਆਈਆ ਦੰਦ ਖੰਡ ਕੀਤੇ ਰਾਸਿ॥
ਉਪਰਹੁ ਪਾਣੀ ਵਾਰੀਐ ਝਲੇ ਝਿਮਕਨਿ ਪਾਸਿ॥

ਆਸਾ ਅਸ਼ਟ 11, ਪੰਨਾ 417

ਜਦੋਂ ਉਹ ਸੁੰਦਰੀਆਂ ਵਿਆਹੀਆਂ ਆਈਆਂ ਸਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਲਾੜੇ ਸੋਹਣੇ ਲੱਗ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਹ ਪਾਲਕੀਆਂ ਵਿਚ ਚੜ ਕੇ ਆਈਆਂ ਸਨ, (ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਬਾਹਾਂ ਉੱਤੇ) ਹਾਥੀ ਦੰਦ ਦੇ ਚੂੜੇ ਸਜੇ ਹੋਏ ਸਨ। (ਸਹੁਰੇ-ਘਰ ਆਈਆਂ ਦੇ) ਉਤੋਂ ਦੀ (ਸ਼ਗਨਾਂ ਦਾ) ਪਾਣੀ ਵਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ; (ਸ਼ੀਸ਼ਿਆਂ ਜੜੇ ਪੱਖੇ) ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਸ਼ਕ ਰਹੇ ਸਨ।

ਪ੍ਰਮਾਨਿਤ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਤਾਂ ਠੀਕ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪਾਇਆਂ ਬਹੁਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਰੂਪੁ ਨ ਜਾਣੇ ਸੋਹਣੀਐ
ਹੁਕਮਿ ਬਧੀ ਸਿਰਿ ਕਾਰੋ

ਵਡਹੰਸ ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ 3, ਪੰਨਾ 580

ਕੋਈ ਜਮ ਕਿਸੇ ਸੁੰਦਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਪਰਵਾਹ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ (ਕਿ ਇਸ ਸੁੰਦਰੀ ਦੀ ਮੌਤ ਨਾਹ ਲਿਆਵਾਂ)

ਖਾਰ ਸਮੁਦ੍ਰ ਢੰਢੋਲੀਐ ਇਕੁ ਮਣੀਆ ਪਾਵੈ॥
ਦੁਇ ਦਿਨ ਚਾਰਿ ਸੁਹਾਵਣਾ ਮਾਟੀ ਤਿਸੁ ਖਾਵੈ॥

ਮਾਰੂ ਅਸ਼ਟ 6, ਪੰਨਾ 1012

(ਇਸ ਗਲ ਦੀ ਬੜੀ ਵਡਿਆਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੇ ਸਮੁੰਦਰ ਰਿੜਕਿਆ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਚੌਦਾਂ ਰਤਨ ਨਿਕਲੇ, ਭਲਾ) ਜੇ ਖਾਰਾ ਸਮੁੰਦਰ ਰਿੜਕਿਆ ਜਾਏ ਤੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਰਤਨ ਲਭ ਲਏ (ਤਾਂ ਭੀ ਆਖਰ ਕਿਹੜੀ ਮੱਲ ਮਾਰ ਲਈ? ਉਹ ਰਤਨ) ਦੋ ਚਾਰ ਦਿਨ ਹੀ ਸੋਹਣਾ ਲਗਦਾ ਹੈ (ਅੰਤ) ਉਸ ਰਤਨ ਨੂੰ ਕਦੇ ਮਿੱਟੀ ਹੀ ਖਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਕਾਇਆ ਹੰਸ ਪ੍ਰੀਤਿ ਬਹੁ ਧਾਰੀ॥
ਓਹੁ ਜੋਗੀ ਪੁਰਖੁ ਓਹੁ ਸੁੰਦਰਿ ਨਾਰੀ॥
ਅਹਿਨਿਸਿ ਭੋਗੈ ਚੋਜ ਬਿਨੋਦੀ ਉਠਿ ਚਲਤੈ ਮਤਾ ਨ ਕੀਨਾ ਹੈ॥

ਮਾਰੂ ਸੋਹਲੇ 8, ਪੰਨਾ 1028

ਇਹ ਜੀਵ ਆਤਮਾ (ਮਾਨੋ) ਇੱਕ ਜੋਗੀ ਹੈ (ਜੋ ਜੋਗੀ ਵਾਲੀ ਫੇਰੀ ਪਾ ਕੇ ਜਗਤ ਤੋਂ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।) ਇਹ ਕਾਇਆ (ਮਾਨੋ) ਇਕ ਸੁੰਦਰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਹੈ (ਪਰ ਜਗਤ ਵਿਚ ਆ ਕੇ) ਪੰਛੀ-ਜੀਵਾਤਮਾ ਕਾਇਆ-ਨਾਰ ਨਾਲ ਬੜੀ ਪ੍ਰੀਤ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਰੰਗ ਰਲੀਆਂ ਵਿਚ ਮਸਤ ਜੋਗੀ-ਜੀਵਾਤਮਾ ਦਿਨ ਰਾਤ ਕਾਇਆ ਨੂੰ ਭੋਗਦਾ ਹੈ (ਦਰਗਾਹੋਂ ਸੱਦਾ ਆਉਣ ਤੇ) ਤੁਰਨ ਵੇਲੇ ਜੋਗੀ ਜੀਵ ਕਾਇਆ ਨਾਰ ਨਾਲ ਸਲਾਹ ਭੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।

ਬਰਸੈ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਧਾਰ ਬੂੰਦ ਸੁਹਾਵਣੀ

ਤੁਖਾਰੀ ਛੰਤ ਬਾਰਾਮਾਹ 4, ਪੰਨਾ 1107

(ਜਿਸ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਹਿਰਦੇ-ਘਰ ਵਿਚ) ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤਿ-ਸਾਲਾਹ ਦੀਆਂ ਸੁਹਾਵਣੀਆਂ ਬੂੰਦਾਂ ਦੀ ਧਾਰ ਵਰਦੀ ਹੈ)

ਚੇਤੁ ਬਸੰਤੁ ਭਲਾ ਭਵਰ ਸੁਹਾਵੜੇ
ਬੰਨ ਫੂਲੇ ਮੰਝ ਬਾਰਿ
ਮੈਂ ਪਿਰੁ ਘਰਿ ਬਾਹੁੜੈ

ਤੁਖਾਰੀ ਛੰਤ ਬਾਰਾਮਾਹ 5, ਪੰਨਾ 1108

ਚੇਤ (ਦਾ ਮਹੀਨਾ) ਚੰਗਾ ਲਗਦਾ ਹੈ, (ਚੇਤ ਵਿਚ) ਬਸੰਤ (ਦਾ ਮੌਸਮ ਭੀ) ਪਿਆਰਾ ਲਗਦਾ ਹੈ, (ਇਸ ਮਹੀਨੇ) ਖੁੱਲੀ ਜੂਹ ਵਿਚ ਬਨਾਸਪਤੀ ਨੂੰ ਫੁੱਲ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਤੇ ਫੁੱਲਾਂ ਉਤੇ ਬੈਠੇ ਹੋਏ) ਭੰਵਰ ਸੋਹਣੇ ਲੱਗਦੇ ਹਨ। (ਮੇਰੇ ਹਿਰਦੇ ਦਾ ਕੌਲ-ਫੁੱਲ ਭੀ ਖਿੜ ਪਏ, ਜੇ) ਮੇਰਾ ਪਤੀ-ਪ੍ਰਭੂ ਮੇਰੇ ਹਿਰਦੇ-ਘਰ ਵਿਚ ਆ ਵੱਸੇ।

ਕਾਮਨਿ ਚਾਹੈ ਸੁੰਦਰਿ ਭੋਗੁ
ਪਾਨ ਫੂਲ ਮੀਠੇ ਰਸ ਰੋਗ
ਖੀਲੈ ਬਿਗਸੈ ਤੇਤੋ ਸੋਗ
ਪ੍ਰਭ ਸਰਨਾਗਤਿ ਕੀਨਸਿ ਹੋਗ

ਬਸੰਤ ਅਸ਼ਟ 1, ਪੰਨਾ 1187

(ਸੁੰਦਰ ਜੀਵ-ਇਸਤਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਚੰਗੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਭੋਗ ਲੋੜਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਪਾਨ ਫੁੱਲ ਵਿਕਾਰ ਤੇ ਰੋਗ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਤਨਾ ਹੀ ਵਧੀਕ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਭੋਗਾਂ ਵਿਚ ਖਿੱਲੀਆਂ ਮਾਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਤਨਾ ਹੀ ਵਧੀਕ ਦੁੱਖ-ਰੋਗ ਵਿਆਪਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਹੜੀ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਰਨ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। (ਉਹ ਰਜ਼ਾ ਵਿੱਚ ਤੁਰਦੀ ਹੈ) ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਪ੍ਰਭੂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇੰਦੁ ਵਰਸੈ ਧਰਤਿ ਸੁਹਾਵੀ
ਘਟਿ ਘਟਿ ਜੋਤਿ ਸਮਾਣੀ

ਮਲਾਰ ਅਸ਼ਟ 4, ਪੰਨਾ 1275

ਉਹਨਾਂ ਉੱਤੇ ਗੁਰੂ-ਬੱਦਲ (ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਰਹਿਮਤ ਦੀ) ਵਰਖਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਦੀ ਧਰਤੀ ਸੁਹਾਵਣੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹਰੇਕ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਜੋਤਿ ਵਿਆਪਕ ਦਿਸਦੀ ਹੈ।

ਪੱਟੀਆਂ, ਸੰਧੂਰ, ਲਾੜੇ, ਡੋਲੀ, ਚੂੜੇ, ਸ਼ੀਸ਼ਿਆਂ ਵਾਲੀਆਂ ਪੱਖੀਆਂ, ਮਣੀ, ਮਾਇਆ, ਮੀਂਹ, ਚੇਤ, ਬਸੰਤ, ਫੁੱਲ, ਭੌਰੇ, ਭੋਗ, ਪਾਨ ਆਦਿ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਸੁੰਦਰ ਹਨ। ਸਭ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਚੇਤ ਹੀ ਸੁਹਣੇ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮਾਮੂਲੀ ਅੰਸ਼ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਆਮ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸੁਹਜ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੁਹਣੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਅਪਣਾ ਮੁੱਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਜਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਸੌ ਆਰਥਿਕ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਆਚਾਰਿਕ ਊਣਤਾਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਇਹਨਾਂ ਘਾਟਿਆਂ ਦੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਰੁੱਖੀ ਅਤੇ ਰੂਪਹੀਣ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਸਾਡੀ ਅਚੇਤ ਸੁਹਜ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਨੂੰ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਅਸੀਂ ਬਹੁਤ ਥੋੜਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਅਚੇਤ ਸੁਹਜ ਦੀਆਂ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ? ਜੇ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰੇ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ?

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੂਸਰੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

2. ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਾਫੀ ਨਹੀਂ ਹੈ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਕਾਫੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਇਹ ਬੇ-ਸੋਚੇ-ਸਮਝੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਅਵੇਸਲਾਪਨ ਭਾਸਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਉੱਤੇ ਸਬਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਰੂਹਾਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉੱਚੀਆਂ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਬਣੀਆਂ ਹਨ :

ਧਨੁ ਜੋਬਨੁ ਅਰੁ ਫੁਲੜਾ ਨਾਠੀਅੜੇ ਦਿਨ ਚਾਰਿ
ਪਬਣਿ ਕੇਰੇ ਪਤ ਜਿਉ ਢਲਿ ਢੁਲੀ ਜੁੰਮਣਹਾਰ ॥੧॥
ਰੰਗੁ ਮਾਣਿ ਲੈ ਪਿਆਰਿਆ ਜਾ ਜੋਬਨੁ ਨਉਹੁਲਾ
ਦਿਨ ਥੋੜੜੇ ਥਕੇ ਭਇਆ ਪੁਰਾਣਾ ਚੋਲਾ ॥੧॥ ਰਹਾਉ
ਸਜਣ ਮੇਰੇ ਰੰਗੁਲੇ ਜਾਇ ਸੁਤੇ ਜੀਰਾਣਿ
ਹੰਭੀ ਵੰਞਾ ਡੁਮਣੀ ਰੋਵਾ ਝੀਣੀ ਬਾਣਿ ॥੨॥
ਕੀ ਨ ਸੁਣੇਹੀ ਗੋਰੀਏ ਆਪਣ ਕੰਨੀ ਸੋਇ
ਲਗੀ ਆਵਹਿ ਸਾਹੁਰੈ ਨਿਤ ਨ ਪੇਈਆ ਹੋਇ ॥੩॥
ਨਾਨਕ ਸੁਤੀ ਪੇਈਐ ਜਾਣੁ ਵਿਰਤੀ ਸੰਨਿ
ਗੁਣਾ ਗਵਾਈ ਗੰਠੜੀ ਅਵਗਣ ਚਲੀ ਬੰਨਿ ॥੪॥

ਸਿਰੀ 24, ਪੰਨਾ 23

ਧਨ, ਜੁਆਨੀ ਅਤੇ ਨਿੱਕਾ ਜਿਹਾ ਫੁੱਲ-ਇਹ ਚਾਰ ਦਿਨਾਂ ਦੇ ਹੀ ਪਰਾਹੁਣੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਚੋਂਪਤੀ ਦੇ ਪੱਤਰ (ਪਾਣੀ ਦੇ) ਢਲ ਜਾਣ ਨਾਲ ਸੁੱਕ ਕੇ ਨਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਤਿਵੇਂ ਇਹ ਭੀ ਨਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।੧।

ਹੇ ਪਿਆਰੇ ਜਦ ਤਕ ਨਵੀਂ ਜੁਆਨੀ ਹੈ ਤੱਦ ਤਕ ਆਤਮਕ ਆਨੰਦ ਲੈ ਲੈ; ਜਦੋਂ ਉਮਰ ਦੇ ਦਿਨ ਥੋੜੇ ਰਹਿ ਗਏ, ਸਰੀਰਕ ਚੋਲਾ ਪੁਰਾਣਾ ਹੋ ਜਾਇਗਾ (ਫਿਰ ਸਿਮਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇਗਾ)।੧। ਰਹਾਉ

ਮੇਰੇ ਪਿਆਰੇ ਸਜਣ ਕਬਰਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਜਾ ਸੁੱਤੇ ਹਨ, ਮੈਂ (ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਵਿਚ) ਧੀਮੀ ਆਵਾਜ਼ ਨਾਲ ਰੋ ਰਹੀ ਹਾਂ (ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆ ਰਹੀ ਕਿ) ਮੈਂ ਭੀ ਦੋਚਿੱਤੀ ਹੋ ਕੇ (ਉਧਰ ਨੂੰ ਹੀ) ਚਲ ਪਵਾਂਗੀ।੨।

ਹੇ ਸੁੰਦਰ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਇਹ ਖ਼ਬਰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਸੁਣਦੀ ਕਿ ਪੇਕਾ-ਘਰ (ਇਸ ਲੋਕ ਦਾ ਵਸੇਬਾ) ਸਦਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ, ਸਹੁਰੇ ਘਰ ਪਰਲੋਕ ਵਿਚ ਜ਼ਰੂਰ ਜਾਣਾ ਪਵੇਗਾ।੨।

ਹੇ ਨਾਨਕ ਜੇਹੜੀ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਪੇਕੇ-ਘਰ (ਇਸ ਲੋਕ ਦੀ ਗ਼ਫਲਤ ਦੀ ਨੀਂਦ ਵਿਚ) ਸੁੱਤੀ ਰਹੀ ਇਉਂ ਜਾਣੋ ਕਿ (ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ) ਦਿਨ-ਦਿਹਾੜੇ ਹੀ ਸੰਨ੍ਹ ਲੱਗੀ ਰਹੀ। ਉਸ ਨੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਗੰਢੜੀ ਗਵਾ ਲਈ, ਉਹ (ਇਥੋਂ) ਔਗਣਾ ਦੀ ਪੰਡ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਲੈ ਤੁਰੀ ।੪।

ਅਰੁ = ਅਤੇ   ਨਾਠੀਅੜੇ = ਪਰਾਹੁਣੇ

ਪਬਣਿ	= ਪਾਣੀ ਦੇ ਕੰਢੇ ਉੱਗੀ ਹੋਈ ਚੌਪੱਤੀ		
ਕੇਰੇ	= ਦੇ	ਢਲਿ ਢੁਲਿ	= ਕੁਮਲਾ ਕੇ
ਜੰਮਣਹਾਰ	= (ਸਿੰਧੀ) ਤੁਰ ਜਾਣ ਵਾਲੇ	ਨਉਹੁਲਾ	= ਨਵਾਂ
ਜੀਰਾਣਿ	= ਕਬਰਿਸਤਾਨ ਵਿਚ	ਹੰਭੀ	= ਹਉ ਭੀ, ਮੈਂ ਭੀ
ਵੰਞਾ	= ਜਾਵਾਂਗੀ	ਡੁਮਣੀ	= ਦੁਮਨੀ, ਦੁਚਿੱਤੀ
ਲੀਣੀ	= ਮੱਧਮ	ਬਾਣਿ	= ਆਵਾਜ਼
ਸੋਇ	= ਪਬਣ	ਵਿਰਤੀ	= ਵਿ-ਰਾਤ੍ਰੀ, ਦਿਨ ਦਿਹਾੜੇ

ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਲਫ਼ਜੀ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਜਾਂ ਰਹੱਸਮਈ ਮਾਅਨੇ ਸੋਚਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਬਦ ਵਿਚ 'ਕੀ ਨ ਸੁਣੇ ਹੀ ਗੋਰੀਏ' ਤੁਕ ਨਾਲ ਭਾਵਕ ਮੋੜ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੰਦ ਨੰਬਰ 3 ਅਤੇ 4, ਰਹਾਉ ਤਕ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਪੱਖ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚਕਾਰ 'ਰੰਗੁਲੇ ਸਜਣ' ਵਰਗਿਆਂ ਦੀ 'ਜੀਰਾਣਿ' ਜਾ ਕੇ ਸੌਂ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜਿੰਦਗੀ 'ਡੁਮਣੀ' ਦੀ 'ਝੀਣੀ ਬਾਣਿ' ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਰੰਗੁਲੇ ਸਜਣ' ਦਾ 'ਜੀਰਾਣਿ' ਪ੍ਰਤੀਪੱਖ ਹੈ ਇੰਵ ਹੀ ਬੰਦ ਨੰਬਰ 3 ਅਤੇ 4 ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ (Contrast) ਵਿਚ ਖੜੇ ਹਨ ।

'ਡੁਮਣੀ' ਅਤੇ 'ਝੀਣੀ ਬਾਣਿ' ਸਾਡੀ ਸਾਧਾਰਨ ਜਿੰਦਗੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ 'ਪਬਣ, ਰੰਗ, ਨਉਹੁਲਾ ਜੋਬਨੁ, ਧਨੁ, ਫੁਲੜਾ' ਆਦਿ ਵਿਚ ਭੁੱਲੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਵੱਡੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇੰਨਾ ਕਰਨ ਜੋਗੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ। ਸਾਡੀ 'ਸੁਤੀ, ਪੇਈਐ ਵਿਰਤੀ ਸੰਨਿ' ਵਾਲੀ ਹਾਲਤ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ 'ਸੋਇ' ਨਹੀਂ ਸੁਣਦੀ ਅਤੇ ਅਸੀਂ 'ਲਗੀ ਆਵਹਿ ਸਾਹੁਰੇ' ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ।

ਅਕਸਰ ਆਦਮੀ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਅਰਥਾਤ ਧਨ, ਜੋਬਨੁ, ਰੰਗ, ਫੁਲੜਾ, ਨਾਠੀਅੜੇ, ਪਬਣਿ ਵਿਚ ਹੀ ਭੁੱਲੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਪਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਿਚ ਮਸਤ ਰਹਿਣ ਨਾਲ 'ਗੁਣਾ ਗਵਾਈ ਗੰਠੜੀ' ਦੀ ਹਾਲਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਿਚ ਖੁੱਭ ਕੇ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ 'ਵਿਰਤੀ ਸੰਨਿ' ਵਾਲੀ ਆਤਮਕ ਦਸ਼ਾ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਇਹਨਾਂ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ 'ਸਾਹੁਰੈ' ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ।

ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਿਚ ਰੂਹਾਨੀ ਅਵੇਸਲਾਪਨ ਲੁਪਤ ਹੈ। ਇਹਦਾ ਮੱਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਤਮਿਕ ਅਵੇਸਲਾਪਨ ਛੱਡ ਕੇ 'ਸੋਇ' ਸੁਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ 'ਸਾਹੁਰੈ ... ਪੇਈਆ' ਘਰਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ 'ਵਿਰਤੀ ਸੰਨ' ਦੀ ਰੋਕਥਾਮ ਕਰ ਸਕਦੇ ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਡੀ 'ਗੁਣਾ ਗੰਠੜੀ' ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੀ ਰਹੇ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਸਫਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਗੁਣ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਲੈ ਜਾਈਏ।

ਅਜਿਹੇ ਅਰਥ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਅੱਠ ਤੁਕਾਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਅੱਠ ਪਾਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਪੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਰੂਪ (Identical) ਹੋ ਜਾਣਗੀਆਂ ਅਤੇ ਇਹ ਰੂਹਾਨੀ ਅਵੇਸਲੇਪਨ ਦੀ ਥਾਂ ਆਤਮਿਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਥਾਨ ਹੈ ਪਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੰਨੇ 'ਤੇ ਸਬਰ ਕਰਨਾ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੈ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੁੱਲ-ਪੂਰਨ (Valuable) ਹਨ। ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਆਤਮਿਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਝਲਕ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਮੇਰੀ ਸਨਿਮਰ ਬੇਨਤੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਹਾਉ ਵਾਲੇ ਬੰਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ 'ਆਤਮਕ ..., ਫਿਰ ਸਿਮਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇਗਾ' ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਭਾਵੁਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨਿਰਕੇਂਦਰ (Unfocus) ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨੰਬਰ 2 ਬੰਦ ਵਿੱਚ 'ਮੈਂ ਭੀ ਦੁਚਿੱਤੀ ਹੋ ਕੇ (ਉਪਰ ਨੂੰ ਹੀ) ਚਲ ਪਵਾਂਗੀ' ਦਾ ਭਵਿਖਿਤ ਕਾਲ ਵੀ ਮੂਲ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਹਦੇ ਅਰਥ 'ਮੇਰੀ ਵੀ, ਉਧਰ ਨੂੰ ਜਾਂਦਿਆਂ ਦੁਚਿੱਤੀ ਜਾਣੀ ਨਹੀਂ' ਹੈ।

3. ਪ੍ਰਭੂ ਸੁੰਦਰ ਹੈ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਧਿਅਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਨੂੰ ਕੋਈ ਹੈਰਾਨੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਲਈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਤਿ ਸੁੰਦਰ ਹੈ। ਕਈ ਫਲਾਸਫਰਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਸੱਤ, ਚਿੱਤ ਜਾਂ ਆਨੰਦ ਹੋਣ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਰੂਪਵਾਨ ਹੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਬਾਰ ਬਾਰ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵੈਸੇ ਇਹ ਗੱਲ ਹੈ ਵੀ ਸੁਭਾਵਿਕ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਲਈ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਵਾਗੌਣ 'ਚੋਂ ਕੱਢ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਵੱਲੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਕਹਿਣਾ ਕੋਈ ਅਣਹੋਣੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਸਾਲਾਹੀ ਸਾਲਾਹਿ
ਏਤੀ ਸੁਰਤਿ ਨ ਪਾਈਆ

ਜਪੁ 23, ਪੰਨਾ 5

ਸਾਲਾਹਣ-ਜੋਗ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀਆਂ ਵਡਿਆਈਆਂ ਆਖ ਆਖ ਕੇ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਤਨੀ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਪਾਈ ਕਿ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਕੇਡਾ ਵੱਡਾ ਹੈ (ਸਿਫਤਿ ਸਾਲਾਹ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਵਿਚ ਹੀ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ) ... ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਾਲਾਹਣ-ਯੋਗ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਸੁੰਦਰ ਚੀਜ਼ ਸਾਲਾਹਣ-ਯੋਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰ ਸਾਲਾਹਣ-ਯੋਗ ਚੀਜ਼ ਸੁੰਦਰ ਹੋਵੇ, ਮਸਲਨ ਰਾਜਨੀਤੀ। ਸਾਲਾਹਣ-ਯੋਗ ਆਕਾਲ ਪੁਰਖ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਸੁੰਦਰ ਵੀ ਹੈ। ਏਸ ਹਵਾਲੇ ਤੋਂ ਇੰਨਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੁੰਦਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਆਉਣ ਵਾਲਿਆਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਕੇਤੇ ਤੇਰੇ ਰੂਪ ਰੰਗ ਕੇਤੇ ਜਾਤਿ ਅਜਾਤਿ

ਸਿਰੀ 10, ਪੰਨਾ 18

ਤੇਰੇ ਬੇਅੰਤ ਹੀ ਰੂਪ ਰੰਗ ਹਨ, ਤੇਰੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਬੇਅੰਤ ਜੀਵ ਹਨ, ਜੋ ਕੋਈ ਉੱਚੀਆਂ ਤੇ ਕੋਈ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਹਨ।

ਇਸ ਤੁਕ ਦੇ ਦੋ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਤੇਰੇ ਆਪਣੇ ਬੇਅੰਤ ਰੂਪ ਰੰਗ ਹਨ, ਜਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਤੇਰੇ ਬੇਅੰਤ ਰੂਪ ਰੰਗ ਹਨ। ਮੈਂ ਤੁਕ ਨੂੰ ਦੋਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ।

ਰੋੜੇ ਠਾਕੁਰ ਮਾਹਰੋ
ਰੂੜੀ ਗੁਰਬਾਣੀ

ਆਸਾ ਅਸ਼ਟ 19, ਪੰਨਾ 421

ਹੇ ਠਾਕੁਰ, ਤੂੰ ਸੁੰਦਰ ਹੈ, ਤੂੰ ਸਿਆਣਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਸੁੰਦਰ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਤੇਰੀ ਪਰਾਪਤੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਹਿੰਦੂ ਸਾਲਾਹੀ ਸਾਲਾਹਨਿ
ਦਰਸਨ ਰੂਪਿ ਅਪਾਰੁ

ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰਨਾ 465

ਹਿੰਦੂ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸਾਲਾਹੁਣਯੋਗ ਸੁੰਦਰ ਅਤੇ ਬੇਅੰਤ ਹਰੀ ਨੂੰ ਸਲਾਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਤੂੰ ਸਚਾ ਸਾਹਿਬ ਸਿਫਤਿ ਸੁਆਲਿਉ
ਜਿਨਿ ਕੀਤੀ ਸੋ ਪਾਰਿ ਪਇਆ

ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰਨਾ 469

ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੂੰ ਸਦਾ ਥਿਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਤੇਰੀਆਂ ਸੋਹਣੀਆਂ ਵਡਿਆਈਆਂ ਹਨ। ਜਿਸ ਜਿਸ ਨੇ ਤੇਰੇ ਗੁਣ ਗਾਏ ਹਨ, ਉਹ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਸਮੁੰਦਰ ਤੋਂ ਤਰ ਗਿਆ ਹੈ।

ਜਿਨਿ ਕਿਛੁ ਕੀਆ ਸੋਈ ਜਾਣੈ
ਤਾ ਕਾ ਰੂਪੁ ਆਪਾਰੋ

ਵਡਹੰਸ ਅਲਾਹਣੀਆਂ 2, ਪੰਨਾ 580

ਜਿਸ ਪ੍ਰਭੂ ਨੇ ਇਹ ਜਗਤ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਉਹੀ ਇਸ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਉਸ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਬੇਅੰਤ ਹੈ।

ਘਰਿ ਘਰਿ ਕੰਤੁ ਮਹੇਲੀਆ ਰੂੜੇ ਹੇਤਿ ਪਿਆਰੇ

ਵਡਹੰਸ ਅਲਾਹਣੀਆ 3, ਪੰਨਾ 581

ਖਸਮ ਪ੍ਰਭੂ ਤਾਂ ਹਰੇਕ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਵੱਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਅਸਲ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ ਉਹੀ ਹਨ ਜੋ ਉਸ ਸੁੰਦਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਮਗਨ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਰੂੜੌ ਰੂੜੌ ਆਖੀਐ ਭਾਈ
ਰੂੜੌ ਲਾਲ ਚਲੂਲ

ਸੋਰਠਿ ਅਸ਼ਟ 4, ਪੰਨਾ 637

ਹੇ ਭਾਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਸੁੰਦਰ ਸਰੂਪ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ (ਮਾਨੋਂ ਪਿਆਰ ਦਾ) ਗੂੜ੍ਹਾ ਲਾਲ ਰੰਗ ਚੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ੜਾੜੇ, ਰੂੜਾ ਹਰਿ ਜੀਉ ਸੋਈ

ਰਾਮਕਲੀ ਓਅੰਕਾਰ, 47, ਪੰਨਾ 936

ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਹੀ (ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਕ) ਸੁੰਦਰ ਹੈ।

ਪ੍ਰੀਤਮ ਗੁਣ ਅੰਕੇ, ਸੁਣਿ ਪ੍ਰਭ ਬੰਕੇ
ਤੁਧੁ ਭਾਵਾ ਸਰਿ ਨਾਵਾ

ਤੁਖਾਰੀ ਛੰਤ ਬਾਰਾਮਾਹਾ, 15, ਪੰਨਾ 1109

ਹੇ ਸੋਹਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਪ੍ਰਭੂ ਜੇ ਤੇਰੇ ਗੁਣ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਵਸਾ ਕੇ ਤੇਰੀ ਸਿਫਤਿ-ਸਾਲਾਹ ਸੁਣ ਕੇ ਤੈਨੂੰ ਚੰਗਾ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਪਵਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਤੀਰਥ ਉਤੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰ ਲਿਆ (ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ)

ਮੋਹਨਿ ਮੋਹਿ ਲੀਆ ਮਨੁ ਮੋਹਿ

ਬਸੰਤ ਅਸ਼ਟ 1, ਪੰਨਾ 1187

ਹੇ ਨਾਨਕ (ਅਰਦਾਸ ਕਰ ਤੇ ਆਖ) ਤੈਂ ਮੋਹਨ ਨੇ (ਆਪਣੇ ਕੌਤਕਾਂ ਨਾਲ) ਮੇਰਾ ਮਨ ਮੋਹ ਲਿਆ ਹੈ

ਮੋਹਨਿ ਮੋਹਿ ਲੀਆ ਮਨੁ ਮੇਰਾ
ਸਮਝਸਿ ਸਬਦੁ ਬੀਚਾਰੇ

ਸਾਰੰਗ 1, ਪੰਨਾ 1197

ਜਦੋਂ ਦਾ ਮੋਹਨ-ਪ੍ਰਭੂ ਨੇ ਮੇਰਾ ਮਨ (ਆਪਣੇ ਪਿਆਰ ਵਿਚ) ਮੋਹ ਲਿਆ ਹੈ ਤਦੋਂ ਤੋਂ ਮੇਰਾ

ਮਨ ਗੁਰੂ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਇਹ ਸਮਝ ਰਿਹਾ ਹੈ ... ...

ਜਬ ਕੀ ਰਾਮ ਰੰਗੀਲੈ ਰਾਤੀ
ਰਾਮੁ ਜਪਤ ਮਨੁ ਧੀਰੇ

ਸਾਰੰਗ 1, ਪੰਨਾ 1197

ਪਰ ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਮੈਂ ਰੰਗੀਲੇ ਰਾਮ (ਦੇ ਪਿਆਰ) ਵਿਚ ਰੰਗੀ ਗਈ ਹਾਂ, ਮੇਰਾ ਮਨ ਉਸ ਰਾਮ ਨੂੰ ਸਿਮਰ ਸਿਮਰ ਕੇ ਧੀਰਜ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਮੋਹਨਿ ਮੋਹਿ ਲੀਆ ਮਨੁ ਮੇਰਾ
ਬਡੈਂ ਭਾਗ ਲਿਵ ਲਾਗੀ

ਸਾਰੰਗ ਅਸ਼ਟ 2, ਪੰਨਾ 1233

ਮੇਰੇ ਚੰਗੇ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ (ਗੁਰੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਨਾਲ) ਮੇਰੀ ਲਿਵ ਪ੍ਰਭੂ ਚਰਨਾਂ ਵਿਚ) ਲੱਗ ਗਈ ਹੈ, ਮਨ ਨੂੰ ਮੋਹ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਭੂ ਨੇ ਮੇਰਾ ਮਨ (ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ) ਮੋਹ ਲਿਆ ਹੈ।

ਮੇਰਾ ਪ੍ਰਭੁ ਰਾਗਿ ਘਣੌਂ, ਅਤਿ ਰੂੜੌ
ਦੀਨ ਦਇਆਲੁ ਪ੍ਰੀਤਮ ਮਨਮੋਹਨੁ
ਅਤਿ ਰਸ ਲਾਲ ਸਗੂੜੋ

ਪ੍ਰਭਾਤੀ 15, ਪੰਨਾ 1331

ਮੇਰਾ ਪ੍ਰਭੂ ਗੂੜੇ ਪ੍ਰੇਮ-ਰੰਗ ਬੜਾ ਸੋਹਣਾ ਹੈ, ਦੀਨਾਂ ਉੱਤੇ ਦਇਆ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਸਭ ਦਾ ਪਿਆਰਾ ਹੈ, ਸਭ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਮੋਹਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਗੂੜ੍ਹੇ ਲਾਲ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਓੜੁ ਨ ਕਥਨੈ ਸਿਫਤਿ ਸਜਾਈ
ਜਿਉ ਤੁਧੁ ਭਾਵਹਿ ਰਹਰਿ ਰਜਾਈ

ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ 15, ਪੰਨਾ 1033

ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੇਰੇ ਭਗਤ ਜਿਵੇਂ ਤੈਨੂੰ ਚੰਗੇ ਲਗਦੇ ਹਨ ਤੇਰੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਤੇਰੀਆਂ ਸੋਹਣੀਆਂ ਸਿਫਤਾਂ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਸਦਕੇ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਚਲਣ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਸੁੰਦਰ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਸੋਹਣਾ ਹੈ। ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੀ ਸਾਵੇਦ ਪ੍ਰਤੀ ਉੱਤਰ (Affective Response) ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

4. ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਸਥਾਨ ਸੁਹਣਾ ਹੈ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਲਈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਸੁਹਣੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸਥਾਨ ਤਾਂ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਸੁੰਦਰ ਹੈ।

ਪ੍ਰਭੂ ਹਰਿ ਮੰਦਰੁ ਸੋਹਣਾ ਤਿਸ ਮਹਿ ਮਾਣਕ ਲਾਲ॥
ਮੋਤੀ ਹੀਰਾ ਨਿਰਮਲਾ ਕੰਚਨ ਕੋਟ ਰੀਸਾਲ॥

ਸਿਰੀ 9, ਪੰਨਾ 17

ਹਰੀ ਪਰਮਾਤਮਾ (ਮਾਨੋ) ਇਕ ਸੋਹਣਾ ਮੰਦਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਾਣਕ ਲਾਲ ਮੋਤੀ ਤੇ ਚਮਕਦੇ ਹੀਰੇ (ਜਿਸ ਦੇ ਦੁਆਲੇ) ਸੋਨੇ ਦੇ ਸੁੰਦਰ ਕਿਲ੍ਹੇ ਹਨ

ਪੂਰੋ ਪੂਰੋ ਆਖੀਐ ਪੂਰੇ ਤਖਤਿ ਨਿਵਾਸ॥

ਪੂਰੇ ਥਾਨਿ ਸੁਹਾਵਣੇ ਪੂਰੇ ਆਸ ਨਿਰਾਸ॥

ਸਿਰੀ 9, ਪੰਨਾ 17

ਹਰ ਕੋਈ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਉਕਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਭੀ ਐਸੇ ਤਖ਼ਤ ਉੱਤੇ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਘਾਟ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਹ ਪੂਰਾ ਪ੍ਰਭੂ ਸੋਹਣੇ ਉਕਾਈ-ਹੀਣ ਥਾਂ ਤੇ ਬੈਠਾ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਹਰਿ ਕਾ ਮੰਦਰੁ ਸੋਹਣਾ ਕੀਆ ਕਰਣੈ ਹਾਰਿ॥
ਰਵਿ ਸਸਿ ਦੀਪ ਅਨੂਪ ਜੋਤਿ ਤ੍ਰਿਭਵਣਿ ਜੋਤਿ ਅਪਾਰ॥

ਸਿਰੀ ਅਸ਼ਟ 7, ਪੰਨਾ 57

ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਗੁਰੂ ਤੁਠਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਹਿਰਦੇ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਰਚਨਹਾਰ ਕਰਤਾਰ ਨੇ (ਆਪਣੇ ਰਹਿਣ ਲਈ) ਸੋਹਣਾ ਮਹਲ ਬਣਾ ਲਿਆ ਹੈ, ਤਿੰਨਾਂ ਭਵਨਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਬੇਅੰਤ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਅਨੂਪ ਜੋਤਿ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸੂਰਜ ਤੇ ਚੰਦ (ਮਾਨੋ) ਦੀਵੇ ਜਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ (ਭਾਵ, ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਹਨੇਰਾ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ ਸੂਰਜ ਤੇ, ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ ਆਦਿਕ ਦੀ ਤਪਸ਼ ਨੂੰ ਬੁਝਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸਾਂਤ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਚੰਦ ਚੜ੍ਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਏਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਅਰਥ ਹਨ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਕੁੱਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣਗੇ : ਕਰਨ ਹਾਰ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸੁਹਣਾ ਮੰਦਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਰਵਿ (ਸੂਰਜ) ਅਤੇ ਸਸਿ (ਚੰਦਰਮਾ) ਦੀਆਂ ਅਨੂਪ ਜੋਤਾਂ ਹਨ। ਪਰ ਕਰਨ ਹਾਰ ਆਪ ਤ੍ਰਿਭਵਨ ਦੀ ਜੋਤ ਹੈ।

ਪ੍ਰਭੂ ਤ੍ਰਿਭਵਨ ਦੀ ਜੋਤ ਹੈ ਪਰ ਉਹਨੇ ਆਪਣੇ ਮੰਦਰ ਲਈ ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਚੰਦ ਦੀਆਂ ਜੋਤਾਂ ਬਣਾਈਆਂ ਹਨ। ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉਹਦੇ ਮਹਿਲ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵੀ। ਇੰਞ ਇਹਨਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਅੰਦਰ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਗਤੀ ਤ੍ਰਿਭਵਨ ਵਿਚ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਜੋਤ ਦੀ ਦਿਗ (Space) ਵਿਚ ਗਤੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਗਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਰੋਧਵਾਚਿਕ (Paradoxical) ਹੈ। ਇਹ ਵਿਰੋਧਾਵਾਕ ਸ਼ਾਇਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਰਹੱਸ ਦੀ ਨਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਮੰਦਰ ਸੁਹਣਾ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਕਾਰਨ ਬਾਕੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਸੁਹਣੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਸਿਰੀ 9 ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਹਵਾਲੇ ਵਿਚ ਵੀ ਰਹੱਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ - 'ਹਰੀ' ਪਰਮਾਤਮਾ (ਮਾਨੋ) ਇਕ ਸੋਹਣਾ ਮੰਦਰ ਹੈ।

ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਕੋਈ ਮੁਸ਼ਕਲ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਗਤ (Association) ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਚੌਥੇ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹ ਸਪਸ਼ਟ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਜਿਥੈ ਜਾਇ ਬਹੈ ਮੇਰਾ ਸਤਿਗੁਰੂ ਸੋ ਥਾਨੁ ਸੁਹਾਵਾ ਰਾਮ ਰਾਜੇ

ਆਸਾ ਮ: 4 ਛੰਤ 19, ਪੰਨਾ 450

5. ਰੱਬ ਦੇ ਭਗਤ ਸੁਹਣੇ ਹਨ

ਤਿਥੈ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ
ਨਦਰੀ ਕਰਮਿ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ

ਜਪੁ 34, ਪੰਨਾ 7

ਉਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਸੰਤ ਜਨ ਪਰਤੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਸੋਭਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਮਿਹਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ਸ਼ ਨਾਲ (ਉਹਨਾਂ ਸੰਤ ਜਨਾਂ ਦੇ ਮੱਥੇ ਉੱਤੇ) ਵਡਿਆਈ ਦੇ ਨਸ਼ਾਨ ਚਮਕ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਗਾਵਨਿ ਤੁਧਨੋ ਈਸਰ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੇਵੀ

ਸੋਹਨਿ ਤੇਰੇ ਸਦਾ ਸਵਾਰੇ

ਸੋਦਰ 1, ਪੰਨਾ 9

ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਅਨੇਕਾਂ ਦੇਵੀਆਂ, ਸ਼ਿਵ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮਾ (ਆਦਿਕ ਦੇਵਤੇ) ਜੋ ਤੇਰੇ ਸਵਾਰੇ, ਹੋਏ ਹਨ ਸਦਾ (ਤੇਰੇ ਦਰ ਤੇ) ਸੋਭ ਰਹੇ ਹਨ ਤੈਨੂੰ ਗਾ ਰਹੇ ਹਨ (ਤੇਰੇ ਗੁਣ ਗਾ ਰਹੇ ਹਨ)

ਨਾਰੀ ਅੰਦਰਿ ਸੋਹਣੀ ਮਸਤਕਿ ਮਣੀ ਪਿਆਰ।।
ਸੋਭਾ ਸੁਰਤਿ ਸੁਹਾਵਣੀ ਸਾਚੈ ਪ੍ਰੇਮਿ ਅਪਾਰ।।
ਬਿਨੁ ਪਿਰ ਪੁਰਖੁ ਨ ਜਾਣਦੀ ਸਾਚੇ ਗੁਰ ਕੈ ਹੇਤਿ ਪਿਆਰਿ।।

ਸਿਰੀ ਅਸ਼ਟ 2, ਪੰਨਾ 54

ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੱਥੇ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦਾ ਜੜਾਊ ਟਿੱਕਾ ਲਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਦਾ ਥਿਰ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਬੇਅੰਤ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸੁਰਤਿ (ਜੋੜ ਕੇ) ਸੋਹਣੀ ਬਣਾ ਲਈ ਹੈ (ਤੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ) ਸੋਭਾ (ਸਮਝਦੀ ਹੈ), ਉਹ ਜੀਵ ਇਸਤ੍ਰੀ ਹੋਰ ਜੀਵ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ ਵਿਚ ਮੰਨੀ ਪ੍ਰਮੰਨੀ ਸੋਹਣੀ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਸਦਾ-ਥਿਰ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਭੂ ਪਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਪਾਂਦੀ।

ਪਿਰੁ ਸਾਲਾਹੀ ਆਪਣਾ ਸਖੀ ਸਹੇਲੀ ਨਾਲਿ।
ਤਨਿ ਸੋਹੈ, ਮਨੁ ਮੋਹਿਆ ਰਤੀ ਰੰਗਿ ਨਿਹਾਲਿ।
ਸਬਦਿ ਸਵਾਰੀ ਸੋਹਣੀ ਪਿਰੁ ਰਾਵੈ ਗੁਣ ਨਾਲਿ।

ਸਿਰੀ ਅਸ਼ਟ 5, ਪੰਨਾ 54

ਹੇ ਜੀਵ ਇਸਤ੍ਰੀ ਤੂੰ ਸਖੀਆਂ ਸਹੇਲੀਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ (ਭਾਵ, ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ) ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤਿ-ਸਾਲਾਹਿ ਕਰ। (ਜਿਹੜੀ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਸਿਫਤਿ-ਸਾਲਾਹ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ) ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਪਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਮਨ (ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ) ਮੋਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ-ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੀ ਹੋਈ ਉਸ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ (ਦੀ ਬਰਕਤਿ) ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਜੀਵਨ ਸੰਵਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਸੋਹਣੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤੇ ਪਤੀ ਪ੍ਰਭੂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਇਕ ਦੋ ਹੋਰ ਗੱਲਾਂ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਪਿਆਰਿਆਂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਨੁਪਾਤ ਜਾਂ ਰੂਪਕ ਪੱਖ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਿਸੇ ਪਦਾਰਥਿਕ ਤੱਤ ਕਾਰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਉਹ ਸੁੰਦਰ ਬਣ ਗਏ ਹਨ ਉਹ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਿਆਰ ਸਦਕੇ ਹੀ ਸੁਹਣੇ ਹਨ।

ਇੰਞ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਿਆਰ ਰਾਹੀਂ ਸੁੰਦਰ ਸਰੂਪ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪਰ ਜੇ ਕੋਈ ਆਦਮੀ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਵੈਰੀ ਹੋ ਜਾਏ ਤਾਂ ਉਹ ਕਸੁਹਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਸੁਹਜ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ, ਇੰਞ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਦੇ ਵੈਰੀ ਦਾ ਕੁਹਜ ਵੀ ਉਹਦੀ ਜ਼ਿਦੰਗੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ।

ਪਿਰ ਕੀ ਨਾਰਿ ਸੁਹਾਵਣੀ ਮੁਤੀ ਸੋ ਕਿਤੁ ਸਾਦਿ।
ਪਿਰ ਕੈ ਕਾਮਿ ਨ ਆਵਈ ਬੋਲੇ ਫਾਦਿਲੁ ਬਾਦਿ।
ਦਰਿ ਘਰਿ ਢੋਈ ਨ ਲਹੈ ਛੂਟੀ ਦੂਜੈ ਸਾਦਿ।

ਸਿਰੀ ਅਸ਼ਟ 5, ਪੰਨਾ 56

ਪਰ ਉਹ ਪਤੀ-ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸੋਹਣੀ ਨਾਰ ਸੀ, ਉਹ ਕਿਸ ਸੁਆਦ ਵਿਚ (ਫਸਣ ਕਰਕੇ) ਛੁੱਟੜ

ਹੋ ਗਈ? ਉਹ ਕਿਉਂ ਵਿਅਰਥ ਫਜ਼ੂਲ ਬੋਲ ਬੋਲਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪਤੀ-ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਮਿਲਾਪ ਵਾਸਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ?

ਉਹ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ (ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਕੇ) ਮਾਇਆ ਦੇ ਸੁਆਦ ਵਿਚ (ਫਸਣ ਕਰਕੇ) ਛੁੱਟੜ ਹੈ, (ਤਾਹੀਏਂ ਉਸ ਨੂੰ) ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਦਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਮਹਲ ਵਿਚ (ਟਿਕਣ ਲਈ) ਆਸਰਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ (ਮਾਇਆ ਦਾ ਮੋਹ ਉਸ ਨੂੰ ਭਟਕਣਾ ਵਿਚ ਪਾਈ ਰਖਦਾ ਹੈ)।

ਮਨਹੁ ਜਿ ਅੰਧੇ ਘੂਪ ਕਹਿਆ ਬਿਰਦ ਨ ਜਾਣਨੀ॥
ਮਨਿ ਅੰਧੈ ਊਧੈ ਕਵਲਿ ਦਿਸਨਿ ਖਰੇ ਕਰੂਪ॥
ਇਕ ਕਹਿ ਜਾਨਨਿ ਕਹਿਆ ਬੁਝਨੀ ਤੇ ਨਰ ਸੁਘਨ ਸਰੂਪ॥

ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ 15, ਪੰਨਾ 1411

ਹੇ ਭਾਈ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਮਨੋਂ ਘੁਪ ਅੰਨੇ ਹਨ (ਪੁੱਜ ਕੇ ਮੂਰਖ ਹਨ) ਉਹ ਦਸਿਆਂ ਭੀ (ਇਨਸਾਨੀ) ਫਰਜ਼ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ। ਮਨ ਅੰਨ੍ਹਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਹਿਰਦਾ ਕੰਵਲ (ਧਰਮ ਵਲੋਂ) ਉਲਟਿਆ ਹੋਇਆ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਬੰਦੇ ਬਹੁਤ ਕੋਝੇ (ਕੋਝੇ ਜੀਵਨ ਵਾਲੇ) ਲਗਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਮਨੁੱਖ ਐਸੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ (ਆਪ) ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਭੀ ਜਾਣਦੇ ਹਨ, ਤੇ ਕਿਸੇ ਦੀ ਆਖੀ ਸਮਝਦੇ ਭੀ ਹਨ, ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਸੁਚੱਜੇ ਤੇ ਸੋਹਣੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ।

ਮੇਰੀ ਤੁੱਛ ਬੁੱਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹਨਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਮਤਲਬ ਕੁੱਝ ਇੰਝ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ : ਜਿਹਨਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਸਿੱਧੇ ਖਿੜੇ ਫੁੱਲਾਂ ਵਾਗੂੰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਉਲਟੇ ਕੌਲ ਫੁੱਲ ਵਾਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਨਾ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਭੇਤ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੱਸਣ ਉੱਤੇ ਇਹਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਬੰਦੇ ਕਸੁਹਣੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਨ।ਅਜਿਹੇ ਬੰਦੇ ਬਹੁਤ ਸੁਹਣੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮੂਲ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਸੁਹਣੇ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਲਗਨ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਹਜਾ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਇਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਹਦੇ ਇਖ਼ਤਿਆਰ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਉਹਦੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਣ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ।

ਸਾਧਨ ਖਰੀ ਸੁਹਾਵਣੀ
ਜਿਨਿ ਪਿਰੁ ਜਾਤਾ ਸੰਗਿ

ਸਿਰੀ ਅਸ਼ਟ 6, ਪੰਨਾ 57

(ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਪੈ ਕੇ) ਜਿਸ ਜੀਵ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੇ ਪਤੀ-ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਸਮਝਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਸਚਮੁਚ ਸੋਹਣੀ (ਸੋਹਣੇ ਜੀਵਨ ਵਾਲੀ) ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਨਾਨਕ ਨਿਰਮਲ ਊਜਲੇ
ਜੋ ਰਾਤੇ ਹਰਿ ਨਾਇ

ਸਿਰੀ, ਅਸ਼ਟ 7, ਪੰਨਾ 57

ਹੇ ਨਾਨਕ ਜੇਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਨਾਮ-ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਪਵਿਤ੍ਰ ਤੇ ਰੋਸ਼ਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਕੀਰਤ ਸੂਰਤਿ ਮੁਕਤਿ ਇਕ ਨਾਈ

ਗਉੜੀ ਅਸ਼ਟ-2 ਪੰਨਾ 221

ਜਿਸ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤਿ-ਸਾਲਾਹ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸੋਭਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ

ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਮੁ ਜਪੈ ਮਨੁ ਰੂੜਾ

ਆਸ਼ਾ ਅਸ਼ਟ 8, ਪੰਨਾ 415

ਜੇਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਸੁੰਦਰ (ਘਾੜਤ ਵਾਲਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ)

ਉਪਰੋਕਤ ਨਾਲ ਇਹ ਗੱਲ ਚਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਭੁੱਲਣ ਵਾਲਾ ਬੰਦਾ ਆਪਣਾ ਮੂੰਹ ਆਪ ਹੀ ਕਾਲਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਭੈ ਭਉ ਘੜੀਐ ਸਬਦਿ ਸਵਾਰਿ
ਭੈ ਬਿਨੁ ਘਾੜਤ ਕਚ ਨਿਕਚ

ਗਉੜੀ ਗੁਆਰੇਰੀ, ਪੰਨਾ 151

ਗੁਰੂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਰਾਹੀਂ (ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ) ਸੋਹਣਾ ਬਣਾ ਕੇ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਇਸ ਯਕੀਨ ਵਿਚ ਜੀਵੀਏ ਕਿ ਪ੍ਰਭੂ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਹੈ ਤੇ ਸਭ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਇਹ ਤਾਂਘ ਵਧੀਕ ਤੇਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਡਰ-ਅਦਬ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ (ਸਾਡੀ ਜੀਵਨ ਉਸਾਰੀ) ਸਾਡੇ ਮਨ ਦੀ ਘਾੜਤ ਹੋਛੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਹੋਛੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਭਗਤੀ ਭਾਇ ਵਿਹੂਣਿਆ ਮੁਹੁ ਕਾਲਾ ਪਤਿ ਖੋਇ

ਸਿਰੀ ਅਸ਼ਟ 7, ਪੰਨਾ 57

ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਬੰਦਿਆਂ ਦਾ ਮੂੰਹ (ਉਸ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿਚ) ਕਾਲਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਇੱਜ਼ਤ ਗਵਾ ਕੇ (ਜਾਂਦੇ ਹਨ)।

ਅਜਿਹੇ ਕਲਮੂੰਹੇ ਬੰਦਿਆਂ ਦਾ ਮੂੰਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿਚ ਹੀ ਕਾਲਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਏਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵੀ ਕਲਮੂੰਹੇ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਦੇ ਸਾਰਾ ਜਗਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿਚ ਖਲੋਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਭਗਤੀ-ਭਾਵ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਲਮੂੰਹੇ ਹਨ। ਐਨ ਇਹੀ ਗੱਲ ਆਸਾ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਮਨਮੁੱਖ ਕੁਚੀਲ ਕੁਛਤਿ ਬਿਕਰਾਲਾ

ਆਸਾ ਅਸ਼ਟ 8, ਪੰਨਾ 222

ਮਨ ਦੇ ਮੁਰੀਦ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੀਵਨ ਗੰਦਾ, ਭੈੜਾ ਤੇ ਡਰਾਉਣਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ

ਨਾਮ ਲੈਨਿ ਸਿ ਸੋਹਹਿ, ਤਿੰਨ ਸੁਖ ਫਲ ਹੋਵਹਿ
ਮਾਨਹਿਸੇ ਜਿਣਿ ਜਾਹਿ ਜੀਉ

ਆਸਾ ਛੰਤ 4, ਪੰਨਾ 38

ਜੇਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਸਿਮਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਲੋਕ ਪਰਲੋਕ ਵਿਚ ਸੋਭਾ ਪਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਆਨੰਦ-ਰੂਪ ਫਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, (ਹਰ ਥਾਂ) ਆਦਰ ਪਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ (ਮਨੁੱਖ-ਜਨਮ ਦੀ ਬਾਜ਼ੀ) ਜਿੱਤਕੇ (ਇਥੋਂ) ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਭਗਤ ਤੇਰੇ ਮਨ ਭਾਵਦੇ
ਦਰਿ ਸੋਹਨਿ ਕੀਰਤਿ ਗਾਵਦੇ

ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰਨਾ 468

ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਭਗਤ ਪਿਆਰੇ ਲੱਗਦੇ ਹਨ ਜੋ ਤੇਰੀ ਸਿਫ਼ਤ ਸਾਲਾਹ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਤੇਰੇ ਦਰ ਉੱਤੇ ਸੋਭ ਰਹੇ ਹਨ।

ਹਰਿ ਭਗਤਿ ਸੁਹਾਵੀ, ਸਾਚੇ ਭਾਵੀ

ਭਾਇ ਭਗਤਿ ਪ੍ਰਭ ਰਾਤੀ

ਧਨਾਸਰੀ ਛੰਤ 3, ਪੰਨਾ 689

ਜੇਹੜੀ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਭਗਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਸੋਹਣਾ ਬਣਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਸਦਾ ਥਿਰ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਪਿਆਰੀ ਲਗਦੀ ਹੈ।

ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਭ ਭਾਵਨਿ ਸੇ ਉਜਲੇ ਸਭ ਮੈਲ ਭਰੀਜੈ ॥
ਮੈਲਾ ਊਜਲ ਤਾ ਥੀਐ ਪਾਰਸ ਸੰਗ ਭੀਜੈ ॥
ਵੰਨੀ ਸਚੇ ਲਾਲ ਕੀ ਕਿਨਿ ਕੀਮਤਿ ਕੀਜੈ ॥

ਮਾਰੂ ਅਸ਼ਟ 6, ਪੰਨਾ 1012

ਸਾਰੀ ਲੋਕਾਈ (ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੋਹ ਦੀ) ਮੈਲ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਉਹ ਬੰਦੇ ਸਾਫ ਸੁਥਰੇ ਹਨ ਜੇਹੜੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪਿਆਰੇ ਲਗਦੇ ਹਨ। (ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੋਹ ਨਾਲ) ਮਲੀਨ-ਮਨ ਹੋਇਆ ਬੰਦਾ ਤਦੋਂ ਹੀ ਪਵਿਤ੍ਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਗੁਰੂ-ਪਾਰਸ ਦੀ ਸੰਗਤਿ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ (ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ-ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨਾਲ) ਭਿੱਜਦਾ ਸਦਾ-ਥਿਰ ਪ੍ਰਭੂ-ਲਾਲ ਦਾ ਨਾਮ-ਰੰਗ ਉਸ ਨੂੰ ਐਸਾ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਪਾਸੋਂ ਉਸ ਦਾ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਪੈ ਸਕਦਾ।

ਸੋਹਨਿ ਭਗਤ ਪ੍ਰਭੂ ਦਰਬਾਰੇ

ਮਾਰੂ ਸੋਹਲੇ 14, ਪੰਨਾ 1034

ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੇਰੇ ਭਗਤ ਤੇਰੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਸੋਹਣੇ ਲਗਦੇ ਹਨ।

ਨਉਤਨ ਪ੍ਰੀਤਿ ਸਦਾ ਠਾਕੁਰ ਸਿਉ
ਅਨਦਿਨੁ ਭਗਤਿ ਸੁਹਾਵੀ

ਮਲਾਰ 4, ਪੰਨਾ 1255

ਉਹ ਸਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਭਗਤੀ ਕਰਦੇ ਤੇ ਸੋਭਾ ਖਟਦੇ ਹਨ, ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਸਦਾ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰੀਤ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਤੋਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾਂ ਦੇ ਕਈ ਅੰਸ਼ ਹਨ। ਉਹ ਇਸ ਕਰਕੇ ਸੁਹਣੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਹੈ, ਉਹ ਨਾਮ ਸਿਮਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਭਿੱਜ ਗਏ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਉੱਤੇ ਮਾਇਆ ਦੀ ਮੈਲ ਨਹੀਂ ਚੜ੍ਹਦੀ, ਉਹ ਰਬ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਤਮਾ ਇੰਝ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੀ ਕਾਰਜਤਾ (functionality) ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੁੱਘੜ ਅਤੇ ਸਰੂਪ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਸੁੰਦਰਤਾ ਕੋਈ ਇੱਕ ਭਾਂਤ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਇਹਦੀ ਆਪਣੀ ਵੰਨਗੀ ਹੈ। ਦਰ ਅਸਲ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਲਈ ਗੁਣ, ਪ੍ਰਣਾਮ, ਕਾਰਜਤਾ ਆਦਿ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੇਮ ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਹੇਠਲੇ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਲਬੁ ਕੁਤਾ ਕੂੜੁ ਚੂਹੜਾ ਠਗਿ ਖਾਧਾ ਮੁਰਦਾਰੁ ॥
ਪਰ ਨਿੰਦਾ ਪਰ ਮਲੁ ਮੁਖਿ ਸੁਧੀ ਅਗਨਿ ਕ੍ਰੋਧ ਚੰਡਾਲ ॥
ਰਸ ਕਸ ਆਪੁ ਸਲਾਹਣਾ ਏ ਕਰਮ ਮੇਰੇ ਕਰਤਾਰ ॥੧॥
ਬਾਬਾ ਬੋਲੀਐ ਪਤਿ ਹੋਇ ॥

ਊਤਮ ਸੇ ਦਰਿ ਊਤਮ ਕਹੀਅਹਿ ਨੀਚ ਕਰਮ ਬਹਿ ਰੋਇ॥੧॥ ਰਹਾਉ॥
ਰਸੁ ਸੁਇਨਾ, ਰਸੁ ਰੁਪਾ ਕਾਮਣਿ ਰਸੁ ਪਰਮਲ ਕੀ ਵਾਸੁ॥
ਰਸੁ ਘੋੜੇ ਰਸੁ ਸੇਜਾ ਮੰਦਰ ਰਸੁ ਮੀਠਾ ਰਸੁ ਮਾਸੁ॥
ਏਤੇ ਰਸ ਸਰੀਰ ਕੇ ਕੈ ਘਟਿ ਨਾਮ ਨਿਵਾਸੁ॥੨॥

ਜਿਤ ਬੋਲਿਐ ਪਤਿ ਪਾਈਐ ਸੋ ਬੋਲਿਆ ਪਰਵਾਣੁ॥
ਫਿਕਾ ਬੋਲਿ ਵਿਗੁਚਣਾ ਸੁਣਿ ਮੂਰਖ ਮਨ ਅਜਾਣ॥
ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵਹਿ ਸੇ ਭਲੇ ਹੋਰਿ ਕਿ ਕਹਣ ਵਖਾਣ॥੩॥

ਤਿਨ ਮਤਿ ਤਿਨ ਪਤਿ ਤਿਨ ਧਨੁ ਪਲੈ ਜਿਨ ਹਿਰਦੈ ਰਹਿਆ ਸਮਾਇ॥
ਤਿਨ ਕਾ ਕਿਆ ਸਾਲਾਹਣਾ ਅਵਰ ਸੁਆਲਿਹੁ ਕਾਇ॥
ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਬਾਹਰੇ ਰਾਚਿਹ ਦਾਨੀ ਨ ਨਾਇ॥(੪)॥(੪)॥

ਸਿਰੀ 4, ਪੰਨਾ 15

ਹੇ ਮੇਰੇ ਕਰਤਾਰ ਮੇਰੀਆਂ ਤਾਂ ਇਹ ਕਰਤੂਤਾਂ ਹਨ – ਖਾਣ ਦਾ ਲਾਲਚ (ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ) ਕੁੱਤਾ ਹੈ (ਜੋ ਹਰ ਵੇਲੇ ਖਾਣ ਨੂੰ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਭੌਂਕਦਾ ਹੈ), ਝੂਠ (ਬੋਲਣ ਦੀ ਵਾਦੀ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ) ਚੂਹੜਾ ਹੈ (ਜਿਸ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਬਹੁਤ ਨੀਵਾਂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਠਗ ਕੇ ਖਾਣਾ (ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ) ਮੁਰਦਾਰ ਹੈ (ਜੋ ਸੁਆਰਥ ਦੀ ਬਦਬੂ ਵਧਾ ਰਿਹਾ ਹੈ) ਪਰਾਈ ਨਿੰਦਿਆ ਮੇਰੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਸਮੂਲਚੀ ਪਰਾਈ ਮੈਲ ਹੈ, ਕ੍ਰੋਧ-ਅੱਗ (ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ) ਚੰਡਾਲ (ਬਣੀ ਪਈ ਹੈ) ਮੈਨੂੰ ਕਈ ਚਸਕੇ ਹਨ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਡਿਆਉਂਦਾ ਹਾਂ।੧।

ਹੇ ਭਾਈ ਉਹ ਬੋਲ ਬੋਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ (ਜਿਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿਚ) ਇੱਜ਼ਤ ਮਿਲੇ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ (ਅਸਲ ਵਿੱਚ) ਚੰਗੇ ਹਨ, ਜੋ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿਚ ਚੰਗੇ ਆਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਮੰਦ-ਕਰਮੀ ਬੰਦੇ ਬੈਠੇ ਝੂਰਦੇ ਹੀ ਹਨ ।੧। ਰਹਾਉ।

ਸੋਨਾ ਚਾਂਦੀ (ਇੱਕਠਾ ਕਰਨ) ਦਾ ਚਸਕਾ ਇਸਤ੍ਰੀ (ਭਾਵ, ਕਾਮ) ਦਾ ਚਸਕਾ ਸੁਗੰਧੀਆਂ ਦੀ ਲਗਨ, ਘੋੜਿਆਂ (ਦੀ ਸਵਾਰੀ) ਦਾ ਸ਼ੌਕ (ਨਰਮ ਨਰਮ) ਸੇਜਾਂ ਤੇ (ਸੋਹਣੇ) ਮਹਲ-ਮਾੜੀਆਂ ਦੀ ਲਾਲਸਾ, (ਸੁਆਦਲੇ) ਮਿੱਠੇ ਪਦਾਰਥ ਤੇ ਮਾਸ (ਖਾਣ) ਦਾ ਚਸਕਾ-ਜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਤਨੇ ਚਸਕੇ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹੋਣ, ਤਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ ਦਾ ਟਿਕਾਣਾ ਕਿਸ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।੨।

ਉਹ ਬੋਲ ਬੋਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੁਚੱਜਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਬੋਲਣ ਨਾਲ (ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿਚ) ਆਦਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਹੇ ਮੂਰਖ ਅੰਞਾਣ ਮਨ ਸੁਣ, ਫਿੱਕਾ (ਨਾਮ ਰਸ ਤੋਂ ਸੱਖਣਾ) ਬੋਲ ਬੋਲਿਆਂ ਖੁਆਰ ਹੋਈਦਾ ਹੈ (ਭਾਵ, ਜੇ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਨਿਰੀਆਂ ਉਹੀ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਰਹੀਏ ਜੋ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਯਾਦ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੋਣ ਤਾਂ ਦੁਖੀ ਹੀ ਰਹੀਦਾ ਹੈ)। ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤਿ ਸਾਲਾਹ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਗੱਲਾਂ ਵਿਅਰਥ ਹਨ। ਜੋ ਮਨੁੱਖ (ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤਿ ਸਾਲਾਹ ਕਰ ਕੇ) ਉਸ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਪਿਆਰੇ ਲਗਦੇ ਹਨ ਉਹ ਚੰਗੇ ਹਨ ।੩।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਹਰ ਵੇਲੇ ਵਸ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਕਲ ਵਾਲੇ ਹਨ, ਇੱਜ਼ਤ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਐਸੇ ਭਲੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤਿ ਕੀਤੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਉਹਨਾਂ ਵਰਗਾ ਸੋਹਣਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਕੌਣ ਹੈ? ਹੇ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਵਾਂਜੇ ਬੰਦੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਮ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਜੁੜਦੇ, ਉਸ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਧਨ ਪਦਾਰਥ ਵਿਚ ਮਸਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ।੪।

ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਗਲ ਦੀ ਕੋਈ ਸ਼ੰਕਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਕਿ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਲਈ ਉਹ ਆਦਮੀ ਸੁਹਣੇ ਹਨ, ਜਿਨਾਂ ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਹਰ ਵੇਲੇ ਵਸ ਰਿਹਾ ਹੈ ... ਐਸੇ ਭਲੇ

ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤਿ ਕੀਤੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਉਹਨਾਂ ਵਰਗਾ ਸੋਹਣਾ ਹੋਰ ਕੌਣ ਹੈ?' ਅਰਥਾਤ ਉਹਨਾਂ ਵਰਗਾ ਸੁਹਣਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਤਿਨ ਕਾ ਕਿਆ ਸਾਲਾਹਣਾ ਅਵਰ ਸੁਆਲਿਹੁ ਕਾਈ।

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਭੂ-ਮਿਲਾਪ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਣਾਮ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਗੁਣ, ਤੱਤ, ਅੰਸ਼, ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ, ਸਥਿਤੀ, ਕਾਰਜਤਾ ਆਦਿ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਸੁੰਦਰ ਹਨ। ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਪਦਭਵ (Category) ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹਦੇ ਕਈ ਵਰਗ ਹਨ।

5. ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਸੁੰਦਰ ਹਨ

ਇਹ ਚੀਜ਼ ਐਨ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਾਰਨ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵੀ ਸੁਹਣੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਲਈ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੋਈ ਫ਼ੌਰੀ ਅਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਿਸ਼ਰਮ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਲਈ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਪੜਾ ਵੀ ਸੁੰਦਰ ਹਨ।

ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ॥ ਤਿਥੈ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਐ ਬਹੁਤੁ ਅਨੂਪੁ॥
ਤਾ ਕੀਆ ਗਲਾ ਕਥੀਆ ਨ ਜਾਹਿ॥ ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ ਪਿਛੈ ਪਛੁਤਾਇ॥

ਜਪੁ 36, ਪੰਨਾ 7-8

ਉੱਦਮ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਬਨਾਵਟ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ (ਭਾਵ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਮਨ ਦਿਨੋ ਦਿਨ ਸੋਹਣਾ ਬਣਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ)। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ (ਨਵੀਂ) ਘਾੜਤ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮਨ ਬਹੁਤ ਸੋਹਣਾ ਘੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ। ਜੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਪਿਛੋਂ ਪਛਤਾਉਂਦਾ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ)।

ਕਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰੁ॥ ਤਿਥੈ ਹੋਰੁ ਨ ਕੋਈ ਹੋਰੁ॥
ਤਿਥੈ ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਮਹਿਮਾ ਮਾਹਿ॥ ਤਾ ਕੇ ਰੂਪ ਨ ਕਥਨੇ ਜਾਹਿ॥

ਜਪੁ 37, ਪੰਨਾ 8

ਬਖ਼ਸ਼ਸ਼ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਬਨਾਵਟ ਬਲ ਹੈ, (ਭਾਵ, ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਮਿਹਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਜਿਹਾ ਬਲ ਪੈਂਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰ ਉਸ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੇ), ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ (ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਦੂਜਾ ਉੱਕਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ... ਬਖ਼ਸ਼ਸ਼ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਅਪੜੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਮਨ ਨਿਰੋਲ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਵਿਚ ਪਰੋਤਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, (ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਰੀਰ ਅਜਿਹੇ ਕੰਚਨ ਦੀ ਵੰਨੀ ਵਾਲੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ) ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੋਹਣੇ ਰੂਪ ਵਰਨਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ (ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਉੱਤੇ ਨੂਰ ਹੀ ਨੂਰ ਲਿਸ਼ਕਦਾ ਹੈ)।

ਰੂੜੀ ਬਾਣੀ ਹਰਿ ਪਾਇਆ
ਗੁਰ ਸਬਦੀ ਬੀਚਾਰਿ

ਰਾਮਕਲੀ ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ 47, ਪੰਨਾ 936-37

(ਜਿਸ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੀ ਸੁੰਦਰ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ, ਗੁਰੂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲਿਆ ਹੈ।

ਲਾਲੇ ਗੋਲੇ ਮਤਿ ਖਰੀ ਗੁਰ ਕੀ ਮਤਿ ਨੀਕੀ

ਸਾਚੀ ਸੁਰਤਿ ਸੁਹਾਵਣੀ ਮਨਮੁਖ ਮਤਿ ਫੀਕੀ

ਮਾਰੂ ਅਸ਼ਟ 4, ਪੰਨਾ 1011

ਗੁਰੂ ਦੀ ਸੋਹਣੀ ਮਤ ਲੈ ਕੇ ਸੇਵਕ-ਗੁਲਾਮ ਦੀ ਅਕਲ ਭੀ ਚੰਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਸਦਾ-ਥਿਰ ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਟਿਕ ਕੇ ਸੋਹਣੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਤੁਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਤਿ ਉਸ ਨੂੰ ਫਿੱਕ ਵਾਲੇ ਰਾਹੇ ਹੀ ਪਾਉਣ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਓੜ ਨ ਕਥਨੈ ਸਿਫਤਿ ਸਜਾਈ

ਮਾਰੂ ਸੋਹਲੇ 12, ਪੰਨਾ 1033

(ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੇਰੇ ਭਗਤ ... ਤੇਰੀਆਂ ਸੋਹਣੀਆਂ ਸਿਫਤਾਂ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਉਦਮ ਦਾ ਖਾਤਮਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ)।

ਹੋਰ ਗੱਲਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀਆਂ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਸੋਹਣੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਉਹ ਦੀਆਂ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਕਰ ਕਰਕੇ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ।

ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਸੁੰਦਰ ਮਾਲੂਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਣਾਮ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਣਾਮ ਵੀ ਸੁਹਣਾ ਲੱਗੇ।

ਰੂਪੁ ਰੰਗੁ ਪਿਆਰ ਹਰਿ ਸਿਉ
ਹਰਿ ਆਪਿ ਕਿਰਪਾ ਧਾਰਏ

ਤੁਖਾਰੀ ਛੰਤ 6, ਪੰਨਾ 1113

ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਕਿਰਪਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ (ਸੋਹਣਾ ਆਤਮਕ) ਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। (ਸੋਹਣਾ ਆਤਮਕ) ਰੰਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਪਿਆਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੀਤਮ ਪ੍ਰਾਨ ਭਏ ਸੁਨਿ ਸਜਨੀ ਦੂਤ ਮੁਏ ਬਿਖੁ ਖਾਈ॥
ਜਬ ਕੀ ਉਪਜੀ ਤਬ ਕੀ ਤੈਸੀ ਰੰਗਲੂ ਭਈ ਮਨਿ ਭਾਈ॥

ਸਾਰੰਗ ਅਸ਼ਟ 1, ਪੰਨਾ 1232

ਹੇ ਸਹੇਲੀਏ (ਹੇ ਸਤਸੰਗੀ ਸੱਜਣ) ਸੁਣ (ਗੁਰੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਨਾਲ) ਮੇਰੇ ਮਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰੀਤਮ ਪ੍ਰਭੂ ਪਿਆਰਾ ਲੱਗ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਰੰਗੀ ਗਈ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਦੀ (ਪ੍ਰਭੂ-ਚਰਨਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰੀਤ) ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ ਤਦੋਂ ਦੀ ਉਹੋ ਜਹੀ ਕਾਇਮ ਹੈ (ਘਟੀ ਨਹੀਂ), ਮੇਰੀ ਜਿੰਦ ਪ੍ਰੀਤਮ-ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਇਕ-ਮਿਕ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਕਾਮਾਦਿਕ ਵੈਰੀ (ਮੇਰੀ ਭਾ ਦੀ) ਮਰ ਗਏ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ (ਮਾਨੋ ਜ਼ਹਿਰ ਖਾ ਲਈ ਹੈ)।

ਨਾਨਕ ਰੁਤਿ ਸੁਹਾਵੀ ਸਾਈ
ਬਿਨ ਨਾਵੈਂ ਰੁਤਿ ਕੇਹੀ

ਮਲਾਰ 1, ਪੰਨਾ 1254

ਹੇ ਨਾਨਕ! ਮਨੁੱਖ ਵਾਸਤੇ ਉਹੀ ਰੁੱਤ ਸੋਹਣੀ ਹੈ (ਜਦੋਂ ਇਹ ਨਾਮ ਸਿਮਰਦਾ ਹੈ) ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਬਦਲਦੀ ਹੋਈ ਭੀ) ਰੁੱਤ ਇਸ ਨੂੰ ਲਾਭ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀ।

ਮਨਿ ਭਾਵੈ ਸਬਦ, ਸੁਹਾਇਆ

ਮਲਾਰ 3, ਪੰਨਾ 1255

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ (ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤਿ ਸਾਲਾਹ ਦੀ) ਬਾਣੀ ਪਿਆਰੀ ਲਗਦੀ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਸੋਹਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਨਾਮ ਸਮਾਲਸਿ ਰੂੜੀ ਬਾਣਿ

ਮਲਾਰ ਅਸ਼ਟ 4, ਪੰਨਾ 1275

ਉਹ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੀ ਸੁੰਦਰ ਬਾਣੀ ਦੀ ਰਾਹੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ (ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ) ਵਸਾਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਲਈ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕੋਈ ਓਪਰੀ, ਵਾਧੂ ਜਾਂ ਬੇਗਾਨੀ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹਦੀ ਸ਼ੈਆਂ, ਯਤਨਾਂ ਅਤੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਅੰਗ-ਸਾਂਝ ਹੈ। ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਲਈ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਲਈ ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਯਤਨ, ਆਚਾਰ, ਸਿਧਾਂਤ ਆਦਿ ਦੀ ਸਮਗਰੀ ਇਕੱਠੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਸੇ ਆਦਰਸ਼ ਸਦਕੇ ਹੀ ਸੁਹਣੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲਈ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਹੈ।

6. ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਸੁੰਦਰ ਹਨ - ਸਾਧਨ ਕਿਸੇ ਕਾਰਜ ਲਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਯੋਜਨ (End) ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਆਯਸ਼ਾਲੀ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਵੇਖਣਯੋਗ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਕਾਰਜਤਾ (functionality) ਨਾਲੋਂ ਇਹਦੀ ਕਾਇਆ-ਕਲਪ (Transformation) ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਮੁੜ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਲਈ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਤੀ ਪਰਮ ਹਿਤ (Highest-Good) ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਭੁੱਲਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ - ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸੁੰਦਰਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਧਾਰਮਕ ਉੱਦਮ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਨਾਲ ਰਲਕੇ ਹੀ ਕਾਇਆ-ਕਲਪ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਫ਼ਿਰ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਦਾ ਪੱਖ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਹੇਠਲੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦਾ ਸਾਧਾਰਨ ਗਹਿਣਿਆਂ ਵਾਂਗ ਵਰਨਣ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸਰੀਰਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਜ਼ੇਵਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਂਝ ਹੀ ਰੂਹਾਨੀ ਸਤਰ ਉੱਤੇ ਆਤਮਿਕ ਗੁਣ ਹਨ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਕਾਵਿਕ ਜੁਗਤ ਤਮਸੀਲ (allegory) ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਦੋ ਪੱਧਰਾਂ ਉੱਤੇ ਅਰਥ ਚਲਦੇ ਹਨ। ਰੂਹਾਨੀ ਖੂਬੀਆਂ ਆਮ ਗਹਿਣਿਆਂ ਵਾਂਗੂੰ ਮਨਮੋਹਣੀਆਂ ਹਨ। ਗਹਿਣੇ ਪਾਉਣ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਵਾਂਗ ਰੂਹਾਨੀ ਖੂਬੀਆਂ ਦਾ ਅੰਤ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਤੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਹੋਰ ਦਾ ਹੋਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਮਨ ਮੋਤੀ ਜੇ ਗਹਣਾ ਹੋਵੇ ਪਉਣੁ ਹੋਵੈ ਸੂਤ ਧਾਰੀ॥
ਖਿਮਾ ਸੀਗਾਰ ਕਾਮਣਿ ਤਨਿ ਪਹਿਰੈ ਰਾਵੈ ਲਾਲ ਪਿਆਰੀ॥੧॥

ਲਾਲ ਬਹੁ ਗੁਣ ਕਾਮਣਿ ਮੋਹੀ॥
ਤੇਰੇ ਗੁਣ ਹੋਹਿ ਨ ਅਵਰੀ॥੧॥ਰਹਾਉ॥

ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਾਰੁ ਕੰਠਿ ਲੈ ਪਹਿਰੈ ਦਾਮੋਦਰੁ ਦੰਤੁ ਲੇਈ॥
ਕਰ ਕਰਿ ਕਰਤਾ ਕੰਗਨ ਪਹਿਰੈ ਇਨ ਬਿਧਿ ਚਿਤੁ ਧਰੇਈ॥੨॥

ਮਧੁਸੂਦਨ ਕਰ ਸੁੰਦਰੀ ਪਹਿਰੈ ਪਰਮੇਸਰੁ ਪਟੁ ਲੇਈ॥
ਧੀਰਸ ਧੜੀ ਬੰਧਾਵੈ ਕਾਮਨਿ ਸ੍ਰੀ ਰੰਗ ਸੁਰਮਾ ਦੇਈ॥੩॥

ਮਨ ਮੰਦਰਿ ਜੇ ਦੀਪਕੁ ਜਾਲੇ ਕਾਇਆ ਸੇਜ ਕਰੇਈ॥
ਗਿਆਨ ਰਾਉ ਜਬ ਸੇਜੈ ਆਵੈ ਨਾਨਕ ਭੋਗੁ ਕਰੇਈ॥੪॥

ਆਸਾ 35, ਪੰਨਾ 359

ਨੋਟ : ਇਸਤ੍ਰੀ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਦੀ ਆਸ ਤੇ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਸ਼ਿੰਗਾਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਪਤੀ ਨੂੰ ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਚੰਗਾ ਲੱਗੇ। ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਪਤੀ ਦਾ ਆਤਮਕ ਮੇਲ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਏ। ਆਤਮਾ ਦੀ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਵਾਸਤੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਆਤਮਕ ਗਹਿਣੇ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ-ਪਵਿਤ੍ਰ ਆਚਰਨ, ਸੁਆਸ ਸੁਆਸ ਨਾਮ ਦਾ ਜਾਪ, ਖਿਮਾ, ਧੀਰਜ, ਗਿਆਨ ਆਦਿਕ,

ਅਰਥ : ਹੇ ਬਹੁ-ਗੁਣੀ ਲਾਲ ਪ੍ਰਭੂ ਜੇਹੜੀ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਤੇਰੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿਚ ਸੁਰਤਿ ਜੋੜਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਤੇਰੇ ਵਾਲੇ ਗੁਣ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਦਿੱਸਦੇ (ਉਹ ਤੈਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਕੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰੀਤ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੀ) ।੧। ਰਹਾਉ

ਜੇ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਆਪਣੇ ਮਨ ਨੂੰ ਸੁੱਚੇ ਮੋਤੀ ਵਰਗਾ ਗਹਿਣਾ ਬਣਾ ਲਏ (ਮੋਤੀਆਂ ਦੀ ਮਾਲਾ ਬਣਾਨ ਲਈ ਧਾਗੇ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ) ਜੇ ਸੁਆਸ ਸੁਆਸ (ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਮੋਤੀ ਪ੍ਰੋਣ ਲਈ) ਧਾਗਾ ਬਣੇ, ਜੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਵਧੀਕੀ ਨੂੰ ਸਹਾਰ ਲੈਣ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਨੂੰ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਸਿੰਗਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਉੱਤੇ ਪਹਿਨ ਲਏ, ਤਾਂ ਪਤੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਪਿਆਰੀ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਿਲ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ।੧।

ਜੇ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹਰ ਵੇਲੇ ਯਾਦ ਨੂੰ ਹਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਗਲ ਵਿਚ ਪਾ ਲਏ, ਜੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਸਿਮਰਨ ਨੂੰ (ਦੰਦਾਂ ਦਾ) ਦੰਦਾਸਾ ਵਰਤੇ, ਜੇ ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਭਗਤੀ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਕੰਗਣ ਬਣਾਕੇ ਹੱਥੀਂ ਪਾ ਲਏ, ਤਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦਾ ਚਿੱਤ ਪ੍ਰਭੂ ਚਰਨਾਂ ਵਿਚ ਟਿਕਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।੨।

ਜੇ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਹਰੀ-ਭਜਨ ਦੀ ਮੁੰਦਰੀ ਬਣਾ ਕੇ ਹੱਥ ਦੀ ਉਂਗਲੀ ਵਿਚ ਪਾ ਲਏ, ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਮ ਦੀ ਓਟ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਤ ਦਾ ਰਾਖਾ ਰੇਸ਼ਮੀ ਕਪੜਾ ਬਣਾਏ (ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਬਰਕਤਿ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ) ਗੰਭੀਰਤਾ ਨੂੰ ਪਟੀਆਂ ਸਜਾਣ ਹਿਤ ਵਰਤੇ, ਲਛਮੀ-ਪਤੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਨਾਮ ਦਾ (ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ) ਸੁਰਮਾ ਪਾਏ ।੩।

ਜੇ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੇ ਮਹਿਲ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦਾ ਦੀਵਾ ਜਗਾਏ, ਹਿਰਦੇ ਨੂੰ (ਪ੍ਰਭੂ-ਮਿਲਾਪ ਵਾਸਤੇ) ਸੇਜ ਬਣਾਏ, ਹੇ ਨਾਨਕ (ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਸਾਰੇ ਆਤਮਕ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਉੱਤੇ ਰੀਝ ਕੇ) ਜਦੋਂ ਗਿਆਨ-ਦਾਤਾ ਪ੍ਰਭੂ ਉਸ ਦੀ ਹਿਰਦੇ ਸੇਜ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ।੪।

ਪਉਣ =	ਹਵਾ, ਸੁਆਸ	ਕਾਮਣਿ =	ਇਸਤ੍ਰੀ
ਰਾਵੈ =	ਮਾਣਦੀ ਹੈ	ਹੋਹਿ ਨ =	ਨਹੀਂ ਹਨ
ਅਵਰੀ =	ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਚ	ਦੰਤ =	ਦੰਦਾਸਾ
ਦਾਮੋਦਰ =	ਪਰਮਾਤਮਾ (ਜਿਸ ਦੇ ਲੱਕ ਦੁਆਲੇ ਤੜਾਗੀ ਹੈ)		
ਕਰ =	ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ	ਕਰਿ =	ਕਰ ਕੇ
ਮਧੁਸੂਦਨ =	ਪਰਮਾਤਮਾ	ਪਟੁ =	ਰੇਸ਼ਮੀ ਕਪੜੇ

ਧੜੀ = ਮਾਂਗ, ਪੱਟੀ ਸ੍ਰੀ ਰੰਗ = ਲਛਮੀ ਦਾ ਪਤੀ ਪਰਮਾਤਮਾ
ਕਾਇਆ = ਸਰੀਰ ਹਿਰਦਾ ਗਿਆਨ ਰਾਉ = ਗਿਆਨ ਦਾ ਰਾਜਾ

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕਾਇਆ-ਕਲਪ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਗੱਲ ਇਸ ਚੀਜ਼ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ (Implicit) ਹੈ ਕਿ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਵਰਣਨ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹੋਰ ਵੀ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਅਮਲੀ ਮਹੱਤਵ ਵੀ ਹੈ। ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਿਆਣ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਨੇੜੇ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਨਿਯਮ (Active Principle) ਹੈ।

7. ਆਦਰਸ਼-ਹੀਣਤਾ ਕੁਸੁਹਣੀ ਹੈ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਲਈ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਕੋਈ ਝਲਕ ਨਹੀਂ। ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਡਾ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਸਮਗਰੀ ਇਸਦੇ ਸਾਧਨ, ਇਹਦੀ ਕਾਰਜਤਾ ਸੁੰਦਰ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਸੁੰਦਰਤਾ ਉੱਤੇ ਸਬਰ ਕਰਨਾ ਆਤਮਿਕ ਅਵੇਸਲੇਪਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਆਦਰਸ਼ਹੀਣਤਾ ਕੁਹਜ ਹੈ।

ਭਗਤੀ ਭਾਇ ਵਿਹੂਣਿਆ
ਮੁੰਹੁ ਕਾਲਾ ਪਤਿ ਖੋਇ

ਸਿਰੀ ਅਸ਼ਟ 7, ਪੰਨਾ 57

ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਭਗਤੀ ਤੇ ਪਿਆਰ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਬੰਦਿਆਂ ਦਾ ਮੂੰਹ (ਉਸ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿਚ) ਕਾਲਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ), ਉਹ ਆਪਣੀ ਇੱਜ਼ਤ ਗੁਵਾ ਕੇ (ਜਾਂਦੇ ਹਨ)।

ਭੈ ਬਿਨੁ ਘਾੜਤ ਕਚੁ ਨਿਕਚ

ਗਉੜੀ 1, ਪੰਨਾ 151

ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਡਰ-ਅਦਬ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ (ਸਾਡੀ ਜੀਵਨ ਉਸਾਰੀ) ਸਾਡੇ ਮਨ ਦੀ ਘਾੜਤ ਹੋਛੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਹੋਛੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਮਨਮੁਖ ਕੁਚੀਲ ਕੁਛਿਤ ਬਿਕਰਾਲਾ

ਗਉੜੀ ਅਸਟ 4, ਪੰਨਾ 222

ਮਨ ਦੇ ਮੁਰੀਦ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੀਵਨ ਗੰਦਾ ਭੈੜਾ ਤੇ ਡਰਾਉਣਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕੁਚਿਲ ਕੁਰੂਪਿ ਕੁਨਾਰਿ ਕੁਲਖਨੀ, ਪਿਰ ਕਾ ਸਹਜੁ ਨ ਜਾਨਿਆ॥
ਹਰਿ ਰਸ ਰੰਗਿ ਰਸਨ ਨਹੀਂ ਤ੍ਰਿਪਤੀ, ਦੁਰਮਤਿ ਦੂਖ ਸਮਾਨਿਆ॥

ਸਾਰੰਗ 2, ਪੰਨਾ 1197

(ਪਰ ਜਿਸ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੇ) ਪਤੀ-ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਦਾ ਆਨੰਦ ਨਹੀਂ ਮਾਣਿਆ, ਉਹ ਗੰਦੀ ਰਹਤ-ਬਹਤ ਵਾਲੀ, ਕੋਝੇ ਰੂਪ ਵਾਲੀ, ਭੈੜੀ ਤੇ ਭੈੜੇ ਲੱਛਣਾਂ ਵਾਲੀ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਜੀਭ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਆਨੰਦ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ (ਰਚ ਕੇ) ਚਸਕਿਆਂ ਵਲੋਂ ਨਹੀਂ ਪਰਤੀ, ਉਹ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਭੈੜੀ ਮੱਤੇ ਲੱਗਣ ਕਰਕੇ ਦੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਗ੍ਰਸੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਨੈਨੀ ਦ੍ਰਿਸਟਿ ਨਹੀ, ਤਨੁ ਹੀਨਾ
ਜਰਿ ਜੀਤਿਆ ਸਿਰਿ ਕਾਲੋ

ਰੂਪ ਰੰਗ ਰਹਸੁ ਨਹੀ ਸਾਚਾ
ਕਿਉ ਛੋਡੈ ਜਮ ਜਾਲੋ

ਭੈਰਉ 3, ਪੰਨਾ 1125-26

ਹੇ ਪਾਣੀ ਤੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਦੀ (ਪੂਰੀ) ਤਾਕਤ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਤੇਰਾ ਸਰੀਰ ਕਿ ਲਿਸਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ (ਬੁਢੇਪੇ ਨੇ ਜ਼ੋਰ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ)। ਤੇਰੇ ਸਿਰ ਉੱਤੇ ਹੁਣ ਮੌਤ ਕੂਕ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਾਹ ਤੇਰੀ ਰੱਬੀ ਰੂਪ ਬਣਿਆ, ਨਾਹ ਤੈਨੂੰ ਰੱਬੀ ਰੰਗ ਚੜ੍ਹਿਆ, ਨਾਹ ਤੇਰੇ ਅੰਦਰ ਰੱਬੀ ਖੇੜਾ ਆਇਆ, (ਦੇਸ) ਜਮ ਦਾ ਜਾਲ ਤੈਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਛੱਡੇਗਾ?

ਕਈ ਆਦਮੀ ਰੂਪ ਰੰਗ ਰਹੱਸ ਜਾਨਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਬੁਢੇਪੇ 'ਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਆਹਲਾ ਜਨਮ ਗੁਆ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਝੂਠੇ ਰੂਪ ਰੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਰੁੱਝੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉੱਚੀ ਆਤਮਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਕੂੜੁ ਸੁਇਨਾ ਕੂੜ ਰੂਪਾ ਕੂੜ ਪੈਨ੍ਣਹਾਰੁ॥
ਕੂੜੁ ਕਾਇਆ ਕੂੜੁ ਕਪੜ ਕੂੜੁ ਰੂਪੁ ਅਪਾਰੁ॥

ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰਨਾ 468

ਸੋਨਾ, ਚਾਂਦੀ ਅਤੇ ਸੋਨੇ ਚਾਂਦੀ ਨੂੰ ਪਹਿਨਣ ਵਾਲੇ ਭੀ ਭਰਮ ਰੂਪ ਹੀ ਹਨ, ਇਹ ਸਰੀਰਕ ਆਕਾਰ (ਸੋਹਣੇ ਸੋਹਣੇ) ਕਪੜੇ ਅਤੇ (ਸਰੀਰਾਂ ਦਾ) ਬੇਅੰਤ ਸੋਹਣਾ ਰੂਪ ਇਹ ਭੀ ਸਾਰੇ ਛਲ ਹੀ ਹਨ।

ਜਿਹੜੇ ਆਦਮੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸ਼ੈਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਸਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਹੀਣ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ 'ਸੁੰਞੀ ਦੇਹ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈਂ ਜਿਸ ਤੋਂ ਡਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਦੁਨਿਆਂਦਾਰੀ ਵਿਚ ਭੁਲਿਆਂ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਸੰਪਤੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਲ ਗਈ ਕਿ ਇਹਦਾ ਧੂੰਆਂ ਵੀ ਨਾ ਨਿਕਲਿਆ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਖਬਰ ਤਕ ਨਾ ਹੋਈ।

ਸੁਞੀ ਦੇਹ ਡਰਾਵਣੀ ਜਾ ਜੀਉ ਵਿਚਹੁ ਜਾਇ॥
ਭਾਹਿ ਬਲੰਦੀ ਵਿਝਵੀ ਧੂਉ ਨ ਨਿਕਸਿਓ ਕਾਇ॥
ਪੰਚੇ ਰੁੰਨੇ ਦੁਖਿ ਭਰੇ ਬਿਨਸੇ ਦੂਜੈ ਭਾਇ॥੧॥

ਸਿਰੀ 14, ਪੰਨਾ 19

ਜਦੋਂ ਜਿੰਦ ਸਰੀਰ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਸਰੀਰ ਉਜੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਡਰ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਹੜੀ ਜੀਵਨ-ਅਗਨੀ ... ਬਲਦੀ ਸੀ ਉਹ ਬੁਝ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ... ਕੋਈ ਭੀ ਸਾਹ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ... ਜੇਹੜੇ ਪੰਜ ਗਿਆਨ-ਇੰਦੇ .... ਮਾਇਕ ਮੋਹ ਵਿਚ ਹੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ ਉਹ ਭੀ ਦੁਖੀ ਹੋ ਹੋ ਕੇ ਰੋਏ ...

ਮੇਰੇ ਤੁਛ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਮਰੇ ਬੰਦੇ ਦੇ ਵਰਨਣ ਨਾਲੋਂ ਸਾਧਾਰਨ ਆਦਮੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਚਿਤ੍ਰਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਦਰਸ਼ਹੀਣ ਹੈ। ਆਦਰਸ਼ਹੀਣਤਾ ਕਾਰਨ ਉਹ 'ਬਿਕਰਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਤਮਿਕ ਜੋਤ ਦੇ ਬੁਝਣ ਦਾ ਪਤਾ ਤਕ ਨਾ ਲਗਿਆ। ਚਾਹੀਦਾ ਤਾਂ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹਦੀਆਂ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਉਹਦੇ ਜੀਂਦੇ-ਜੀ ਮਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਅਰਥਾਤ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝਣ ਤੋਂ ਬੱਚ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਪਰ ਇਹ ਮਰੀਆ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੌਤ ਦੇ ਬਾਦ ਹੀ। ਇਹ ਗੱਲ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਰਹਾਉ ਦੀ ਹੁਕਮੀ (੧ਠਬਕ.ਗਵਜਡਕ) ਤੁਕ ਤੋਂ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜਾਂਦੇ ਜਾਗਦੇ ਪਰ ਆਦਰਸ਼ਹੀਣ ਆਦਮੀ ਦੀ ਹਾਲਤ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਹੈ ।

ਮੂੜੇ ਰਾਮੁ ਜਪਹੁ ਗੁਣ ਸਾਰਿ
ਹਉਮੈਂ ਮਮਤਾ ਮੋਹਨੀ
ਸਭ ਮੁਠੀ ਅਹੰਕਾਰਿ ।੧। ਰਹਾਉ

ਸਿਰੀ 14, ਪੰਨਾ 19

ਹੇ ਮੂਰਖ ਜੀਵ ... ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣ ਚੇਤੇ ਕਰ, ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪ - ਸਾਰੀ ਸ਼ਿਸ਼ਟੀ ... ਮੋਹਣੀ ਮਾਇਆ ਦੀ ਮਮਤਾ ਵਿਚ ਹਉਮਾ ਵਿਚ ਤੇ ਅਹੰਕਾਰ ਵਿਚ ਠਗੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ।੧। ਰਹਾਉ ।

ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਬੰਦ ਵਿਚ 'ਤਿਸਨਾ ਅਗਿ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪਹਿਲੇ ਬੰਦ ਦੀ 'ਭਾਇ ਬਲੰਦੀ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਿਹਿਤਾਰਥ (Implication) ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਦਰਸ਼-ਹੀਣ ਜੀਵਨ ਦੀ 'ਤਿਸਨਾ ਅਗਿ ਅਤੇ 'ਭਾਇ ਬੁਝਣ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ ਤਾਂ ਜੋ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਅਵਸਰ ਬਣ ਸਕਦਾ।

ਜਿਨਿ ਨਾਮੁ ਵਿਸਾਰਿਆ ਦੂਜੀ ਕਾਰੈ ਲਗਿ॥
ਦੁਬਿਧਾ ਲਾਗੇ ਪਚਿ ਮੁਏ ਅੰਤਰਿ ਤਿਸਨਾ ਅਗਿ॥
ਗੁਰ ਰਾਖੇ ਸੇ ਉਬਰੇ ਹੋਰ ਮੁਠੀ ਧੰਧੇ ਠਗਿ॥੨॥

ਸਿਰੀ 14, ਪੰਨਾ 19

ਜਿਨਾਂ ਬੰਦਿਆਂ ਨੇ ਹੋਰ ਹੋਰ ਨਿਰੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕਾਰ ਵਿਚ ਲੱਗ ਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਭੁਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਦਾ ਮੇਰ-ਤੇਰ ਵਿਚ ਫਸੇ ਰਹੇ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦੀ ਅੱਗ ਭੜਕਦੀ ਰਹੀ ... ਜਿੰਨਾ ਦੀ ਰਾਖੀ ਗੁਰੂ ਨੇ ਕੀਤੀ ਉਹ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਂ ਅੱਗ ਤੋਂ ਬਚ ਗਏ

'ਭਾਇ ਬਲੰਦੀ' ਅਤੇ 'ਤਿਸਨਾ ਅਗਿ' ਦੇ ਬੁਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਤੀਸਰੇ ਬੰਦ ਤੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਦਰਸ਼-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਇਹ ਕੁੱਝ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਮੁਈ ਪਰੀਤਿ ਪਿਆਰੁ ਗਇਆ
ਮੁਆ ਵੈਰੁ ਵਿਰੋਧੁ
ਧੰਧਾ ਬਕਾ ਹਉ ਮੁਈ
ਮਮਤਾ ਮਾਇਆ ਕ੍ਰੋਧ
ਕਰਮਿ ਮਿਲੈ ਸਚੁ ਪਾਈਐ
ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਦਾ ਨਿਰੋਧੁ ।੩।

ਸਿਰੀ 14, ਪੰਨਾ 19

ਪਰ ਜੋ ਗੁਰਮੁਖਿ ਗਿਆਨ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਨੂੰ ਸਦਾ ਰੋਕ ਕੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਨਾਲ ਉਸ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਮਿਲਾਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪ੍ਰੀਤ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਮਾਇਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਵੈਰ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਮਾਇਆ ਦੀ ਦੌੜ-ਭੱਜ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਹਉਮੈਂ ਮਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਮਾਇਆ ਦੀ ਮਮਤਾ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤੇ ਕ੍ਰੋਧ ਭੀ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।੩।

ਕਿਉਂਕਿ ਲੋੜ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਰੋਕ ਅਰਥਾਤ 'ਨਰੋਧ' ਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ 'ਪਰੀਤਿ ਮੁਈ' 'ਪਿਆਰੁ ਗਇਆ', 'ਵੈਰ ਮੁਆ' 'ਧੰਧਾ ਥਕਾ', 'ਹਉ ਮੁਈ' ਅਤੇ 'ਮਮਤਾ ਮਾਇਆ' 'ਕ੍ਰੋਧ' ਦਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਇਹ ਗੱਲਾਂ ਮੁਇਆ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨੀਂਦਿਆਂ ਨੂੰ ਆਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਜਾਂਦਿਆਂ ਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲਾਂ ਕਹਿਣੀਆਂ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਹੈ ਉੱਥੇ ਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲਾਂ ਕਹਿਣੀਆਂ ਬਣਦੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਆਖ਼ਰੀ ਬੰਦ ਦਾ ਕੇਵਲ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਹੀ ਸਬੰਧ ਹੈ।

ਸਚੀ ਕਾਰੈ ਸਚੁ ਮਿਲੈ
ਗੁਰਮਤਿ ਪਲੈ ਪਾਇ
ਸੋ ਨਰੁ ਜੰਮੇ ਨਾ ਮਰੈਂ
ਨਾ ਆਵੇ ਨਾ ਜਾਇ
ਨਾਨਕ ਦਰ ਪਰਧਾਨੁ ਸੋ
ਦਰਗਹਿ ਪੈਧਾ ਜਾਇ ॥੪।

ਸਿਰੀ 14, ਪੰਨਾ 19

ਜੇਹੜਾ ਮਨੁੱਖ (ਸਿਮਰਨ ਦੀ) ਸਦਾ-ਟਿਕੀ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਕਾਰ ਵਿਚ ਲੱਗਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਸਦਾ-ਥਿਰ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਮੁੜ ਮੁੜ ਜੰਮਦਾ ਮਰਦਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਉਹ ਜਨਮ ਮਰਨ ਦੇ ਗੇੜ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੇ ਨਾਨਕ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਦਰ ਤੇ ਸੁਰਖਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿਚ ਸਰੋਪਾ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ॥੪।

ਪਰਧਾਨੁ = ਸੁਰਖਰੂ ਪੈਧਾ = ਸਰੋਪਾ ਲੈ ਕੇ

ਏਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦੋ ਧੁਰੇ (poles) ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ 'ਸੁਵੀ ਦੇਹ ਡਰਾਵਣੀ' ਮਿਰਤਕ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਹੀਣ ਪ੍ਰਭੂ ਤੋਂ ਬੇਮੁੱਖ, ਆਦਮੀ ਦੀ ਅੰਤਮ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਹਾਲ ਹਵਾਲ ਹੈ। ਜਦ ਆਦਰਸ਼ਹੀਣ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਾਲਤ ਬਹੁਤ ਬਿਗੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹਦੀ ਦੇਹ ਸੁਵੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਡਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਦਰਸ਼ਹੀਣ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਭੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉੱਦਾਤ (sublime) ਦਾ ਭੈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕੁਹਜ ਦਾ ਭੈ ਹੈ।

ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਲਈ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਤੀ ਸੁਹਣੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਇਹਦਾ ਪੱਖ ਕੋਝ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਆਦਰਸ਼ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਹੋਣਾ ਬਿਗੜ-ਰੂਪ ਹੋਣਾ ਹੈ।

੮. ਕਲਿਆਣ-ਵਿਰੋਧੀ ਸੁੰਦਰਤਾ

ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਵਿਕਲਪ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਵਾਸਤੇ ਇਹ ਸਵਾਲ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ ਕੀ ਕੋਈ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਲਿਆਣ ਵਿਰੋਧੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਕਲਿਆਣ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਲਿਆਣ ਵਿਰੋਧੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਜੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਹੀ ਪੱਖ ਹੈ ਤਾਂ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਤੱਤ ਸੁਹਣੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸਾਨੂੰ ਪਰਮ ਮਨੋਰਥ ਤੋਂ ਦੂਰ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਮਾਲ ਕੈ ਮਾਣੈ ਰੂਪ ਕੀ ਸੋਭਾ
ਇਤੁ ਬਿਧੀ ਜਨਮ ਗਵਾਇਆ

ਸਿਰੀ 27, ਪੰਨਾ 24

ਜੇ (ਬੇਈਮਾਨੀਆਂ ਕਰ ਕੇ ਇੱਕਠੇ ਕੀਤੇ ਹੋਏ) ਧਨ ਦੇ ਅਹੰਕਾਰ ਵਿਚ ਟਿਕੇ ਰਹੇ, ਜੇ (ਕਾਮਾਤਰੁ ਹੋ ਕੇ) ਰੂਪ ਦੀ ਸੋਭਾ ਵਿਚ (ਮਨ ਜੁੜਿਆ ਰਿਹਾ ਤਾਂ (ਬਾਹਰੋਂ ਮਜ਼ਹਬ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਸਵਾਰ ਸਕਦੀਆਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖਾ ਜਨਮ ਅਜਾਈਂ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰੋ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨਾਲ ਸਤਿਕਾਰ ਸਹਿਤ ਮੱਤਭੇਦ ਹੈ। (ਬੇਈਮਾਨੀਆਂ ਕਰਕੇ), (ਕਾਮਾਤੁਰ ਹੋ ਕੇ), (ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਮਜ਼ਹਬ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਵਾਰ

ਸਕਦੀਆਂ) ਬੇਲੋੜੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ 'ਤੀਹ ਕਰਿ ਰਖੇ, ਪੰਜ ਕਰਿ ਸਾਥੀ, ਨਾਉ ਸ਼ੈਤਾਨ ਮਤੁ ਕਟਿ ਜਾਇ' ਅਤੇ 'ਮਤੁ ਜਾਣ ਸਹਿ ਗਲੀ ਪਾਇਆ' ਵੀ ਤੁਕਾਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੁਕਮਰਾਨ ਦੀ ਆਦਤ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੀ ਬਰਤਰੀ ਦੀ ਰੱਟ ਲਾਈ ਰਖਦਾ ਹੈਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਰ ਹੁਕਮਰਾਨ ਕਰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਵਿਸਸ਼ੇਯ (Particulars) ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਬਾਦ ਹੀ ਸਾਮਾਨਯ (Universal) ਅਰਥਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਪਹਿਲਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਾਕਮ ਦੇ ਸੁਭਾਉ 'ਮਾਲ ਕੈ ਮਾਣੈ 'ਰੂਪ ਕੀ ਸੋਭਾ' ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫੇਰ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਤੁਕਾਂ ਹੋਰ ਵੀ ਅਰਥਸ਼ਾਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਸਾਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ 'ਜੇ ... ਧਨ ਦੇ ਅਹੰਕਾਰ ਵਿਚ ਟਿਕੇ ਰਹੇ, ਜੇ ... ਰੂਪ ਦੀ ਸੋਭਾ ਵਿਚ, ਮਨ ਜੁੜਿਆ ਰਿਹਾ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖਾ ਜਨਮ ਅਜਾਈਂ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਬਿਨੁ ਪਿਰ ਧਨ ਸੀਗਾਰੀਐ ਜੋਬਨੁ ਬਾਦਿ ਖੁਆਰੁ
ਨਾ ਮਾਣੈ ਸੁਖਿ ਸੇਜੜੀ ਬਿਨੁ ਪਿਰ ਬਾਦਿ ਸੀਗਾਰੁ
ਦੂਖੁ ਘਣੋ ਦੋਹਾਗਣੀ ਨਾ ਘਰਿ ਸੇਜ ਭਤਾਰੁ

ਸਿਰੀ ਅਸ਼ਟ 9, ਪੰਨਾ 58

(ਜੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਗਹਿਣਿਆਂ ਆਦਿਕ ਨਾਲ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਜਾ ਲਏ, ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਪਤੀ ਨਾ ਮਿਲੇ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਜੁਆਨੀ ਵਿਅਰਥ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਭੀ ਦੁਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਨੰਦ ਨਾਲ ਪਤੀ ਦੀ ਸੋਹਣੀ ਸੇਜ ਮਾਣ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ, ਪਤੀ-ਮਿਲਾਪ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਸ ਦਾ ਸਿੰਗਾਰ ਵਿਅਰਥ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਭਾਗ-ਹੀਣ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਦੁੱਖ ਵਿਆਪਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਘਰ ਵਿਚ ਸੇਜ ਦਾ : ਮਾਲਕ ਖਸਮ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ (ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਬਾਹਰ-ਮੁਖੀ ਧਾਰਮਿਕ ਉੱਦਮ ਵਿਅਰਥ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੇ ਹਿਰਦੇ ਸੇਜ ਦਾ ਮਾਲਕ-ਪ੍ਰਭੂ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਨਾਂਹ ਹੋਵੇ।

ਮੇਰੇ ਤੁਛ ਖਿਆਲ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਥੇ ਵੀ ਪ੍ਰੋ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਉਕਾਈ ਰਹਿ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਦਲੀਲ ਹੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦਾ ਸਿੰਗਾਰ ਤਾਂ ਠੀਕ ਸੀ ਪਰ ਦੁੱਖ ਪਤੀ-ਮਿਲਾਪ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਹੋਇਆ ਅਰਥਾਤ ਕਿਰਿਆ (Process) ਵਿਚ ਖੜੋਤ ਆਉਣੀ ਗਲਤ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ ਟੂਕ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਕੋਈ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਕੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਰਹੇ ਤਾਂ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਖਰਾਬੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਇਸਤ੍ਰੀ ਪਤੀ ਦੇ ਨਾ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿੰਗਾਰੇ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਜੁਆਨੀ ਉਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਖੁਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸੁਤੰਤਰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਖਿਆਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜ਼ਾਬ ਵਿਚ ਪਾਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਭੁਲਾਕੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਲੋਚਣ ਨਾਲ ਕੇਵਲ ਦੁੱਖ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ - ਅਜੋਕੀ ਯੂਰਪੀ ਕਲਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ। ਐਨ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਵਾਜ਼ਿਹ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਅੰਤਰਿ ਸਹਮਾ ਬਾਹਰਿ ਮਾਇਆ
ਨੈਂਣੀ ਲਾਗਸਿ ਬਾਣੀ

ਰਾਮਕਲੀ 2, ਪੰਨਾ 877

ਹੇ, ਜੀਵ ਜਿਤਨਾ ਚਿਰ ਤੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਬਾਹਰਲੀ (ਦਿਸਦੀ) ਮਾਇਆ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਖਿਚ ਪਾ ਰਹੀ ਹੈ ਤੇਰੇ ਅੰਦਰ ਸਹਿਮ ਬਣਿਆ ਰਹੇਗਾ ਅਤੇ ਤੂੰ ਸਦਾ ਦੁਖੀ ਰਹੇਗਾ ।

ਇਸ ਤੁਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੁਹਰਾਉਣ-ਯੋਗ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ: ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਹੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ 'ਜਿਤਨਾ ਚਿਰ ... ਬਾਹਰਲੀ ਮਾਇਆ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਖਿਚ ਪਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਤੇਰੇ ਅੰਦਰ ਸਹਿਮ ਬਣਿਆ ਰਹੇਗਾ ਅਤੇ ਤੂੰ ... ਦੁੱਖੀ ਰਹੇਗਾ। ਅਜਿਹੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵੈਰਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਰਾਜੰ ਰੰਗ ਰੂਪੰ ਮਾਲੰ
ਜੋਬਨੁ ਤੇ ਜੂਆਰੀ
ਹੁਕਮੀ ਬਾਧੇ ਪਾਸੈ ਖੇਲਹਿ
ਚਉਪੜਿ ਏਕਾ ਸਾਰੀ

ਮਾਰੂ ਕਾਫੀ ਅਸ਼ਟ 11, ਪੰਨਾ 1015

ਜੇਹੜੇ ਬੰਦੇ ਰਾਜ, ਰੰਗ-ਤਮਾਸ਼ੇ, ਰੂਪ, ਮਾਲ-ਧਨ ਤੇ ਜਵਾਨੀ-ਸਿਰਫ ਇਹੀ ਵਿਹਾਝਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੁਆਰੀਏ ਸਮਝੋ। (ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਭੀ ਕੀ ਵੱਸ?) ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਉਹ (ਮਾਇਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ) ਚਉਪੜ ਦੀ ਖੇਡ ਖੇਡਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਕੋ ਮਾਇਆ ਦੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਂ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਨਰਦ ਹੈ।

ਪਿਰ ਬਿਨੁ ਕਿਆ ਤਿਸੁ ਧਨ ਸੀਗਾਰਾ
ਪਰ ਪਿਰ ਰਾਤੀ ਖਸ਼ਮੁ ਵੀਸਾਰਾ
ਜਿਉ ਬੇਸੁਆ ਪੂਤ ਬਾਪ ਕੋ ਕਹਿਐ
ਤਿਉ ਫੋਕਟ ਕਾਰ ਵਿਕਾਰਾ ਹੈ।

ਮਾਰੂ ਸੋਹਲੇ 9, ਪੰਨਾ 1028

ਜੇਹੜੀ ਇਸ ਪਤੀ ਤੋਂ ਵਿਛੜੀ ਹੋਈ ਹੋਵੇ ਉਸ ਦਾ ਹਰ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਿਸ ਅਰਥ? ਉਸ ਨੇ ਤਾਂ ਆਪਣਾ ਖ਼ਸਮ ਵਿਸਾਰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਪਰਾਏ ਮਰਦ ਨਾਲ ਰੰਗ-ਰਲੀਆਂ ਮਾਣਦੀ ਹੈ। (ਇਹ ਹਰ ਸਿੰਗਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਹੋਰ ਨਰਕ ਵਿਚ ਪਾਂਦਾ ਹੈ) ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵੇਸੁਆ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਪਿਉ ਦਾ ਨਾਮ ਨਹੀਂ ਦੱਸਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ (ਉਹ ਜਗਤ ਵਿਚ ਹਾਸੋ-ਹੀਣਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਤੀ-ਪ੍ਰਭੂ ਤੋਂ ਵਿਛੁੜੀ ਜੀਵ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ) ਹੋਰ ਹੋਰ ਕਰਮ ਫੋਕੇ ਤੇ ਵਿਕਾਰ ਹੀ ਹਨ (ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਮੋਸ਼ੀ ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ)।

ਪ੍ਰਿਅ ਬਿਨੁ ਸੀਗਾਰੁ ਕਰੀ ਤੇ ਤਨੇ ਤਾਪੈ
ਕਾਪਰੁ ਅੰਗਿ ਨ ਸੁਹਾਈ।

ਮਲਾਰ ਅਸ਼ਟ 3, ਪੰਨਾ 1274

ਹੇ ਮਾਂ, ਹੁਣ ਮੈਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹਾਂ ਕਿ (ਪਿਆਰ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੈਂ ਜਿਤਨਾ ਭੀ ਸਿੰਗਾਰ ਕਰਦੀ ਹਾਂ ਉਹਨਾਂ ਹੀ (ਵਧੀਕ) ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ (ਸੁਖੀ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ) ਤਪਦਾ ਹੈ। (ਚੰਗੇ ਤੋਂ ਚੰਗਾ ਭੀ) ਕਪੜਾ (ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਉੱਤੇ ਸੁਖਾਂਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਸੋ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਪੱਖ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦੀ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੁਖ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਤੰਤਰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਹੀ ਆਤਮਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਹੈ।

9. ਪੰਥ ਸੁਹੇਲਾ ਹੈ

ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੋਈ ਆਸਾਨ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਚਾਰਿਕ ਉੱਦਮ ਅਤੇ ਸਾਧ-ਸੰਗਤ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਲੋੜੀਂਦਾ ਅੰਤ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਨਦਰ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਕੋਈ ਸਾਧਨ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਉੱਦੇਸ਼ ਦਾ ਤਰਕਸ਼ੀਲੀ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਵਿਅਕਤੀ ਕੇਵਲ ਤਰਕ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਹੀ ਉੱਦਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਉੱਦਮ ਪਿੱਛੇ ਭਾਵੁਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਤੀ ਦੇ ਉੱਦਮ ਵਾਸਤੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਤਾਪ (Fever of Existence) ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਂਝੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਚਾਹੇ ਭਾਵ ਨਿੱਜੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸਾਂਝੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਉੱਦਮ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਭਾਵੁਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸਾਈਂ ਭੋਇ ਰੁਝੇਵਿਆਂ, ਸੰਸਿਆ, ਚਿਤਾਵਾਂ, ਆਸਾਂ, ਮੁਰਾਦਾਂ ਅਤੇ ਯਤਨਾਂ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਲਈ ਵੀ ਦੂਸਰਿਆਂ ਦੇ ਭਾਵੁਕ ਸਮਰਥਨ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਗੁਰਮੁਖ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਉਹ ਸਾਧ ਸੰਗਤ 'ਚ ਰਲਿਆ ਗੁਰੂ ਦੇ ਦੁਆਰੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਪੰਥ ਵਰਗੀਆਂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਨਾ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਮੁੱਲ ਸੀ।

ਪੀਪਾ ਪੂਜ ਪੂਜ ਜਗ ਖੀਨਾ ਕੋ ਪਾਥਰ ਕੋ ਪਾਣੀ

ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਲਈ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਸ਼ਰੋਮਣੀ ਸੰਸਥਾ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਹੈ। ਅਤੇ ਪੰਥ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸੁੰਦਰ ਚੀਜ਼ ਹੈ। ਇੱਸੇ ਕਰਕੇ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪੰਥ ਦੇ ਮੁਖੀ ਅਰਥਾਤ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਾਹ ਵਾਹ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਨੀ ਵਾਹ ਵਾਹ ਉਹਨਾਂ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਗਵਾਹ ਹੈ।

ਹਠੁ ਕਰਿ ਮਰੈ ਨ ਲੇਖੈ ਪਾਵੈ
ਵੇਸ ਕਰੈ ਬਹੁ ਭਸਮ ਲਗਾਵੈ
ਨਾਮੁ ਵਿਸਾਰ ਬਹੁਰਿ ਪਛੁਤਾਵੈ ।੧।
ਤੂੰ ਮਨਿ ਹਰਿ ਜੀਉ ਤੂੰ ਮਨਿ ਸੂਖ
ਨਾਮੁ ਬਿਸਾਰਿ ਸਹਹਿ ਜਮ ਦੂਖ (ਰਹਾਉ)
ਚੋਆ ਚੰਦਨ ਅਗਰ ਕਪੂਰਿ
ਮਾਇਆ ਮਗਨੁ ਪਰਮ ਪਦੁ ਦੂਰਿ
ਨਾਮਿ ਬਿਸਾਰਿਐ ਸਭੁ ਕੂੜੋ ਕੂਰਿ ।੨।
ਨੇਜੇ ਵਾਜੇ ਤਖਤਿ ਸਲਾਮੁ
ਅਧਕੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਵਿਆਪੈਂ ਕਾਮੁ
ਬਿਨੁ ਹਰਿ ਜਾਚੇ ਭਗਤਿ ਨ ਨਾਮੁ ।੩।
ਵਾਦਿ ਅਹੰਕਾਰਿ ਨਾਹੀ ਪ੍ਰਭ ਮੇਲਾ
ਮਨੁ ਦੇ ਪਾਵਹਿ ਨਾਮੁ ਸੁਹੇਲਾ
ਦੂਜੈਂ ਭਾਇ ਅਗਿਆਨੁ ਦੁਹੇਲਾ ।੪।
ਬਿਨੁ ਦਮ ਕੇ ਸਉਦਾ ਨਹੀ ਹਾਟ
ਬਿਨੁ ਬੋਹਿਥ ਸਾਗਰ ਨਹੀਂ ਵਾਟ
ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਸੇਵੇ ਘਾਟੇ ਘਾਟਿ ।੫।
ਤਿਸੁ ਕਉ ਵਾਹੁ ਵਾਹੁ ਜਿ ਵਾਟ ਦਿਖਾਵੈ

ਤਿਸ ਕਉ ਵਾਹੁ ਵਾਹੁ ਜਿ ਸ਼ਬਦ ਸੁਣਾਵੈ
ਤਿਸ ਕਉ ਵਾਹੁ ਵਾਹੁ ਜਿ ਮੇਲ ਮਿਲਾਵੈ ॥੬॥
ਵਾਹੁ ਵਾਹੁ ਤਿਸ ਕਉ ਜਿਸ ਕਾ ਇਹੁ ਜੀਉ
ਗੁਰ ਸਬਦੀ ਮਥਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪੀਉ
ਨਾਮ ਵਡਾਈ ਤੁਧੁ ਭਾਵੈਂ ਜੀਉ ॥੭॥
ਨਾਮ ਬਿਨਾ ਕਿਉ ਜੀਵਾ ਮਾਇ
ਅਨਦਿਨੁ ਜਪਤੁ ਰਹਉ ਤੇਰੀ ਸਰਣਾਇ
ਨਾਨਕ ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਪਤਿ ਪਾਇ ॥੮॥

ਗਉੜੀ ਅਸ਼ਟ 12, ਪੰਨਾ 226

(ਹਥ ਲਿਖਤ : ਝਛ 875 ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 705)??

(ਹੇ ਭਾਈ) ਤੂੰ (ਆਪਣੇ) ਮਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਜੀ ਨੂੰ (ਵਸਾ ਲੈ, ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ) ਤੂੰ (ਆਪਣੇ) ਮਨ ਵਿਚ (ਆਤਮਕ) ਆਨੰਦ (ਮਾਣ) (ਚੇਤੇ ਰੱਖ) ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਕੇ ਤੂੰ ਜਮਾਂ ਦਾ ਦੁੱਖ ਸਹਾਰੇਗਾ।੧। ਰਹਾਉ।

(ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਮਨ ਦਾ ਹਠ ਕਰ ਕੇ ਧੂਣੀਆਂ ਆਦਿਕ ਤਪਾ ਕੇ) ਸਰੀਰਕ ਔਖ ਸਹਾਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਇਹ ਕਸ਼ਟ ਸਹਾਰਨਾ ਕਿਸੇ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਜੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ (ਪਿੰਡੇ ਉੱਤੇ) ਸੁਆਹ ਮਲਦਾ ਹੈ ਤੇ (ਜੋਗ ਆਦਿਕ ਦੇ ਲਈ) ਭੇਖ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਇਹ ਭੀ ਵਿਅਰਥ ਜਾਂਦੇ ਹਨ)। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਭੁਲਾ ਕੇ ਉਹ ਅੰਤ ਨੂੰ ਪਛੁਤਾਂਦਾ ਹੈ (ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਉੱਦਮਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅਰਥ ਜੀਵਨ ਗੁਆਇਆ ॥੧॥

(ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ) ਅਤਰ ਚੰਦਨ ਅਗਰ ਕਪੂਰ ਆਦਿਕ ਸੁੰਗਧੀਆਂ (ਦੇ ਵਰਤਣ) ਵਿਚ ਮਸਤ ਹੈ, ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੋਹ ਵਿਚ ਮਸਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਉੱਚੀ ਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾ (ਉਸ ਤੋਂ ਭੀ) ਦੂਰ ਹੈ ਜੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਾਮ ਭੁਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਰਾ (ਦੁਨੀਆਂ ਵਾਲਾ ਐਸ਼ ਭੀ) ਵਿਅਰਥ ਹੈ (ਸੁਖ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਮਨੁੱਖ ਸੁਖ ਦੇ) ਵਿਅਰਥ ਜਤਨਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ॥੨॥

(ਜੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਰਾਜਾ ਭੀ ਬਣ ਜਾਏ) ਤਖਤ ਉੱਤੇ (ਬੈਠੇ ਹੋਏ ਨੂੰ) ਨੇਜ਼ਾ ਸਰਦਾਰ ਤੇ ਫੌਜੀ ਵਾਜੇ ਵਾਲੇ ਸਲਾਮ ਕਰਨ, ਤਾਂ ਭੀ ਮਾਇਆ ਦੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਹੀ ਵਧਦੀ ਹੈ, ਕਾਮ-ਵਾਸਨਾ ਜ਼ੋਰ ਪਾਂਦੀ ਹੈ (ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮਕ ਸੁਖ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੁਖ ਹੈ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਨਾਮ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਵਿਚ)। ਪਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਦਰ ਤੋਂ ਮੰਗਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਨਾਹ ਭਗਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਨਾਹ ਨਾਮ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ॥੩॥

ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਬਲ ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਦੇ ਝਗੜੇ ਵਿਚ (ਪਿਆ) (ਤੇ ਵਿਦਿਆ ਦੇ) ਅਹੰਕਾਰ ਵਿਚ (ਭੀ) ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਮਲਾਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। (ਹੇ ਭਾਈ) ਆਪਣਾ ਮਨ ਦੇ ਕੇ (ਹੀ, ਅਹੰਕਾਰ ਗਵਾ ਕੇ ਹੀ) ਸੁਖਾਂ ਦਾ ਸੋਮਾ ਪ੍ਰਭੂ-ਨਾਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇਗਾ। (ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਕੇ) ਹੋਰ ਹੋਰ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਰਿਹਾ ਤਾਂ ਦੁਖਦਾਈ ਅਗਿਆਨ ਹੀ (ਵਧੇਗਾ) ॥੪॥

ਜਿਵੇਂ ਰਾਸ-ਪੂੰਜੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਹੱਟੀ ਦਾ ਸੌਦਾ-ਸੂਤ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ, ਜਿਵੇਂ ਜਹਾਜ਼ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮੁੰਦਰ ਦਾ ਸਫਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਤਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਪੈਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾ (ਜੀਵਨ-ਸਫਰ ਵਿਚ ਆਤਮਕ ਰਾਸ-ਪੂੰਜੀ ਵੱਲੋਂ) ਘਾਟੇ ਹੀ ਘਾਟੇ ਵਿਚ ਰਹੀਦਾ ਹੈ ॥੫॥

(ਹੇ ਭਾਈ) ਉਸ ਪੂਰੇ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਧੰਨ ਧੰਨ ਆਖ ਜਿਹੜਾ ਸਹੀ ਜੀਵਨ-ਰਸਤਾ ਵਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਹੜਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤਿ-ਸਾਲਾਹ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਸੁਣਾਂਦਾ ਹੈ, ਤੇ (ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ) ਜੇਹੜਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਮਲਾਪ ਵਿਚ ਮਿਲਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ॥੬॥

(ਹੇ ਭਾਈ !) ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤਿ-ਸਾਲਾਹ ਕਰ ਜਿਸ ਦੀ (ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ) ਇਹ ਜਿੰਦ ਹੈਂ। ਗੁਰੂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਰਾਹੀਂ (ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ) ਮੁੜ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਨਾਮ ਰਸ ਪੀ। ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਤੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਦੇਵੇਗਾ ।੭।

ਹੇ ਮੇਰੀ ਮਾਂ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੈਂ (ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ) ਜੀਊ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਮੈਂ ਤੇਰੀ ਸਰਨ ਆਇਆ ਹਾਂ (ਮਿਹਰ ਕਰ) ਮੈਂ ਦਿਨ ਰਾਤ ਤੇਰਾ ਹੀ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਰਹਾਂ।

ਹੇ ਨਾਨਕ ਜੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਨਾਮ-ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਰਹੀਏ, ਤਾਂ (ਲੋਕ ਪਰਲੋਕ ਵਿਚ) ਇਜ਼ਤ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ।੯।

ਚੋਆ = ਅਤਰ	ਅਧਕੀ = ਬਹੁਤੀ
ਸੁਹੇਲਾ = ਸੁਖ ਦਾ ਘਰ	ਦੇਹੇਲਾ = ਦੁਖ ਦਾ ਘਰ
ਦਮ = ਧਨ	ਬੋਹਿਥ = ਜਹਾਜ਼
ਸਾਗਰ ਵਾਟ = ਸਮੁੰਦਰ ਦਾ ਸਫਰ	ਮਥਿ = ਰਿੜਕ ਕੇ
ਅਨਦਿਨੁ = ਹੋਰ ਰੋਜ਼	ਪਤਿ = ਇਜ਼ਤ

ਏਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕਈ ਮੁਲਾਂ ਜਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਠ, ਭਸਮ, ਸੁਗੰਧੀਆਂ, ਮਾਇਆ, ਨੇਜੇ ਵਾਜੇ, ਵਾਦ ਅਹੰਕਾਰ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋਗ ਤਪੱਸਿਆ, ਐਸ਼ ਇਸ਼ਰਤ, ਹੁਕਮਰਾਨੀ ਰੁਅਬ ਅਤੇ ਵਿਦਵਾਨੀ ਅਹੰਕਾਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਤੀ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਵੱਟਤ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਜਿਹਨਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਵੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਸੰਸਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਨਾਮ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਵਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਕਰਵਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਨੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹਿਮਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇੰਝ ਗੁਰੂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਪੁੰਜ ਹੈ।

ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦਾ ਖਿਆਲ ਸੀ ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗੁਰੂ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉੱਥੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸੰਸਥਾਂ ਦੀ ਵੀ ਕੀਰਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਸੰਸਥਾਈ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ 'ਇਸ ਜੁਗ ਕਾ ਧਰਮੁ ਪੜਹੁ ਤੁਮ ਭਾਈ ਅਤੇ 'ਪੂਰਾ ਥਾਟੁ ਬਣਾਇਆ' ਵਿਚ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਮਾਮੂਲੀ ਪੁਨਰ-ਉਸਾਰੀ (Reconstruction) ਤੋਂ ਬਾਦ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਵੇਖਣਾ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਹੀਂ ਹੈਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਗੁਰਿਆਈ ਪੰਥ ਵਿਚ ਸਮਾ ਗਈ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਰੇ ਪੰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਹੋ ਗਈ।

ਜਿਹੜੇ ਵਿਕਲਪ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚ ਨਿਹਤ ਸਨ, ਉਹ ਇਤਿਹਾਸ ਨੇ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸੁਤੇ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਪੰਥ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਬੇਮਿਸਾਲ ਹੈ। 'ਖਾਲਸਾ ਸਰੂਪ, ਅਨੂਪ ਰੂਪ'। ਇਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨਾ ਹੈ, 'ਖਾਲਸੇ ਮੇ ਸਫਲ ਸੇਵ, ਕਰਤ ਹੈ ਸਕਲ ਦੇਵ, ਐਸੋ ਬਤਾਯੋ ਭੇਵ ਉਪਜਤ ਅੰਨਦ ਹੈ, 'ਜੀ ਖਾਲਸਾ ਸਰਨਿ ਦੁਆਰ, ਕਰੋ ਨਿਸਤਰੀਆ', 'ਖਾਲਸਾ ਬਿਸਾਰਿ ਕੇ ਉਧਾਰੁ ਕੀਉ ਚਾਹਤ ਹੈ, ਸੋ ਤੋ ਅਬ ਕਹੂ ਨਾਹਿ ਐਸੇ ਕਰਿ ਜਾਨੀਐ'। ਪੰਥ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਵਿਚ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਹੈਂ ਖਾਲਸ ਸੋਰੋ ਰੂਪ ਹੈ, ਹੌਂ ਖਾਲਸ ਕੇ ਪਾਸਿ/ਆਦਿ ਅੰਤਿ ਹੀ ਹੋਤ ਹੈ ਖਾਲਸ ਮੈਂ ਪ੍ਰਗਾਸ'-

ਇੰਵ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਵਿਕਲਪ ਕਿਸੇ ਇੱਕਾ-ਦੁੱਕਾ ਗੱਲ, ਸ਼ੈਅ, ਕਿਰਤ ਕਰਮ, ਕਾਰਜ, ਸਾਧਨ, ਮੁੱਲ, ਪਰਿਣਾਮ, ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਸਥਾ

ਦਾ ਦਖ਼ਲ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਤਕ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਪੰਥ ਵਿਚ ਪਰਬਲ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਥ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਵਿਕਲਪ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਭਵਿੱਖ ਵੀ ਆ ਵੜਦਾ ਹੈ।

10. ਕਈਆਂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੀ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਥ ਸਭ ਤੋਂ ਸੁਹਣੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਦੇ ਵਾਲੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਤਰਕ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸੀਂ ਇਹਦੇ ਪ੍ਰਤੀ-ਪੱਖ (opposite) ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਜਿਹੜੇ ਆਦਮੀ ਪੰਥ ਦੇ ਨਿੰਦਕ ਹਨ ਅਤੇ ਪੰਥਕ ਉੱਦੇਸ਼ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਤੀ ਦੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਮਹਾਨ ਸੰਸਥਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਮਿਸ਼ਨ (Mission) ਲਈ ਸਮਰਪਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਕੀ ਹਾਲ ਹੈ? ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਕੀ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਸੂਝ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਮਨਹੁ ਜਿ ਅੰਧੇ ਘੂਪ ਕਹਿਆ
ਬਿਰਦ ਨ ਜਾਣਨੀ
ਮਨਿ ਅੰਧੈ ਉਥੈ ਕਵਲਿ
ਦਿਸਨਿ ਖਰੇ ਕਰੂਪ
ਇਕ ਕਹਿ ਜਾਣੰਤਿ ਕਹਿਆ ਬੁਝਨਿ
ਤੇ ਨਰ ਸੁਘੜ ਸਰੂਪ
ਇਕਨਾ ਨਾਦੁ ਨ ਬੇਦੁ ਨ ਗੀਅ ਰਸ
ਰਸੁ ਕਸੁ ਨ ਜਾਣੰਤਿ
ਇਕਨਾ ਸਿਧਿ ਨ ਬੁਧਿ ਨ ਅਕਲਿ ਸਰ
ਅਖਰ ਕਾ ਭੇਉ ਨ ਲਹੰਤਿ
ਨਾਨਕ ਤੇ ਨਰ ਅਸਲ ਖਰ
ਜੋ ਬਿਨੁ ਗੁਣ ਸਰਬੁ ਕਰੰਤ

ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ 15, ਪੰਨਾ 1411

ਹੇ ਭਾਈ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਮਨੋਂ ਘੁੱਪ ਅੰਨੇ ਹਨ (ਪੁੱਜ ਕੇ ਮੂਰਖ ਹਨ) ਉਹ ਦੱਸਿਆਂ ਭੀ (ਇਨਸਾਨੀ) ਫਰਜ਼ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ। ਮਨ ਅੰਨ੍ਹਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਹਿਰਦਾ ਕੰਵਲ (ਧਰਮ ਵੱਲੋਂ) ਉਲਟਿਆ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਣ ਉਹ ਬੰਦੇ ਬਹੁਤ ਕੋਝੇ (ਕੋਝੇ ਜੀਵਨ ਵਾਲੇ) ਲਗਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਮਨੁੱਖ ਐਸੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ (ਆਪ) ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਭੀ ਜਾਣਦੇ ਹਨ, ਤੇ, ਕਿਸੇ ਦੀ ਆਖੀ ਸਮਝਦੇ ਭੀ ਹਨ, ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਸੁਚੱਜੇ ਤੇ ਸੋਹਣੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ।

ਕਈ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਨਾਹ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਨਾਦ ਦਾ ਰਸ, ਨਾਹ ਵੇਦ ਦਾ ਸ਼ੌਕ, ਨਾਹ ਰਾਗ ਦੀ ਖਿਚ, (ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੋਮਲ ਉਨਰ ਵਲ ਰੁਚੀ ਨਹੀਂ ਹੈ,) ਨਾਹ (ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ) ਸਫਲਤਾ, ਨਾਹ ਸੁਚੱਜੀ ਬੁੱਧੀ, ਨਾਹ ਅਕਲ ਦੀ ਸਾਰ ਹੈ, ਤੇ, ਇਕ ਅੱਖਰ ਭੀ ਪੜ੍ਹਨਾ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ (ਫਿਰ ਭੀ, ਆਕੜ ਹੀ ਆਕੜ ਵਿਖਾਲਦੇ ਹਨ)। ਹੇ ਨਾਨਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਗੁਣ ਨਾਹ ਹੋਵੇ ਤੇ ਅਹੰਕਾਰ ਕਰੀ ਜਾਣ, ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨਿਰੇ ਖੋਤੇ ਹਨ।

ਬਿਰਦ = ਇਨਸਾਨੀ ਫ਼ਰਜ਼	ਸਰ = ਸਾਰ, ਸਮਝ
ਭੇਉ = ਭੇਤ	ਗਰਬ = ਅਹੰਕਾਰ

ਮੇਰਾ ਖਿਆਲ ਹੈ ਕਿ 'ਕਹਿ ਜਾਣਨਿ' 'ਕਹਿਆ ਬੁਝਨਿ' ਦਾ 'ਅਖਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਪਣਾ 'ਭੇਉ' ਹੈ। ਇਹ 'ਅਖਰ' ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚੇ ਆਦਮੀ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪਹਿਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ – ਕਈ ਮਨੁੱਖ ਐਸੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਬੁਝਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਿਹੜੇ ਆਦਮੀ ਪਰਮਾਰਥ ਦੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨ ਅੰਨੇ ਖੂਹਾਂ ਵਰਗੇ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਉੱਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਬੈਠੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ-ਕੰਵਲ ਉਲਟੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰੀ ਕੁਹਜ ਬਾਹਰ ਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਮੇਰੇ ਤੁਛ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ 'ਨਾਦ' ਦਾ ਜੋਗੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਤੁਅਲਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ 'ਵੇਦਾਂ ਦਾ ਸ਼ੌਕ' ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੋਗੀਆਂ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂ ਦਾ ਬਾਰ ਬਾਰ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਜੀ ਪਾਸੋਂ 'ਰਸੁ ਕਸ ਨ ਜਾਣੈਤਿ' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਰਹਿ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੁਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ਰਾਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ 'ਰਸ' ਦਾ ਮਤਲਬ ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੋਮਲ ਹੁਨਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਿਸ਼ਰਾਮ ਤੋਂ ਬਾਦ ਦੇ ਰਸ ਦੇ ਇਹ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਇੱਥੇ 'ਰਸ ਕੋਮਲ ਹੁਨਰ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ 'ਕੋਮਲ ਹੁਨਰ ਦੀ ਰੁਚੀ' ਦਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਤੀ-ਪੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ 'ਰਸ ਕਸ ਦਾ ਅਰਥ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। 'ਗੀਅ' 'ਨਾਦ' ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪਿਛਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ, ਕਈ ਆਦਮੀ ਨਾ ਕਲਾ ਨਾ ਅਧਿਆਤਮ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਨ; ਉਹ ਨੇਕੀ ਬਦੀ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਨੂੰ ਵੀ ਭੁੱਲ ਗਏ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਅਕਲ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਹ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰਸ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਆਦਮੀ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਤੇ ਮਾਣ ਕਰਨੋਂ ਰਹਿ ਨਾ ਸਕਣ ਕਾਰਨ ਨਿਰੇ ਪੂਰੇ ਗਧੇ ਮਾਲੂਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਕੋਈ ਤਾਰਕਿਕ ਅਵੱਸ਼ਕਤਾ (Rational Necessity) ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਤਰੁੱਟੀਆਂ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਗਰਬ ਵੀ ਕਰਨ ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਵਿਵਹਾਰਿਕ (Empiriclly) ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪੰਥ ਜਾਂ ਮਹਾਨ ਸੰਸਥਾ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ (Alienated) ਆਦਮੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਗੁਰਮੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਪੱਖ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹਦੇ ਕੁਹਜ ਦੀ ਕੋਈ ਹੱਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਪਸ਼ੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹਨੂੰ ਰਸ ਕਸ ਦਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਹਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਸੁਹਜ ਹੀ ਮਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

11. ਮਇਆਰ-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਾਂ ਤਰਜ਼-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ

ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੇਵਲ ਸੂਖਮ ਕਲਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਸ਼ਿਲਪਾਂ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵੀ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਹਣਾ ਖਾਣਾ, ਚੰਗਾ ਪੀਣਾ, ਵਧੀਆ ਪਹਿਨਣਾ, ਆਹਲਾ ਸਵਾਰੀ, ਆਰਾਮ ਦਾ ਨਿਵਾਸ, ਅੱਛੀ ਸੁਹਬਤ, ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰੇਮ ਆਦਿ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਵੰਨ ਸੁਵੰਨੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਕਈ ਹੋਰ ਸ਼ੌਕ ਮਸ਼ਗਲੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸੱਭ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਸਿਖਰ ਉਹ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ ਜਦੋਂ ਆਦਮੀ ਕਿਸੇ ਸੌਂਦਰਯਵਾਨ (Aesthete) ਵਾਗੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਹੀ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇੰਞ ਸੌਂਦਰਯ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ।

ਸ਼ਾਹਕਾਰੀ ਜੀਵਨ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਬਿਗੜਿਆ ਰੂਪ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਬੰਦਾ ਚੰਗੇ ਖਾਣ ਪੀਣ ਅਤੇ ਵਧੀਆ ਰਿਹਾਇਸ਼ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਥੱਲੇ ਜਾਣ ਲਗਦਾ ਹੈ – ਅਜਿਹੇ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਸ਼ੈਆਂ ਸੁਣੀਆਂ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਖਪਤ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਇਆਰ-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਮਾਇਆਰ-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਤਰਜ਼-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਤਰਕਸ਼ੀਲ (Rational) ਵਿਰੋਧਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਤਰਜ਼-ਏ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਮਇਅਰ-ਇ ਜ਼ਿਦੰਗੀ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਅਜੋਕੇ ਜਗਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਐਸੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਇਆਰ-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਤਰਜ਼-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਮਾਇਆਰ-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦਿਲਦਾਦਾ ਉਚੇਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ (Higher Values) ਤੋਂ ਕਾਫੀ ਦੂਰ ਹਨ।

ਇਹਦੇ ਉਲਟ-ਤਰਜ਼-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲੋਂ ਮੁੱਲਾਂ (Values) ਉੱਥੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਚਾਹੇ ਵਸਤਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਪਰ ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਤਮਾ ਮੁੱਲਾਂ ਨਾਲ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਤਰਜ਼-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਾਲੇ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸਮਝਦੇ ਹਨ।

ਜਿੱਥੇ ਮਇਆਰ-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਉੱਦੇਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਨੂੰ ਅਪੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਤਰਜ਼-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜੀ ਕਲਿਆਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਆਦਮੀ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਖਪਤਕਾਰੀ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੌਂਦਰਯਵਾਨ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਤਰਜ਼ ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯਵਾਨ ਮਨੁੱਖ ਪੁਰਸ਼ੋਤਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੇ ਖਪਤਕਾਰ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੀ ਰਹਿਣਾ ਹੈ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਵਿਚ ਬਦਲ ਲੈਣਾ ਹੈ ?

ਇਹਨਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਉੱਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਤਨਾਓ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਮਇਆਰ-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਇੰਨੀ ਚੜ੍ਹਤ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਵੰਗਾਰ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਵਧੇਰੇ ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਹੋਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਖਪਤ ਪੱਛਮੀ ਸਰਕਾਰਾਂ ਲਈ ਪਰਮ-ਆਦੇਸ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ। ਪੱਛਮ ਦੀ 'ਆਦਰਸ਼ਹੀਣਤਾ' ਕਾਰਨ ਉੱਥੋਂ ਦੀ ਕਲਾ ਵਿਚ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਭੈ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਤਰਜ਼-ਇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਤੁਅੱਲਕ ਕੇਵਲ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਖੇਤਰ (Cultural life) ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਦੀਆਂ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਕੇਵਲ ਅਤਿਭਾਵੁਕਤਾ ਵਿਖਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਦੌੜ ਪੱਛਮ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਣ ਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਕਦੇ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਤਰਜ਼-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨਾਲ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਦੇ ਮਇਆਰ-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਲਾਲਚ ਨਾਲ, ਅਤੇ ਕਦੇ ਦਮਨ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਉੱਦਮ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਬਦਲਦੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਦਰ ਅਸਲ ਪਛੜੇਪਨ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿਚ ਤਣਾਓ ਅਤੇ ਲਾਚਾਰਗੀ ਦੀਆਂ ਨਸ਼ਾਨੀਆਂ ਹਨ।

ਤੀਸਰੇ ਜਗਤ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਜੀਉਂਦੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਦੌੜ ਵਿਚ ਕਦੇ (ਪ੍ਰਾਚੀਨ) ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਕਦੇ ਪੱਛਮ ਵਰਗੇ ਹੋਣ ਦੇ ਉਪਰਾਲੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦਮਨ-ਪੀੜਤ ਸ਼ਰੇਣੀਆਂ ਅਤੇ ਪਛੜੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਮਇਆਰ-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹਾਸੋਹੀਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਵਾਸਤੇ ਕੇਵਲ ਤਰਜ਼-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਪਦਾਰਥਿਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸੌੜੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਜੀਵਨ ਸੱਖਣਾ – ਅਸੀਂ ਤਰਜ਼-ਇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਰਤਕ ਉੱਦਮ ਨਾਲ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸਫ ਵਿਚ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਆਧੁਨਕ ਸਥਿਤੀ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਓਪਰੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਉਹਦੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਵਿਕਲਪ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਸਭਿ ਰਸ ਮਿਠੇ ਮੰਨਿਐ
ਸੁਣਿਐ ਸਾਲੋਣੇ
ਖਟ ਤੁਰਸ਼ੀ ਮੁਖਿ ਬੋਲਣਾ
ਮਾਰਣ ਨਾਦ ਕੀਏ
ਛਤੀਹ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਭਾਉ ਏਕੁ
ਜਾ ਕਉ ਨਦਰ ਕਰੇ ।੧।

ਬਾਬਾ ਹੋਰੁ ਖਾਣਾ ਖੁਸੀ ਖੁਆਰੁ
ਜਿਤੁ ਖਾਧੈ ਤਨੁ ਪੀੜੀਐ
ਮਨ ਮਹਿ ਚਲਹਿ ਵਿਕਾਰ ।੧ ।ਰਹਾਉ।

ਰਤਾ ਪੈਨਣ ਮਨ ਰਤਾ ਸੁਪੇਦੀ ਸਤੁ ਦਾਨੁ
ਨੀਲੀ ਸਿਆਹੀ ਕਦਾ ਕਰਣੀ ਪੈਹਿਰਣੁ ਪੈਰ ਧਿਆਨੁ
ਕਮਰਬੰਦੁ ਸੰਤੋਖ ਕਾ ਧਨੁ ਜੋਬਨੁ ਤੇਰਾ ਨਾਮੁ ।੨।

ਬਾਬਾ ਹੋਰੁ ਪੈਨਣੁ ਖੁਸ਼ੀ ਖੁਆਰੁ
ਜਿਤੁ ਪੈਂਧੈਂ ਤਨੁ ਪੀੜੀਐ
ਮਨ ਮਹਿ ਚਲਹਿ ਵਿਕਾਰ ।੧ ।ਰਹਾਉ।

ਘੋੜੇ ਪਾਖਰ ਸੁਇਨੇ ਸਾਖਤਿ ਬੂਝਣੁ ਤੇਰੀ ਵਾਟ
ਤਰਕਸ ਤੀਰ ਕਮਾਣ ਸਾਂਗ ਤੇਰਾ ਬੰਦ ਗੁਣ ਧਾਤੁ
ਵਾਜਾ ਨੇਜਾ ਪਤਿ ਸਿਉ ਪਰਗਟੁ ਕਰਮੁ ਤੇਰਾ ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ।੩।

ਬਾਬਾ ਹੋਰੁ ਚੜਣਾ ਖੁਸੀ ਖੁਆਰੁ
ਜਿਤੁ ਚੜਿਐ ਤਨੁ ਪੀੜੀਐ
ਮਨਿ ਮਹਿ ਚਲਹਿ ਵਿਕਾਰ ।੧। ਰਹਾਉ।

ਘਰ ਮੰਦਰ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਮ ਕੀ ਨਦਰਿ ਤੇਰੀ ਪਰਵਾਰੁ
ਹੁਕਮੁ ਸੋਈ ਤੁਧੁ ਭਾਵਸੀ ਹੈ ਹੋਰੁ ਆਖਣੁ ਬਹੁਤੁ ਅਪਾਰੁ
ਨਾਨਕ ਸਚਾ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਪੂਛਿ ਨ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰੁ ।੪।

ਬਾਬਾ ਹੋਰੁ ਸਉਣਾ ਖੁਸੀ ਖੁਆਰੁ
ਜਿਤ ਸੁਤੈ ਤਨੁ ਪੀੜੀਐ
ਮਨ ਮਹਿ ਚਲਹਿ ਵਿਕਾਰ ।੧। ਰਹਾਉ।

ਜੇ ਮਨ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਪਰਚ ਜਾਏ, ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ (ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ) ਸਾਰੇ ਮਿੱਠੇ ਸੁਆਦ ਵਾਲੇ ਪਦਾਰਥ ਸਮਝੋ। ਜੇ ਸੁਰਤੀ ਹਰੀ ਦੇ ਨਾਮ ਵਿਚ ਜੁੜਨ ਲਗ ਪਏ, ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਲੂਣ ਵਾਲੇ ਪਦਾਰਥ ਸਮਝੋ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਫਤਿ ਸਾਲਾਹ ਦਾ ਕੀਰਤਨ ਮਸਾਲੇ ਜਾਣੋ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕ-ਰਸ ਪ੍ਰੇਮ ਛੱਤੀ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਸੁਆਦਲੇ ਭੋਜਨ ਹਨ। (ਪਰ ਇਹ ਉੱਚੀ ਦਾਤਿ ਉਸੇ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ) ਜਿਸ ਉੱਤੇ (ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਹਰ ਦੇ) ਨਜ਼ਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ।੧।

ਹੇ ਭਾਈ ਜਿੰਨਾਂ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੇ ਖਾਣ ਨਾਲ ਸਰੀਰ ਰੋਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨ ਵਿਚ (ਭੀ ਕਈ) ਮੰਦੇ ਖਿਆਲ ਤੁਰ ਪੈਂਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਖਾਣ ਨਾਲ ਖੁਆਰ ਹੋਈਦਾ ਹੈ ।੧। ਰਹਾਉ।

ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੀਤ ਵਿਚ ਮਨ ਰੰਗਿਆ ਜਾਏ, ਇਹ ਲਾਲ ਪੁਸ਼ਾਕ (ਸਮਾਨ) ਹੈ, ਦਾਨ ਪੁੰਨ ਕਰਨਾ (ਲੋੜਵੰਦਿਆਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨੀ) ਇਹ ਚਿੱਟੀ ਪੋਸ਼ਾਕ ਸਮਝੋ। ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਕਾਲਖ ਕਟ ਦੇਣੀ ਨੀਲੇ ਰੰਗ ਦੀ ਪੋਸ਼ਾਕ ਜਾਣੋ। ਪ੍ਰਭੂ-ਚਰਨਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਚੰਗਾ ਹੈ। ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਸੰਤੋਖ ਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲੱਕ ਦਾ ਪਟਕਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਤੇਰਾ ਨਾਮ ਹੀ ਮੇਰਾ ਧਨ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਜੁਆਨੀ ਹੈ ।੨।

ਹੇ ਭਾਈ, ਜਿਸ ਪਹਿਨਣ ਨਾਲ ਸਰੀਰ ਦੁਖੀ ਹੋਵੇ, ਤੇ ਮਨ ਵਿਚ ਭੈੜੇ ਖਿਆਲ ਤੁਰ ਪੈਂਣ, ਇਹੋ ਜੇਹਾ ਪਹਿਨਣ ਦਾ ਸ਼ੌਕ ਤੇ ਚਾਉ ਖੁਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।੧। ਰਹਾਉ।

ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੇਰੇ ਚਰਨਾਂ ਵਿਚ ਜੁੜਨ ਦਾ ਜੀਵਨ-ਰਾਹ ਸਮਝਣਾ (ਮੇਰੇ ਵਾਸਤੇ) ਸੋਨੇ ਦੀ ਦੁਮਚੀ ਵਾਲੇ ਤੇ (ਸੋਹਣੀ) ਕਾਠੀ ਵਾਲੇ ਘੋੜਿਆਂ ਦੀ ਸਵਾਰੀ ਹੈ। ਤੇਰੀ ਸਿਫਤਿ ਸਾਲਾਹ ਦਾ ਉੱਦਮ ਕਰਨਾ (ਮੇਰੇ ਵਾਸਤੇ) ਭੱਥੇ, ਤੀਰ, ਕਮਾਨ, ਬਰਛੀ ਤੇ ਤਲਵਾਰ ਦਾ ਗਾਤ੍ਰਾ ਹੈ (ਤੇਰੇ ਦਰ ਤੇ) ਇੱਜ਼ਤ ਨਾਲ ਸੁਰਖ਼ਰੂ ਹੋਣਾ (ਮੇਰੇ ਵਾਸਤੇ) ਵਾਜਾ ਤੇ ਨੇਜਾ ਹਨ, ਤੇਰੀ ਮਿਹਰ (ਦੀ ਨਜ਼ਰ) ਮੇਰੇ ਲਈ ਉੱਚੀ ਕੁਲ ਹੈ।੩।

ਹੇ ਭਾਈ ਜਿਸ ਘੋੜ-ਸਵਾਰੀ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਰੀਰ ਔਖਾ ਹੋਵੇ, ਮਨ ਵਿਚ ਭੀ (ਅਹੰਕਾਰ ਆਦਿਕ ਦੇ) ਕਈ ਵਿਕਾਰ ਪੈਂਦਾ ਹੋ ਜਾਣ, ਉਹ ਘੋੜ-ਸਵਾਰੀ ਤੇ ਉਸਦਾ ਚਾਉ ਖੁਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ।੧। ਰਹਾਉ।

ਮਹਲ-ਮਾੜੀਆਂ ਦਾ ਵਸੇਬਾ (ਮੇਰੇ ਵਾਸਤੇ) ਤੇਰਾ ਨਾਮ ਜਪਣ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਹੀ ਹੈ। ਤੇਰੀ ਮਿਹਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਮੇਰਾ ਕੁਟੰਬ ਹੈ (ਜੋ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣਾ ਪਰਿਵਾਰ ਵੇਖ ਕੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹੀ ਤੇਰੀ ਮਿਹਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲੇਗੀ)। (ਦੂਜਿਆਂ ਪਾਸੋਂ ਆਪਣਾ) ਹੁਕਮ (ਮਨਾਣਾ) ਤੇ (ਹੁਕਮ ਦੇ) ਹੋਰ ਬੋਲ ਬੋਲਣੇ (ਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨੀ ਮੇਰੇ ਵਾਸਤੇ) ਤੇਰੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਾਜ਼ੀ ਰਹਿਣਾ ਹੈ।

ਹੇ ਨਾਨਕ ਸਦਾ-ਥਿਰ ਪ੍ਰਭੂ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹ ਐਸੇ ਜੀਵਨ ਵਾਲੇ ਦੀ ਪੁੱਛ-ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ (ਭਾਵ, ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿਚ ਪਰਵਾਨ ਹੈ) ।੪।

ਹੇ ਭਾਈ (ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤਿ-ਸਾਲਾਹ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਛੱਡਕੇ) ਹੋਰ ਐਸ਼-ਇਸ਼ਰਤ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਰੋਗੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਮਨ ਵਿਚ ਭੀ ਵਿਕਾਰ ਚਲ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।੧। ਰਹਾਉ।

ਸਭਿ	= ਸਾਰੇ	ਰਸ	= ਸੁਆਦ
ਮੰਨਿਐ	= ਜੇ (ਮਨ) ਮੰਨ ਜਾਏ	ਮੁਖਿ	= ਮੂੰਹ ਨਾਲ
ਮਾਰਣ	= ਮਸਾਲੇ	ਨਾਦ	= ਰਾਗ
ਜਿਤੁ	= ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ	ਰਤਾ	= ਰੰਗਿਆ ਹੋਇਆ
ਸੁਪੇਦੀ	= ਚਿੱਟਾ ਕੱਪੜਾ	ਸੂਤ	= ਦਾਨ
ਨੀਲੀ	= ਨੀਲੀ ਪੋਸ਼ਾਕ	ਸਿਆਹੀ	= ਮਨ ਦੀ ਕਾਲਖ

ਕਦਾ ਕਰਨੀ	= ਕੱਟ ਦੇਣੀ	ਪਹਿਰਣ	= ਜਾਮਾ
ਪਾਖਰ	= ਕਾਠੀ	ਸਾਖਤਿ	= ਦੁਮਚੀ
ਸਾਂਗ	= ਬਰਛੀ	ਤੇਗਬੰਦ	= ਗਾਤਰਾ
ਤੇਰੀ ਵਾਟ	= ਤੇਰੇ ਰਚਨਾ ਤਕ ਅਪੜਣ ਦਾ ਰਾਸਤਾ	ਪਤਿ	= ਇੱਜ਼ਤ
ਕਰਮੁ	= ਬਖਸ਼ਸ਼	ਪੁਛਿ	= ਪੁੱਛ ਕੇ
ਤੁਧ ਭਾਵਸੀ	= ਤੇਰੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ	ਹੋਰੁ ਆਖਣੁ	= ਹੋਰ ਹੁਕਮ ਕਰਨ ਦਾ ਬਚਨ
ਸਾਉਂਣ	= ਦੁਨਿਆਵੀ ਮੌਜਾਂ ਮਾਨਣੀਆਂ		

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ 'ਮਿੱਠੇ ਸਾਲੋਣੇ ਰਸ', 'ਮਾਰਣ', 'ਛਤੀਹ ਅੰਮ੍ਰਿਤ', 'ਰਤਾ ਪੈਨਣੁ, 'ਸੁਪੇਦੀ', 'ਨੀਲੀ', 'ਪਹਿਰਣ', 'ਕਮਰਬੰਦ', 'ਧਨੁ ਜੋਬਨੁ, ਘੋੜੇ ਪਾਖਰ ਸੁਇਨੇ ਸਾਖਤਿ', 'ਤਰਕਸ ਤੀਰ ਕਮਾਣ ਸਾਂਗ, ਵਾਜਾ ਨੇਜਾ, 'ਘਰ ਮੰਦਿਰ', 'ਪਰਵਾਰੁ, 'ਹੁਕਮੁ', 'ਹੋਰ ਆਖਣੁ', ਅਰਥਾਤ ਚੰਗੇ ਖਾਣ, ਸੁਹਣੇ ਪਹਿਨਣ, ਵਧੀਆ ਸਵਾਰੀ, ਅਫਸਰੀ ਰੁਹਬ ਦਾਬ ਅਤੇ ਹੁਕਮਰਾਨੀ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਅਮੀਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਮਇਆਰ-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਊਣਾ ਸਖਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੇਮ ਰਲ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਯੋਗ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤਰਜ਼-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਲਈ 'ਕੂੜ ਸੁਇਨਾ, ਕੂੜ ਰੁਪਾ ਹੈ।

ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਨਤੀਜਾ ਨਾ ਕੱਢੀਏ ਜਿਹੜਾ ਨਾਜ਼ਾਇਜ਼ ਹੋਵੇ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਿਧਰੇ ਝਲਕ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਕਿ ਅਮੀਰ ਆਦਮੀ ਗੁਰਮੁੱਖ ਵਾਲੀ ਤਰਜ਼-ਇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜੀਉਂ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦੌਲਤ 'ਪਾਪਾ ਬਾਝਹੁ ਹੋਵੈ ਨਾਹੀ, ਮੋਇਆ ਸਾਥਿ ਨ ਜਾਈ' ਅਤੇ ਸਰਕਾਰ; 'ਰਾਜੇ ਸੀਹ ਮੁਕਦਮ ਕੁਤੇ' ਵਾਲੀ ਹੈਂ ਪਰ ਉਹ ਕਿਤੇ ਵੀ ਸ਼ਰੇਣੀ ਵੰਡ ਅਤੇ ਰਿਆਸਤ (State) ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਨਹੀਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਬਣਾਈਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬਣਾਈ ਚੀਜ਼ ਵਿਚ ਉਕਾਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਮਇਆਰ-ਇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਤਰਜ਼-ਏ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਿਆਯ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਨਹੀਂ। ਵਿਹਾਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮੇਲ ਅਲਪ ਅਤੇ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈਂ। ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਈ ਕਾਲ ਅਜਿਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਦੋਵੇਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਪੂਰਤੀ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈਂ, ਜਿਵੇਂ ਕੁਝ ਸਮੇਂ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਲਈ ਸੀ 'ਯਥਾ ਸ਼ਕਤ ਹੈ ਸਭ ਹੀ ਧਰਮ'

12. ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਕਲਾ

ਮਹਾਨ ਆਦਰਸ਼ ਹੀ ਯੁੱਗ ਪਲਟਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪਰਬਲ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਥਾਹ ਯਤਨ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸਮਕਾਲੀ ਆਦਮੀਆਂ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਆਦਰਸ਼ ਹੀ ਵੀਰ ਕਾਲ ਦੀ ਨਿਰਮਾਤਾ ਹੈ। ਵਿਹਾਰਕ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਕਲਾਕਾਰ ਕਲਾ ਨੂੰ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕਾਰਜ ਲਈ ਸਾਧਨ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇੰਝ ਉਹਦੇ ਵਿਚ ਨਿਮਰਤਾ, ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਅਤੇ ਜੁਗਤ ਲਈ ਕਾਵ-ਸ਼ਕਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਦਰਸ਼ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਰੱਖਣਾ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਇਖਤਿਆਰ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਸ਼ਾਇਦ

ਆਦਰਸ਼ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚਾ ਨਾ ਰਖ ਸਕੇ। ਆਦਰਸ਼ ਕੇਵਲ ਬੌਧਿਕ ਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਹੀ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ। 'ਰਾਮ ਰਾਮ ਸਭੁ ਕੋ ਕਹੈ, ਕਹਿਐ ਰਾਮੁ ਨ ਹੋਇ।

ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਕਲਾ ਵਿਚ ਨਿਭਾਉਣ ਲਈ ਕਲਾਕਾਰ ਉੱਤੇ ਕੁਝ ਜ਼ਿੰਮੇਦਾਰੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਕਾਇਆ ਕਾਗਦੁ ਜੇ ਥੀਐ ਪਿਆਰੇ
ਮਨੁ ਮਸਵਾਣੀ ਧਾਰਿ
ਲਲਤਾ ਲੇਖਣਿ ਸਚ ਕੀ ਪਿਆਰੇ
ਹਰਿ ਗੁਣ ਲਿਖਹੁ ਵੀਚਾਰਿ
ਧਨੁ ਲੇਖਾਰੀ ਨਾਨਕਾ ਪਿਆਰੇ
ਸਚੁ ਲਿਖੈਂ ਉਰਿ ਧਾਰਿ

ਸੋਰਠਿ ਅਸ਼ਟ 3, ਪੰਨਾ 636

ਹੇ ਭਾਈ ਜੇ ਸਾਡਾ ਸਰੀਰ ਕਾਗਜ਼ ਬਣ ਜਾਏ, ਜੇ ਮਨ ਨੂੰ ਸਿਆਹੀ ਦੀ ਦਵਾਤ ਬਣਾ ਲਈਏ, ਜੋ ਸਾਡੀ ਜੀਭ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤਿ ਸਾਲਾਹ ਲਿਖਣ ਲਈ ਕਲਮ ਬਣ ਜਾਏ, ਤਾਂ, ਹੇ ਭਾਈ (ਸੁਭਾਗ ਤਾਂ ਇਸੇ ਗਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ) ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੋਚ-ਮੰਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ (ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ) ਉੱਕਰਦੇ ਚੱਲੋ, ਹੇ ਨਾਨਕ ਉਹ ਲਿਖਾਰੀ ਭਾਗਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜੋ ਸਦਾ ਥਿਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਟਿਕਾ ਕੇ (ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ) ਉੱਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਸਥਾਨ ਰੇਖਾ (Locus) 'ਕਾਇਆ', 'ਮਨੁ', 'ਲਲਤਾ', 'ਓਰਿ' ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਸਰ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ, ਵਿਚਾਰਾਂ, ਬੋਲਚਾਲ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਹੀ 'ਸਾਚੁ' ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜੇ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਸਰੀਰ ਤੇ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਜੁਬਾਨੀ ਜਮਾ ਖਰਚ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਕਲਾਕਾਰ ਅਜਿਹੇ ਆਦਮੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਆਪਣੀ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਬਦਲ ਲੈਣ। ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਆਦਰਸ਼ ਕਲਿਆਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਹੀ ਆਦਰਸ਼-ਮਈ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਰਾਗ ਰਤਨ ਪਰੀਆ ਪਰਵਾਰ
ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਉਪਜੈ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਸਾਰ

ਆਸਾ 9, ਪੰਨਾ 352

ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਵਧੀਆ ਰਾਗ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰਾਗਨੀਆਂ ਆਦਿਕ ਦਾ ਇਹ ਸਾਰਾ ਪਰਵਾਰ- ਜੇ ਇਸ ਰਾਗ-ਪਰਵਾਰ ਵਿਚ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਨਾਮ ਰਸ ਭੀ ਜੰਮ ਪਏ (ਤਾਂ ਇਸ ਮੇਲ ਵਿਚੋਂ ਅਸਚਰਜ ਆਤਮਿਕ ਆਨੰਦ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ)।

ਵਾਜਾ ਮਤਿ ਪਖਾਵਜੁ ਭਾਉ
ਹੋਇ ਆਨੰਦੁ ਸਦਾ ਮਨਿ ਚਾਉ
ਏਹਾ ਭਗਤਿ ਏਹੋ ਤਪ ਤਉ
ਇਤੁ ਰੰਗਿ ਨਾਚਹੁ ਰਖਿ ਰਖਿ ਪਾਉ ।੧।

ਪੂਰੇ ਤਾਲ ਜਾਣੈ ਸਾਲਾਹ
ਹੋਰੁ ਨਚਣਾ ਖੁਸੀਆਂ ਮਨ ਮਾਹ ।੧। ਰਹਾਉ।

ਸਤੁ ਸੰਤੋਖ ਵਜਹਿ ਦੁਇ ਤਾਲ
ਪੈਰੀ ਵਾਜਾ ਸਦਾ ਨਿਹਾਲ
ਰਾਗੁ ਨਾਦੁ ਨਹੀ ਦੂਜਾ ਭਾਉ
ਇਤੁ ਰੰਗਿ ਨਾਚਹੁ ਰਖਿ ਰਖਿ ਪਾਉ ।੨।

ਭਉ ਫੇਰੀ ਹੋਵੈ ਮਨ ਚੀਤਿ
ਬਹਦਿਆ ਉਠਦਿਆ ਨੀਤਾ ਨੀਤਿ
ਲੇਟਣਿ ਲੇਟਿ ਜਾਣੈ ਤਨੁ ਸੁਆਹੁ
ਇਤੁ ਰੰਗਿ ਨਾਹੁ ਰਖਿ ਰਖਿ ਪਾਉ ।੩।

ਸਿਖ ਸਭਾ ਦੀਖਿਆ ਕਾ ਭਾਉ
ਗੁਰਮੁਖਿ ਸੁਣਣਾ ਸਾਚਾ ਨਾਉ
ਨਾਨਕ ਆਖਣੁ ਵੇਰਾ ਵੇਰ
ਇਤੁ ਰੰਗਿ ਨਾਚੇਹੁ ਰਖਿ ਰਖਿ ਪੈਰ ।੪।

ਆਸਾ 6, ਪੰਨਾ 350

ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਬੁਧਿ ਨੂੰ ਵਾਜਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਪ੍ਰਭੂ-ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਜੋੜੀ ਬਣਾਇਆ ਹੈਂ (ਇਹਨਾਂ ਸਾਜਾਂ ਦੇ ਵੱਜਣ ਨਾਲ, ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਬੁਧਿ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਿਆਰ ਦੀ ਬਰਕਤਿ ਨਾਲ) ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਦਾ ਆਨੰਦ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਤਸ਼ਾਹ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲੀ ਭਗਤੀ ਇਹੀ ਹੈ, ਤੇ ਇਹੀ ਹੈ ਮਹਾਨ ਤਪ- ਇਸ ਆਤਮਿਕ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਟਿਕੇ ਰਹਿ ਕੇ ਸਦਾ ਜੀਵਨ ਰਸਤੇ ਉੱਤੇ ਤੁਰੋ। ਬੱਸ ਇਹ ਨਾਚ ਨੱਚੋ (ਰਾਸਾਂ ਵਿਚ ਨਾਚ ਨੱਚ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ-ਭਗਤੀ ਸਮਝਣਾ ਭੁਲੇਖਾ ਹੈ।

ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤਿ-ਸਾਲਾਹ ਕਰਨੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਉਹ (ਜੀਵਨ ਨਾਚ ਵਿਚ) ਤਾਲ-ਸਿਰ ਨਚਦਾ ਹੈ (ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਹੀ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ)। (ਰਾਸ ਆਦਿਕਾਂ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ-ਮੂਰਤੀ ਅੱਗੇ ਇਹ) ਹੋਰ ਹੋਰ ਨਾਚ ਨਿਰੀਆਂ ਮਨ ਦੀਆਂ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਹਨ, ਮਨ ਦੇ ਚਾਉ ਹਨ (ਇਹ ਭਗਤੀ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਤਾਂ ਮਨ ਦੇ ਨਚਾਏ ਨੱਚਣਾ ਹੈ) ।੧। ਰਹਾਉ ।

(ਖ਼ਲਕਤ ਦੀ) ਸੇਵਾ, ਸੰਤੋਖ (ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ) - ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਛੈਣੇ ਵੱਜਣ, ਸਦਾ ਖਿੜੇ-ਮੱਥੇ ਰਹਿਣਾ, ਇਹ ਪੈਰੀਂ ਘੁੰਘਰੂ (ਵੱਜਣ); (ਪ੍ਰਭੂ ਪਿਆਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ) ਕੋਈ ਹੋਰ ਲਗਨ ਨ ਹੋਵੇ-ਇਹ (ਹਰ ਵੇਲੇ ਅੰਦਰ) ਰਾਗ ਤੇ ਅਲਾਪ (ਹੁੰਦਾ ਰਹੇ)। (ਹੇ ਭਾਈ) ਇਸ ਆਤਮਕ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਟਿਕੇ, ਇਸ ਜੀਵਨ-ਰਸਤੇ ਤੁਰੋ। ਬੱਸ ਇਹ ਨਾਚ ਨੱਚੋ (ਭਾਵ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਤਮਕ ਹੁਲਾਰਾ ਮਾਣੋ) ।੨।

ਉਠਦਿਆਂ ਬੈਠਦਿਆਂ ਸਦਾ ਹਰ ਵੇਲੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਡਰ-ਅਦਬ ਮਨ-ਚਿਤ ਵਿਚ ਟਿਕਿਆ ਰਹੇ-ਨਾਚ ਦੀ ਇਹ ਭੁਆਟਣੀ ਹੋਵੇ; ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਨਾਸਵੰਤ ਸਮਝੇ-ਇਹ ਲੇਟ ਕੇ ਨਿਰਤਕਾਰੀ ਹੋਵੇ। (ਹੇ ਭਾਈ) ਇਸ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਟਿਕੇ ਰਹੋ, ਇਹ ਜੀਵਨ ਜੀਵੋ, ਬੱਸ ਇਹ ਨਾਚ ਨੱਚ (ਇਹ ਆਤਮਕ ਹੁਲਾਰਾ ਮਾਣੈ) ।੩।

ਸਨਮੁਖ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਾ ਪਿਆਰ (ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਪੈਂਦਾ ਕਰਨਾ), ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਰਹਿ ਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅਟਲ ਨਾਮ ਸੁਣਦੇ ਰਹਿਣਾ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਮੁੜ

ਮੁੜ ਜਪਣਾ-ਇਸ ਰੰਗ ਵਿਚ, ਹੇ ਨਾਨਕ ਟਿਕੋ, ਇਸ ਜੀਵਨ-ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਪੈਰ ਧਰੋ। ਬੱਸ ! ਇਹ ਨਾਚ ਨੱਚੋ (ਇਹ ਜੀਵਨ ਆਨੰਦ ਮਾਣੋ) ॥੪॥

ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਨਿਤ ਦਾ ਸਘਨ (Concrete) ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈਂ। ਪਰ ਉਹ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਹ ਵੀ ਕਹੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਨ੍ਰਿਤ ਕਿਸੇ ਵਖਰੇ ਨਿਤ ਦਾ ਰੂਪ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਬਾਹਰੀ ਨੱਚਣ-ਲੇਟਣ ਦੀ ਥਾਉ 'ਮਤਿ', 'ਭਾਓ', 'ਸਾਲਾਹ', 'ਸਤੁ', 'ਸੰਤੋਖ', 'ਭਉ' 'ਜਾਣੈ ਤਨ ਸੁਆਹੁ', 'ਦੀਖਿਆ', 'ਸਾਚਾ ਨਾਉ ਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਵਿਹਾਰਿਕ ਨ੍ਰਿਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਰ ਦੇ ਨ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈਂ। ਨ੍ਰਿਤ ਦਾ ਸਘਨ (Concrete) ਵਰਣਨ ਐਨ ਇੰਝ ਹੀ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਸਿੱਖ ਚਿੱਤ੍ਰਕਾਰੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਚਿੱਤ੍ਰਕਲਾ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਗੁਰਮੁਖੀ' ਕਲਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

13. ਸੁੰਦਰਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈ

ਜੇ ਅਸੀਂ 'ਪ੍ਰਭੁ ਸੁੰਦਰ ਹੈ' ਅਨੁਭਾਗ ਵਲ ਧਿਆਨ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ 'ਰੂਪ ਰੰਗ' ਵਾਲਾ, 'ਰੂੜੋ', 'ਰੂਪਿ ਅਪਾਰ', 'ਪ੍ਰਭੂ ਬੰਕੇ', 'ਮੋਹਨਿ', 'ਰੰਗੀਲੇ', 'ਰਾਂਗਿ ਘਣੋ', 'ਮਨਮੋਹਨ', ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਇੰਝ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿਤੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਦਾ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਣ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਚਾਹੇ ਅੱਲਖ ਹੈ ਪਰ ਉਹਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਹੈ। ਸੁੰਦਰਤਾ ਭਾਵੇਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਹਾਰਨ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਰਹੱਸਮਈ ਆਦਿ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਆਪਣਾ ਰਹੱਸ ਹੈਂ, ਪਰ ਉਹਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਰਹੱਸ ਨਹੀਂ। ਉਹਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਰਹੱਸਮਈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈਂ।

ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਇਆ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਕਿਧਰੇ ਵੀ। ਸਤਯਮ ਸ਼ਿਵਮ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜਿਆ। ਸਤਯਮ ਸ਼ਿਵਮ ਸੁੰਦਰਮ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਆਮ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦਾ ਸ਼ੌਕ ਹੈਂ। ਸਾਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈਂ ਕਿ ਕੀ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਮਹਾਪੁਰਖ ਦੇ ਨਾਉਂ ਉਹ ਕੁਝ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਲਾਈ ਜਾਂਦੇ ਜਿਸਦਾ ਉਹਦੇ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਤੱਕ ਨਹੀਂ।

ਮੁੱਲ (Values) ਸਵੈਨਿਯਮੀ (Autonomous) ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਤਯਮ ਸ਼ਿਵਮ ਭੀ ਹੋਵੇ। Euthanasia ਅਰਥਾਤ ਕਿਸੇ ਬੇਆਸ ਬਿਮਾਰ ਦੀ ਅਸਹਿ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹਨੂੰ ਮਾਰ ਦੇਣਾ ਸਤਯਮ ਹੈ ਪਰ ਸ਼ਿਵਮ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਹੀ ਸ਼ਿਵਮ ਲਈ ਸੁੰਦਰਮ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਫ਼ਰਜ਼ ਦੁਖਦਾਈ ਨਾ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਤਾਂ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈਂ ਕਿ ਕਈ ਸੁੰਦਰਮ ਸਤਯਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਕਈ ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ ਕੱਚ ਦੀਆਂ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਲਵ ਨੂੰ ਵਡਹੰਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਇੰਝ ਪੂਰਨਭਾਂਤ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਵਾਂਗੂੰ ਚਿਤਰਦੇ ਹਨ।

ਤੇਰੇ ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ
ਸੋਹਣੇ ਨਕ ਜਿਨ ਵਾਲਾ
ਕੰਚਨ ਕਾਇਆ ਸੁਇਨੇ ਕੀ ਢਾਲਾ

ਸੋਵੰਨ ਢਾਲਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਮਾਲਾ
ਜਪਹੁ ਤੁਸੀ ਸਹੇਲੀਹੋ
ਜਮ ਦੁਆਰਿ ਨ ਹੋਹੁ ਖੜੀਆਂ
ਸਿਖ ਸੁਣਹੁ ਸਹੇਲੀਹੋ
ਹੰਸ ਹੰਸਾ ਬਗ ਬਗਾ ਲਹੈ ਮਲ ਕੀ ਜਾਲਾ
ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ, ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ ।੭।

ਤੇਰੀ ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ ਮਧੁਰਾੜੀ ਬਾਣੀ
ਕੁਹਕਨਿ ਕੋਕਿਲਾ ਤਰਲ ਜੁਆਣੀ
ਤਰਲਾ ਜੁਆਣੀ ਆਪਿ ਭਾਣਿ
ਇਛ ਮਨ ਕੀ ਪੂਰੀਏ
ਸਾਰੰਗ ਜਿਉ ਪਗੁ ਧਰੈ ਠਿਮਿ ਠਿਮਿ
ਆਪਿ ਆਪੁ ਸੰਧੂਰੀਏ
ਸ੍ਰੀ ਰੰਗ ਰਾਤੀ ਫਿਰੈ ਮਾਤੀ ਉਦਕੁ ਗੰਗਾ ਵਾਣੀ
ਬਿਨਵੰਤਿ ਨਾਨਕੁ ਦਾਸੁ ਹਰਿ ਕਾ
ਤੇਰੀ ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ ਮਧੁਰਾੜੀ ਬਾਣੀ

ਵਡਹੰਸ ਛੰਤ 2, ਪੰਨਾ 567

(ਹੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਜਗਤ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਰੂਪ ਤੋਂ ਰਚੀ ਹੈ। ਤੂੰ ਉਹ ਉਹ ਇਸ ਮਰਦ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੈਣ ਦੰਦ ਨੱਕ ਕੇਸ ਆਦਿਕ ਸਾਰੇ ਹੀ ਅੰਗ ਮਹਾਨ ਸੁੰਦਰ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ, ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੂੰ ਆਪ ਹੀ ਬੈਠਾ ਜੀਵਨ-ਜੋਤ ਜਗਾ ਰਿਹਾ ਹੈਂ)। ਸੋ ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੇਰੇ ਨੈਣ ਬਾਂਕੇ ਹਨ, ਤੇਰੇ ਦੰਦ ਸੋਹਣੇ ਹਨ, ਤੇਰਾ ਨੱਕ ਸੋਹਣਾ ਹੈ, ਤੇਰੇ ਸੋਹਣੇ ਲੰਮੇ ਕੇਸ ਹਨ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੋਹਣੇ ਨੱਕ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੋਹਣੇ ਲੰਮੇ ਕੇਸ ਹਨ, ਇਹ ਭੀ, ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੇਰੇ ਹੀ ਨੱਕ, ਤੇਰੇ ਹੀ ਕੇਸ ਹਨ)। ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੇਰਾ ਸਰੀਰ ਸੋਨੇ ਵਰਗਾ ਸ਼ੁਧ ਅਰੋਗ ਹੈ ਤੇ ਸਡੌਲ ਹੈ, ਮਾਨੋ ਸੋਨੇ ਵਿਚ ਹੀ ਢਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਹੇ ਸਹੇਲੀਹੋ (ਹੇ ਸਤਸੰਗੀ ਸੱਜਣੋ) ਤੁਸੀਂ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ (ਦੇ ਨਾਮ) ਦੀ ਮਾਲਾ ਜਪੋ (ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਮੁੜ ਮੁੜ ਜਪੋ) ਜਿਸ ਦਾ ਸਰੀਰ ਅਰੋਗ ਤੇ ਸੁਡੌਲ ਹੈ, ਮਾਨੋ ਸੋਨੇ ਵਿਚ ਢਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਹੇ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀਓ ਮੇਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਸੁਣੋ (ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਉਸ ਅਰੋਗ ਤੇ ਸੁਡੌਲ ਸਰੂਪ ਵਾਲੇ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪੋਗੀਆਂ, ਤਾਂ) ਤੁਸੀਂ (ਅੰਤ ਵੇਲੇ) ਜਮ-ਰਾਜ ਦੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਤੇ ਖੜੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੋਗੀਆਂ। (ਜਿਹੜੇ ਬੰਦੇ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਦੇ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਦੇ) ਮਨ ਤੋਂ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੈਲ ਲਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। (ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਬਰਕਤਿ ਨਾਲ) ਮਹਾ ਪਖੰਡੀ ਬਗਲਿਆਂ ਤੋਂ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਹੰਸ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ (ਪਖੰਡੀ ਬੰਦਿਆਂ ਤੋਂ ਉੱਚੇ ਜੀਵਨ ਵਾਲੇ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।)

ਹੇ ਸਹੇਲੀਹੋ (ਉਹ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ) ਸੋਹਣੇ ਨੈਣ ਹਨ ਸੋਹਣੇ ਦੰਦ ਹਨ (ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੋਮਾ ਪ੍ਰਭੂ ਆਪ ਹੀ ਹੈ) (7)।

(ਕਿੱਤੇ ਮਿੱਠ ਵੈਰਾਗ-ਭਰੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਕੋਇਲਾਂ ਕੂਕ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਤੇ ਚੰਚਲ ਜਵਾਨੀ ਦੇ ਮਦ-ਭਰੀਆਂ ਸੁੰਦਰੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮਸਤ ਹਾਥੀ ਵਾਂਗ ਬੜੀ ਮਟਕ ਨਾਲ ਤੁਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ

ਇਹ ਕੋਇਲ ਦੀ ਮਿੱਠੀ ਬੋਲੀ ਤੇ ਚੰਚਲ ਜਵਾਨੀ ਦਾ ਮਦ ਸਭ ਕੁਝ ਤੂੰ ਆਪ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੋ ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ) ਤੇਰੀ (ਮਸਤ) ਚਾਲ (ਮਨ ਨੂੰ) ਸੁਖ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਤੇਰੀ ਬੋਲੀ ਸੋਹਣੀ ਮਿੱਠੀ ਮਿੱਠੀ ਹੈਂ (ਤੇਰੀਆਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ) ਕੋਇਲਾਂ ਮਿੱਠੀ (ਵੈਰਾਗ-ਭਰੀ ਸੁਰ ਵਿਚ) ਕੂਕ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, (ਤੇਰੀਆਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ) ਚੰਚਲ ਜਵਾਨੀ ਦੇ ਮਦ-ਭਰੀਆਂ ਸੁੰਦਰੀਆਂ ਹਨ।

ਇਹ ਚੰਚਲ ਜਵਾਨੀ ਪ੍ਰਭੂ ਨੇ ਆਪ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਪ ਨੂੰ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਪੈਂਦਾ ਕਰਨਾ ਚੰਗਾ ਲਗਾ, ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਮਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪੂਰੀ ਕੀਤੀ। (ਚੰਚਲ ਜਵਾਨੀ ਦੇ ਮਦ-ਮੱਤੀ ਸੁੰਦਰੀ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਆਪ ਹੀ) ਮਸਤ ਹਾਥੀ ਵਾਂਗ ਬੜੀ ਮਟਕ ਨਾਲ ਪੈਰ ਧਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਵਾਨੀ ਦੇ ਮਦ ਵਿਚ) ਮਸਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। (ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਕਿਰਪਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਡਭਾਗਣ ਜੀਵ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਉਸ) ਲੱਛਮੀ-ਪਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ-ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੀ ਹੋਈ (ਉਸ ਦੇ ਨਾਮ ਵਿਚ) ਮਸਤ ਫਿਰਦੀ ਹੈ (ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ ਪਵਿੱਤ੍ਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈਂ) ਜਿਵੇਂ ਗੰਗਾ ਦਾ ਪਾਣੀ ਪਵਿੱਤ੍ਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ)।

ਹਰੀ ਦਾ ਦਾਸ ਨਾਨਕ ਬੇਨਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੇਰੀ ਚਾਲ ਸੁਹਾਵਣੀ ਹੈ ਤੇ ਤੇਰੀ ਬੋਲੀ ਮਿੱਠੀ ਮਿੱਠੀ ਹੈ ॥

ਲੋਇਣ	= ਅੱਖਾਂ	ਨਕ	= (ਬਹੁਵਚਨ)
ਜਿਨ	= ਜਿਨਾਂ ਦੇ	ਢਾਲਾਂ	= ਢਾਲਿਆਂ ਹੋਇਆ
ਕੰਚਨ ਕਾਇਆ	= ਸੋਨੇ ਦਾ ਸਰੀਰ, ਸੋਹਣਾ ਅਰੋਗ ਸਰੀਰ	ਸੋਵੰਨ	= ਸੋਨੇ ਦਾ
ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਮਾਲਾ	= ਵੈਜਯੰਤੀ ਮਾਲਾ (ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੀ)	ਹੰਸ ਹੰਸਾ	= ਵਡੇ ਹੰਸ, ਬਹੁਤ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਮਨੁੱਖ
ਬਗ ਬਗਾ	= ਵਡੇ ਬਗਲੇ, ਮਹਾ ਠਗ	ਲਹੈ	= ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ
ਮਧੁਰਾੜੀ	= ਸੋਹਣੀ ਮਿੱਠੀ	ਕੁਹਕਨਿ	= ਕੂਕਦੀਆਂ ਹਨ
ਕੋਕਿਲਾ	= ਕੋਇਲਾਂ	ਤਰਲ	= ਚੰਚਲ
ਸਾਰੰਗ	= ਹਾਥੀ	ਪਗੁ	= ਪੈਰ
ਠਿਮਿ ਠਿਮਿ	= ਮਟਕ ਨਾਲ	ਆਪੁ	= ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ
ਸੂੰਧਰੀਏ	= ਮਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ	ਸ੍ਰੀ ਰੰਗ	= ਲਛਮੀ ਪਤੀ ਪ੍ਰਭੂ
ਉਦਕੁ	= ਪਾਣੀ	ਬਿਨਵੰਤਿ	= ਬੇਨਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ

ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨੱਕ, ਉਹਦੇ ਕੰਨ, ਉਹਦੇ ਵਾਲ ਸੁਹਣੇ ਹਨ। ਉਹਦੀ ਚਾਲ ਮਸਤ ਹੈ। ਉਹਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਮਿੱਠੀ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਰਗੀ ਹੈ - ਪਰ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਜੀ ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਕੇ ਵਿਆਪਕਤਾ (Immanence) ਦਾ ਰੰਗ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾ ਕਿ ਉਹਦਾ ਰੂਪ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਗੱਲ ਸਹੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕੇਗਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਨੇਕੀ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਨੇਕੀ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ। ਨੰਬਰ ਇਕ, ਇਹ ਗੱਲ ਬੇਹਿਨੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਇਹ ਲੌਕਿਕ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਵਰਨਣ ਬਣਾਕੇ ਦੈਵੀ ਦੋਹਰ ਪਾਉਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਫਾਇਦਾ ਨਹੀਂ।

ਇਹ ਗੱਲ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਆਪਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਸਗੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਰਸਾ ਰਹੇ ਹਨ। 'ਤਰਲਾ ਜੁਆਣੀ ਆਪਿ ਭਾਣੀ, ਇਛ ਮਨ ਕੀ ਪੂਰੀਏ' ਇਹ ਚੰਚਲ

ਜਵਾਨੀ ਪ੍ਰਭੂ ਨੇ ਆਪ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਪ ਨੂੰ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਚੰਗਾ ਲੱਗਾ, ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਮਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪੂਰੀ ਕੀਤੀ। ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਇੱਛਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਪੈਂਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੋਈ ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਲੱਗੀ।

ਇਸ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਆਪਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕੇਵਲ ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜ ਹੈ। ਇਹਦੀ ਨਾ ਕਲਪਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹਦਾ ਕੋਈ ਯਥਾਰਥ ਹੈ।

ਹਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਰਾਗਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵੇਰਵਾ

ਜੇ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਆਏ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਰਾਗਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਬਿਓਰਾ ਤਿਆਰ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕਈ ਦਿਲਚਸਪ ਨਤੀਜੇ ਉਭਰ ਕੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਅਲਗ ਥਲਗ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਆਏ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਹੈ :

ਜਪੁ (ਰਾਗ ਵਿਚ ਨਹੀਂ)	4
ਸਿਰੀ	14 ਅਤੇ (3) ਪੂਰੇ ਸ਼ਬਦ
ਗਉੜੀ	4 ਅਤੇ (1) ਪੂਰਾ ਸ਼ਬਦ
ਆਸਾ	12 ਅਤੇ (1) ਪੂਰਾ ਸ਼ਬਦ
ਵਡਹੰਸ	3
ਸੁਰਠਿ	1
ਮਾਰੂ	9
ਤੁਖਾਰੀ	4
ਭੈਰਉ	1
ਬਸੰਤ	2
ਸਾਰੰਗ	5
ਧਨਾਸਰੀ	1
ਰਾਮਕਲੀ	3
ਮਲਾਰ	6
ਪ੍ਰਭਾਤੀ	1
ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ (ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ)	2

ਇਹਨਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਰਾਗਾਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਹਵਾਲੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਹਨ :

ਸਿਰੀ	14 (3) ਇਕਾਗਰਤਾ
ਆਸਾ	12(1) ਬਿਰਹਾ, ਸੰਜੋਗ (ਖ਼ੁਸ਼ੀ)
ਮਾਰੂ	9 ਚਲਾਣਾ, ਯੁੱਧ

ਸਿਰੀ ਰਾਗ, 'ਇਕਾਗਰਤਾ' ਦੀ ਤਾਸੀਰ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, 'ਰਾਗਾਂ' ਵਿਚ ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ ਹੈ, ਜੇ ਸਚਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ (ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਕੀ ਵਾਰ ਮ: 4) - ਮਾਰੂ ਰਾਗ ਯੁੱਧ ਅਤੇ ਚਲਾਣੇ ਪ੍ਰਤੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਆਸਾ ਰਾਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾਂ ਬਾਰੇ ਮਤ-ਭੇਦ ਹਨ। ਰਾਗਮਾਲਾ ਅਨੁਸਾਰ ਆਸਾ ਮੇਘ ਰਾਗ ਦੀ ਰਾਗਨੀ ਹੈ - ਬਿਰਹਾ, ਸੰਜੋਗ ਜਾਂ ਐਂਦਰੀਕਤਾ (Sensuousness) ਪਰ ਆਸਾ ਸਿਰੀ ਅਤੇ ਮਾਰੂ ਰਾਗਾਂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਸੁਰ ਪ੍ਰਥਮ ਹੈ
ਦੂਜੇ ਮਾਰੂ ਰਾਗ
ਬਿਬ ਸੁਰ ਮਿਲ ਆਸਾ ਭਈ
ਜੋ ਗਾਵੈਂ ਵਡਭਾਗ*1

ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਡੀ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਐਨ ਸਿਰੀ ਅਤੇ ਮਾਰੂ ਰਾਗ ਵਿਚਕਾਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਇਕਾਗਰਤਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਵਿਕਲਪ ਇਕਾਗਰਤਾ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਖ਼ੁਸ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਇਹਦੇ ਭੋਗਾਂ ਵਿਚ ਦੀ ਲੰਘਦਾ ਚਲਾਣੇ ਤਕ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਰੋਧਾਰਥ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਖਤਮ ਵੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹੋਰ ਬਾਕੀ ਪੱਖ ਵੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ ਸਰਵਗਾਮੀ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਭਾਗ
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਸ਼ਲੋਕ

ਡਾ. ਮੋਹਣ ਸਿੰਘ ਉਬਰਾ 'ਦੀਵਾਨਾ'

੧. ਗੁਰ-ਬਾਣੀ ਦਿਆਂ ਸੰਗਰਹਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਵਿਚ ਮੈਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਪੁਰਾਣੀਆ ਹਥ-ਲਿਖੀਆਂ ਮਿਲੀਆਂ, ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਫ਼ ਬਾਈ ਵਾਰਾਂ ਸਨ, ਜਾਂ ਜਪੁ, ਸਿੱਧ ਗੋਸ਼ਟ ਤੇ ਓਅੰਕਾਰ, ਦਖਣੀ। ਫੇਰ ਜਪੁ ਨੂੰ ਵੀ ਵਾਰ ਕਰਕੇ ਲਿਖਿਆ ਵੇਖਿਆ। ਕੁਝ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਠੇਠ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਲਭਿਆ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਲ ਧਿਆਨ ਗਇਆ, ਉਹਨਾਂ ਕਿਉਂ ਕੋਈ ਸ਼ਬਦ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਿਖਿਆ ? ਫੇਰ ਵਾਰਾਂ ਉਤੇ ਲਿਖੀਆਂ ਧੁਨਾਂ ਤੋਂ ਸੂਹ ਮਿਲੀ ਕਿ ਵਾਰਾਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲਿਖੀਆਂ ਜਾ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ। ਅਖੀਰ ਤੇ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਜੀ, ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਰਲਾਏ ਵੇਖੇ। ਨਾਲੇ ਜਪੁ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮੁੱਢ ਤੇ ਅੰਤ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ, ਤੇ ਸੋਦਰੁ ਤੇ ਏਕ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਵਲ ਧਿਆਨ ਖਿਚੀਵਿਆ। ਏਸ ਸਨਬੰਧ ਵਿਚ ਹੋਰ ਖੋਜ ਦੀ ਲੋੜ ਪਰਤੀਤੀ ।

੨. ਆਦਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਹਨ :

ਨੰਬਰ	ਸੁਰਖੀ, ਮਹਲੇ ਰਾਗ ਆਦਿ ਦੀ	ਕਰਤਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ	ਪਉੜੀਆਂ (ਕਿੰਨੀਆਂ ਤੇ ਕਿਹਨਾਂ ਦੀਆਂ)	ਸ਼ਲੋਕ (ਕਿੰਨੇ ਤੇ ਕਿਹਨਾਂ ਦੇ)	
੧.	ਆਸਾ ਮਹਲਾ ੧* ਵਾਰ ਸ਼ਲੋਕਾਂ	ਮ: ੧ ਤੇ ਮ: ੨	੨੪ ਪਉੜੀਆਂ	ਕੁਲ ਸ਼ਲੋਕ	੫੯
	ਨਾਲਿ ਸ਼ਲੋਕ ਭੀ ਮਹਲੇ ਪਹਿਲੇ		ਮ : ੧ ਦੀਆਂ	ਮ: ੧	੪੬
	ਕੇ ਲਿਖੇ ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਕੀ ਧੁਨੀ			ਮ: ੨,	੧੩
੨.	ਵਾਰ ਮਲਾਰ ਕੀ**	ਮ: ੧ ਤੇ ਮ: ੨	ਕੁਲ ਪਉੜੀਆਂ ੨੮	ਕੁਲ ਸ਼ਲੋਕ	੫੮
	ਮਹਲਾ ੧ ਰਾਏ ਕੈਲਾਸ	ਮ: ੩ ਤੇ ਮ: ੫	ਮ: ੧ ਦੀਆਂ	ਮ: ੧	੨੪
	ਤਥਾ ਮਾਲਦੇ ਕੀ ਧੁਨਿ			ਮ: ੨	੫
	੧ਓ ਸਤਿਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ		ਮ:੫ ਦੀ	ਮ: ੩	੨੭
			(ਪਉੜੀ ਨਵੀਂ ਮ:੫)	ਮ: ੫	੨
੩.	ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ*** ਤਥਾ	ਮ: ੧	ਕੁਲ ੨੭	ਕੁਲ ਸ਼ਲੋਕ	੬੩
	ਮ: ੧ ਸ਼ਲੋਕ ਮਹਲਾ ੧ ਮਲਕ		ਪਉੜੀਆਂ	ਮ: ੧	੪੬
	ਮੁਰੀਦ ਤਥਾ ਚੰਦ੍ਰਹੜਾ		ਮ: ੧ ਦੀਆਂ	ਮ: ੨	੧੨
	ਸੋਹੀਆ ਕੀ ਧੁਨੀ ਗਾਵਣੀ			ਮ: ੩	੩
				ਮ: ੫	੨

* ਸਲੋਕ ਦੀਆਂ ਲੱਗਾਂ ਮਾਤਰਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਹੈ :-(ਸਲੋਕਾ) ਸਲੋਕ, ਸ਼ਲੋਕ ।
ਏਸ ਤਰਾਂ ਮਹਲਾ ੧ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਮਹਲ ੨ ਵੀ । ਪਉੜੀ ਸਭ ਥਾਈਂ ਏਵੇਂ ਪਉੜੀ ਹੀ ਹੈ ।

** ਅਖੀਰ ਉਤੇ 'ਸੁਧੁ' ਲਿਖਿਆ ਹੈ । ਸ਼ਲੋਕ ਸਭ ਥਾਈਂ ਸਲੋਕ ਹੈ, ਕੁ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ।
ਪਉੜੀ ਸਭ ਥਾਈਂ ਪਉੜੀ ਹੈ । ਕਿਧਰੇ ਮਹਲਾ ੩, ਕਿਧਰੇ ਮਹਲ ੧

*** ਪਵੜੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਪਉੜੀ ਵੀ ।

ਹੁਣ ਸੁਆਲ ਇਹ ਉਠੇ :

੧. ਕੀ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਲੋਕ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਰਲਾਏ, ਤੇ ਦੋ ਸਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਰ ਕੇ ਦਰਜ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਮ: ੧ ਦੇ ਵੀ ਹੋਰਥੇ ਲਿਖੇ ਹਨ ?

੨. ਕੀ ਏਸ ਵਾਰ ਨੂੰ ਵੀ (ਬਿਜਾਏ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ) ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਬੰਨ੍ਹਿਆਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹਨਾਂ ਮਲਾਰ ਦੀ ਵਾਰ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੈ ?

੩. ਮਲਾਰ ਦੀ ਵਾਰ ਮ: ੧, ਲਿਖ ਕੇ ਵਿਚ ਅਪਣੀ ਨਵੀਂ ਪਉੜੀ ਨੰ: ੨੭ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਕਿਉਂ ਰਲਾਈ ? ਸਲੋਕ ਹੀ ਰਹਿਣ ਦੇਂਦੇ ਰੱਲੇ ਵਜੋਂ ?

੪. ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਚੌਥੇ ਮਹਲੇ ਦੇ ਸਲੋਕ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਏਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਰਲਾਏ ?

੫. ਇਹ ਤੇ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਸਿਵਾਏ ਸ਼ਾਇਦ ਕੁਝ ਵਾਰਾਂ ਦੇ ਬਾਕੀ ਸੱਭ ਗੁਰ ਵਾਰਾਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਬੱਧੀਆਂ ਹਨ; ਚਲੋ, ਹੋਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਲੋਕ ਪਉੜੀ ਰਲਾ ਏ, ਪਰ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਨਹੀਂ ਰਲਾਏ ?

੬. ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਹੋਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਕਿਉਂ ਰਲਾਏ ?

੭. ਸ਼ਲੋਕ ਵਿਚ ਤੇ ਕਬੀਰ ਜੀ, ਫਰੀਦ ਜੀ, ਹੈ ਪਰ ਸੁਰਖ਼ੀ ਵਿਚ ਹੈ ਮਹਲਾ ੫, ਜਾਂ ਮਹਲਾ ੩, ਇਹ ਕਿਉਂ ?

੮. ਕਬੀਰ ਜੀ ਤੇ ਫਰੀਦ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਕਿਸ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਲੱਭੇ ਤੇ ਚਾਹੜੇ ?

੯. ਕਬੀਰ ਜੀ ਤੇ ਫਰੀਦ ਜੀ ਦਿਆਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੁਆਬ ਕੀ ਦਸਦੇ ਹਨ ?

੧੦. ਵਾਰਾਂ ਦੀ ਲਿਖਾਈ ਵਿਚ ਫਰਕ ਕੀ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਥੋਹੜੀ ਥਾਈਂ ਹੀ ਕਿਉ ਬਿੰਦੀ ਟਿੱਪੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ?

੧੧. ਸ਼ਲੋਕ ਦੀ ਬਣਤਰ, ਗਿਣਤੀ ਤੇ ਮਹੱਤਤਾ ਕੀ ਹੈ ?

੧੨. ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੂੰ ਪਉੜੀਆਂ ਨਾਲ ਸ਼ਲੋਕ ਰਲਾਉਣ ਦੀ ਕੀ ਤੇ ਕਿਉਂ ਲੋੜ ਭਾਸੀ ?

੧੩. ਜਿਹੜੀ ਲਿਖੀ ਬਾਣੀ ਪਹਿਲੇ ਤੇ ਦੂਜੇ ਤੇ ਤੀਜੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਤੀਕ ਪੁੱਜੀ- ਵਾਰ-ਪਉੜੀਆਂ ਤੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਉਹ ਕਿਸ ਤਰਾਂ ਤਰਤੀਬੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਸ਼ਲੋਕ ਸਭ ਵੱਖ ਉਚਰੇ-ਲਿਖੇ ਹੋਏ ਸਨ ਤੇ ਪਉੜੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ? ਸ਼ਲੋਕ ਕਿਸ ਵਜਹ ਕਰ ਕੇ ਕਿੱਥੇ ਤੇ ਕਿਸ ਦੇ ਰਲਾਏ ਗਏ ? ਵਿਚਾਰ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ?

੧੪. ਕੀ ਪਉੜੀ ਨਾਲ ਸ਼ਲੋਕ ਰਲਾਉਣ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਵਾਜ ਸੀ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ? ਖ਼ੁਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਪੁ ਨੀਸਾਨ ਵਾਲੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੇ ਪਿੱਛੇ ਹੀ ਸ਼ਲੋਕ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਵਿਚ ਨਹੀਂ (ਜੇ ਪਿਛਲਾ ਸ਼ਲੋਕ ਦੂਜੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦਾ ਨਹੀਂ) ?

੧੫. ਪਉੜੀ ਨਾਲ ਸ਼ਲੋਕ ਰਲਾਣ ਦਾ ਰਵਾਜ ਗਾਣ ਵਿਦਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰਖਦਾ ਹੈ ?

੧੬. ਸੱਤੇ ਬਲਵੰਡ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਲੋਕ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ?

੧੭. ਭੱਟਾਂ ਦਿਆਂ ਸਵੈਯਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਲੋਕ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ?

੧੮. ਸ਼ਲੋਕ, ਦੋਹਾ ਤੇ ਦੋਹਰਾ ਦਾ ਕੀ ਫ਼ਰਕ ਹੈ ?

੧੯. ਕੀ ਜਾਇਸੀ ਜੀ ਦੀ ਪਦਮਾਵਤ ਤੇ ਤੁਲਸੀ ਜੀ ਦੀ ਰਾਮਾਇਣ ਵਿਚਲੇ ਦੋਹਿਆਂ, ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ (ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ) ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਕੋਈ ਪਰਭਾਉ ਹੈ ?

੨੦. ਕੀ ਇਹ ਜ਼ਾਹਿਰ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਕੁਝ 'ਸੰਪਾਦਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲਿਖਾਈ, ਅੱਖਰ-ਜੋੜ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਐਸੇ ਵੀ ਹਨ ਜੋ ਸਹਵਨ ਆ ਗਏ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਪਰਯੋਜਨ ਨਹੀਂ, ਜਾਂ ਉਹ ਵਖ ਵਖ ਗੁਰੂ, ਬਾਣੀ-ਕਰਤਿਆਂ, ਦੀ ਨਿਜੀ ਲਿਖਾਉਟ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਹਨ ਜਾਂ ਗੁਰ ਬਾਣੀ ਦੇ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਦੇ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਸੱਚੀ ਸੁੱਚੀ ਬੀੜ ਲਿਖੀ ? ਕੀ ਇਕੋ ਹੀ ਲਿਖਾਰੀ ਇਕੋ ਹੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਲੋਕ, ਸ਼ਲੋਕੁ; ਮਹਲਾ, ਮਹਲ; ਪਉੜੀ, ਪਵੜੀ; ਆਦਿ ਫ਼ਰਕ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਸੁਤੇ ਸਿਧ ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਪੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ? ਇਹਨਾਂ ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਤਿਆਰ ਜੁਆਬ ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਪਾਸ ਹੈ ਨਹੀਂ । ਹੇਠਾਂ ਮੈਂ ਜੁਆਬ ਲੱਭਣ ਦੇ ਉਪਰਾਲੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਾਰਾਂ ਦੀ ਪੁਣ ਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ।

ਮ: ੩ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ :

I. ਗੂਜਰੀ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੩ ਸਿਕੰਦਰ ਬਿਰਾਹਿਮ ਕੀ ਵਾਰ ਕੀ ਧੁਨੀ ਗਾਉਣੀ । ਇਸ ਵਿਚ ੨੨ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ, ਅੰਤ ਤੇ ਸੁਧ ਹੈ । (ਸੁਧੁ ਨਹੀਂ)

ਪਉੜੀਆ ਸਭ ਮ: ੩ ਦੀਆਂ । ਸ਼ਲੋਕ ਵੀ ਸਭ ਅਪਣੇ ਹਨ, ਸਿਵਾਏ ਕਬੀਰ, ਸਲੋਕ; ਤੇ ਉਸਦਾ 'ਨਾਨਕ' ਨਾਂ ਹੇਠ ਜੁਆਬ ਦੇ ।

II. ਵਾਰ ਸੂਹੀ ਕੀ ਸਲੋਕਾਂ ਨਾਲਿ ਮਹਲਾ ੩ । ਕੁਲ ੨੦ ਪਉੜੀਆਂ ਮ: ੩ ਦੀਆਂ ਹੀ ਹਨ ।

ਸਲੋਕੁ ਹਨ : ਮ: ੩; ਮ: ੧; ਮ: ੨ ਦੇ ।

III. ਰਾਮਕਲੀ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੩ ਜੋਧੇ ਵੀਰੈ ਪੂਰਬਾਣੀ ਕੀ ਧੁਨੀ । ੨੧ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ । ਸਭ ਮ: ੩ ਦੀਆਂ । ਸ਼ਲੋਕ ਇਉਂ ਹਨ:-

ਮ: ੩ = ੨੩
ਮ: ੧ = ੧੯
ਮ: ੨ = ੭
ਕਬੀਰ, ਸਲੋਕੁ = ੧

IV. ਮਾਰੂ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੩ ਸਲੋਕ ਮ: ੧। ੨੨ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ, ਸਭ ਮ: ੩ ਦੀਆਂ । ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ :

ਮ: ੧ = ੨੦
ਮ: ੪ = ੩
ਮ: ੩ = ੨੧
ਮ: ੩ = ੧
ਮ: ੫ ਦੇ = ੨

ਮ: ੪ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ :

I. ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ ਸਲੋਕਾਂ ਨਾਲਿ । ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ :

ਮ: ੩=੩੪
ਮ: ੧=੬
ਮ: ੨=੨
ਮ: ੨=੨

ਮ: ੪= ×

ਮ: ੫=੧

ਕੁਲ ਪਉੜੀਆਂ ੨੧ ਹਨ ॥ ਮ: ੪ ਦੀਆਂ ਹੀ ਸਮਝਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ । ਅੰਤ ਉਤੇ ਸੁਧੁ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ।

II. ਗਉੜੀ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ । ਇਸ ਵਿਚ ਮ: ੩ ਦੇ ੪ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ ਅਤੇ ਮ; ੫ ਦੇ ੬ ਸ਼ਲੋਕ; ਅਤੇ ਮ: ੫ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ ੫ ॥

III. ਬਿਹਾਗੜੇ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ । ਇਸ ਵਿਚ ੨੧ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ ਸਭ ਮ: ੪ ਦੀਆਂ । ਸ਼ਲੋਕ ਮ: ੪ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਦੇ ਹਨ :

ਮ: ੩ =	੩੪
ਮ: ੫ =	੨
ਮ: ੪ =	੨
ਮ: ੧ =	੨
ਮਰਦਾਨਾ =	੧
ਸਲੋਕੁ ਮਰਦਾਨਾ =	੧
ਕਬੀਰ =	੧

IV. ਵਡਹੰਸ ਦੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ ਲਲਾ ਬਹਲੀਮਾ ਕੀ ਧੁਨਿ ਗਾਵਣੀ ॥ ਇਸ ਵਿਚ ੨੧ ਪਉੜੀਆਂ ਮ: ੪ ਦੀਆਂ ਹਨ ਸਭ; ਤੇ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ ਕਰੀਬ ਸਾਰੇ ਮ: ੩ ਦੇ; ਮ: ੧ ਦੇ ਦੋ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ ।

V ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ ਵਾਰ ਮਹਲੇ ੪ ਕੀ । ਇਸ ਵਿਚ ੨੯ ਪਉੜੀਆਂ ਸਭ ਮ: ੪ ਦੀਆਂ ਹਨ । ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ ਮ: ੧ ਦੇ, ਮ: ੪ ਦੇ, ਮ: ੩ ਦੇ; ਮ: ੨ ਦਾ ।

VI. ਬਿਲਾਵਲ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ ॥ ੧੩ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ, ਸਭ ਮਹਲਾ ੪ ਦੀਆਂ ।

ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ ਇਹਨਾਂ ਦੇ: ਮ: ੪; ਮ: ੩; ਮ: ੧। ਮ: ੩ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹਨ । ਮ: ੪ ਦਾ ਇਕੋ ਹੀ ਸ਼ਲੋਕ ਹੈ ਤੇ ਮ: ੧ ਦਾ ਵੀ ਇਕ ॥

VII. ਸਾਰੰਗ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ ਰਾਇ ਮਹਮੇ ਹਸਨੇ ਕੀ ਧੁਨਿ ॥

ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ ੩੬, ਸਭ ਤੋਂ ਵਡੀ ਵਾਰ ਹੈ, ਅੰਤ ਵਿਚ ਸੁਧੁ । ੩੫ ਪਉੜੀਆਂ ਮਹਲਾ ੪ ਦੀਆਂ ਹਨ। ੧ ਮ: ੫ ਦੀ ॥ ਪਰ ਸ਼ਲੋਕ ਵੇਖੋ : –

ਮ: ੧= ੩੫

VIII. ਕਾਨੜੇ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ ਮੂਸੇ ਕੀ ਵਾਰ ਕੀ ਧੁਨੀ ॥ ੧੫ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ, ਅੰਤ ਤੇ ਸੁਧ ਪਉੜੀਆਂ ਮ: ੪ ਦੀਆਂ । ਸ਼ਲੋਕ ਵੀ ਸਭ ਮ: ੪ ਦੇ ਹੀ ਹਨ ।

ਮ: ੨=੯

ਮ: ੩=੨੩

ਮ: ੪ ੬

ਮ: ੫=੩ ਮਹਲ ੧ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਮਹਲਾ ੧ ਵੀ ॥

ਮ: ੫ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ :

I. ਗਉੜੀ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੫ ਰਾਇ ਕਮਾਲੀਦੀ ਮੋਜਦੀ ਕੀ ਵਾਰ ਕੀ ਧੁਨਿ ਉਪਰਿ ਗਾਵਣੀ ॥ ਇਸ ਵਿਚ ਪਉੜੀਆਂ ਸਭ ਮ: ੫ ਦੀਆਂ ਹਨ । ਸ਼ਲੋਕ ਵੀ ਸਭ ਆਪਦੇ ਹੀ

ਹਨ, ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਕੁਝ ਬਿਸੇਖਤਾ ਹੈ : ਸ਼ਲੋਕ ਮ; ੫; ਸ਼ਲੋਕ ਦੋਹਾ ਮ; ੫; ਸ਼ਲੋਕ ਡਖਣਾ ਮ: ੫ ॥

II. ਰਾਗ ਗੂਜਰੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੫ । ੨੧ ਪਉੜੀਆਂ ਤੇ ਸ਼ਲੋਕ ਸਭ ਮ: ੫ ਦੇ ਹਨ ॥

III. ਜੈਤਸਰੀ ਮਹਲਾ ੫ ਵਾਰ ਸਲੋਕਾਂ ਨਾਲਿ । ੨੦ ਪਉੜੀਆਂ, ਸਭ ਮ: ੫ ਦੀਆਂ ਨਾਲੇ ਸਾਰੇ ਸ਼ਲੋਕ॥

IV. ਰਾਮਕਲੀ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੫।੨੨ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ, ਅੰਤ ਵਿਚ ਸੁਧੁ ਹੈ । ਸਭ ਮ: ੫ ਦੀਆਂ । ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ, ਮ: ੫ ਤੋਂ ਛੁਟ, ਇਹਨਾਂ ਦੇ :

ਸਫ਼ਾ ੯੬੫ ਕਬੀਰ (ਮਹਲਾ ੫ ॥ ਕਬੀਰਾ ਹਮਰਾ...)
ਕਬੀਰ (ਸਲੋਕ ਮਹਲਾ ੫, ਕਰੀਰ ਧਰਤੀ...)
ਕਬੀਰ (ਮਹਲਾ ੫, ਕਬੀਰ ਚਾਵਲ ਕਾਰਣੇ ...)
ਫਰੀਦ (ਸ਼ਲੋਕ ਮ: ੫, ਫਰੀਦਾ ਭੂਮਿ......)
ਫਰੀਦ (ਮ: ੫, ਫਰੀਦਾ ਉਮਰ......)

V. ਮਾਰੂ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੫ ਡਖਣੇ ਮ: ੫ ॥੨੩ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ । ਸਭ ਮ: ੫ ਦੀਆਂ । ਸਲੋਕ ਦੀ ਥਾਂ ਡੱਖਣਾ ਵਰਤਿਆ ਹੈ । ਪਉੜੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਪਵੜੀ ਵੀ । "ਸਲੋਕ ਡਖਣੇ" ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਕੁਝ ਵਾਰੀ ।। ਅਖੀਰ ਤੇ ਸੁਧੁ (ਜਾਂ ਸੁਧ) ਨਹੀਂ ।

VI. ਬਸੰਤ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲੁ ੫। ਏਥੇ ਮਹਲ ਨੂੰ ਮਹਲੁ ਲਿਖਿਆ । ੩ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ। ਕੋਈ ਸ਼ਲੋਕ ਨਹੀਂ।

ਵਾਰ ਬਾਰੇ ਖ਼ੁਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਜੋ ਕੁਝ ਫੁਰਮਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ, ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਹੈ ।

ਪਉੜੀ ੨੧- ਕੇਤੇ ਕਹਹਿ ਵਖਾਣ ਕਹਿ ਕਹਿ ਜਾਵਣਾ
ਵੇਦ ਕਹਹਿ ਵਖਿਆਣ ਅੰਤੁ ਨ ਪਾਵਣਾ
ਪੜਿਐ ਨਾਹੀ ਭੇਦੁ ਬੁਝਿਐ ਪਾਵਣਾ
ਸਚਾ ਪੁਰਖੁ ਅਲਖੁ ਸਬਦੁ ਸੁਹਾਵਣਾ
ਖਾਲਕ ਕਉ ਆਦੇਸੁ ਢਾਢੀ ਗਾਵਣਾ

ਪਉੜੀ ੨੩- ਖਸਮੈ ਕੈ ਦਰਬਾਰਿ ਢਾਢੀ ਵਸਿਆ
ਸਚਾ ਖਸਮੁ ਕਲਾਇ ਕਮਲੁ ਵਿਗਸਿਆ
ਢਾਡੀ ਕਥੇ ਅਕਥੁ ਸਬਦਿ ਸਵਾਰਿਆ
ਨਾਨਕ ਗੁਣ ਮਹਿ ਰਾਸਿ ਹਰਿ ਜੀਉ ਮਿਲੇ ਪਿਆਰਿਆ

ਪਉੜੀ ੨੬- ਤੁਧੁ ਸਚੇ ਸੁਬਹਾਨੁ ਸਦਾ ਕਲਾਣਿਆ

ਪਉੜੀ ੨੭- ਹਉ ਢਾਢੀ ਵੇਕਾਰੁ ਕਾਰੈ ਲਾਇਆ
ਰਾਹਿ ਦਿਹੈ ਕੈ ਵਾਰ ਧੁਰਹੁ ਫੁਰਮਾਇਆ
ਢਾਢੀ ਸਚੈ ਮਹਲਿ ਖਸਮਿ ਬੁਲਾਇਆ
ਸਚੀ ਸਿਫਤ ਸਾਲਾਹ ਕਪੜਾ ਪਾਇਆ
ਸਚਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨਾਮ ਭੋਜਨੁ ਆਇਆ
ਗੁਰਮਤੀ ਖਾਧਾ ਰਜਿ ਤਿਨਿ ਸੁਖੁ ਪਾਇਆ
ਢਾਢੀ ਕਰੇ ਪਸਾਉ ਸਬਦੁ ਵਜਾਇਆ

ਨਾਨਕ ਸਚੁ ਸਾਲਾਹ ਪੂਰਾ ਪਾਇਆ ॥

ਮ: ੨, ਮ: ੩, ਮ: ੪, ਮ: ੫ ਇਉਂ ਫ਼ਰਮਾਂਦੇ ਹਨ

ਮ: ੨ ਸ਼ਲੋਕ ਹੈ ਵਾਰ ਸਾਰੰਗ ਵਿਚ:

ਸਿਫਤਿ ਜਿਨ੍ਾ ਕਉ ਬਖਸੀਐ ਸੋਈ ਪੋਤੇਦਾਰ
ਕੁੰਜੀ ਜਿਨ ਕਉ ਦਿਤੀਆ ਤਿਨ੍ ਮਿਲੇ ਭੰਡਾਰ
ਜਹ ਭੰਡਾਰੀ ਹੂ ਗੁਣ ਨਿਕਲਹਿ ਤੇ ਕਹੀਅਹਿ ਪਰਵਾਣੁ
ਨਦਰਿ ਤਿਨਾ ਕਉ ਨਾਨਕਾ ਨਾਮੁ ਜਿਨ੍ਾ ਨੀਸਾਣੁ ॥

ਮ: ੩ ਗੁਜਰੀ ਕੀ ਵਾਰ, ਪਉੜੀ ੫-

ਢਾਢੀ ਕਰੇ ਪੁਕਾਰ ਪ੍ਰਭੁ ਸੁਣਾਇਸੀ

ਪਉੜੀ ੧੮- ਢਾਢੀ ਤਿਸ ਨੋ ਆਖੀਐ ਜਿ ਖਸਮੈ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ
ਦਰਿ ਖੜਾ ਸੇਵਾ ਕਰੇ ਗੁਰ ਸਬਦੀ ਵੀਚਾਰੁ
ਢਾਢੀ ਦਰੁ ਘਰੁ ਪਾਇਸੀ ਸਚੁ ਰਖੈ ਉਰ ਧਾਰਿ
ਢਾਢੀ ਕਾ ਮਹਲੁ ਅਗਲਾ ਹਰਿ ਕੈ ਨਾਇ ਪਿਆਰਿ
ਢਾਢੀ ਕੀ ਸੇਵਾ ਚਾਕਰੀ ਹਰਿ ਜਪਿ ਹਰਿ ਨਿਸਤਾਰਿ

ਮ: ੪ ਹਮ ਢਾਢੀ, ਹਰਿ ਪ੍ਰਭੁ ਖਸਮ ਕੇ ਨਿਤ ਗਾਵਹੁ ਹਰਿ ਗੁਣ ਛੰਤਾ।
ਹਰਿ ਕੀਰਤਨੁ ਕਰਹ..

ਪਉੜੀ ੨੧- ਵਾਰ ਸਿਰੀ

ਹਉ ਢਾਢੀ ਹਰਿ ਪ੍ਰਭ ਖਸਮ ਕਾ ਹਰਿ ਕੈ ਦਰਿ ਆਇਆ
ਹਰਿ ਅੰਦਰਿ ਸੁਣੀ ਪੂਕਾਰ, ਢਾਢੀ ਮੁਖਿ ਲਾਇਆ
ਹਰਿ ਪੁਛਿਆ ਢਾਢੀ ਸਦਿ ਕੈ ਕਿਤੁ ਅਰਥਿ ਤੂੰ ਆਇਆ
ਨਿਤ ਦੇਵਹੁ ਦਾਨੁ ਦਇਆਲ ਪ੍ਰਭ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਧਿਆਇਆ
ਹਰਿ ਦਾਤੈ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਜਪਾਇਆ ਨਾਨਕੁ ਪੈਨਾਇਆ।। ਸੁਧੁ

ਮ : ੫ ਰਾਮਕਲੀ ਦੀ ਵਾਰ, ਪਉੜੀ ੧੧ ਵਿਚ :

ਹਉ ਤਿਸੁ ਢਾਢੀ ਕੁਰਬਾਣੁ ਜਿ ਤੇਰਾ ਸੇਵਦਾਰੁ
ਹਉ ਤਿਸੁ ਢਾਢੀ ਬਲਿਹਾਰ ਜਿ ਗਾਵੈ ਗੁਣ ਅਪਾਰ
ਸੋ ਢਾਢੀ ਧਨੁ ਧੰਨੁ ਜਿਸੁ ਲੋੜੇ ਨਿਰੰਕਾਰੁ
ਸੋ ਢਾਢੀ ਭਾਗਠੁ ਜਿਸੁ ਸਦਾ ਦੁਆਰ ਬਾਰੁ
ਓਹੁ ਢਾਢੀ ਤੁਧੁ ਧਿਆਇ ਕਲਾਣੇ ਦਿਨੁ ਰੈਣਾਰ
ਮੰਗੈ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨਾਮੁ ਨ ਆਵੈ ਕਦੇ ਹਾਰਿ
ਕਪੜੁ ਭੋਜਨ ਸਚੁ ਰਹਦਾ ਲਿਵੈ ਧਾਰ
ਸੋ ਢਾਢੀ ਗੁਣਵੰਤੁ ਜਿਸ ਨੋ ਪ੍ਰਭ ਪਿਆਰੁ

ਕਬੀਰ ਜੀ ਤੇ ਫਰੀਦ ਜੀ ਦੇ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਦਿੱਤੇ ਸ਼ਲੋਕ ਕਬੀਰ ਜੀ ਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦਿਆਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਆ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਓਥੇ ਮਹਲਾ ੫ ਨਾਲ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਵੇਖੋ (ਇਸ ਗਲ ਦਾ ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ ?) :

ਸਫਾ ੧੩੭੫

ਮਹਲਾ ੫ ਕਬੀਰ ਕੂਕਰੁ ਭਉਕਨਾ.. ੨੦੯

ਮਹਲਾ ੫ ਕਰ ਧਰਤੀ ਸਾਧ .., ੨੧੦

ਮਹਲਾ ੫ ਕਬੀਰ ਚਾਵਲ ਕਾਰਨੇ ੨੧੧

(ਨਾਮਾ..ਨਾਮਾ ਤਿਲੋਚਨ ਵਾਲੇ ਦੋ ਸ਼ਲੋਕ ਵੀ ਹਨ ਏਥੇ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦਿਆਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ੨੧੨, ੨੧੩)

ਮਹਲਾ ੫ ਕਬੀਰ ਹਮਰਾ ਕੋ ਨਹੀਂ ... ੨੧੪

ਮ: ੫ ਕਬੀਰਾ ਰਾਮੁ ਨ ਚੇਤਿਓ .. ੨੨੧

ਮ: ੩ ਤੋਂ ਬਾਦ ਹੈ-ਚਿੰਤਾ ਭਿ ਆਪਿ ਕਰਾਇਸੀ।

ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਕਬੀਰ ਦੇ ੨੧੯ ਦਾ ਜੁਆਬ ਹੈ ੨੨੦।

ਮਹਲਾ ੫ ਫਰੀਦਾ ਖਾਲਕ ... ੭੫

ਮ: ੩ ਇਹੁ ਤਨ ... ੫੨

ਮ: ੩ ਕਾਇ ਪਟੋਲਾ ... ੧੦੪

ਮ; ੫ ਫਰੀਦਾ ਦੁਖ ਸੁਖ ... ੧੦੯

ਮ: ੫ ਫਰੀਦਾ ਦੁਨੀ ਵਜਾਈ ... ੧੧੦

ਮ: ੫ ਫਰੀਦਾ ਦਿਲੁ ਰਤਾ ੧੧੧

੧੨੧ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਹੈ ॥

੧੨੪ ਵਿਚ ਨਾਨਕਾ ਹੈ ।

ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ ਮ: ੧ ਦੇ ੩੩ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਪਰ ਨੰਬਰ ੧੨੧, ਮਹਲਾ ੩ ਦਾ ਦਸਿਆ ਹੈ ।

ਜਿਥੋਂ ਤੀਕ ਭੱਟਾਂ ਦਿਆਂ ਸਵਈਆਂ ਦਾ ਸਨਬੰਧ ਹੈ, ਉਹ ਪਉੜੀਆਂ ਹੀ ਹਨ ਇਕ ਪਰਕਾਰ ਦੀਆਂ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਵਾਰਾਂ ਹੋਈਆਂ-

ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ, ਰਾਗ ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਤੇ ਰਾਗ ਮਾਝ ਵਿਚ । ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ, ਮ: ੧ ਰਚਤ, ੨੪, ੨੭, ੨੭ ਮਲਾਰ ਵਿੱਚ ਇਕ ਪਉੜੀ ਨਵੀ ਮ: ੫ ਦੀ ਹੈ ।

੨੧. ਕੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵੀ ਸਾਰੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਖ਼ਾਸ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਗਵੀਂਦੀਆਂ, ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸਨਬੰਧਤ ਹਨ ? ਕੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਦੇ ਮਾਪ ਤੋਲ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਵਿਚ ਆ ਗਏ ਹਨ ? ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਹੋਰ ਕੀ ਸਮਾਨਤਾ ਹੈ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ?

ਆਉ ਤਿਨਾਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਨਗੀਆਂ ਲਈਏ :

ਆਸਾ

ਆਸਾ ਵਿਚ, ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਉਤੇ ਕਿ ਸ਼ਲੋਕ ਵੀ ਮਹਲੇ ੧ ਦੇ ਹਨ ਪਰ ਵਿਚ ਦੋ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ ਮ: ੨ ਦੇ, ੪੬੯ ਤੇ ॥ ਦੂਜਾ ਸ਼ਲੋਕ ਮ: ੧ ਦਾ ਕਰ ਕੇ ਹੋਰਥੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ । ਮੇਰੀ ਯਾਦੇ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਮ; ੧ ਦਾ ਕਰ ਕੇ ਥੁਹੜੇ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ ਕਿਤੇ ਆਇਆ ਹੈ ।

ਜੋਗ ਸਬੰਦ..

ਏਕ ਕ੍ਰਿਸਨੰ..

ਇਕ ਸ਼ਲੋਕ ਮ: ੨ ਦਾ ਹੈ ੪੬੩ ਤੇ,

ਇਹ ਜਗੁ ਸਚੈ..

੪੭੪ ਤੇ ਹੈ ਸਲੋਕੁ ਮਹਲਾ ੨, ਮਹਲਾ ੨, ਮਹਲਾ ੨, ਮਹਲ ੨- ਮਹਲ ੨

੪੭੫ ਤੇ ਹੈ ਮਹਲਾ ੨, ਮਹਲਾ ੨ ॥

ਆਸਾ

੧. ਆਪੀਨੈ ਆਪੁ ਸਾਜਿਓ ਆਪੀਨੈ ਰਚਿਓ ਨਾਉ
੨. ਨਾਨਕ ਜੀਅ ਉਪਾਇਕੈ ਲਿਖਿ ਨਾਵੈ ਧਰਮੁ ਬਹਾਲਿਆ
੩. ਆਪੀਨੈ ਭੋਗ ਭੋਗਿ ਕੈ ਹੋਇ ਭਸਮੜਿ ਭਉਰੁ ਸਿਧਾਇਆ
੪. ਨਦਰਿ ਕਰਹਿ ਜੇ ਆਪਣੀ ਤਾ ਨਦਰੀ ਸਤਿਗੁਰ ਪਾਇਆ ।
੫. ਨਾਉ ਤੇਰਾ ਨਿਰੰਕਾਰੁ ਹੈ ਨਾਇ ਲਇਐ ਨਰਕਿ ਨ ਜਾਈਐ
੬. ਬਿਨੁ ਸਤਿਗੁਰ ਕਿਨੈ ਨ ਪਾਇਓ ਬਿਨੁ ਸਤਿਗੁਰ ਕਿਨੈ ਨ ਪਾਇਆ
੭. ਸੇਵ ਕੀਤੀ ਸੰਤੋਖਈ ਜਿਨ੍ਹੀ ਸਚੋ ਸਚੁ ਧਿਆਇਆ
੮. ਸਚਾ ਸਾਹਿਬੁ ਏਕ ਤੂੰ ਜਿਨਿ ਸਚੋ ਸਚੁ ਵਰਤਾਇਆ
੯. ਭਗਤ ਤੇਰੈ ਮਨਿ ਭਾਵਦੇ ਦਰਿ ਸੋਹਨਿ ਕੀਰਤਿ ਗਾਵਦੇ
੧੦. ਦਾਨੁ ਮਹਿੰਡਾ ਤਲੀ ਖਾਕੁ ਜੇ ਮਿਲੈ ਤੇ ਮਸਤਕਿ ਲਾਈਐ
੧੧. ਧੁਰਿ ਕਰਮੁ ਜਿਨਾ ਕਉ ਤੁਧ ਪਾਇਆ ਤਾਂ ਤਿਨੀ ਖਸਮ ਧਿਆਇਆ
੧੨. ਪੜਿਆ ਹੋਵੈ ਗੁਨਹਗਾਰੁ ਤਾ ਓਮੀ ਸਾਧੁ ਨ ਮਾਰੀਐ
੧੩. ਸਤਿਗੁਰ ਵਿਟਹੁ ਵਾਰਿਆ ਜਿਤੁ ਮਿਲਿਐ ਖਸਮੁ ਸਮਾਲਿਆ
੧੪. ਕਪੜੁ ਰੂਪੁ ਸੁਹਾਵਣਾ ਛਡਿ ਦੁਨੀਆ ਅੰਦਰਿ ਜਾਵਣਾ
੧੫. ਸਾਹਿਬ ਹੋਇ ਦਇਆਲੁ ਕਿਰਪਾ ਕਰੇ ਤਾਂ ਸਾਈ ਕਾਰ ਕਰਾਇਸੀ
੧੬. ਚਿਤੈ ਅੰਦਰਿ ਸਭੁ ਕੋ ਵੇਖਿ ਨਦਰੀ ਹੇਠਿ ਚਲਾਇਦਾ
੧੭. ਤੁਰੇ ਪਲਾਣੇ ਪਉਣ ਵੇਗ ਹਰ ਰੰਗੀ ਹਰਮ ਸਵਾਰਿਆ
੧੮. ਸਤਿਗੁਰੁ ਵਡਾ ਕਰਿ ਸਾਲਾਹੀਐ ਜਿਸੁ ਵਿਚਿ ਵਡੀਆਂ ਵਡਿਆਈਆ
੧੯. ਸਭੁ ਕੋ ਆਖੈ ਆਪਣਾ ਜਿਸੁ ਨਾਹੀ ਸੋ ਚੁਣ ਕਢੀਐ
੨੦. ਆਪੇ ਹੀ ਕਰਣਾ ਕੀਉ ਕਲ ਆਪੇ ਹੀ ਤੈ ਧਾਰੀਐ
੨੧. ਜਿਤੁ ਸੇਵਿਐ ਸੁਖੁ ਪਾਈਐ ਸੋ ਸਾਹਿਬੁ ਸਦਾ ਸਮਾਲੀਐ
੨੨. ਚਾਕਰੁ ਲਗੈ ਚਾਕਰੀ ਜੇ ਚਲੈ ਖਸਮੈ ਭਾਇ
੨੩. ਨਾਨਕ ਅੰਤ ਨ ਜਾਪਨੀ ਹਰਿ ਤਾ ਕੈ ਪਾਰਾਵਾਰ
੨੪. ਵਡੇ ਕੀਆ ਵਡਿਆਈਆ ਕਿਛੁ ਕਹਣਾ ਕਹਣੁ ਨ ਜਾਇ ॥

ਮਲਾਰ

੧. ਆਪੀਨੈ ਆਪੁ ਸਾਜਿ ਆਪੁ ਪਛਾਣਿਆ (ਇੱਕੋ ਕਾਫ਼ੀਆ ਹੈ ।)
੨. ਤੁ ਸਚਾ ਸਚਿਆਰੁ ਜਿਨਿ ਸਚੁ ਵਰਤਾਇਆ ।
੩. ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸੁ ਦੇਵ ਉਪਾਇਆ
੪. ਆਪੇ ਛਿੰਝ ਪਵਾਇ ਮਲਾ ਖਾੜਾ ਰਚਿਆ । (ਵਖਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ)
੫. ਦੋਵੈ ਤਰਫਾ ਉਪਾਇ ਇਕੁ ਵਰਤਿਆ
੬. ਸੋ ਹਰਿ ਸਦਾ ਸਰੇਵੀਐ ਜਿਸੁ ਕਰਤ ਨ ਲਾਗੈ ਵਾਰ
੭. ਹਰਿ ਜੀਉ ਸਚਾ ਸਚੁ ਤੂ ਸਚੇ ਲੈਹਿ ਮਿਲਾਇ
੮. ਅਤੁਲੁ ਕਿਉ ਤੋਲੀਐ ਵਿਣੁ ਤੋਲੇ ਪਾਇਆ ਨ ਜਾਇ
੯. ਨਾਥ ਜਤੀ ਸਿਧ ਪੀਰ ਕਿਨੈ ਅੰਤੁ ਨ ਪਾਇਆ...
ਦੁਨੀਆ ਕੈ ਸਿਰਿ ਕਾਲੁ ਦੂਜਾ ਭਾਇਆ....

੧੦. ਆਪਿ ਕਰਾਏ ਕਰੇ ਆਪਿ ਹਉ ਕੈ ਸਿਉ ਕਰੀ ਪੁਕਾਰ
੧੧. ਸਚਾ ਵੇਪਰਵਾਹੁ ਇਕੋ ਤੂ ਧਣੀ
੧੨. ਖੰਡ ਪਤਾਲ ਅਸੰਖ ਮੈ ਗਣਤ ਨ ਹੋਈ
੧੩. ਆਪੇ ਜਗਤੁ ਉਪਾਇ ਕੈ ਗੁਣ ਅਉਗਣ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰੁ
੧੪. ਸਚਾ ਸਤਿਗੁਰੁ ਸੇਵਿ ਸਚੁ ਸਮਾਲਿਆ
੧੫. ਇਕਿ ਵਣਖੰਡਿ ਬੈਸਹਿ ਜਾਇ ਸਦੁ ਨ ਦੇਵਹੀ
੧੬. ਇਕਿ ਜੈਨੀ ਉਝੜ ਪਾਇ ਧੁਰਹੁ ਖੁਆਇਆ
੧੭. ਸਚਾ ਅਲਖ ਅਭੇਉ ਹਠਿ ਨ ਪਤੀਜਈ
੧੮. ਪੂਰਾ ਸਤਿਗੁਰੁ ਸੇਵਿ ਪੂਰਾ ਪਾਇਆ
੧੯. ਅਗਮ ਅਗੋਚਰੁ ਤੂ ਧਣੀ ਸਚਾ ਅਲਖ ਅਪਾਰੁ
੨੦. ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨਾਮੁ ਸਦਾ ਸੁਖਦਾਤਾ ਅੰਤੇ ਹੋਇ ਸਖਾਈ
੨੧. ਇਕਨਾ ਗਲੀ ਜੰਜੀਰ ਬੰਦਿ ਰਬਾਣੀਐ
੨੨. ਆਪਿ ਉਪਾਏ ਮੇਦਨੀ ਆਪੇ ਕਰਦਾ ਸਾਰ
੨੩. ਪੜਿਆ ਲੇਖੇਦਾਰ ਲੇਖਾ ਮੰਗੀਐ
੨੪. ਪੜੀਐ ਨਾਮੁ ਸਾਲਾਹ ਹੋਰਿ ਬੁੱਧੀ ਮਿਥਿਆ
ਅਗਲੀ ੨੫ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਸਲੋਕ ਮ: ੧ 'ਮਾਸੁ ਮਾਸੁ ਕਰਿ' ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ੨੬ ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ।
੨੫. ਹਉ ਕਿਆ ਆਖਾ ਇਕ ਜੀਭ ਤੇਰਾ ਅੰਤੁ ਨ ਕਿਨਹੀ ਪਾਇਆ
੨੬. ਸਿਰਿ ਸਿਰਿ ਹੋਇ ਨਿਬੇੜੁ ਹੁਕਮਿ ਚਲਾਇਆ
ਪਉੜੀ ੨੭ ਦਾ ਸਲੋਕ ਮ: ੧ ਘਰ ਮਹਿ ਘਰੁ ਦੇਖਾਇ ...
ਅਤਿਅੰਤ ਮਹੱਤ ਵਾਲਾ ਹੈ; ੧੦ ਤੁੱਕਾਂ, ਤਿਨ ਕਾਫ਼ੀਏ ॥
੨੭. ਸਭੋ ਵਰਤੈ ਚਲਤੁ ਚਲਤੁ ਵਖਾਣਿਆ
ਇਹ ਪਉੜੀ ਨਵੀਂ ਮ : ੫ ਦੀ ਹੈ ।
੨੮. ਤੂੰ ਆਪੇ ਆਪਿ ਵਰਤਦਾ ਆਪਿ ਬਣਤ ਬਣਾਈ
ਤੁਧੁ ਬਿਨੁ ਦੂਜਾ ਕੋ ਨਹੀ ਤੂ ਰਹਿਆ ਸਮਾਈ

ਮਾਝ

੧. ਤੂੰ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਅਗੰਮੁ ਹੈ ਆਪਿ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਉਪਾਤੀ
੨. ਤੁਧੁ ਆਪੇ ਜਗਤੁ ਉਪਾਇਕੈ ਤੁਧੁ ਆਪੇ ਧੰਧੈ ਲਾਇਆ (੪ ਤੁੱਕਾਂ)
੩. ਸਦਾ ਸਦਾ ਤੂੰ ਏਕੁ ਹੈ ਤੁਧੁ ਦੂਜਾ ਖੇਲੁ ਰਚਾਇਆ
੪. ਕਾਇਆ ਹੰਸਿ ਸੰਜੋਗੁ ਮੇਲਿ ਮਿਲਾਇਆ
ਤਿਨ ਹੀ ਕੀਆ ਵਿਜੋਗੁ ਜਿਨਿ ਉਪਾਇਆ ।
ਮੂਰਖੁ ਭੋਗ ਭੋਗੁ ਦੁਖ ਸਬਾਇਆ । ੮ ਤੁੱਕਾਂ, ਦੋਹਰੇ ਕਾਫ਼ੀਏ
੫. ਇਕਿ ਕੰਦ ਮੂਲੁ ਚੁਣਿ ਖਾਹਿ ਵਣਖੰਡਿ ਵਾਸਾ
੬. ਮਾਹਾ ਰੁਤੀ ਸਭ ਤੂੰ ਘੜੀ ਮੂਰਤ ਵੀਚਾਰਾ
੭. ਇਕਿ ਰਤਨ ਪਦਾਰਥ ਵਣਜਦੇ ਇਕਿ ਕਚੇ ਦੇ ਵਾਪਾਰ
੮. ਰਾਜੇ ਰਯਤਿ ਸਿਕਦਾਰ ਕੋਇ ਨ ਰਹਸੀਓ

੬. ਬਦਫੈਲੀ ਗੈਬਾਨਾ ਖਸਮੁ ਨ ਜਾਣਈ। ਸੋ ਕਹੀਐ ਦੇਵਾਨਾ ਆਪੁ ਨ ਪਛਾਣਈ।
ਕਲਹਿ ਬੁਰੀ ਸੰਸਾਰਿ ਵਾਦੇ ਖਪੀਐ॥ ਵਿਣੁ ਨਾਵੈ ਵੇਕਾਰਿ ਭਰਮ ਪਚੀਐ॥
ਰਾਹ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਜਾਣੈ ਸੋਈ ਸਿਝਸੀ। ਕੁਫ਼ਰ ਗੋਅ ਕੁਫਰਾਣੈ ਪਇਆ ਦੁਝਸੀ।
ਸਭ ਦੁਨੀਆਂ ਸੁਬਹਾਨੁ ਸਚਿ ਸਮਾਈਐ। ਸਿਝੈ ਦਰਿ ਦੀਵਾਨਿ ਪਾਪ ਗਵਾਈਐ॥

੮. ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ। ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀਆ ਹੈ, ਅੰਤਲੇ, ਕਾਫ਼ੀਏ ੪ ਹਨ ।

੧੦. ਜਾਤੀ ਦੈ ਕਿਆ ਹਥਿ ਸਚ ਪਰਖੀਐ
ਪਵੜੀ ਹੈ, ੪ ਤੁੱਕਾਂ, ਹੋਰ ਬਣਤਰ ॥

੧੧. ਇਕਨਾਂ ਮਰਣੁ ਨ ਚਿਤਿ ਆਸ ਘਣੇਰਿਆ । ਹੋਰ ਹੀ ਬਣਤਰ ਹੈ, ਪਵੜੀ

੧੨. ਆਪੇ ਕੁਦਰਤਿ ਸਾਜਿ ਕੈ ਆਪੇ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰੁ

੧੩. ਸਚਾ ਤੇਰਾ ਹੁਕਮੁ ਗੁਰਮੁਖਿ ਜਾਣਿਆ

੧੪. ਪੂਰੇ ਗੁਰ ਕੀ ਕਾਰ ਕਰਮੁ ਕਮਾਈਐ

੧੫. ਸਤਿਗੁਰੁ ਸੇਵਿ ਨਿਸੰਗੁ ਭਰਮੁ ਚੁਕਾਈਐ

੧੬. ਭਗਤਾ ਤੈ ਸੈਸਾਰੀਆ ਜੋੜੁ ਕਦੇ ਨ ਆਇਆ (ਅਗਲੀ ਪਉੜੀ ਦਾ ਸਲੋਕ ਮ: ੧ ਵੇਖਣ ਜੋਗਾ ਹੈ। ਸਾਲਾਹੀ ਸਾਲਾਹ ਜਿਨੀ ਧਿਆਇਆ ਇਕ ਮਨਿ । ੧੦ ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ ॥

੧੭. ਜਾ ਤੂੰ ਤਾ ਕਿਅ ਹੋਰਿ ਮੈ ਸਚੁ ਸੁਣਾਈਐ । ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੀ ਪਉੜੀ ੧੮ ਦਾ ਸਲੋਕ ਮ : ੨ ਵੇਖਣ ਜੋਗਾ ਹੈ । ਅਠੀ ਪਹਰੀ ਅਠ ਖੰਡ ਨਾਵਾ ਖੰਡੁ ਸਰੀਰੁ ।
ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ ੧੨ । ਦੂਜਾ ਸ਼ਲੋਕ ਵੀ ਮ: ੨ ਦਾ ਹੈ ।
ਪਉਣੁ ਗੁਰੂ ਪਾਣੀ ਪਿਤਾ ਮਾਤਾ ਧਰਤਿ ਮਹਤੁ।...
ਨਾਨਕ ਤੇ ਮੁਖ ਉਜਲੇ ਹੋਰ ਕੇਤੀ ਛੁਟੀ ਨਾਲਿ॥

੧੮. ਸਚਾ ਭੋਜਨ ਭਾਉ ਸਤਿਗੁਰਿ ਦਸਿਆ

੧੯. ਵਿਣੁ ਸਚੇ ਸਭੁ ਕੂੜੁ ਕੂੜੁ ਕਮਾਈਐ ॥

੨੦. ਜੀਵਦਿਆ ਮਰੁ ਮਾਰਿ ਨ ਪਛੋਤਾਈਐ

੨੧. ਕੇਤੇ ਕਰਹਿ ਵਖਾਣ ਕਹਿ ਕਹਿ ਜਾਵਣਾ

੨੨. ਨਾਰੀ ਪੁਰਖ ਪਿਆਰ ਪ੍ਰੇਮਿ ਸੀਗਾਰਿਆ। ੪ ਤੱਕਾਂ ਹਨ । ਅਖ਼ੀਰਲਾ ਕਾਫ਼ੀਆ ਦੋ ਤੁੱਕਾਂ ਦਾ ਵਖਰਾ ਹੈ । ਏਹ ਪਉੜੀ ਵੇਖਣ ਜੋਗੀ ਹੈ ।

੨੩. ਖਸਮੈ ਕੈ ਦਰਬਾਰਿ ਢਾਢੀ ਵਸਿਆ।
ਸਚਾ ਖਸਮ ਕਲਾਣਿ ਕਮਲੁ ਵਿਗਸਿਆ।
ਖਸਮਹੁ ਪੂਰਾ ਪਾਇ ਮਨਹੁ ਰਹਸਿਆ।
ਦੁਸਮਨ ਕਢੇ ਮਾਰਿ ਸਜਣ ਸਰਸਿਆ।
ਸਚਾ ਸਤਿਗੁਰੁ ਸੇਵਨਿ ਸਚਾ ਮਾਰਗੁ ਦਸਿਆ।
ਸਚਾ ਸਬਦੁ ਬੀਚਾਰਿ ਕਾਲ ਵਿਧਉਸਿਆ।
ਢਾਢੀ ਕਥੇ ਅਕਥ ਸਬਦਿ ਸਵਾਰਿਆ।
ਨਾਨਕ ਗੁਣ ਗਹਿ ਰਾਸਿ ਹਰਿ ਜੀਉ ਮਿਲੇ ਪਿਆਰਿਆ।

੨੪. ਚਾਰੇ ਕੁੰਡਾ ਦੇਖਿ ਅੰਦਰੁ ਭਾਇਆ

੨੫. ਸਤਿਗੁਰੁ ਹੋਇ ਦਇਆਲੁ ਤ ਸਰਧਾ ਪੂਰੀਐ

ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਦ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕੁ ਮਃ ੧ ਵਿਚ ੨੪ ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ ॥

੨੬. ਤੁਧੁ ਸਚੇ ਸੁਬਹਾਨੁ ਸਚਾ ਕਲਾਣਿਆ

੨੭. ਹਉ ਢਾਢੀ ਵੇਕਾਰੁ ਕਾਰੈ ਲਾਇਆ

(੩)

ਇਹੋ ਜਹੀਆਂ ਵਾਰਾਂ, ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦੀਆਂ, ਗਾਉਣ ਵਾਲੇ ਢਾਢੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਭਗਤ ਨਾਮ ਦੇਵ ਜੀਉ ਨੇ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲਫ਼ਜ਼ "ਢਾਢ" "ਗਾਵਤ" ਵਰਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਏਹੋ ਜਹਿਆਂ ਢਾਢੀਆਂ ਨੂੰ "ਨੀਸਾਣ" ਮਿਲਦਾ ਹੈ ॥ ਇਸ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹੋ ਤੇ ਸੋਦਰਿ ਦੀ ਅਥਾਹ ਕੀਮਤ ਪਾਉ ਤੇ ਵਾਰਾਂ ਦੀ ॥ ਕੁਝ ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀਉ ਵਿੱਚੋ :

ਜਾਂਚੈ ਘਰਿ ਗਣ ਗੰਧਰਬ ਰਿਖੀ ਬਪੁੜੇ ਢਾਢੀਆ ਗਾਵੰਤ ਆਛੈ ।
ਪਾਪੁ ਪੁੰਨ ਜਾਂਚੈ ਡਾਂਗੀਆ ਦੁਆਰੇ ਚਿਤ੍ਰ ਗੁਪਤੁ ਲੇਖੀਆ ।
ਸਰਬ ਸਾਸਤ੍ਰ ਬਹੁਰੂਪੀਆ ਅਨਗਰੂਆ ਅਖਾੜਾ ਮੰਡਲੀਕ ਬੋਲ ਬੋਲਹਿ ਕਾਛੈ।
ਪ੍ਰਣਵੈ ਨਾਮ ਦੇਉ ਤਾਂਚੀ ਆਣਿ।
ਸਗਲ ਭਗਤ ਜਾਕੈ ਨੀਸਾਣਿ ॥

ਮਃ ੧ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨੇ ਵਾਰਾਂ ਧੁਨਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਹਨ । ਇਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨਾਂ ਬਾਰੇ ਫੇਰ ਲਿਖਾਂਗੇ ॥ ਰਾਗ ਆਸਾ . ਦੀ ਵਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਅਪਣੇ ਸ਼ਲੋਕ ਪਾਕੇ ਬਣਾਈ ਹੋਵੇ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿਚ ਤੇ ਓਦੋਂ ਹੀ ਏਸ ਦਾ ਕੀਰਤਨ ਤੋਰਿਆ ॥ ਰਾਗ ਮਾਝ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਤਾਂ ਮਃ ੨, ਮਃ ੩, ਮਃ ੪ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ । ਏਸ ਲਈ ਜਾਂ ਮਃ ੪ ਨੇ ਬੱਧੀ ਜਾਂ ਮਃ ੫ ਨੇ । ਪਰ ਬਹੁਤਾ ਠੀਕ ਮਃ ੪ ਹੀ ਲਗਦਾ ਹੈ । ਰਾਗ ਮਲਾਰ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਮਃ ੫ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੈ, ਏਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰ ਮਃ ੫ ਹੀ ਨੇ ਬੱਧੀ ਹੈ । ਇਉ ਵਾਰਾਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗਲ ਬਣੀਦੀ ਦਿੱਖਦੀ ਹੈ । ਬਾਕੀ ਰਹੇ ਸ਼ਲੋਕ ॥

ਜੇ ਵਾਰ ਉਸਤਤ, ਕੀਰਤ ਹੈ ਤਾਂ ਸ਼ਲੋਕ ਵੀ ਅਸਲ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਜੋਂ ਸਿਫ਼ਤ ਸਲਾਹ ਦਾ ਹੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਇਉਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਸ਼ਲੋਕ ਉਚਰਦੇ ਗਏ, ਹਰ ਤਰਾਂ ਦੇ, ਹਰ ਗਿਣਤੀ, ਤੋਲ ਮਾਪ, ਬਣਤਰ ਦੇ ਤੇ ਫੇਰ ਉਹ ਸਾਰੇ ਵਰਤ ਲਏ, ਵਰਤੇ ਗਏ; ਬਾਕੀ ਦੇ ਬਚੇ ਵਖਰੇ ਰਹੇ; ਪਰ ਸ਼ਲੋਕ ਹੈ ਬਹੁਤ ਹੀ ਬਿਸਮਾਦੀ ਚੀਜ਼ ॥ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਉਤੇ ਕਿਸੇ ਦੋਹੇ, ਸੋਰਠੇ, ਦੋਹਰੇ ਦਾ ਅਸਰ ਨਹੀਂ । ਇਸ ਦੀ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ, ਬਹੁ ਰੰਗੀ ਬਣਤਰ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਦੇਣ-ਦਾਤ, ਕਾਵ-ਕਿਰਤ-ਰਚਨਾ ਹੈ ।

ਵਾਰ ਦੀ ਧੁਨ ਸਬੰਧੀ ਜੋ ਇਬਾਰਤ ਨਸਰੀ ਉਤੇ ਦਿਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਵਿਗਾਸ ਵੇਖਣ ਜੋਗਾ ਹੈ : -

ਮਃ ੧ (ਆਸਾ) ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੈ ਕੀ ਧੁਨੀ
ਮਃ ੧ (ਮਾਝ) ਰਾਣੇ ਕੈਲਾਸ ਤਥਾ ਮਾਲਦੇ ਕੀ ਧੁਨਿ।
ਮਃ ੧ (ਮਲਾਰ) ਮਲਕ ਮੁਰੀਦ ਤਥਾ ਚੰਦ੍ਰਹੜਾ ਸੋਹੀਆ ਕੀ ਧੁਨੀ ਗਾਵਣੀ
ਮਃ ੩ (ਰਾਮਕਲੀ) ਜੋਧੇ ਵੀਰੈ ਪੂਰਬਾਣੀ ਕੀ ਧੁਨੀ
ਮਃ ੩ (ਗੂਜਰੀ) ਸਿਕੰਦਰ ਬਿਰਾਹਿਮ ਕੀ ਵਾਰ ਕੀ ਧੁਨੀ ਗਾਉਣੀ
ਮਃ ੪ ਲਲਾ ਬਹਲੀਮਾ ਕੀ ਧੁਨਿ ਗਾਵਣੀ
ਮਃ ੫ (ਮਉੜੀ) ਰਾਇ ਕਮਾਲਦੀ ਮੌਜਦੀ ਕੀ ਵਾਰ ਕੀ ਧੁਨਿ ਉਪਰਿ ਗਾਵਣੀ ॥

ਜਿਥੇ ਸ਼ਲੋਕ ਤੇ ਵਾਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਤੇ ਛੰਦਾਬੰਦੀ ਤੇ ਬਣਤਰ ਬਹੁਰੰਗੀ ਹੈ, ਓਥੇ ਸ਼ਲੋਕ ਤੇ ਪਉੜੀ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਹੈ । ਕਿਧਰੇ ਜਾਣ ਬੁਝ ਕੇ ਕੋਈ ਉਪਭਾਖਾ ਜਾਂ ਭਾਖਾ ਵਰਤੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਫ਼ਾਰਸੀ- ਫ਼ਾਰਸੀ-ਮਿਲੀ ਪੰਜਾਬੀ, ਮੁਲਤਾਨੀ, ਸਿੰਧੀ, ਪੁਠੁਹਾਰੀ, ਆਦਕ।

ਜੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਅਣ-ਵਰਤੇ ਸ਼ਲੋਕ ਜੋ ਵੱਖਰੇ ਰਖੇ ਹਨ, ਮਿਲਾ ਕੇ ਸਭ ਦਾ ਮੁਤਾਲਿਆ ਕੀਤਾ ਜਾਏ ਤਾਂ ਜ਼ਬਾਨ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੋਹਾਂ ਵਜੋਂ ਬੇਅੰਤ ਲਾਭ ਹੋਵੇਗਾ॥

ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਵੇਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਆਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਵਿਚ ਬਾਕੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਪੂਰੀ ਬਾਣੀ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾਂ ਉਹਨਾਂ ਹੀ ਸਰਬੰਗੀ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਰਚੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ ਸਭ ਨੇ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਪਾਲਿਆ ਦੇ ਪਸਾਰਿਆ ਹੈ ।

ਫੇਰ ਇਹ ਵੀ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁ ਨੀਸਾਣ ਵਾਲੀ ਵਾਰ ਕਿਵੇਂ ਆਦਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸਾਚੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ੩੮ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਸਭ ਮੁੱਖ ਆਸ਼ੇ ਆ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਪੂਰਾ ਹਰਫ਼ੀ ਖ਼ੁਲਾਸਾ ਨਹੀਂ। ਕਿਧਰੇ ਕਿਧਰੇ ਤੁੱਕਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਗੂੰਜ ਜਾਂ ਦੁਹਰਾਉ ਹਨ । ਪਰ ਬਣਤਰ, ਛੰਦਾਬੰਦੀ, ਵਿਚਾਰ-ਵਿਗਾਸ ਕੀਰਤ, ਗੁਣ ਵਰਣਨ, ਉਪਦੇਸ਼, ਹਵਾਲਿਆਂ ਆਦ ਵਜੋਂ ਵਾਕੈਈ ਜਪੁ ਵਾਰ ਸਾਰ ਹੈ, ਨਿਸ਼ਾਨ ਹੈ ਤੇ ਮੁਖ ਵਿੱਚ ਸਜੀ ਅਦੁੱਤੀ ਇਲਾਹੀ ਸੁਗਾਤ ॥

ਜਪੁ ਨੀਸਾਣ ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ (ਸ਼ਲੋਕ ਪਹਿਲਾ ਆਦਿ ਸਚ......ਤੇ ਸ਼ਲੋਕ ਪਿਛੋਂ) ਦੀ ਛੰਦਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਵਾਰਾਂ ਦੀ ਛੰਦਾਬੰਦੀ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਘੋਖਣਾ ਜੋਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ।

ਜਪੁ ਨੀਸਾਣ, ਵਾਰ ਦੀ ਬਣਾਈ ਸਾਖੀ ਪਰਮਾਣ ਆਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਠੀਕ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰੇ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਇਹ ਮੁਕੰਮਲ ਕੀਰਤ, ਵਾਰ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਖ਼ਾਸ ਢਾਢੀ ਪਾਸੋਂ ਇਹ ਖ਼ਾਸ ਕਹਿ ਕੇ ਲਿਖਵਾਈ ਵਾਰ ਖਸਮ ਦੇ ਦਰ ਪੂਰੀ ਕਬੂਲੀ ਗਈ ਅਤੇ ਨਿਹਾਲਤਾ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣੀ। ਕੀ ਐਡੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਵਾਰ ਬੇਈਂ ਨਦੀ ਵਿਚ ਚੁੱਭੀ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਵਿਚ ਹਜ਼ੂਰ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਲਿਖੀ ਗਈ ਤੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਇਹਦੀ ਤਸ਼ਰੀਹ, ਵਿਆਖਿਆ ਸੀ, ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਆਖਦੇ ਲਗਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਜਪੁ ਨੀਸਾਣ ਵਾਰ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਰਚੀ ਤੇ ਸਾਰ ਵਜੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦਾਤ ਨਿਤ ਜਪ ਲਈ ਬਖ਼ਸ਼ੀ ਗਈ ਸਿਖੀ ਸੇਵਕੀ ਨੂੰ। ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਵਿਚ ਢਾਢੀਆਂ ਨੇ ਮ: ੧ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਗਾਵੀਆਂ ਹੋਣ। ਪਰ ਇਕ ਕਲਪਨਾ ਹੀ ਹੈ । ਮ: ੧ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੇ ਸੰਗ੍ਰਹ ਨੂੰ ਮ: ੨ ਨੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਵਰਤਿਆ । ਤੇ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਸਵੇਰ ਲਈ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਰਾਇਜ ਕੀਤੀ ।

ਜਿਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਪੂਰਬ-ਨਾਨਕ ਵਾਰਾਂ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ (ਗ਼ਾਲਬਨ ਖ਼ੁਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਦਿਤੀਆਂ ਧੁੰਨਾਂ ਹਨ) :

੧. ਮਲਕ ਮੁਰੀਦ ਤਥਾ ਚੰਦ੍ਰਹੜਾ ਸੋਹੀਆ ਦੀ ਵਾਰ (ਮਾਝ)

੨. ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਦੀ ਵਾਰ । (ਆਸਾ)

੩. ਰਾਣੇ ਕੈਲਾਸ਼ ਤਥਾ ਮਾਲਦੇ ਦੀ ਵਾਰ (ਮਲਾਰ) ।

ਮੈਨੂੰ ਠੀਕ ਯਾਦ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਏਨਾ ਚੇਤੇ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਮਹਿਮਾ, ਬਹਲੀਮਾ, ਅਸਰਾਜ, ਤੇ ਮਲਕ ਮੁਰੀਦ ਤੇ ਮਾਲਦੇ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਸਤੀਆਂ ਤੇ ਪੁਜ ਗਇਆ ਸਾਂ, ਪਠਾਣਾਂ ਦੇ ਰਾਜ ਦੀ ਬਿਰਥਾ ਪੜ੍ਹਦਿਆ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਜੇ ੧੪ਵੀਂ ਤੋਂ ੧੫ਵੀਂ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਦਿਲੀ-ਲਾਹੌਰ ਸ਼ਾਹੀ ਹਾਲ ਜੋ ਬਹੁਤ ਹਨ, ਪੜੇ ਜਾਣ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਹਸਤੀਆਂ ਦਾ ਪੂਰਾ ਹਾਲ ਮਿਲ

ਜਾਏਗਾ । ਕਿਸੇ "ਚਾਟੜੇ" ਨੂੰ ਇਹ ਕੰਮ ਛੋਹਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ । ਨਮੂਨੇ ਵਜੋਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਇਹਨਾਂ ਵਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਖਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਬਹੁਤ ਭਰੋਸੇ ਜੋਗ ਨਹੀਂ। ਫੇਰ ਵੀ ਏਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਕੰਮ ਪੰ: ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕੀਤਾ ਸੀ । ਓਸ ਦੀ ਦਾਦ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ । ਪਿਛੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਆਪਣੇ ਖਾਤੇ ਪਾ ਲਇਆ। ਅਸਲ ਪੋਥੀ ਵਿਚੋਂ ਇਹਨਾਂ ਵਾਰਾਂ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਇਉਂ ਕੱਢੇ ਹਨ :

ਮਲਕ ਮੁਰੀਦ ਤਥਾ ਚੰਦ੍ਰਹੜਾ ਸੋਹੀਆ ਦੀ ਵਾਰ ਦਾ ਨਮੂਨਾ :

ਕਾਬਲ ਵਿਚ ਮੁਰੀਦ ਖਾਂ ਫੜਿਆ ਬਡ ਜੋਰ ।
ਚੰਦ੍ਰਹੜਾ ਲੇ ਫ਼ੌਜ ਕੋ ਚੜਯਾ ਬਡ ਤੌਰ ।
ਦੁਹਾਂ ਕੰਧਾਰਾਂ ਮੁਹ ਜੁੜੇ ਦਮਾਮੇ ਦੌਰ ।
ਸ਼ਸਤ੍ਰ ਪਜੂਤੇ ਸੂਰਿਆਂ ਸਿਰ ਬੰਧੇ ਟੌਰ ।
ਹੋਲੀ ਖੇਲੇ ਚੰਦ੍ਰਹੜਾ ਰੰਗ ਲਗੇ ਸੌਰ ।
ਦੋਵੇਂ ਤਰਫਾਂ ਜੁਟੀਆਂ ਸਰ ਵਗਨ ਕੌਰ।
ਮੈਂ ਬੀਂ ਰਾਯ ਸਦਾਇਸਾਂ ਬੜਿਆ ਲਾਹੌਰ ।
ਦੋਨੋਂ ਸੂਰੇ ਸਾਮਣੇ ਜੂਝੇ ਉਸ ਠੌਰ ।

ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੈ ਦੀ ਵਾਰ ਦਾ ਨਮੂਨਾ :

ਭਵਕਿਆ ਸ਼ੈਰ ਸਰਦੂਲ ਰਾਯ ਰਣ ਮਾਰੂ ਬੱਜੇ ।
ਖਾਨ ਸੁਲਤਾਨ ਬਡ ਸੂਰਮੇ ਵਿਚ ਰਣ ਦੇ ਗੱਜੇ ।
ਖਤ ਲਿਖੇ ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜ ਨੂੰ ਪਤਸਾਹੀ ਅੱਜੇ ।
ਟਿਕਾ ਸਾਰੰਗ ਬਾਪ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਭਰ ਲੱਜੇ ।
ਫਤੇ ਪਾਇ ਅਸਰਾਯ ਜੀ ਸਾਹੀ ਭਰ ਸੱਜੇ ।

ਰਾਣੇ ਕੈਲਾਸ ਤਥਾ ਮਾਲਦੇ ਦੀ ਵਾਰ ਦਾ ਨਮੂਨਾ :

ਧਰਮ ਘੋੜਾ ਪਰਬਤ ਪੈ ਲਾਣਸਰ ਤਟ ਅੰਦਰ ।
ਨੌ ਸੈ ਨਦੀ ਨੜਿਨਵੈ ਰਾਣੇ ਜਲ ਕੰਬਰ ।
ਢੁਕਾ ਰਾਯ ਅਬੀਰ ਦੇਵ ਕਰ ਮੋਘੋ ਅਡੰਬਰ ।
ਆੜਤ ਖੰਡਾ ਰਾਣਿਆਂ ਕੈਲਾਸੇ ਅੰਦਰ ।
ਬਿਜਲ ਜਯੋ ਝਲਕਾਣੀਆਂ ਤੇਗਾਂ ਵਿਚ ਅੰਬਰ ।
ਮਾਲਦੇਵ ਕੈਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਬੰਨਯਾ ਕਰ ਸੰਬਰ ।
ਫਿਰ ਅਧਾ ਧਨ ਮਾਲ ਦੇ ਛਡਯਾ ਗੜ ਅੰਦਰ ।
ਮਾਲਦੇਵ ਜਸ ਖੱਟਿਆ ਵਾਂਗੁ ਸ਼ਾਹ ਸਕੰਦਰ ।

ਮ: ੧ ਨੇ ਵਾਰ ਲਈ ਮਾਝ, ਆਸਾ ਤੇ ਮਲਾਰ ਰਾਗ ਹੀ ਕਿਉਂ ਚੁਣੇ । ਮ: ੧ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਮਗਰੋਂ ਮਾਝ ਰਾਗੁ ਵਿਚ ਚੌਤੁਕੀਆਂ ਬਹੁਤ ਪਿਆਰੀਆਂ ਸਨ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਾਝਾਂ ਹੀ ਕਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਸੰਤਰੇਣ ਦੀਆਂ ਮਾਝਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਲਾਹੌਰ ਛਾਪ ਚੁਕਿਆ ਹਾਂ । ਸ਼ਲੋਕ ਤੇ ਵਾਰ ਇਕ-ਅਰਥੇ ਹਨ । ਸਿਫ਼ਤ-ਸਲਾਹ ਸਨਾਅ ॥ ਰਾਗ ਮਾਝੂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੈ । ਮ: ੪ ਦੀਆਂ ਚਉਪਦਿਆਂ ਤੋਂ (ਚੌਬੋਲੇ = ਚੌਤੁਕੇ = ਚੋਂ ਬਰਗੇ) । ਪਰ ਇਹ ਚਉਪਦੇ ਹੋਰ ਹੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਨ :

ਹਰਿ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਮੈ ਹਰਿ ਮਨਿ ਭਾਇਆ
ਵਡਭਾਗੀ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਧਿਆਇਆ
ਗੁਰਿ ਪੂਰੈ ਹਰਿ ਨਾਮ ਸਿਧਿ ਪਾਈ ਕੋ ਵਿਰਲਾ ਗੁਰਮਤਿ ਚਲੈ ਜੀਉ ।

ਫੇਰ ਹਨ, ਮਹਲਾ ੫ ਦੇ ਚਉਪਦੇ, ਏਦਾਂ ਦੇ ਹੀ ॥ ਮ: ੪ ਲਈ ੯੬ ਸਫ਼ੇ ਤੇ ਮਹਲੇ ਚਉਥੇ ਕੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਮਹਲਾ ੧ ਦੀ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ । ਏਦਾਂ ਹੀ ਬਣਤ ਹੈ । ਫੇਰ ਮਹਲਾ ੩ ਦੀਆਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ । ਫੇਰ ਹੈ ਮਾਝ ਮਹਲਾ ੫। ਏਦਾਂ ਹੀ ॥ ਇਹ ਸਭ ਘਰ ੧ ਵਿਚ ਹਨ । ਫੇਰ ਹੈ ਮਾਝ ਮ: ੫, ਘਰੁ ੩ ਅਤੇ ਬਾਰਹਮਾਹਾ ਮਾਝ ਮਹਲਾ ੫ ਘਰੁ ੪।

ਫੇਰ ਮਾਝ ਮਹਲਾ ੫ ਦਿਨ ਰੈਣਿ। ਬਸ ਆ ਗਈ ਵਾਰ ਮਾਝ ਦੀ ਤਥਾ ਸ਼ਲੋਕ ਮਹਲਾ ੧॥

ਕਿਸੇ ਭਗਤ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਏਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਨਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਵਾਰ । ਮ: ੧ ਦੇ ਚਉਪਦੇ ਨਹੀਂ । ਪਉੜੀਆਂ ਜਾਂ ਪਵੜੀਆਂ ਵਿਚ ੮, ੮ ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ ॥ ਕੀ ਏਸ ਰਾਗ ਮਾਝ ਦਾ ਸਨਬੰਧ ਮਾਝੇ ਦੇਸ ਨਾਲ ਹੈ ?

ਹੁਣ ਲਈਏ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਮਹਲਾ ੧॥ ਰਾਗੁ ਆਸਾ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਐਉਂ ਹੈ : ਮਹਲਾ ੧ ਘਰੁ ੧ ਸੋ ਦਰੁ । ਮ: ੧ ਚਉਪਦੇ ਘਰੁ ੨ ! ਮ: ੧ ਆਸਾ ਘਰ ੩ । ਮ: ੧ ਆਸਾ ਘਰੁ ੪ । ਮ: ੧. ਆਸਾ ਘਰੁ ੫ । ਆਸਾ ਘਰੁ ੬ ਮ: ੧ ਘਰੁ ੨ ਮ: ੩ । ਆਸਾ ਘਰੁ ੮ 'ਕਾਫ਼ੀ' ਮ: ੩॥ ਆਸਾ ਮ: ੪, ਘਰ ੨। ਆਸਾ ਘਰੁ ੨ ਮ: ੪॥ ਮ: ੪ ਆਸਾ ਘਰੁ ੬। ਆਸਾ ਘਰੁ ੮ ਕੇ 'ਕਾਫ਼ੀ' ਮ: ੪ । ਰਾਗ ਆਸਾਵਾਰੀ ਘਰ ੧੬ ਕੇ ੨ ਮਹਲਾ ੪ 'ਸੁਧੰਗ'॥ ਰਾਗੁ ਆਸਾ ਘਰੁ ੨, ਮ: ੫ । ਆਸਾ ਘਰੁ ੩, ਮ: ੫। ਆਸਾ ਘਰੁ ੬ ਮ: ੫। ਆਸਾ ਘਰੁ ੭ ਮ: ੫। ਆਸਾ ਘਰੁ ੮ 'ਕਾਫ਼ੀ'; ਮ: ੫। ਆਸਾ ਘਰੁ ੬, ਮ: ੫ । ਆਸਾ ਘਰੁ ੧੦ ਮ: ੫ । ਆਸਾ ਘਰੁ ੧੧, ਮ: ੫ ਘਰੁ ੧੨, ਮ: ੫ ਘਰੁ ੧੩। ਘਰੁ ੧੪ । ਘਰੁ ੧੫ । ਪੜਤਾਲ । ਮ: ੫ ਘਰੁ ੧੭, 'ਆਸਾਵਰੀ' । ਰਾਗ ਆਸਾ ਮ:੯॥ ਆਸਾ ਮ: ੧, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੨। ਘਰੁ ੩ । ਆਸਾ 'ਕਾਫ਼ੀ' ਮਹਲਾ ੧, ਘਰ ੮, ਅਸਟਪਦੀਆ ॥ ਆਸਾ ਮ: ੩, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੨ ॥ ਆਸਾ ਮ: ੩, ਅਸਟਪਦੀਆ ਘਰੁ ੮, 'ਕਾਫ਼ੀ' ॥ ਆਸਾ ਮ: ੫, ਅਸਟਪਦੀਆ ਘਰੁ ੨ ॥ ਘਰੁ ੩ । ਘਰ ੮, 'ਕਾਫ਼ੀ' ॥ ਆਸਾ ਮ: ੫, ਅਸਟਪਦੀਆ ਘਰ ੨ । ਘਰੁ ੩। ਘਰੁ ੪, ਬਿਰਹੜੇ, ਛੰਤਾ ਕੀ ਜਤਿ ਮ: ੫ ॥ ਰਾਗੁ ਆਸਾ ਮ: ੧ 'ਪਟੀ ਲਿਖੀ'। ਰਾਗ ਆਸਾ ਮ: ੩ 'ਪਟੀ' । ਆਸਾ ਮਹਲਾ ੧ ਛੰਤ ਘਰੁ ਤੇ । ਰਾਗੁ ਆਸਾ ਮ: ੧ ਛੰਤ ਘਰ ੨ ॥ ਆਸਾ ਮ: ੧ ਛੰਤ, ਘਰੁ ੩ । ਆਸਾ ਮ: ੩ ਛੰਤ, ਘਰੁ ੧। ਮ: ੩, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੩ ॥ ਮ: ੫, ਛੰਤ, ਘਰ ੧ ਘਰੁ ੨। ਆਸਾ ਮ: ੪, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੪ । ਮ: ੪ ਛੰਤ ਘਰੁ ੫ ॥ ਮ: ੫, ਛੰਤ, ਘਰ ੧॥ ਘਰੁ ੬) ਘਰੁ ੭। ਘਰੁ ੮ । ਹੁਣ ਆਈ ਵਾਰ, ਆਸਾ ਮ: ੧॥ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਦ ਹੈ ੴ ... ਪ੍ਰਸਾਦਿ॥ ਰਾਗੁ ਆਸਾ ਬਾਣੀ ਭਗਤਾਂ ਕੀ। ਕਬੀਰ ਜੀਉ ਨਾਮ ਦੇਉ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀਉ । ਆਸਾ ਸ੍ਰੀ ਕਬੀਰ ਜੀਉ ਕੇ ਚਉਪਦੇ ਇਕ ਤੁਕੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਣੀ ਭਗਤ ਧੰਨੇ ਜੀ ਕੀ; ਆਸਾ ਸੇਖ ਫਰੀਦ ਜੀਓ ਕੀ ਬਾਣੀ ।੨ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਸੇਖ ਫਰੀਦ ਜੀ ਦੇ। (ਧੰਨੇ ਜੀ ਤੇ ਫਰੀਦ ਜੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਪਹਿਲੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ) ਆਸਾ ਰਾਗ ਜ਼ਰੂਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪਰਸਿੱਧ ਹੈ, ਤਾਂ ਹੀ ਤਾਂ ਫਰੀਦ ਜੀ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਲਿਖੇ । ਨਾਲੇ ਮਾਝਾਂ ਵਾਂਗਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ 'ਆਸਾਵਰੀਆਂ' ਮਸ਼ਹੂਰ ਹਨ ਅਤੇ ਫੇਰ 'ਕਾਫ਼ੀ' ਤਾਂ ਆਸਾ ਵਿਚ ੪ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ (੧, ੩, ੪, ੫) ਲਿਖੀ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਹੀ ਰਾਗਨੀ ਤੇ ਕਾਵਿ ਸੂਰਤ ਹੈ । ਬਾਕੀ ਰਹਿਆ ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ ।। ਇਉਂ ਹੈ । ਮ: ੧, ਚਉਪਦੇ, ਘਰ ੧ ਘਰੁ ੨ । ਮ: ੩, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧। ਇਹ ਹੋਰ ਹੀ ਤਰਾਂ ਦੇ ਚਉਪਦੇ ਹਨ॥ ਮ: ੩, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧ ਘਰੁ ੨ ਮ: ੪, ਘਰ ੧ ਚਉਪਦੇ । ਮ: ੪, ਘਰੁ ੩, ਪੜਤਾਲ। ਮ: ੫ ਚਉਪਦੇ, ਘਰ ੧। ਮ: ੫, ਦੁਪਦੇ, ਘਰੁ ੧। ਕਹਣ ਨੂੰ ਦੁਪਦੇ ਹਨ । ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ ੬, ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਛੋਟੀ । ਘਰੁ ੨। ਘਰੁ ੩,

ਪੜਤਾਲ। ਮ: ੧, ਅਸਟਪਦੀਆਂ ਘਰ ੧, ਵਿਚ ਰਹਾਉ ਹੈ। ਘਰੁ ੨॥ ਮ: ੩, ਘਰ ੧ ਅਸਟਪਦੀਆਂ। ਮ: ੩ ਅਸਟਪਦੀ, ਘਰੁ ੨। ਮਲਾਰ ਛੰਤ, ਮ: ੫। 'ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਭਗਤ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨਹੀਂ ਏਸ ਰਾਗ ਮਲਾਰ ਵਿਚ'। ਇਹ ਵਾਰ ਮ: ੫ ਨੇ ਬੱਧੀ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਨਵੀਂ ਪਉੜੀ ਪਾ ਕੇ।

ਮੇਰਾ ਖ਼ਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਰਾਗ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਮ: ੧ ਜਾਂ ਮ: ੨ ਦੀ ਹੀ ਬੱਧੀ ਏ। ਸ਼ਲੋਕ ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਦੇ ਹਨ। ਮ: ੩, ਤੇ ਮ: ੪ ਨੇ ਕਬੀਰ ਜੀ, ਨਾਮ ਦੇਵ ਜੀ, ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਤੇ ਮਹਲਾ ੫ ਨੇ ਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਧਾਈ ਹੈ ਏਸ ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ। ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ : ਮ: ੧ ਤੇ ਮ: ੨ ਦੇ ਹੀ॥ ਇਹ ਵਾਰ ਰਵੈਤ ਅਨੁਸਾਰ : ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਸਵੇਰੇ ਲਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਜਪੁ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਹੁਕਮ ਪਹਿਲੇ-ਦੂਜੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਵੇਲੇ ਹੀ ਸੀ। ਮ: ੨ ਕਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮ: ੧ ਨਾਲ ਰਹੇ, ਇਉਂ ਇਹ ਗਲ ਪੱਕੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਦਿ ਗੁਰੂ ਜਗਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹੀ ਪਾਸ ਭਗਤ ਬਾਣੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਕੱਠੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ, ਉਪਮਾ ਤੇ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੰਗਰਹ ਮ: ੩ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਜੋ ਏਸ ਗਲ ਦਾ ਪਰਮਾਣ ਉਸਤਤ ਦੁਆਰਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਏਦਾਂ ਹੀ ਉਪਮਾ ਮ: ੪ ਤੇ ਮ: ੫ ਨੇ ਕੀਤੀ। ਮ: ੧ ਵਿਚ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਤੀਕ ਨਹੀਂ। ਹਾਂ ਕੁਝ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਨਾਂ ਹਨ ਨਾਥ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂ-ਪੀਰਾਂ ਦੇ (ਕਨਪਾਟੇ ਨਾਥ ਪੀਰ ਵੀ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਜਾਂ ਅਖੀਂਦੇ ਸੁਧੁ ਰਹੇ)।

ਇਕ ਹੋਰ ਮਜ਼ੇਦਾਰ ਗਲ ਇਹ ਹੈ :

੧. ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ ਤਥਾ ਸ਼ਲੋਕ ਮਹਲਾ ੧ ੧ਓ ਸਤਿ ਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਹੈ। ਸਫਾ ੧੩੭।

੨. ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ੧ਓ ਸਤਿ ਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰੁ ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ।

ਫੇਰ ਆਸਾ ਮਹਲਾ ੧
ਫੇਰ ਵਾਰ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ.... ਸਫਾ ੪੬੨

੩. ਵਾਰ ਮਲਾਰ ਕੀ ਮਹਲਾ ੧

ਰਾਣੇ ਕੈਲਾਸ.......
੧ਓ ਸਤਿਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ
ਅਰਥਾਤ ੧ਓ ਸਤਿਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ
੧ਓ ਸਤਿਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ
੧ਓ ਸਤਿਨਾਮ...... ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ-ਪੂਰਾ॥

ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਮਹਲਾ ੧ ਦੀ ਮਾਝ ਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੈਸੇ ਵੀ ਪਹਿਲੀ ਦਰਜ ਵਾਰ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸ਼ਲੋਕ ਮ: ੧ ਦਾ ਹੈ :

ਗੁਰੁ ਦਾਤਾ ਗੁਰੁ ਹਿਵੈ ਘਰੁ ਗੁਰੁ ਦੀਪਕੁ ਤਿਹ ਲੋਇ।
ਅਮਰ ਪਦਾਰਥੁ ਨਾਨਕਾ ਮਨਿ ਮਾਨਿਐ ਸੁਖੁ ਹੋਇ ॥

ਪਉੜੀ ੧ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮ: ੧ ਦੇ ਤਿੰਨ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ ॥

ਪਰ ਦੂਜੀ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ਲੋਕ ਮ: ੧ ਹੈ ਤੇ ਸ਼ਲੋਕ ਮ : ੨। ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੀਜੀ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ੪:੨ ਦਾ ਸ਼ਲੋਕ ਹੈ । ਚੌਥੀ ਪਉੜੀ ਪਵੜੀ ਕਰਕੇ ਲਿਖੀ ਹੈ ।

ਅਸੀਂ ਏਥੇ ਮ: ੧ ਦਿਆਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਨਖੇੜਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਆਪ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਲਾਏ। (ਜੇ ਆਪ ਲਾਏ ਤਾਂ)। ਖ਼ਾਸ ਧਿਆਨ ਜੋਗੇ ਸ਼ਲੋਕ ਇਹ ਹਨ ਮਾਝ ਵਾਰ ਵਿਚ।

ਕੂੜੁ ਬੋਲ ਮੁਰਦਾਰੁ ਖਾਇ, ਅਵਰੀ ਨੋ ਸਮਝਾਵਣਿ ਜਾਇ ॥
ਮੁਠਾ ਆਪਿ ਮੁਹਾਏ ਸਾਥੈ, ਨਾਨਕ ਐਸਾ ਆਗੂ ਜਾਪੈ ॥

ਮਹਲਾ ੪ ਦਾ ਸ਼ਲੋਕ ਗਹੁ ਗੋਚਰਾ ਹੈ :

ਤੀਰਥੁ ਪੂਰਾ ਸਤਿਗੁਰੁ ਜੋ ਅਨਦਿਨੁ ਹਰਿ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਧਿਆਏ ॥
ਜੋ ਰਤੁ ਪੀਵਹਿ ਮਾਣਸਾ ਤਿਨ ਕਿਉ ਨਿਰਮਲੁ ਚੀਤ ॥
(੧੪੯)
ਆਪਿ ਨ ਬੁਝਾ ਲੋਕ ਬੁਝਾਈ ਐਸਾ ਆਗੂ ਹੋਵਾਂ ।
ਨਾਨਕ ਅੰਧਾ ਹੋਇ ਕੈ ਦਸੇ ਰਾਹੈ ਸਭਸੁ ਮੁਹਾਏ ਸਾਥੈ ।
(੧੪੦)
ਮਿਹਰ ਮਸੀਤਿ ਸਿਦਕੁ ਮੁਸੱਲਾ ਹਕੁ ਹਲਾਲੁ ਕੁਰਾਣੁ ॥

(ਇਸ ਤੁੱਕ ਵਿਚ ਮਸੀਤਿ ਦੀ ਿ- ਸਿਦਕੁ ਦਾ ਕੁ, ਹਕੁ ਦਾ ਹ, ਹਲਾਲੁ ਤੇ ਕੁਰਾਣੁ ਦੇ ਕੀ ਵਿਆਕਰਣੀ ਅਰਥ ਹੈ ? ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ।)

ਸਰਮ ਸੁੰਨਤਿ ਸੀਲੁ ਰੋਜਾ ਹੋਹੁ ਮੁਸਲਮਾਣੁ
ਕਰਣੀ ਕਾਬਾ ਸਚੁ ਪੀਰੁ ਕਲਮਾ ਕਰਮ ਨਿਵਾਜ
ਤਸਬੀ ਸ ਤਿਸੁ ਭਾਵਸੀ ਨਾਨਕ ਰਖੈ ਲਾਜ॥
(੧੪੦-੧੪੧)

ਏਸੇ ਤਰਾਂ

ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ...
ਅਤੇ
ਪੰਜਿ ਨਿਵਾਜਾ... ੧੪੧

ਜ਼ਰਾ ਇਹ ਲਫ਼ਜ਼ ਵੇਖੋ ਕਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਏ, ਵਰਤੇ ਹਨ :

ਕਾਬਾ, ਨਿਵਾਜ. ਤਸਬੀ. ਭਿਸਤਿ । ਵਕਤ, ਖੁਦਾਇ, ਸਨਾਇ, ਕਲਮਾ, ਮੁਸਲਿਮ, ਰਜਾਇ, ਮਿਹਰੰਮਤਿ॥

(ਸ਼ਲੋਕ ਮਹਲਾ ੪, ੯ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਹੈ ।)

ਸੁਰਗੈ ਦੀਆ ਮੋਹਣੀਆਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਹੋਵਨਿ ਨਾਨਕ ਸਭੋ ਜਾਉ।
ਦੁਇ ਪੁੜ ਚਕੀ ਜੋੜਿ ਕੈ ਪੀਸਣ ਆਇ ਬਹਿਠੁ।
ਜੋ ਦਰਿ ਰਹੇ ਸੁ ਉਬਰੇ ਨਾਨਕ ਅਜਬੁ ਡਿਠੁ ।

ਸਲੋਕੁ ਜੋ ੧੨ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਨੂੰ ਹਰਾਵਲਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੇ ਜ਼ਰੂਰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਬਣਤ ਵਲੋਂ ਅਗੁਆਈ ਕੀਤੀ ਹੈ :

ਮਛੀ ਤਾਰੂ ਕਿਆ ਕਰੇ ਪੰਖੀ ਕਿਆ ਆਕਾਸੁ
... ... ੧੪੩
ਹੋਰ ਸ਼ਲੋਕ
ਕੈਹਾ ਕੰਚਨੁ ਤੁਟੈ ਸਾਰੁ । ਅਗਨੀ ਗੰਢੁ ਪਾਏ ਲੋਹਾਰੁ
... ... ੧੪੩
ਏਥੇ ਤਸ਼ਬੀਹਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੈ ਤੇ ਦਰਿਸ਼ਟਾਂਤਾਂ ਦੀ ॥

ਹੇਠਲੇ ਸ਼ਲੋਕ ਫ਼ਾਰਸੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਮਿਲੇ ਹਨ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀਆਂ ਬਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਹਨ (੧੪੩-੪):

ਹਮ ਜ਼ੇਰ ਜ਼ਿਮੀ ਦੁਨੀਆ ਪੀਰਾ ਮਸਾਇਕਾ ਰਾਇਆ ।
ਮੇ ਰਵਦਿ ਬਾਦਿਸਾਹਾ ਅਫਜੂ ਖੁਦਾਇ ॥
ਏਕ ਤੁਹੀ ਏਕ ਤੁਹੀ,
ਨ ਦੇਵ ਦਾਨਵਾ ਨਰਾ । ਨ ਸਿਧ ਸਾਧਿਕਾ ਧਰਾ ॥
ਅਸਤਿ ਏਕ ਦਿਗਰਿ ਕਈ । ਏਕ ਤੁਈ ਏਕ ਤੁਈ ।
ਨੇ ਦਾਦੇ ਦਿਹੰਦ ਆਦਮੀ । ਨ ਸਖਤ ਜੇਰ ਜਿਮੀ ।
ਅਸਤਿ ਏਕ ਦਿਗਰਿ ਕੁਈ । ਏਕ ਤੁਈ ਏਕ ਤੁਈ ।
ਨ ਸੂਰ ਸਸਿ ਮੰਡਲੋ । ਨ ਸਪਤ ਦੀਪ ਨਹੁ ਜਲੋ ।
ਅੰਨ ਪਉਣ ਥਿਰੁ ਨ ਕੁਈ । ਏਕੁ ਤੁਈ ਏਕੁ ਤੁਈ ॥

(ਏਕ ਤੇ ਏਕੁ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਵੇਖਣਾ।।)
ਨ ਰਿਜਕੁ ਦਸਤ ਆ ਕਸੇ । ਹਮਾ ਰਾ ਏਕੁ ਆਸ ਵਸੇ ।
ਅਸਤਿ ਏਕੁ ਦਿਗਰ ਕੁਈ । ਏਕ ਤੁਈ ਏਕੁ ਤੁਈ ॥
ਪਰੰਦਏ ਨ ਗਿਰਹ ਜਰ । ਦਰਖਤ ਆਬ ਆਸ ਕਰ ।
ਦਿਆਂਦ ਸੁਈ (?) ।
ਏਕ ਤੁਈ ਏਕ ਤੁਈ ।
ਨਾਨਕ ਲਿਲਾਰਿ ਲਿਖਿਆ ਸੋਇ । ਮੇਟਿ ਨ ਸਾਕੈ ਕੋਇ।
ਕਲਾ ਧਰੈ ਹਿਰੈ ਸੁਈ, ਏਕੁ ਤੁਈ ਏਕੁ ਤੁ ਈ ॥ ੧੪੩-੪

ਇਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰੀ ਨਾਮ ਆਧਾਰਿ ॥ ੧੪੪
ਜਾ ਤੁਧੁ ਭਾਵੈ ਤੇਗ ਵਗਾਵਹਿ ਸਿਰ ਮੁੰਡੀ ਕਟਿ ਜਾਵਹਿ-੧੪੫
ਜਾ ਤੂੰ ਸਚਾ ਤਾ ਸਭੁ ਕੋ ਸਚਾ ਕੂੜਾ ਕੋਇ ਨ ਕੋਈ
... ...

ਹੁਕਮ ਸਾਜਿ ਹੁਕਮੈ ਵਿਚਿ ਰਖੈ ਨਾਨਕ ਸਚਾ ਆਪਿ-੧੪੫

ਸਲੋਕੁ ਮਃ ੧ ਵਿਚ ਕਲਜੁਗ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ।
ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ... ... ਆਧੇਰੈ ਰਾਹੁ ਨ ਕੋਈ... ...

ਇਸ ਉਤੇ ਮਃ ੩ ਦੀ ਟਿਪਣੀ ਹੈ, ਅਗਲੇ ਸ਼ਲੋਕ ਵਿਚ। ਮਃ ੩ਃ ਕਲਿ ਕੀਰਤਿ ਪਰਗਟੁ ਚਾਨਣੁ ਸੰਸਾਰਿ ॥ ਵੇਖੋ, ਗਲਤ ਫ਼ਹਿਮੀ ਵਿਚ ਅਸੀ ਨ ਪੈ ਜਾਈਏ, ਸਾਨੂੰ ਝਟ ਮਃ ੩ ਨੇ ਹੁਸ਼ਿਆਰ ਕੀਤਾ । ਮਃ ੩ ਨੇ ਹੀ ਕਬੀਰ ਜੀ, ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦੇ ਕੁਝ ਆਸ਼ੇ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤੇ ਹਨ ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ।

੧੭ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਲੋਕ ਮਃ ੧ ਦਾ ਹੈ, ਸਬਾਹ ਸਾਲਾਹ ... ... ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਣ ਲਈ ਮਃ ੨ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸ਼ਲੋਕ ਕਹਿ ਕੇ ਨਾਲ ਲਾ ਦਿੱਤਾ :

ਸੇਈ ਪੂਰੇ ਸਾਹ ੧੪੬
ਨਾਨਕ ਗੁਰੁ ਸੰਤੋਖ ਰੁਖ ਧਰਮ ਫੁਲੁ ਫਲ ਗਿਆਨੁ।
ਰਸਿ ਰਸਆ ਹਰਿਆ ਸਦਾ ਪਕੈ ਕਰਮਿ ਧਿਆਨਿ।
ਪਤਿ ਕੇ ਸਾਦ 'ਖਾਦਾ' ਲਹੈ ਦਾਨਾ ਕੈ ਸਿਰਿ ਦਾਨੁ।

(ਹੋਰ ਥੇ 'ਖਾਧੈ' ਹੈ, ਧ ਨਾਲੀ)

ਏਵੇਂ ਹੀ ੧੪੯
ਖਤਿਅਹੁ ਜੰਮੇ ਖਤੇ ਕਰ ਨਿਤ ਖਤਿਆ ਵਿਚ ਪਾਹਿ।
ਧੋਤੇ ਮੂਲਿ ਨ ਉਤਰਹਿ ਜੇ ਸਉ ਧੋਵਣ ਪਾਹਿ ।
ਨਾਨਕ ਬਖਸੇ ਬਖਸੀਅਹਿ ਨਾਹਿ ਤ ਪਾਹੀ ਪਾਹਿ ।

—

ਵਾਰ ਮਲਾਰ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ :

ਆਪ ਹੀ ਇਕ ਪੱਖ ਦਸਣਾ ਆਪ ਹੀ ਦੂਸਰਾ, ਇਹ ਰੀਤ ਆਦ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਚਲਾਈ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਵੀ ਏਹੋ ਕੀਤਾ।

ਮਃ ੧। ਨਾਨਕ ਸਾਵਣਿ ਜੇ ਵਸੈ ਚਹੁ ਵੇਛੋੜਾ ਹੋਇ ।
ਗਾਈ ਪੁਤਾ ਨਿਰਧਨਾ ਪੰਥ ਚਾਕਰੁ ਹੋਇ।

—

ਨਾਨਕ ਸਾਵਣਿ ਜੇ ਵਸੈ ਚਹੁ ਉਮਾਹਾ ਹੋਇ ।
ਨਾਗਾਂ ਮਿਰਗਾਂ ਮਛੀਆਂ ਰਸੀਆਂ ਘਰਿ ਧਨੁ ਹੋਇ।

—

ਮਃ ੧। ਵੈਦੁ ਬੁਲਾਇਆ ਵੈਦਗੀ ਪਕੜ ਢੰਢੋਲੇ ਬਾਂਹ ।
ਭੋਲਾ ਵੈਦੁ ਨ ਜਾਣਈ ਕਰਕ ਕਲੇਜੇ ਮਾਹਿ।
ਮਃ ੨। ਵੈਦਾ ਵੈਦੁ ਸੁਵੈਦੁ ਤੂ ਪਹਿਲਾਂ ਰੋਗੁ ਪਛਾਣੁ ।
ਐਸਾ ਦਾਰੂ ਲੋੜਿ ਲਹੁ ਜਿਤੁ ਵੰਞੈ ਰੋਗਾ ਘਾਣਿ।
ਜਿਤੁ ਦਾਰੂ ਰੋਗ ਉਠਿਅਹਿ ਤਨਿ ਸੁਖੁ ਵਸੈ ਆਇ ।
ਰੋਗੁ ਗਵਾਇਹਿ ਆਪਣਾ ਤਾ ਨਾਨਕ ਵੈਦੁ ਸਦਾਇ ੧੨੭੯

ਰਾਗ ਮਲਾਰੁ ਦੀ ਮਃ ੩ ਨੇ ਸਿਫ਼ਤ ਕੀਤੀ ਹੈ । ੧੨੮੩ । ਜਿਵੇਂ ੬੪੨

ਮ: ੧ ਨੇ ਸੋਰਠਿ ਦੀ ॥

(ਦੋ ਸ਼ਲੋਕ ਮ: ੫ ਦੇ ਹਨ ਇਸ ਮ: ੧ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ–(੧੨੮੪, ੧੨੮੫)

ਮ: ੩ ਦੇ ਬਾਬੀਹੇ ਤੇ ਸਾਵਣ ਤੇ ਇੰਦ ਤੇ ਚਾਤਿਕ ਦੇ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ।।

ਮ: ੧। ਫਸਲ 'ਅਹਾੜੀ' ਏਕੁ ਨਾਮੁ 'ਸਾਵਣੀ' ਸਚੁ ਨਾਉ

ਹਾੜੀ, ਸਾਉਣੀ ਦੋਹੋ ਫਸਲਾਂ ਲਉ ॥ ੧੨੮੬

ਸ਼ਲੋਕ ਮ: ੧, ੧੯ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਬਣਤਰ ਦੇ ਲਿਹਾਜ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਹੈ :

.... ਮਖੀ ਮਿਠੈ ਮਰਣਾ

ਜਿਨ ਤੂ ਰਖਹਿ ਤਿਨ ਨੇੜਿ ਨ ਆਵੈ

ਤਿਨ ਭਉ ਸਾਗਰੁ ਤਰਣਾ ॥

.........ਖ਼ਸਮੈ ਭਾਵੈ......

ਜ਼ਰਾ ਮਖੀ ਦੀ ਬਿੰਦੀ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ।

ਨਮੂਨੇ, ਇਸ਼ਾਰੇ ਮਾਰ ਲਿਖਾਰੀ ਨੇ, ਬਿੰਦੀ ਟਿਪੀ ਦੇ ਦਿਤੀ ਹੈ । ਸਾਰਿਆਂ ਹਰਫ਼ਾਂ ਤੇ ਕੌਣ ਦੇਂਦਾ । ੧੨੮੭ ਮੋਇਆ ਰੋਂਹਿ ਰੋਂਦੇ ਮਰਿ ਜਾਂਹੀ ॥

ਮ: ੧ ਦੀ ਪਉੜੀ ੨੦ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦੇ ਸਲੋਕ ਦੇ ਕਾਫ਼ੀਏ ਵੇਖੋ ਵਾਦੀ-ਰੁਲੀ-ਸੀ-ਰਲੀ-ਪਾਟੀ ॥ ੧੨੮੭ ਗਲੀਂ, ਟਿੱਪੀ ਨਾਲ ਹੈ ।

੧੨੮੮ ਹਰਣਾਂ ਬਾਜਾਂ। (ਮੈ ਹਰਣਾਂ ਤੀਕ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਹਰਣਾ ਗ਼ਲਤ ਹੈ॥ ਸਿਕਦਾਰਾਂ, ਫਾਂਧੀ, ਛਾਂਉ ਜੀਆ, ਨੰਕੀ, ਵਢੀ॥ ਭੰਉਕੇ। ਠੇਗੀਂ। ਗਲੀਆਂ। ਰੋਕੀਆਂ, ਸੰਤੋਖੀਆਂ, ਦੇਂਦਾ॥

ਮ:੧

ਅਜਰੁ ਜਰੈ ਤ ਨਉ ਕੁਲ ਬੰਧੁ । ਪੂਜੈ ਪ੍ਰਾਣ ਹੋਵੈ ਥਿਰੁ ਕੰਧੁ।

ਕਹਾ ਤੇ ਆਇਆ ਕਹਾਂ ਏਹੁ ਜਾਣੁ ॥ ਜੀਵਤ ਮਰਤ ਰਹੈ ਪਰਵਾਣੁ।

ਹੁਕਮੈ ਬੂਝੈ ਤਤ ਪਛਾਣੈ । ਇਹ ਪਰਸਾਦੁ ਗੁਰੂ ਤੇ ਜਾਣੈ।

ਹੋਂਦਾ ਫੜੀਅਗੁ ਨਾਨਕ ਜਾਣੁ ॥ ਨਾ ਹਉ ਨਾ ਮੈ ਜੂਨੀ ਪਾਣੁ।

—

ਲਿਖਤ ਵੇਖੋਂ : ਮਾਸਹੁ ਨਿੰਮੇ, ਮਾਸਹੁ ਜੰਮੇ, ਹਮ ਮਾਸੈ ਕੇ ਭਾਂਡੇ

ਧਿਙਾਣਾ, ਉਪੰਨਾ, ਅੰਨ, ਕਪਾਹਾਂ, ੧੨੯੦

ਗੰਨਾ, ਕੀਆਂ, ਜਲੀਈਂ

ਇਹ ਸ਼ਲੋਕ ਫੇਰ ਫ਼ਾਰਸੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਹੈ (੧੨੯੧) :

ਚਿਲਮਿਲਿ ਬਿਸੀਆਰ ਦੁਨੀਆ ਫਾਨੀ ।

ਕਾਲੂਬਿ ਅਕਲ ਮਨ ਗੋਰ ਨ ਮਾਨੀ।

ਮਨ ਕਮੀਨ ਕਮਤਰੀਨ ਤੂ ਦਰੀਆਉ ਖੁਦਾਇਆ ।

ਏਕ ਚੀਜ ਮੁਝੈ ਦੇਹਿ ਅਵਰ ਜਹਰ ਚੀਜ ਨ ਭਾਇਆ।

ਪੁਰਾਬ ਖਾਮ ਕੂਜੈ ਹਿਕਮਤਿ ਖੁਦਾਇਆ ।

ਮਨ ਤੁਆਨਾ ਤੂ ਕੁਦਰਤੀ ਆਇਆ ।

ਸਗ ਨਾਨਕ ਦੀਬਾਨ ਮਸਤਾਨਾ ਨਿਤ ਚੜੈ ਸਵਾਇਆ ।

ਆਤਸ ਦੁਨੀਆ ਖੁਨਕ ਨਾਮੁ ਖੁਦਾਇਆ।

ਏਸ ਲੇਖ ਨੂੰ ਮ: ੧ ਦੇ ਵਾਰ ਮਲਾਰ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਸ਼ਲੋਕ ਨਾਲ ਮੁਕਾਂਦਾ ਹਾਂ :

ਆਪੇ ਪਟੀ ਕਲਮ ਆਪਿ ਉਪਰਿ ਲੇਖੁ ਭੀ ਤੂੰ ।
ਏਕੋ ਕਹੀਐ ਨਾਨਕਾ ਦੂਜਾ ਕਾਹੇ ਕੂ ॥

—

ਇਹ ਗਲ ਫੇਰ ਨੋਟ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਤੀਜੇ, ਚੌਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਮ: ੧ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਲਭ ਕੇ ਪਾਏ ਹਨ । ਵੇਖੋ ।

ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ ਵਾਰ ਮਹਲੇ ੪ ਕੀ। ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਹੀ ਮ: ੧ ਦਾ ਸਲੋਕੁ ਹੈ, ਸੋਰਠਿ ਸਦਾ ਸੁਹਾਵਣੀ... ...

ਇਕ ਦਝਹਿ ਇਕ ਦਬਅਿਹਿ ਇਕਨਾ ਕੁਤੇ ਖਾਹਿ
ਇਕ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਉਸਟੀਅਹਿ ਭੀ ਫਿਰਿ ਹਸਣਿ ਪਾਹਿ
ਨਾਨਕ ਏਵ ਨ ਜਾਪਈ ਕਿਥੈ ਜਾਹਿ ਸਮਾਹਿ ॥
ਮਹਲਾ ੩ ਵਾਰ ਸੂਹੀ ਕੀ ਸਲੋਕਾ ਨਾਲਿ

(ਸਲੋਕ) ਮ: ੧ ਸੂਹਾ ਰੰਗੁ ਸੁਪਨੇ ਨਿਸੀ ਬਿਨੁ ਤਾਗੇ ਗਲਿ ਹਾਰੁ
ਸਚਾ ਰੰਗੁ ਮਜੀਠ ਕਾ ਗੁਰਮੁਖਿ ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰੁ
ਨਾਨਕ ਪ੍ਰੇਮ ਮਾਹਾ ਰਸੀ ਸਭਿ ਬੁਰਿਆਈਆ ਛਾਰੁ ॥

ਸਲੋਕ ਮ:੧: ਵਾਹੁ ਖਸਮ ਤੂ ਵਾਹੁ ਜਿਨਿ ਰਚਿ ਰਚਨਾ ਹਮ ਕੀਏ (੭੮੮)

ਕਈ ਸਲੋਕ ਮ:੧ ਦੇ ਹਨ ਏਸ ਵਾਰ ਵਿਚ । ਵੇਖ ੭੮੯, ੭੯੦, ੭੯੧ ਅਤੇ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਹਨ ਮ: ੨ ਦੇ ੭੯੧, ੭੯੨ ॥

ਮ: ੧ ਪਹਿਲ ਬਸੰਤੈ ਆਗਮਨਿ ਪਹਿਲਾ ਮਉਲਿਓ ਸੋਇ ॥
ਜਿਤੁ ਮਉਲਿਐ ਸਭ ਮਉਲੀਐ ਤਿਸਹਿ ਨ ਮਉਲਿਹੁ ਕੋਇ

ਮ: ੨ ਪਹਿਲ ਬਸੰਤੈ ਆਗਮਨਿ ਤਿਸ ਕਾ ਕਰਹੁ ਬੀਚਾਰੁ
ਨਾਨਕ ਸੋ ਸਾਲਾਹੀਐ ਜਿ ਸਭਸੈ ਦੇ ਆਧਾਰੁ ॥

—

ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ ਸਲੋਕਾ ਨਾਲਿ ।

ਮ: ੧ ਦਾਤੀ ਸਾਹਿਬ ਸੰਦੀਆ ਕਿਆ ਚਲੈ ਤਿਸੁ ਨਾਲ... ...੮੩

ਮ:੧ ਸਿਦਕੁ ਕਰਿ ਸਿਜਦਾ ਮਨੁ ਕਰਿ ਮਖਸੂਦੁ ॥ ਜਿਹ ਧਿਰਿ ਦੇਖਾ ਤਿਹ ਧਿਰਿ ਮਉਜੂਦੁ ॥

—

ਏਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਜੋ ਮਹਲਾ ੪ ਦੀ ਹੈ ਮ: ੫ ਵੀ ਆ ਗਇਆ ਹੈ, ੮੯ ॥ ਮ; ੪ ਦੀ ਸਾਰੰਗ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਮ: ੫ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ ੩ ॥ ਇਉਂ ਮ: ੫ ਜੀ ਦੇ "ਸੰਪਾਦਨ" ਦਾ ਸਪਸ਼ਟੀਕਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ॥

ਜੇ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਧੀ ਹੋਈ ਹੈ ਤਾਂ ਗੂਜਰੀ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੩ ਦੀ ਬੱਧੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਪਉੜੀਆਂ ਵੀ ਆਪ ਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਸ਼ਲੋਕ ਵੀ, ਸਿਵਾਏ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇ ਇਕ ਸ਼ਲੋਕ ਦੇ ਜਿਸ ਦਾ ਜੁਆਬ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਏਕੀ-ਕਰਣ ਲਈ ਮ: ੩ ਨੇ ਸੂਹੀ ਦੀ ਵਾਰ ਬੱਧੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮ: ੧, ਮ: ੨ . ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ। ਕਬੀਰ ਜੀ ਦਾ ਸ਼ਲੋਕੁ ਰਾਗ ਗੂਜਰੀ (ਜੋ ਗੁੱਜਰ ਜਾਤ ਦਾ ਰਾਗ (ਰਾਗਨੀ) ਹੈ-ਗੂਜਰੀ ਜਾਤਿ ਗਵਾਰਿ ਜਾ ਸਹੁ ਪਾਏ ਆਪਣਾ, ਮ: ੩] ਵਿਚ ਹੈ : -

੫੦੯- ਕਬੀਰ ਮੁਕਤਿ ਦੁਆਰਾ ਸੰਕੁੜਾ ਰਾਈ ਦਸਵੈ ਭਾਇ।

ਮਨੁ ਤਉ ਮੈਗਲੁ ਹੋਇ ਰਹਾ ਨਿਕਸਿਆ ਕਿਉ ਕਰਿ ਜਾਇ।
ਐਸਾ ਸਤਿਗੁਰੁ ਜੇ ਮਿਲੈ ਤੁਠਾ ਕਰੇ ਪਸਾਉ।
ਮੁਕਤਿ ਦੁਆਰਾ ਮੋਕਲਾ ਸਹਜੇ ਆਵਉ ਜਾਉ।

ਜੁਆਬ-ਮੁਕਤਿ ਦੁਆਰਾ ਅਤਿ ਨੀਕਾ ਨਨ੍ਹਾ ਹੋਇ ਸੁ ਜਾਇ
ਹਉਮੈ ਮਨੁ ਅਸਥੂਲ ਹੈ ਕਿਉ ਕਰਿ ਵਿਚੁਦੇ ਜਾਇ
ਸਤਿਗੁਰ ਮਿਲਿਐ ਹਉਮੈ ਗਈ ਜੋਤਿ ਰਹੀ ਸਭ ਆਇ ।
ਇਹੁ ਜੀਉ ਸਦਾ ਮੁਕਤ ਹੈ ਸਹਜੇ ਰਹਿਆ ਸਮਾਇ॥

ਬੜਾ ਭਾਰੀ ਫ਼ਰਕ ਹੈ ਕਬੀਰ ਜੀ ਤੇ ਮ: ੩ ਦੀ ਦਿੱਠ-ਕੋਣ ਦਾ। ਏਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਬੜੀਆਂ ਵਡੀਆਂ ਅਸੂਲੀ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਗੱਲਾਂ ਮ: ੩ ਨੇ ਫ਼ਰਮਾਈਆਂ ਹਨ। ਮੁਕਤੀ ਬਾਰੇ ਉਤੇ ਆ ਗਇਆ ਹੈ ।

ਹੋਰ ਸੁਣ : - ਆਪਣਾ ਆਪੁ ਉਪਾਇਓਨ ਤਦਹੁ ਹੋਰੁ ਨ ਕੋਈ
ਤਦਹੁ ਆਕਾਸੁ ਨ ਪਾਤਾਲ ਹੈ ਨਾ ਤ੍ਰੈ ਲੋਈ
ਤਦਹੁ ਆਪੇ ਆਪਿ 'ਨਿਰੰਕਾਰ' ਹੈ ਨਾ ਓਪਤਿ ਹੋਈ।
ਮਾਇਆ ਕਾ ਮੂਲੁ (ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ) ਰਚਾਇਓਨੁ ਤੁਰੀਆ ਸੁਖੁ ਪਾਇਆ ।
ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਅਗਿਆਨੁ ਹੈ ਬਿਖਮੁ ਅਤਿ ਭਾਰੀ।
ਅੰਦਰਹੁ ਤ੍ਰਿਸਨਾ ਅਗਨਿ ਬੁਝੀ ਹਰਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰਿ ਨਾਤਾ ॥

ਸਕਤੀ ਅੰਦਰਿ ਵਰਤਦਾ ਕੂੜੁ ਤਿਸ ਕਾ ਹੈ ਉਪਾਉ । ਸਲੋਕ ਵਿਚੋਂ)
ਹਰਿ ਕੀ ਸੇਵਾ ਚਾਕਰੀ ਸਚੈ ਸਬਦਿ ਪਿਆਰਿ ॥

ਕਾਇਆ ਅੰਦਰਿ ਆਪਿ ਵਸਿ ਰਹਿਆ ਆਪੇ ਰਸ ਭੋਗੀ ।
ਆਪਿ ਅਤੀਤ ਅਲਿਪਤੁ ਹੈ ਨਿਰਜੋਗੁ ਹਰਿ ਜੋਗੀ ॥

ਉਪਾਇ ਕਿਤੈ ਨ ਲਭਨੀ ਕਰਿ ਭੇਖ ਕੇ ਭੇਖਵਾਨੀ ।
ਵਾਹੁ ਵਾਹੁ ਗੁਰ ਸਿਖੁ ਜੋ ਨਿਤ ਕਰੇ ਸੋ ਮਨ ਚਿੰਦਿਆ ਫਲੁ ਪਾਇ (ਸਲੋਕ ਵਿਚੋਂ)
ਹਰਿ ਜੀਉ ਸਚਾ ਸਚੁ ਹੈ ਸਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ।

ਅੰਸਾ ਅਉਤਾਰੁ ਉਪਾਇਓਨੁ ਭਾਉ ਦੂਜਾ ਕੀਆ ॥
ਆਪੇ ਗੁਰੁ ਚੇਲਾ ਹੈ ਆਪੇ ਆਪੇ ਦਸੇ ਘਾਟੁ ॥

ਟਿਪਣੀਆਂ

੧. ਉਤੇ ਮੈਂ ਮ: ੫ ਜੀ ਦੇ "ਸੰਪਾਦਨ" ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਉਹ ਸੰਪਾਦਨ ਖੋਜ ਤੋਂ ਏਕੀ-ਕਰਣ ਜਾਂ ਅਭੇਦਤਾ ਪਰਗਟਾਉ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਆਪ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਗੁਰ-ਰੂਪ-ਗਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਰਖਿਆ, ਫੇਰ ਰਾਗਾਂ, ਘਰਾਂ ਥਲੇ ਹਰੇਕ ਗੁਰੂ-ਭਗਤ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਰਖਿਆ, ਫੇਰ ਕਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕਾਵਿ ਪਰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸੁਰਖੀ ਬਧੀ, ਫੇਰ ਭਗਤਾਂ ਨੂੰ ਸਤਿਗੁਰ-ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਬਾਦ ਕਿਸੇ ਤਰਤੀਬ-ਜੁਗਤੀ ਨਾਲ ਰਖਿਆ। ਅਭੇਦਤਾ ਇਉਂ ਵੀ ਪਰਗਟਾਈ ਦਸਾਈ ਕਿ

ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਦੀ, ਸ਼ਲੋਕ ਹੋਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਦੇ ਵੀ, ਸਲੋਕ ਕਿਸੇ ਦਾ, ਹੋਰ ਗੁਰ-ਰੂਪ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਾਂਗਰ ਟਿਪਣੀ ਵੀ, ਗੁਰ-ਸ਼ਲੋਕਾਂ (ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ) ਨਾਲ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਪਾਏ; ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਦਿਆਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਪਾਇਆ । ਕੁਝ ਮਿਸਾਲਾਂ ਉਤੇ ਦੇ ਆਇਆ ਹਾਂ। ਹੋਰ ਲੌ। ਰਾਗ ਗਉੜੀ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਜੀ, ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ, ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਤੇ ਧੰਨੇ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਹੈ। ਸਫ਼ੇ ੪੮੭ ਉਤੇ ਆਸਾ ਬਾਣੀ ਭਗਤ ਧੰਨੇ ਜੀ ਕੀ ਸੁਰਖੀ ਹੇਠਾਂ ਧੰਨੇ ਜੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਬਾਦ ਆਪਣਾ ਮਹਲਾ ੫ ਸ਼ਬਦ ਦਿਤਾ ਹੈ, ਏਸੇ ਏਕੀਂਕਰਣ ਤੇ ਅਭੇਦਤਾ ਖਾਤਰ, ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਉਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਦੱਸੀ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਹੋਰ ਥੇ ਤੀਜੀ ਤੇ ਚੌਥੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ, ਸਫਾ ੯੯੫, ਦੱਸ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ)। ਭਗਤ ਹਨ ਨਾਮਦੇਉ ਛੀਪਾ ਕਬੀਰ ਨੀਚ ਕੁਲ ਜੋਲਾਹਰਾ, ਸੈਨੁ ਨਾਈ, ਧੰਨਾ ਜਾਟਰੋ।। ਏਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਫੇਰ ਧੰਨੇ ਜੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ । ਸਮੇਂ ਦੇ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਨਾਮਦੇਉ; ਕਬੀਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਹੋਏ, ਕਬੀਰ ਤੋਂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਪਿਛੋਂ, ਅਤੇ ਸੈਨ ਤੇ ਧੰਨਾ ਹੋਰ ਪਿਛੋਂ । ਏਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਖ਼ੁਦ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਵਿਚੋਂ ਕਬੀਰ ਜੀ ਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ।

ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਸਾ ਮਹਲਾ ੧ ਵਾਰ ਸਲੋਕਾ ਨਾਲਿ, ਸਲੋਕ ਭੀ ਮਹਲੇ ਪਹਿਲੇ ਕੇ ਲਿਖੇ , ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਫੇਰ ਵੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਮਹਲਾ ੨ ਦੇ ੧੨ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ ॥ ਇਉਂ ਇਹ ਕੰਮ ਜਾਣੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੋ ਰਹਿਆ ਸੀ । ਇਹ ਅਭੇਦਤਾ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਉ ਜੀ ਹੀ ਨੇ ਵਿਖਾਈ ਸੀ।। ਟਿਪਣੀ ਬਾਰੇ ਵੇਖੋ ਸਤਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਮ: ੧ ਦੋ ਸ਼ਲੋਕ ਵਿਚ ਹਉ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ।

ਮ: ੨ ਦੇ ਝਟ ਹੇਠਾਂ ਸ਼ਲੋਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੁਆਲ ਹੈ: ਹਉਮੈ ਕਿਥਹੁ ਉਪਜੈ ਕਿਤੁ ਸੰਜਮਿ ਇਹ ਜਾਇ॥ ਤੇ ਫੇਰ ਜੁਆਬ ਹੈ :

ਹਉਮੈ ਏਹੋ ਹੁਕਮੁ ਹੈ ਪਇਐ ਕਿਰਤਿ ਫਿਰਾਹਿ
ਹਉਮੈ ਦੀਰਘ ਰੋਗੁ ਹੈ ਦਾਰੂ ਭੀ ਇਸੁ ਮਾਹਿ
ਕਿਰਪਾ ਕਰੇ ਜੇ ਆਪਣੀ ਤਾਂ ਗੁਰ ਕਾ ਸਬਦੁ ਕਮਾਹਿ ॥

ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਹਉਮੈ ਨਹੀਂ (ਹਉਮੈ ਰੂਪੀ ਰੋਗ ਵਿਚ ਦਾਰੂ ਨਹੀਂ), ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਹੈ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਬਣਾਈ ਹਰ ਇਕ ਚੀਜ਼ ਹਰ ਸ਼ੈ ਵਿਚ ਹਉਮੈ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਇਲਾਜ ਵੀ । ਫੇਰ ਜੇ ਹਉਮੈ ਹੁਕਮ ਹੈ ਤਾਂ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਹੀ ਹਉਮੈ ਦਾ ਇਲਾਜ ਵੀ ਹੈ ॥

੨. ਆਸਾ ਮਹਲਾ ੧ ਵਾਰ ਦੇ ਉਤੇ ਹੈ ਪੂਰਾ ਮੂਲ ਮੰਤਰ, ੧ਓ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਤੀਕ ॥ ਇਹ ਮੈਂ ਉਤੇ ਦਸ ਆਇਆ ਹਾਂ ਕਿ ਹਰ ਥਾਂ ਪੂਰਾ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਨਹੀਂ । ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਜਿਸ ਤੋਂ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਓਸ ਵਿਚ ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ ਮਹਲਾ ੪ ਵਣਜਾਰਾ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਹੈ : ੧ਓ ਸਤਿਨਾਮ ਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ। ਇਸ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰੇ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦਾ ੧ਓ ਸਤਿਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਸੰਪਟ (ਜਾਂ ਧਾਗਣੀ) : ਪਹਿਲਾ ਭਾਗ (੧ਓ ਸਤਿ-) ਤੇ ਪਿਛਲਾ ਭਾਗ (ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ) ਮਿਲਾ ਕੇ ੧ਓ ਸਤਿਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਦਸ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਹਰ ਰੰਗ ਵਿਚ ਪੂਰਣ, ਹੈ ਭਾਵੇਂ ੧ਓ... ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਭਾਵੇਂ ੧ਓ ਸਤਿਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਭਾਵੇਂ ੧ਓ ਸਤਿਨਾਮੁ ਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ॥

੩. ਸੈਭੰ ਦਾ ਅਰਥ ਆਪ-ਪਰਕਾਸ਼ (ਪਰਗਟ) ਆਦਿ ਨਹੀਂ। ਖ਼ੁਦ ਮ: ੧ ਨੇ ਤੇ ਪਿਛੋਂ ਮ: ੫ ਨੇ ਅਜੂਨੀ ਸੰਭਉ ਲਿਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਦਸਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਸੁਯੰਭਵ ਲਿਖ ਕੇ ਭੇਦ ਖੋਹਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸੈਭੰ, ਸੁਯੰਭਵ ਸੰਭਉ ਇਕ ਹਨ। ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਦੋਹਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵਿਚ ਇਹ

ਖੋਹਲ ਕੇ ਲਿਖ ਚੁਕਿਆ ਹਾਂ । ਮ: ੧-ਆਪਿ ਅਤੀਤ ਅਜੋਨੀ ਸੰਭਉ ਨਾਨਕ ਗੁਰਮਤਿ ਸੋ ਪਾਇਆ (੧੦੪੨)

੪. ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ । ਸਿਰੀ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਤੇ ਸ੍ਰੀ ਵੀ । ਸ਼ਿਰੀ (ਸ੍ਰੀ), ਲਖਸ਼ਮੀ ਤੇ ਭਗੌਤੀ (ਭਗਵਤੀ) ਸਭ, ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਕੁਦਰਤ, ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨਾਂ ਹਨ । ਇਹ ਰਾਗ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਉਸਤਤ ਨਾਲ ਨਥਿਆ ਹੈ । ਵਾਰ ਤਾਂ ਦੋ ਬਾਝੋਂ ਹੁੰਦੀ ਨਹੀਂ । ਇਧਰ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦੀ ਕੀਰਤ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਨਾਲ, ਓਧਰ ਦਸਮ ਪਾਤਸਾਹ ਭਗਉਤੀ ਦੀ ਵਾਰ ਰਚਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਨੂੰ ਨਮਸਕਾਰਦੇ ਹਨ, ਅਰਦਾਸਦੇ ਹਨ॥

੫. ਆਸਾ (ਤੇ ਆਸਾਵਰੀ) ਰਾਗਨੀ ਹੈ, ਰਾਗ ਸਿਰੀ ਦੀ । ਸੂਹੀ ਰਾਗਨੀ ਹੈ ਭੈਰੋਂ ਰਾਗ ਦੀ। ਤਿਲੰਗ ਵੀ ਰਾਗਨੀ ਹੈ : ਹੋਰ ਵੇਰਵੇ ਲਈ ਵੇਖੋ ਮੇਰੇ ੬ ਮਜ਼ਮੂਨ ਰਾਗਾਂ ਉਤੇ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਜਲੰਧਰ, ਵਿਚ ੧੯੪੭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਛਪੇ ਸਨ ।

੬. ਅਭੇਦਤਾ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਸਬੂਤ ਹੈ, ਜਪੁ, ਰਹਿਰਾਸ ਤੇ ਕੀਰਤਨ ਸੋਹਿਲੇ ਦੀ ਬਣਤ । ਜਪੁ ਵਾਰ ਵਿਚ ਅਖੀਰਲਾ ਸ਼ਲੋਕ ਮ: ੨ ਦਾ ਹੈ । ਰਹਿਰਾਸ ਵਿਚ ਮ: ੧ ਤੇ ਮ: ੪, ਮ: ੫ ਹਨ । ਸੋਹਿਲੇ ਵਿਚ ਮ: ੧, ਮ: ੪, ਤੇ ਮ: ੫ । ਏਸੇ ਤਰਾਂ ਦਾ ਏਕੀ-ਕਰਣ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਕੋਈ ਇਕ ਰਾਗ ਪਿਛੇ ਨਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਏ । ਰਹਿਰਾਸ ਵਿਚ ਆਸਾ ਤੇ ਗੂਜਰੀ ਹਨ ਅਤੇ ਸੋਹਿਲੇ ਵਿਚ ਗਉੜੀ ਦੀਪਕੀ, ਆਸਾ, ਧਨਾਸਰੀ ਤੇ ਗਉੜੀ ਪੂਰਬੀ ॥

੭. ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਨੂੰ ਗਾਉਣ ਲਈ ਧੁਨਾਂ ਦਸੀਆਂ ਹਨ ਉਵੇਂ ਹੀ ਰਾਗ ਸਿਰੀ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਜੀ ਅਤੇ ਬੇਣੀ ਜੀ ਦਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਉਤੇ ਧੁਨਾਂ ਹਨ :

ਏਕ ਸੁਆਨੁ ਕੈ ਘਰਿ ਗਾਵਣਾ
ਪਹਰਿਆਂ ਕੈ ਘਰਿ ਗਾਵਣਾ

੮. ਉਤੇ ਮੈਂ ਮ: ੫ ਦੇ ਰਾਗ ਸਿਰੀ ਵਿਚ ਭਗਤਾਂ ਸਨਬੰਧੀ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਏਸ ਪਹਿਲੇ ਹੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਗਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮ: ੩ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਫ਼ਾਂ ੬੭ ਉਤੇ :

ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ ਮਹਲਾ ੩

ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਮੈਰੇ ਪ੍ਰਭਿ ਕੀਨਾ ਆਪੇ ਭਰਮਿ ਭੁਲਾਏ
ਗੁਰਬਾਣੀ ਇਸੁ ਜਗ ਮਹਿ ਚਾਨਣੁ ਕਰਮਿ ਵਸੈ ਮਨਿ ਆਏ
ਨਾਮਾ ਛੀਬਾ ਕਬੀਰੁ ਜੋੁਲਾਹਾ ਪੂਰੇ ਗੁਰ ਤੇ ਗਤਿ ਪਾਈ
ਬ੍ਰਹਮ ਕੇ ਬੇਤੇ ਸਬਦੁ ਪਛਾਣਹਿ ਹਉਮੈ ਜਾਤਿ ਗਵਾਈ
ਸੁਰਿ ਨਰ ਤਿਨ ਕੀ ਬਾਣੀ ਗਾਵਹਿ ਕੋਇ ਨ ਮੇਟੈ ਭਾਈ ॥

੯. ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਰਾਗ ਸਿਰੀ ਵਿਚ ਵਾਰ ਹੈ ਮ: ੪ ਦੀ। ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ ਸਲੋਕਾਂ ਨਾਲਿ॥ ੨੧ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ। (ਕੀ ਏਸ ਦਾ ਸਬੰਧ ੨੧ ਪਵੜੀਆਂ ਨਾਲ ਹੈ ਜਪੁ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ ? ਏਤੁ ਰਾਹਿ ਪਤਿ ਪਵੜੀਆਂ ਚੜੀਐ ਹੋਇ ਇਕੀਸ) । ਹਰ ਪਉੜੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ । ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਮਹਲੇ ਦੇ। ਵੈਸੇ. ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ ਮ: ੩ ਦੇ ਮ: ੧ ਦੇ, ਮ: ੨ ਦੇ, ਮ: ੫ ਦਾ॥ ਮ: ੫ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਸ਼ਲੋਕ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਤਾਂ ਏਹੋ ਮਤਲਬ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਲੋਕ ਨਹੀਂ ਸਨ ਜੋੜੇ ਪਹਿਲਿਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਨੇ; ਸ਼ਲੋਕ ਪਿਛੋਂ, ੨, ੩, ੫ ਨੇ ਜੋੜੇ ਹਨ । ਪਰ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਗਉੜੀ ਆਦਿ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ

ਨਹੀਂ ਪਾਏ । *ਮਃ ੧, ੧੧੧੩, ਏ ਮਨ ਮੇਰਿਆ ਬਿਨੁ ਪਉੜੀਆਂ ਮੰਦਰਿ ਕਿਉ ਚੜੈ ਰਾਮ ॥ ਕਬੀਰ ਜੀ ੧੧੬੨, ਜਿਹ ਪਉੜੇ ਪ੍ਰਭ ਬਾਲ ਗੋਬਿੰਦ ॥

੧੦. ਏਸੇ ਵਾਰ ਵਿਚ ਏਸ ਰਾਗ ਸਿਰੀ ਦੀ ਪਰਸੰਸਾ ਹੈ ਮਃ ੩ ਜੀ ਦੀ :

ਰਾਗਾ ਵਿਚਿ ਸ੍ਰੀ ਰਾਗੁ ਹੈ ਜੇ ਸਚਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ

੧੧. ਮਹਲਾ ੪ ਦੀ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਕੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਉਹ ਸ਼ਲੋਕ ਹੈ ਮਃ ੧ ਦਾ "ਦਾਤੀ ਸਾਹਿਬ ਸੰਦੀਆਂ" (ਸਫਾ ੯੩) (ਸਲੋਕ ਕਿਆਂ ਹੰਸੁ ... ਵਾਂਗੂੰ) ਜੋ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦਿਆਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਸਫਾ ੧੩੮੪ ਉਤੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਨੰਬਰ ੧੧੩ ਕਰ ਕੇ, ਪਰ ਨਾਲ ਮਃ ੧ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ । ਏਸੇ ਤਰਾਂ ਫ਼ਰੀਦ ਦਿਆਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਨੂੰ ੧੨੪ ਸ਼ਲੋਕ ਹੈ, ਕਿਆ ਹੰਸ਼ ... ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਿਸ ਦਾ ਹੈ (ਸਫਾ ੧੩੮੪), ਪਰ ਇਹ ਸ਼ਲੋਕ ਮਃ ੧ ਦਾ ਕਰ ਕੇ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਸਫ਼ਾ ੯੧ ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ॥

੧੨. ਵਾਰ ਲਫਜ਼ ਦੀ ਵਰਤੋਂ, ਵਾਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੇ ਵਾਰ ਦੇ ਅਰਥ ਲਈ ਵੇਖੋ, ਸਫਾ ੪੩੦ :

ਆਸਾ ਮਹਲਾ ੪ ਅਸਟਪਦੀਆਂ ਘਰੁ-੨

ਪੰਚ ਮਨਾਏ ਪੰਚ ਰੁਸਾਏ

ਪੰਚ ਵਸਾਏ ਪੰਚ ਗਵਾਏ
ਇਨੁ ਬਿਧਿ ਨਗਰੁ ਵੁਠਾ ਮੇਰੇ ਭਾਈ
ਦੁਰਤੁ ਗਇਆ ਗੁਰਿ ਗਿਆਨੁ ਦ੍ਰਿੜਾਈ
ਰਹਾਉ
ਸਾਚ ਧਰਮ ਕੀ ਕਰਿ ਦੀਨੀ 'ਵਾਰਿ'
ਫਰਹੇ ਮੁਹਕਮ ਗੁਰ ਗਿਆਨ ਬੀਚਾਰਿ

੧੩. ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਮਃ ੧, ਵਿਚ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਹੈ ੫॥ ਪਰ ਇਕ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਤੇ ਅਨੇਕ ਵਿਚ ਇਕ ਗੁਰ ਪਰਮੇਸਰ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਅਨੇਕਤਾ ਅਵਸ ਵਿਖਾਉਣੀ ਸੀ । ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ੪ ਤੱਕਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਪਵੀਂ ਅਧੀ, ਉਹ ਜੋ ਦੂਜੀ ਤੱਕ ਦਾ ਦੂਜਾ ਭਾਗ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਜੋ ਪਹਿਲੀ ਤੁੱਕ ਦਾ ਦੂਜਾ ਭਾਗ ਹੈ । ਅੱਗੇ ਸਭ ਥਾਂ ਨਵੀਂ ਹੈ ਪੰਜਵੀਂ ਤੁਕ; ਪਰ ਸਭ ਥਾਂ ਅੱਧੀ ਨਹੀਂ। ੨੦ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਪੂਰੀ, ਤੁੱਕ ਪੰਜਵੀ, ਓਵੇਂ ਹੀ ੨੩ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ। ਪਰ ਇਕ ਹੋਰ ਮਜ਼ੇਦਾਰ ਗਲ ਹੈ ਕਿ ੨੨ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ੬ ਤੁੱਕਾਂ। ਹਨ, ੪ ਤੇ ੨, ਦੇ ਕਾਫ਼ੀਏ॥ ੧੯ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਤੁੱਕਾਂ ਤੇ ਪੰਜ ਹੀ ਹਨ ਪਰ ਪਰ ਲੰਮੀ, ਛੋਟੀ, ਛੋਟੀ, ਲੰਮੀ- ਛੋਟੀ॥ ਮਲੂਮ ਹੋਇਆ ਕਿ ਅਸਲੀ ਸੂਰਤ ਵਾਰ ਦੀ ਸੀ, ੪ ਤੁੱਕਾਂ ਤੇ ਪੰਜਵੀਂ ਅਧੀ, ਜੋ ਉਤਲੀ ਕਿਸੇ (ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ) ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਅੱਧ ਹੁੰਦੀ ਸੀ । ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਅੱਧੀ ਤੁੱਕ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਦੇ ਹਨ-ਅਖ਼ੀਰ ਤੇ, ਗੁਰ ਪਧੱਤੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਪਰ ਤੁੱਕਾਂ ਵਧਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ ॥

ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਦੀ ਮਃ ੪ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ੫, ੫ ਹੀ ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ- ਪੂਰੀਆਂ ॥ ਮਃ ੧ ਦੀਆਂ ਦੂਜੀਆਂ ਦੋ ਵਾਰਾਂ ਜੋ ਮਾਝ ਤੇ ਮਲਾਰ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ : ਮਾਝ, ੮; ੮ ਪੂਰੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਹਰ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ। ਪਰ ਕਾਫ਼ੀਆ ਇਕੋ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਕਿਧਰੇ ਦੋ,

ਕਿਧਰੇ ੩ ॥ ਏਸ ਮਾਝ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਜਪੁ ਵਾਰ ਦਾ ਅੰਤਲਾ ਸ਼ਲੋਕ ਪਾਉਣੁ ਗੁਰੂ ਪਾਣੀ ਪਿਤਾ ... ਹੋਰ ਕੇਤੀ ਛੁਟੀ ਨਾਲਿ, ਮ: ੨ ਦ ਕਰ ਕੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਪਉਵੜੀ ਨੇ ੧੮, ਸਫ਼ਾ ੧੪੭ । ਮਲਾਰ, ੮, ੮ ਪੂਰੀਆਂ ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ, ਹਰ ਪਉੜੀ ਦੀਆਂ, ਕੁਲ ਪਉੜੀਆਂ ੨੮ (ਆਸਾ, ੨੪; ਮਾਝਾ ੨੭) ਏਸ ਵਾਰ ਵਿਚ blank verse ਤੇ (implied, double) ਦੋਹਰੇ ਜਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਕਾਫ਼ਏ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਹਨ, ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ।

ਪਉੜੀ ੨੬-ਸਿਰਿ ਸਿਰਿ ਹੋਇ ਨਿਬੇੜ, ਹੁਕਮਿ ਚਲਾਇਆ। ਤੇਰੇ ਹਥ 'ਨਿਬੇੜ' ਤੂ ਹੈ ਮਨਿ ਭਾਇਆ॥ ਕਾਲੁ ਚਲਾਏ ਬੰਨ੍ਹਿ, ਕੋਇ ਨ ਰਖਸੀ। ਜਰੁ ਜਰਵਾਣਾ ਕੰਨਿ, ਚੜਿਆ ਨਚਸੀ। ਸਤਿਗੁਰੁ ਬੋਹਿਥੁ ਬੇੜੁ, ਸਚਾ ਰਖਸੀ। ਅਗਨਿ ਭੇਖ ਭੜਹਾੜੁ ਅਨਦਿਨੁ ਭਖਸੀ। ਫਾਥਾ ਚੁਗੈ ਚੋਗ, ਹੁਕਮੀ ਛੁਟਸੀ । ਕਰਤਾ ਕਰੇ ਸੁ ਹੋਗੁ, ਕੂੜ ਨਿਖੁਟਸੀ॥ ਏਸੇ ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਮ: ੫ ਨੇ ਨਵੀਂ ਪਉੜੀ ਪਾਈ ਹੈ, ਅੱਗੇ ਸ਼ਲੋਕ ਤਾਂ ਹਨ ਹੀ ਮ: ੨, ਮ, ੩, ਮ: ੪ ਦੇ ॥

੨੪ ਪਉੜੀ ਪੜ੍ਹੀਐ ਨਾਮੁ ਸਾਲਾਹ (?) ਹੋਰਿ ਬੁਧੀ ਮਿਥਿਆ।
ਬਿਨੁ ਸਚੇ ਵਾਪਾਰ ਜਨਮੁ ਬਿਰਥਿਆ।
ਅੰਤੁ ਨ ਪਾਰਾਵਾਰੁ ਨ ਕਿਨਹੀ ਪਾਇਆ।
ਸਭ ਜਗ ਗਰਬਿ ਗੁਬਾਰੁ, ਤਿਨ ਸਚ ਨ ਭਾਇਆ।
ਚਲੇ ਨਾਮੁ ਵਿਸਾਰਿ, ਤਾਵਣਿ ਤਤਿਆ।
ਬਲਦੀ ਅੰਦਰਿ ਤੇਲੁ, ਦੁਬਿਧਾ ਘਤਿਆ।
ਆਇਆ ਉਠੀ ਖੇਲੁ ਫਿਰੈ ਉਵਤਿਆ।
ਨਾਨਕ ਸਚੈ ਮੇਲੁ, ਸਚੇ ਰਤਿਆ॥

ਕਿਧਰੇ ੮ ਤੱਕਾਂ ਵਿਚ ਇਕੋ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀਆ ਹੈ ।

ਪਉੜੀ ੧੦ ਪੁਕਾਰ, ਕਾਰ, ਗਹਵਾਰੁ । ਬਖਸਣਹਾਰੁ ਆਧਾਰੁ ॥
ਬੀਚਾਰੁ, ਪਿਆਰ, ਦੇਵਣਹਾਰੁ ॥
ਕਿਧਰੇ ਦੋ ।

ਮ: ੩ ਨੇ ਮਲਾਰ ਰਾਗੁ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਕੀਤੀ ਹੈ (ਏਸ ਮ: ੧ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਸਲੋਕ ਹੈ), ਸਫ਼ਾ ੧੨੮੫ :

ਗੁਰਮੁਖਿ ਮਲਾਰ ਰਾਗੁ ਜੋ ਕਰਹਿ ਤਿਨ ਮਨੁ ਤਨੁ ਸੀਤਲੁ ਹੋਇ ॥
ਸ:੧੨੮੩ ਮਲਾਰੁ ਸੀਤਲ ਰਾਗੁ ਹੈ ਹਰਿ ਧਿਆਇਐ ਸਾਂਤਿ ਹੋਇ ॥

੧੪. ਏਸ ਮਲਾਰ ਦੀ ਵਾਰ. ਮ: ੧ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ, ਥਾਈਂ ਬਿੰਦੀ ਟਿੱਪੀ ਵਰਤੀ ਹੈ । ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪਾਠੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਥੇ ਬਿੰਦੀ ਟਿੱਪੀ ਦੀ ਵਾਜ਼ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਪਰ ਲਿਖੀ ਨਹੀਂ, ਉਥੇ ਪੜ੍ਹੀ ਨ ਜਾਏ । ਭਲਾ, ਇਹ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਦਾਨਸ਼ਮੰਦੀ ਤੇ ਸਹੀਪਨਾ ਹੈ ? ਸਾਰੇ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਬਿੰਦੀਆਂ ਹੀ ਲਿਖੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ?

ਵੈਸੇ, ਵੇਖੋ: ੧੨੭੯ ਤੋਂ ੧੨੯੧ ਤੀਕ :

ਮੰਜੀਠੈ; ਸੰਤੋਖੀਆਂ; ਨਾਗਾਂ; ਮਿਰਗਾਂ; ਮਛੀਆਂ; ਰਸੀਆਂ; ਬਾਂਹ; ਪਹਿਲਾਂ; ਊਨਵਿ; ਕਰੇਂਦਾ; ਬਪੁੜੈਂ; ਮਾਂਹਿ: ਮੰਨਿ; ਤਾ; ਮੰਨੈ; ਜੀਆਂ; ਸਾਂਤਿ; ਜਾਂਹਿ; ਸਾਕਤਾਂ; ਗਾਉ; ਸੋਹੰਨਿ;

ਮਥੰਨਿ; ਚੰਮਿ; ਭਰੰਮਿਆ; ਭੰਨਿ ਹੇਂਵਹੀ; ਨੀਂਦ; ਅੰਨੁ; ਲੋਕਾਂ; ਜਾਂਉ; ਮੰਨਿ; ਧੰਨੁ; ਕੁਲਹਾਂ; ਦੇਦੇ; ਲੈਂਦੇ; ਬੰਨੇ; ਜਾਂਹਿ; ਮਖੀ; ਸੰਤੋਖੀਆ; ਹੋਰਿਂ; ਰੋਂਦੇ; ਜਾਂਹੀ: ਵੰਨੁ; ਦੇਖਾਂ; ਗਲੀ; ਹਰਣਾਂ; ਬਾਜਾਂ; ਸਿਕਦਾਰਾਂ; ਫਾਂਧੀ; ਜੰਮੈ; ਛਾਂਉ; ਨੰਕੀ; ਵਢੀ; ਭਾਂਉਕੈ; ਸੰਤੋਖੀਆਂ; ਬੁੰਧੀ; ਨਿੰਮਿਆ: ਪਹਿਲਾਂ; ਚੰਮੁ; ਮੰਮਾ; ਗੈਂਡਾ; ਖਾਂਹੀ; ਨਿੰਮੇ; ਜੰਮੇ; ਭਾਂਡੇ; ਉਪੰਨਾ; ਜਾਂਦੇ; ਕਤੇਬੀਂ: ਗੰਨਾ; ਕੀਆਂ ਵਡਿਆਈਆਂ: ਧੰਨੁ ॥ ਚੰਮਿ; ਮਥੰਨਿ ॥ ਗਲੀਆਂ; ਰੋਕੀਆਂ ॥

੧੫. ਏਸ ਮਲਾਰ ਦੀ ਵਾਰ ਮ: ੧ ਵਿਚ ਪਉੜੀ ਨਵੀ ਮ: ੫ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਲੋਕ ਵੀ ਮ: ੫ ਦੇ ਹਨ, ਦੋ, ਸਫ਼ਾ ੧੨੮੪ ।

੧੬. ੨੩ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਛੰਦਾਬੰਦੀ ਦੇ ਲਿਹਾਜ਼ ਨਾਲ ਬਿਸੇਖ ਧਿਆਨ-ਗੱਲ ਗੋਚਰੀ ਹੈ :

ਪੜਿਆ ਲੇਖੇਦਾਰੁ, ਲੇਖਾ ਮੰਗੀਐ
ਵਿਣੁ ਨਾਵੈ ਕੂੜਿਆਰੁ ਅਉਖਾ ਤੰਗੀਐ
ਅਉਘਟ ਰੁਧੇ ਰਾਹ ਗਲੀਆਂ ਰੋਕੀਆਂ
ਸਚਾ ਵੇਪਰਵਾਹ ਸਬਦਿ ਸੰਤੋਖੀਆਂ
ਗਹਿਰ ਗਭੀਰ ਅਥਾਹੁ ਹਾਥ ਨ ਲਭਈ
ਮੁਹੇ ਮੁਹਿ ਚੋਟਾ ਖਾਹੁ ਵਿਣੁ ਗੁਰ ਕੋਇ ਨ ਛੁਟਸੀ
ਪਤਿ ਸੇਤੀ ਘਰਿ ਜਾਹੁ ਨਾਮੁ ਵਖਾਣੀਐ
ਹੁਕਮੀ ਸਾਹ ਗਿਰਾਹ ਦੇਂਦਾ ਜਾਣੀਐ ॥੨੩ ॥

੧੭. ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਵਾਦੀ ਹੈ ਕਹਿਣ ਦੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਕਵੀ ਥੇ. ਉਹ ਜ਼ਰਾ ਵਾਰਾਂ ਪੜ੍ਹਨ ਤੇ ਗਰਾਮਰ ਤੇ ਛੰਦਾਬੰਦੀ ਦਾ ਬਿਸਥਾਰ ਤੇ ਉਹਨਾ ਤੇ ਕਾਬੂ ਵੇਖਣ॥

੧੮. ਇਹ ਅਜਬ ਕਿੱਸਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਰ ਹੈ ਕਿਸੇ ਸਤਿਗੁਰ ਦੀ, ਪਰ ਸ਼ਲੋਕ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਵੀ ਨਹੀਂ । ਉਤੇ ਮੈਂ ਮਿਸਾਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਵਾਰ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਕੀ, ਮ: ੪ ॥

ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਾਰਾਂ ਪੜਤਾਲੀਏ ।

ਗਉੜੀ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ ਪਉੜੀਆਂ ਮ: ੪ ਦੀਆਂ ਹਨ ੩੧ । ਸ਼ਲੋਕ ਮ: ੪ ਦੇ ਤਾਂ ਹਨ ਹੀ । ਮ:: ੩ ਦੇ ਹਨ ਸ਼ਲੋਕ ਤੇ ਮ: ੫ ਦੇ । ਪਰ ਮ: ੫ ਦੀਆਂ ਦੋ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ । ਇਉਂ ਕੁਲ ੩੩ ਪਉੜੀਆਂ ਬਣੀਆਂ (ਸਫ਼ਾ ੩੧੫, ਪਉੜੀ ੫; ਤੇ ਸਫਾ ੩੧੬, ਪਉੜੀ ਮ: ੫) । ਤੁੱਕਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀਆਂ ਆਮ ੫, ੫ ਵੀ ਹਨ, ਕਿਧਰੇ ੮ ੮ ਵੀ (ਪਉੜੀ ੩੨, ਸਫਾ ੩੧੭) ॥ ਮ: ੩, ਗੂਜਰੀ ਕੀ ਵਾਰ । ਇਸ ਦਾ ਮਹੱਤ ਬਹੁਤਾ ਹੈ । ੨੨ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ । ਸਲੋਕ ਤੇ ਪਉੜੀਆਂ ਸਭ ਹੀ ਮ: ੩ ਦੇ ਤੇ ਦੀਆਂ। ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਮਹਲੇ ਦੀ ਸਲੋਕ ਜਾਂ ਪਉੜੀ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਕਬੀਰ ਦਾ ਸਲੋਕੁ ਹੈ (ਸਫ਼ਾ ੫੦੯) । ਜਿਸ ਦਾ ਜੁਆਬ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ॥੫, ੫ ਤੱਕਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀਆਂ, ਦੋ ਦੋ ਸਲੋਕ ਪਹਿਲਾਂ । ਮ: ੫ ਦੀ ਗੂਜਰੀ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਦੀਆਂ ੨੧ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀਆਂ ੮, ੮, ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ ॥

ਸੋਰਠਿ ਦੀ ਵਾਰ ਮ: ੪(ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ ਵਾਰ ਮਹਲੇ ੪ ਕੀ ॥) ਵਿਚ ਸਲੋਕੁ ਮ: ੧ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਵਾਰ ਨੂੰ :

ਸੋਰਠਿ ਸਦਾ ਸੁਹਾਵਣੀ ਜੇ ਸਚਾ ਮਨਿ ਹੋਇ ॥

੫, ੫ ਤੁੱਕਾਂ ਹਨ । ਸਲੋਕ ਮ: ੧, ਮ: ੩, ਮ: ੪ ਦੇ ਹਨ ॥ ਏਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਮ: ੩ ਆਪਣੇ ਇਕ ਸ਼ਲੋਕ ਵਿਚ ਸਿੱਧੀ ਤੇ ਕਰਾਮਾਤ ਦੀ ਏਹੀ ਤੇਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਪੈਨਣੁ ਖਾਣੁ ਸਭੁ ਬਾਦਿ ਹੈ,
ਧਿਗੁ ਸਿਧੀ ਧਿਗੁ ਕਰਮਾਤਿ।
ਸਾ ਸਿਧ ਸਾ ਕਰਮਾਤਿ ਹੈ ਅਚਿੰਤੁ ਕਰੇ ਜਿਸੁ ਦਾਤਿ।
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਹਰਿਨਾਮੁ ਮਨਿ ਵਸੈ
ਏਹਾ ਸਿਧਿ ਏਹਾ ਕਰਮਾਤਿ ॥ (ਫ਼ਾ ੬੫੦)

ਜੈਤਸਰੀ ਮ: ੫ ਵਾਰ ਸਲੋਕਾਂ ਨਾਲਿ। ੨੦ ਪਉੜੀਆ, ੫, ੫, ਤੁੱਕਾਂ, ਦੋ ਦੋ ਸਲੋਕ ਪਹਿਲਾਂ, ਸਭ ਮ: ੫ ਦੇ ॥

ਵਾਰ ਸੂਹੀ ਕੀ ਸਲੋਕਾਂ ਨਾਲਿ ਮ: ੩

੨੦ ਪਉੜੀਆਂ, ੨, ੨ ਸ਼ਲੋਕ ਪਹਿਲਾਂ (ਕਿਧਰੇ ੩ ਵੀ)। ਸਲੋਕ ਹਨ ਮ: ੩ ਦੇ, ਮ: ੧ ਦੇ, ਮ: ੨ ਦੇ

ਬਿਲਾਵਲ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ : ੧੩ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ। ਸਲੋਕ ਮ: ੪ ਦੇ, ਮ: ੩ ਦੇ ਮ: ੧ ਦਾ। ਮਹਲਾ ੪ ਦਾ ਕੋਈ ਸ਼ਲੋਕ ਨਹੀਂ॥

ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਮੂਨੇ ਦੀ ਪੱਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਸਰ (prose) ਏਸ ਵਾਰ ਦੀਆਂ ਮ: ੪ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ, ਵਿਚ ਹੈ । ਵੇਖੋ ਸਫ਼ੇ ੮੫੪, ੮੫੫॥

ਰਾਮਕਲੀ ਦੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੩ ਦੀਆਂ ੨੧ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ।

੫, ੫ ਤੁੱਕਾਂ । ਸਲੋਕ ਮ: ੩, ੧, ੨ ਦੇ ਹਨ।

੧੯. ਮ: ੫ ਦੀ ਰਾਮਕਲੀ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਹੀ ਦੀਆਂ ੨੨ ਪਉੜੀਆਂ, ਉਹਨਾਂ ਹੀ ਦੇ ਸਲੋਕ ਦੋ ਦੋ । ਤੁੱਕਾਂ ੮, ੮, ਹਨ ॥

ਮ: ੫ ਨੇ ੮ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿਚ ਕਈ (੪ ਜਾਂ ੩) ਕਾਫੀਏ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ।

ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਸ਼ਲੋਕ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਮ: ੫ ਜੀ ਨੇ ਐਉਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦਾ ਇਕ ਸ਼ਲੋਕ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਸਫ਼ਾ ੯੬੫, "ਕਬੀਰ ਚਾਵਲ ਕਾਰਣੇ... ।"

ਤੇ ਇਕ ਸਲੋਕ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦਾ ਹੋਰ ਓਸੇ ਸਫ਼ੇ ਤੇ :

"ਕਬੀਰ ਹਮਰਾ ਕੋ ਨਹੀਂ......"

ਤੀਜਾ ਕਬੀਰ ਦਾ ਸ਼ਲੋਕ ਓਸੇ ਸਫ਼ੇ ਤੇ ਹੈ :

"ਕਬੀਰ ਧਰਤੀ ਸਾਧ ਕੀ...."

ਪਰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲਿਖਾਰੀ ਨੇ (ਸ਼ਾਇਦ ਹੁਕਮ ਨਾਲ, ਸ਼ਾਇਦ ਹੁਕਮ ਬਾਝੋ) ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪਹਿਲਾਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

ਮਹਲਾ ੫; ਮਹਲਾ ੫; ਸਲੋਕ ਮਹਲਾ ੫ ॥

ਏਸੇ ਤਰਾਂ ੯੬੬ ਤੇ ਏਸੇ ਵਾਰ ਦੀ ੨੧ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਲੋਕ ਮ: ੫ ਤੇ ਮ: ੫ ਲਿਖ ਕੇ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦੇ ਸਲੋਕ ਦੋ, ਦਿੱਤੇ ਹਨ :

ਫਰੀਦਾ ਭੂਮਿ ਰੰਗਾਵਲੀ......
ਫਰੀਦਾ ਉਮਰ ਸੁਹਾਵੜੀ......

ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਲੋਕ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦੇ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਹਨ ! ਸਫ਼ਾ ੧੩੮੨ ਤੇ ਹੈ :

ਮਹਲਾ ੫, ਫਰੀਦਾ ਭੂਮਿ ਰੰਗਾਵਲੀ...
ਮਹਲਾ ੫, ਫਰੀਦਾ ਉਮਰ ਸੁਹਾਵੜੀ...

ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ੧੩੮੩ ਉਤੇ ਮ: ੫ ਤੋਂ ਬਾਦ

ਫ਼ਰੀਦ ਨਾਂ ਵਾਲੇ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ, ਫਰੀਦਾ ਦੁਖ ਸੁਖ......

ਤੇ ਫਰੀਦਾ ਦਿਲੁ ਰਤਾ......

ਤੇ ਫਰੀਦਾ ਗਰਬੁ ਜਿਨ੍ਹਾ......

ਕੀ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦੇ ਇਹ ਸਲੋਕ ਮ: ੫ ਨੇ ਲੱਭੇ ਸਨ ਜਾਂ ਸਾਰੇ ਹੀ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਤੇ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਲੱਭੇ ਜਾਂ ਸਿਰਫ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦੇ ਹੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਮ: ੩ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਨਾ ਮ: ੪, ਤੇ ਮ: ੫ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਬੀਰ ਜੀ, ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ, ਧੰਨਾ ਜੀ, ਸੈਨ ਜੀ ਬਾਰੇ ਬੜੀ ਪਰਸੰਸਾ ਕਰ ਕੇ ਸ਼ਬਦ ਫ਼ਰਮਾਇਆ ਹੈ ॥

੨੦. ਮਾਰੂ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੩ ਸਲੋਕੁ ਮ: ੧

ਪਹਿਲੇ ਸਲੋਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਲਿਖਿਆ ਕਿ ਕਿਸ ਮਹਲੇ ਦਾ ਸਲੋਕ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਸਲੋਕ ਮ: ੪ ਦਾ ਹੈ । ਫੇਰ ਹੈ ਪਉੜੀ। ਫੇਰ ਸਲੋਕੁ ਮ: ੩ ਤੇ ਮ: ੪ ਹਨ।

ਤੀਜੀ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮ: ੧ ਤੇ ਮ: ੩ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ, ਇਕ ਇਕ॥ ਮ: ੧, ਮ: ੨. ਮ: ੩ ॥੪॥ ਮ: ੫ ਦੇ ਸਲੋਕ ਹਨ ।

ਕੁਲ ਪਉੜੀਆਂ ੨੨ ਹਨ ॥੬, ੬ ਤੁੱਕਾਂ ਵਾਲੀ ਇਕ ਪਉੜੀ ਹੈ ਤੇ ਬਾਕੀ ੨੧, ੫, ੫ ਵਾਲੀਆਂ ਹਨ॥

ਮਾਰੂ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੫ ਡਖਣੇ। ਸਭ ਸ਼ਲੋਕ ਪਉੜੀਆਂ (੨੩) ਮ: ੫ ਦੇ ਹਨ। ਤੁੱਕਾਂ ੮, ੮॥

ਇਹ ਸਲੋਕ ਆਪ ਦਾ ਹੈ :

ਪਹਿਲਾ ਮਰਣੁ ਕਬੂਲਿ ਜੀਵਣ ਕੀ ਛਡਿ ਆਸ ॥

ਹੋਹੁ ਸਭਨਾ ਕੀ ਰੇਣੁਕਾ ਤਉ ਆਉ ਹਮਾਰੈ ਪਾਸਿ ॥ (ਸਫਾ ੧੧੦੨)

੨੧. ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੀ ਰਾਗ ਮਾਰੂ ਵਿਚ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਫ਼ਾ ੧੧੬੦ ਮਹਲਾ ੫ ਸੁਰਖ਼ੀ ਹੇਠ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ :

"ਜੋ ਪਾਥਰ ਕਉ ... "

੧੨. ਸਾਰੰਗ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ ॥

ਸ਼ੁਰੂ ਸਲੋਕ ਮਹਲਾ ੨

ਫੇਰ ਮਹਲਾ ੧

ਫੇਰ ਮਹਲਾ ੧

ਫੇਰ ਪਉੜੀ, ੫ ਤੁੱਕਾਂ

ਸਲੋਕ ਮ: ੧, ਮ: ੨, ਮ: ੩, ਮ: ੪, ਮ: ੫ ਦੇ ਹਨ ॥

੩੬ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ, ੫, ੫ ਤੱਕਾਂ ਦੀਆਂ । ਸਭ ਤੋਂ ਵਡੀ ਵਾਰ ਹੈ, ੧੨੩੭ ਤੋਂ ੧੨੫੧ ਸਫੇ ਤੀਕ ॥

੨੩. ਕਾਨੜੇ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ ਮੂਸੇ ਕੀ ਵਾਰ ਕੀ ਧੁਨੀ।

ਸਲੋਕ ਤੇ ਪਉੜੀਆਂ ਸਭ ਮ: ੪ ਦੀਆ ਹਨ। ਪਉੜੀਆਂ ੧੫, ਇਕ ਵਿਚ ੫ ਤੱਕਾਂ ਹਨ॥ ਹੋਰ ਪੰਜਵੀਂ ਤੁਕ ਪਉੜੀ ਦੀ ਖ਼ਾਸ ਰੰਗ ਦੀ ਹੈ, ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਾ ਨਵਾਂ ਨਾਂ ਹੈ :

੧. ਸਭਿ ਕਹਹੁ ਮੁਖਹੁ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰੇ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰੇ ਹਰਿ ਬੋਲਤ ਸਭਿ ਪਾਪ ਲਹੋਗੀਆ

੨. ਸਭਿ ਕਹਹੁ ਮੁਖਹੁ ਰਿਖੀਕੇਸੁ
੩. ਸਭਿ ਬੋਲਹੁ ਰਾਮ ਰਮੋਂ ਸ੍ਰੀ ਰਾਮ ਰਮੋ...
੪. ਸਭਿ ਚਵਹੁ ਮੁਖਹੁ ਜਗੰਨਾਥੁ ਜਗ ਜੀਵਨੋ...
੫. ਸਭਿ ਧਿਆਵਹੁ ਆਦਿ ਸਤੇ ਜੁਗਾਦਿ ਸਤੇ ਪਰਤਖਿ ਸਤੇ ਸਦਾ ਸਦਾ ਸਤੇ
੬. ਸਭਿ ਗਾਵਹੁ ਗੁਣ ਗੋਵਿੰਦ ਹਰੇ ਗੋਵਿੰਦ ਹਰੇ ਗੋਵਿੰਦ ਹਰੇ
੭. ਸਭਿ ਧੰਨੁ ਕਹਹੁ ਗੁਰੁ ਸਤਿਗੁਰੂ ਗੁਰੁ ਸਤਿਗੁਰੂ
੮. ਧਨੁ ਧੰਨੁ ਸੁ ਰਸਨਾ ਧੰਨੁ ਕਰ ਧੰਨੁ ਸੁ ਪਾਧਾ
੯. ਸਭਿ ਕਹਹੁ ਮੁਖਹੁ ਨਰਹਰ ਹਰੇ ਨਰਹਰ ਹਰੇ ਨਰ ਹਰ ਹਰੇ ਹਰਿ
੧੦. ਤਿਨ ਵਿਟਹੁ ਨਾਨਕੁ ਵਾਰਿਆ ਜੋ ਜਪਦੇ ਹਰਿ ਨਿਰਬਾਣੀ
੧੧. ਸਭਿ ਸੇਵਹੁ ਮੋਹਨੋ ਮਨ ਮੋਹਨੋ ਜਗ ਮੋਹਨੋ...
੧੨. ਸਭਿ ਧਿਆਵਹੁ ਨਰ ਨਾਰਾਇਣੋ ਨਾਰਾਇਣੋ...
੧੩. ਸਗਲ ਜਪਹੁ ਗੋਪਾਲ...
੧੪. ਸਭ ਪਵਹੁ ਸਰਨਿ ਸਤਿਗੁਰੂ ਕੀ...
੧੫. ਜਨ ਨਾਨਕ ਤਿਸੁ ਬਲਿਹਾਰਣੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਹਰਿ ਪ੍ਰਭ ਭਾਵੈ ॥

ਇਸ ਵਾਰ ਦੀ ਸੁਰਖੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸ਼ਲੋਕ ਭੀ ਮ: ੪ ਦੇ ਹਨ :

ਕਾਨੜੇ ਕੀ ਵਾਰ ਮਹਲਾ ੪ ਮੂਸੇ ਕੀ ਧੁਨੀ। ੧ਓ ਸਤਿਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਸਲੋਕ ਮ: ੪॥

੨੪. ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਰਾਗ ਘੋਖਦਿਆਂ ਵੇਖਿਆ ਕਿ ਦਖਣੀ ਕੋਈ ਰਾਗਣੀ ਹੈ ਜੋ ਕਈ ਹੋਰ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਲਗ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮ: ੧ ਨੇ ਦਖਣੀ ਨੂੰ ਕਈ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਲਾਇਆ ਹੈ, ਰਾਮਕਲੀ ਵਿਚ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ । ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਮਹਲਾ ੧ ਦਖਣੀ॥ ਪਰ ਮ: ੫ ਦੇ ਡਖਣੇ ਹੋਰ ਹਨ। ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹੋ ਰਾਗਨੀ ਹੋਵੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੁਲਤਾਨੀਏ ਮੁਲਤਾਨੀ ਵਰਤ ਕੇ ਗਾਉਂਦੇ ਹੋਣ॥ ਸਫ਼ਾ ੧੩੪੩ ॥ ਏਸ ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਦਖਣੀ, ਵਿਚ ਮ: ੧ ਨੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਪੁਰਖਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। (ਓਵੇਂ ਹੀ ਹੋਰ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਕਈ ਹਿੰਦੂ ਪੁਰਾਣਕ ਤੇ ਵੇਦਕ ਪੁਰਖਿਆਂ ਦਾ) ਹੁਣ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਆਦਿ ਗੁਰਸਿਖੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਗੁਰੁਦੇਵ ਨੇ ਮੁਹੱਯਾ ਕਰਨਾ ਹੀ ਸੀ । ਇਹ ਕੰਮ ਗੁਰੂ ਦਸਮੇਸ਼ ਨੂੰ ਕੀਤਾ। ਦਸਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਭ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਇਤਹਾਸੀ ਰੂਪ ਤੋਂ ਸਾਫ਼ ਬਿਆਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰ, ਪਰਯੋਜਨ ਉਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਰਖਿਆ ਰਖਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਮ: ੧ ਆਦਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਸਿਆ ਸੀ ਕਿ :

ਮ: ੧ ਅਸੁਰ ਸੰਘਾਰਣ ਰਾਮ ਹਮਾਰਾ
ਮ: ੪ ਰਾਮ ਹਮਾਰਾ ਅਸੁਰ ਸੰਘਾਰਣ ॥

ਦਸਮੇਸ਼ ਨੇ ਤਾਂ ਪੂਰੇ ਨੋਟ, ਪੂਰੀ ਟੀਕਾ ਲਿਖੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਇਹ ਹਨ ਹਿੰਦੂ ਪੁਰਖੇ : ਗੋਤ ; ਅਹਲਿਆਂ ; ਇੰਦ੍ਰ॥

(ਕੋਈ ਜਾਣਿ ਨ ਭੁਲੇ ਭਾਈ। ਸੋ ਭੂਲੈ ਜਿਸੁ ਆਪ ਭੁਲਾਏ, ਬੂਝੇ ਜਿਸੈ ਬੁਝਾਈ॥) ਹਰੀ ਚੰਦ,; ਬਾਵਨ; ਬਲ; ਜਨਮੇਜਾ; ਬਿਆਸਿ ।

(ਭੁਲਣ ਵਿਚਿ ਕੀਆ ਸਭੁ ਕੋਈ, ਕਰਤਾ ਆਪ ਨ ਭੁਲੈ।)

ਏਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਕੁਝ ਲਫ਼ਜ਼ 'ਬਿਸਮਾਦੀ' ਹਨ ਤੇ ਕੁਝ ਲਿਖਾਈ 'ਆਦਰਸ਼' :

ਅਹਲਿਆ, ਲੁਭਾਇਆ, ਚਿਹਨ; ਪਛੋਤਾਇਆ, ਪ੍ਰਿਥਮੀ ਪਤਿ ਰਾਜੈ, ਨੇਖਾਸਿ;
ਕਰਉ (ਅਢਾਈ);
ਬਹਾਨੇ: ਬਰਜ; ਅਠਾਰਹ; ਘਾਏ; ਲੇਪੁ; ਰਚੀਐ;ਜੀਅਹੁ ਅਭਿਮਾਨੇ ਪੈ; ਪਚੀਐ,
ਭੁਲਣ ਵਿਚ; ਅਘੁਲੈ॥
ਮੰਤੀ, ਗਣੀ; ਸਲਾਂਹੀ; (ਸਫਾ ੧੩੪੪)
ਕਰਮਾਂ; ਧਿਆਨਾਂ । (੧੩੪੫)

੨੫. ਹਰਿਮੰਦਰ, ਸੰਤੋਖ ਸਰ, ਅਬਚਲ ਨਗਰ, ਦਰਬਾਰ, ਸਿਖ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਇਹ ਸਭੀ ਲਫ਼ਜ਼ ਮ: ੧ ਦੀ ਕਾਤ ਹਨ ॥ ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਮਹਲਾ ੩ ਬਿਭਾਸ ਵਿਚ ਤਾਂ ਪੂਰੇ ਕਾ ਪੂਰਾ ਸ਼ਬਦ (੧੩੪੬) ਹਰਿ ਮੰਦਰੁ ਸਬੰਧੀ ਹੈ । ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦੀ ਵੇਖੁ ਤੂ ਹਰਿ ਮੰਦਰੁ ਤੇਰੈ ਨਾਲਿ । ਹਰਿਮੰਦਰੁ ਏਹੁ ਸਰੀਰੁ ਹੈ ਗਿਆਨਿ ਰਤਨਿ ਪਰਗਟੁ ਹੋਇ । ਮ: ੩॥

ਮ: ੧ (੧੦੪੩) ਬਿਖਿਆ ਮਲੁ ਜਾਇ ਅੰਬਿ ਸਚਿ ਨਾਵਹੁ ਗੁਰਸਰ ਸੰਤੋਖੁ ਪਾਇਆ ਮ: ੧ (੧੦੪੩) ਸਾਕਤ ਠਉਰ ਨਹੀਂ ਹਰਿਮੰਦਰ ਜਨਮ ਮਰੈ ਦੁਖੁ ਪਾਇਆ ॥

ਧੁਰਿ ਲੇਖੁ ਲਿਖਾਇਆ ਸੁ ਕਮਾਵਣਾ ਕੋਇ ਨ ਮੇਟਣ ਹਾਰੁ
ਹਰਿ ਮੰਦਰੁ ਸਬਦੇ ਸੋਹਣਾ ਕੰਚਨੁ ਕੋਟ ਅਪਾਰ
ਹਰਿ ਮੰਦਰੁ ਏਹੁ ਜਗਤੁ ਹੈ ਗੁਰ ਬਿਨੁ ਘੋਰੰਧਾਰ
(ਤੁਰੀਆਤੀਤ ਮ; ੧ ਵਾਗੂੰ, ਸਮਾਸ-ਲਿਖਾਈ ਵਜੋਂ॥)
ਹਰਿਮੰਦਰ ਮਹਿ ਨਾਮੁ ਨਿਧਾਨੁ ਹੈ ਨਾ ਬੂਝਹਿ ਮੁਗਧ ਗਵਾਰ
(ਹਰਿ ਮੰਦਰ ਹੈ ਕਿਤੇ ਹਰਿ ਮੰਦਰੁ ।)

ਹਰਿਮੰਦਰੁ ਹਰਿ ਕਾ ਹਾਟੁ ਹੈ ਰਾਖਿਆ ਸਬਦਿ ਸਵਾਰਿ
ਹਰਿਮੰਦਰੁ ਮਹਿ ਮਨੁ ਲੋਹਟੁ ਹੈ ਮੋਹਿਆ ਦੂਜੈ ਭਾਇ

ਹਰਿ ਮੰਦਰ ਮਹਿ ਹਰਿ ਵਸੈ ਸਰਬ ਨਿਰੰਤਰਿ ਸੋਇ ॥
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਵਣਜੀਐ ਸਚਾ ਸਉਦਾ ਹੋਇ ॥ (੧੩੪੯)

੨੬. ਹਰੇਕ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੋਈ ਇਕ ਜਾਂ ਇਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਵਾਂ ਰਾਗ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਵੇਖੋ ਅਖ਼ੀਰਲਾ ਰਾਗ (ਜਾਂ ਰਾਗਨੀ) ਜੈਜਾਵੰਤੀ ਮ:: ੯ ਨੇ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ॥ ਇਸ ਵਿਚ ਹੋਰ ਕੋਈ ਬਾਣੀ ਨਹੀਂ, ਕਿਸੇ ਭਗਤ ਦੀ ਵੀ ਤੇ ਹੈ ਵੀ ਇਹ ਅਖ਼ੀਰਲਾ ਰਾਗ । ਮ: ੧ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਤੇ ਮ: ੯ ਤੇ ਖ਼ਤਮ॥

ਮ: ੯ ਦਾ ਹੁਕਮ ਆਖ਼ਰੀ ਏਹ ਹੈ :

ਰਾਮ ਭਗਤਿ ਹੀਏ ਆਨਿ- ਛਾਡਿ ਦੇ ਤੈ ਮਨ ਕੋ ਮਾਨੁ-
ਨਾਨਕ ਜਨ ਇਹ ਬਖਾਨ, ਜਗ ਮੈ ਬਿਰਾਜੁ ਰੇ ॥

੨੭. ਸਲੋਕ ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ ਮਹਲਾ ੧ ਹੇਠਾਂ ਜੋ ੪ ਸਲੋਕ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ “ਪੜ੍ਹਿ ਪੁਸਤਕ” ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਹੈ ਮ: ੧ ਦੇ ਥਲੇ; ਦੂਜਾ ਏਥੇ ਹੀ ਹੈ; ਤੀਜਾ ਵੀ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਹੈ ਤੇ ਚੌਥਾ ਮ: ੨ ਦਾ ਕਰ ਕੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਹੋਰਥੇ ॥

੨੮. "ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ" (ਸਫ਼ਾ ੧੪੨੦) ਸੁਰਖ਼ੀ ਦਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੁਲ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤ ਲਏ ਗਏ ਹਨ। ਜੋ ਬਚ ਗਏ ਉਹ ਏਥੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਹੋਵੇ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿ ਵਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਖਰੇ ਰਚੀਆਂ ਗਈਆਂ ਤੇ ਸਲੋਕ ਵਖਰੇ, ਫੇਰ ਦੋਵੇਂ ਜੋੜ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਰ ਵੀ ਸਿਫ਼ਤ, ਸਲਾਹ ਤੇ ਸ਼ਲੋਕ ਵੀ ਮੂਲ ਅਰਥੋਂ ਸਿਫ਼ਤ ਸਲਾਹ ॥

੨੯. ਓਂ ਤੇ ਸ਼ਲੋਕ ਦੀ ਬਣਤਰ ੪ ਹੀ ਤੁੱਕਾਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਅਸਲੋਂ ਜਿਵੇਂ ਵਾਰ ਦੀ ਪੰਜਵੀਂ ਅੱਧੀ, ਚੌਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਤੱਕ ਦਾ ਪਿਛਲਾ ਭਾਗ, ਪਰ ਹੱਦ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਬੰਨੀ ਗਈ।

'ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ' ਵਿਚ ਗਿਣਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ੩੩ ਹਨ।

ਨੰ:	ਤੁੱਕਾਂ	ਨੰ:	ਤੁੱਕਾਂ	ਨੰ:	ਤੁੱਕਾਂ	ਨੰ:	ਤੁੱਕਾਂ	ਨੰ:	ਤੁੱਕਾਂ
੧	੪	੪	੨	੮	੪	੧੧	੪	੧੪	੪
੨	੭	੬	੪	੯	੪	੧੨	੧	੧੫	੬
੩	੨	੭	੪	੧੦	੬	੧੩	੪	੧੬	–
੧੭	੫	(ਇਹ ਵਰਤਿਆ ਗਇਆ ਹੈ।)							
੧੮	੨								
੧੯	੨								
੨੦	੪								
੨੧	੨								
੨੨	੨								
੨੩	੨								
੨੪	੨								
੨੫	੪								
੨੬	੪								
੨੭	੧								

੨੮ ੧ਮਹਲਾ ੩ ਦਾ ਹੈ, ਮ: ੧ ਦੇ ੨੭ ਦੇ ਜੁਆਬ ਵਿਚ ਮ: ੧ ਲਾਹੌਰ ਸਹਰ ਜਹਰੁ ਕਹਰੁ ਸਵਾ ਪਹਰੁ ॥ ਮ: ੩ ਲਾਹੌਰ ਸਹਰੁ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਿਫ਼ਤੀ ਦਾ ਘਰੁ ॥ ਟਿੱਪੀ ਬਿਨਾ ਅ ਵੇਖਣ ਜੋਗ ਹੈ।

ਨੰ:	ਤੁੱਕਾਂ	
੨੯	੪	(ਕੁੜਿਈ– ਰੰਨੀ– ਧੰਮੀ) ਦੰਮੀ ਮਹੰਮੀ ਕੰਮੀ
੩੦	੪	
੩੧	੪	ਸਰਫੈ ਸਰਫੈ ਸਦਾ ਏਵੈ ਗਈ ਵਿਹਾਇ।
੩੨	੨	
੩੩	੨	

ਜਗਤ ਗੁਰੂ ਆਦਿ ਗੁਰਦੇਵ ਗੁਰਪਰਮੇਸਰ ਨਾਨਕ ਦੇਉ ਜੀ ਦਾ ੩੩ਵਾਂ ਸਲੋਕ ੧੪੧੨ ਤੇ ਅਖ਼ੀਰਲਾ ਹੁਕਮ ਇਲਾਹੀ ਸੰਦੇਸ, ਦੀਖਿਆ ਹੈ, ਓਸ ਨਾਲ ਸਮਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਇਹ ਸਬਦ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਟਿਪਣੀਆਂ, ਤੇ ਡਾਕਟਰ ਕੋਹਲੀ ਦਾ ਧਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਕਿ ਏਹ ਲੇਖ ਛਾਪਣਾ ਕਬੂਲਿਆ :

ਪੂਰੇ ਕਾ ਕੀਆ ਸਭ ਕਿਛੁ ਪੂਰਾ
ਘਟਿ ਵਧਿ ਕਿਛੁ ਨਾਹੀ ॥
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਐਸਾ ਜਾਣੈ
ਪੂਰੇ ਮਾਂਹਿ ਸਮਾਂਹੀ ॥

੩੦. ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਮ: ੧ ਦਾ ਤੇ ਜੈਜਾਵੰਤੀ ਅਖ਼ੀਰ, ਮ: ੯ ਦਾ। ਏਥੇ ਇਕ ਹੋਰ ਅਭੇਦਤਾ ਦਿਸਦੀ ਹੈ । ੧ਓ ਸਤਿਗੁਰ ਪਰਸਾਦ ਤੇ ੧ਓ ਸ੍ਰੀ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਜੀ ਕੀ ਫ਼ਤਹ ਅਭੇਦ ਹਨ: ੧ਓ ਸਾਂਝਾ ਸਤਿਗੁਰ ਤੇ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਇਕ ਹਨ । ਸ੍ਰੀ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਰਾਗ ਸੁਰਖ਼ੀ ਹੈ; ਮ: ੯ ਦਾ ਰਾਗ ਹੈ ਜੈਜਾਵੰਤੀ, *[ਜੈ ਜਗਦੀਸ਼ (ਮ: ੧)]* ਫ਼ਤਹਿ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਤੇ ਸੰਕੇਤ ਹੈ, ਜੋ ਦਸਵੇਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿੱਤੀ; ਫ਼ਤਹਿ ਤੇ ਜ਼ਫ਼ਰ (ਨਾਮਾ) ਇਕ-ਅਰਥੇ ਹਨ ।

੩੧. ਉਤੇ ਮੈਂ ਪਉੜੀ-ਪਵੜੀ ਦਾ ਸੰਨਬੰਧ ਅਧਿਆਤਮੀ ਚੜ੍ਹਾਈ ਨਾਲ ਦਸਿਆ ਹੈ । ਮ: ੫ ਨੇ ਸੁਖਮਨੀ ਵਿਚ ਪਉੜੀ ਤੇ ਪਵੜੀ ਦੋਵੇਂ ਲਿਖੇ ਲਿਖਵਾਏ ਹਨ । ਜਪੁ ਵਿਚ ਪਵੜੀ ਹੈ । ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਪਉੜ੍ਹੇ ਵਰਤਿਆ ਹੈ :-(ਸ: ੧੧੩੨) ਜਿਹ ਪਉੜ੍ਹੇ ਪ੍ਰਭ ਬਾਲ ਗੋਬਿੰਦ । ਜਿਹ ਪਉੜੇ ਪ੍ਰਭ ਸ੍ਰੀ ਗੋਪਾਲ। ਜਹ ਪਉੜੇ ਸ੍ਰੀ ਕਮਲਾ ਕੰਤ ॥ ਜਿਹ ਤੇ ਜਹ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਵੇਖਣਾ । ਬਾਵਨ ਅਖਰੀ ਜੋ ਮ: ੫ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਚੜਵਾਈ ਜਾਂ ਆਪ ਚੜ੍ਹਾਈ ਓਸ ਵਿਚ ਵੀ ਲਿਖਾਈ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਹਨ । ਸ਼ਲੋਕ ਹਨ, ੧, ੧, ਤੇ ਫੇਰ ਪਉੜੀ। ਲਿਖਾਈ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਵੇਖੋ :

੨੫੦	ਪਰਮੈਸੁਰਾ
	ਪਰਮੇਸਰੁ
੨੫੯	ਸਲੋਕ
	ਸਲੋਕੁ
	ਪਉੜੀ
	ਪਵੜੀ (੪੩)
	ਅਉਖਧ ਜਾਹੂ
	ਨਾਮ ਅਉਖਧੁ
	ਹਰਿ ਅਉਖਧੁ
	(ਬਾਵਨ ਅੱਖਰੀ ਮ: ੫ ਚੋਂ)

ਮਾਰਚ ਪਹਿਲੀ, ੧੯੬੫ ॥

ਸਾਬਕਾ ਚੇਅਰਪਰਸਨ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਸੰਚਾਰ-ਜੁਗਤ

ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)

ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਦੁੱਤੀ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਰਚਨਾ ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਆਸਥਾ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸੰਘਣਾ ਮਾਹੌਲ ਉਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਚੇਤਨਾ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਇਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਰਮਾਰਥ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪ-ਵਿਧੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪੋ-ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਖੇਤਰ ਹਨ ਜੋ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਅਰਥੋਂ ਸੱਖਣੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਰਥ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਦੱਤ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਕ ਸਮਾਨੰਤਰ ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਨਵ-ਸਿਰਜਿਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਰਿਸ਼ਤੇ-ਨਾਤਿਆਂ ਅਤੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਹੋਂਦ 'ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਅਰਥ' ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਉਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਤੀਕ -ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । ਇਹ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । ਇਹ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਰਥ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋ ਨਿਬੜਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸੰਗਠਨ ਵਲ ਰਤਾ ਗਹੁ ਨਾਲ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਚਨਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰਹੱਸ-ਬੋਧ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਰਹੱਸ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਇਹ ਦੂਹਰੀ ਸੰਚਾਰ-ਜੁਗਤ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰਨਾ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ । ਕਿਉਂ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੈਤਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤੋਂ ਸੁਖਣਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਣ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈਆਂ ਨੈਤਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਸੰਦਰਭ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੁਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਰਹੱਸਵਾਦ 'ਨਿਜ' ਅਤੇ ਪਰ ਜਾਂ 'ਬੰਦੇ' ਅਤੇ 'ਖ਼ੁਦਾ' ਦੀ ਏਕਤਾ ਜਾਂ ਅਭੇਦਤਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ । ਸਿਡਨੀ ਸਪੈਂਸਰ ਨੇ (Mysticism in World Relision) ਵਿਚ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪਰਾਤਪਰ ਹਸਤੀ ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਪਰੋਖ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅਲੌਕਿਕ-ਚਮਤਕਾਰੀ

ਛਿਣ ਵਿਚ 'ਮੈਂ' 'ਤੂੰ' ਦਾ ਭੇਦ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਸ ਅਸੀਮ ਫੈਲਾਉ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬੜੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਹੈ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਬੜੇ ਉਘੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਚਰਿਤ ਹੈ । ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ :

ਤੂ ਦਰੀਆਉ ਦਾਨਾ ਬੀਨਾ
ਮੈ ਮਛੁਲੀ ਕੈਸੇ ਅੰਤ ਲਹਾ।
ਜਹ ਜਹ ਦੇਖਾ ਤਹ ਤਹ ਤੂ ਹੈ।
ਤੁਝ ਤੇ ਨਿਸੀ ਫੂਟਿ ਮਰਾ।
... ...
ਆਪੇ ਰਸੀਆ ਆਪਿ ਰਸੁ ਆਪੇ ਰਾਵਣਹਾਰੁ।
ਆਪੇ ਹੋਵੈ ਚੋਲੜਾ ਆਪੇ ਸੇਜ ਭਤਾਰ'।
... ...
ਸਭ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤ ਹੈ ਸੋਇ।
ਤਿਸ ਦੈ ਚਾਨਣ ਸਭਿ ਮੈ ਚਾਨਣ ਹੋਇ।

ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅੰਤਮ ਧਰਾਤਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਬੰਦੇ ਅਤੇ ਖੁਦਾ ਦੀ ਇਸ ਅਧਿਆਤਮਕ ਏਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਨਿਮਨ ਅੰਕਿਤ ਗੁਰਵਾਕ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ :

ਆਤਮ ਮਹਿ ਰਾਮ
ਰਾਮ ਮਹਿ ਆਤਮ
ਚੀਨਸਿ ਗੁਰ ਵੀਚਾਰਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਇਹ ਰਹੱਸ-ਅਨੁਭਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਜੋ ਵਿਰਾਟ ਅਹਿਸਾਸ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪੇ ਦੇ ਹਉਮੈਧਾਰੀ ਖੋਲ ਵਿਚ ਸਿਮਟ ਜਾਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਸੰਚਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਆਤਮ-ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਤੰਗ ਵਲਗਣ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਿਧਾਨ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋਣ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰਹੱਸ-ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਨੈਤਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਬੀਜ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਬੰਦੇ ਦੀ ਸੁਰਤਿ, ਮਤ, ਮਨ ਅਤੇ ਬੁਧ ਨੂੰ ਉਦਾਤ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਵਿਸਤਾਰਨ ਵਾਲੀ ਇਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਅਤੇ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤਕ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਹੱਲ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਮਾਨਵ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰਖਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਮਨੁੱਖ ਆਚਾਰ ਅਤੇ ਚਰਿਤ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸ਼ੁਭ ਅਸ਼ੁਭ, ਨੇਕੀ-ਬਦੀ ਅਤੇ ਭਲੇ-ਬੁਰੇ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਨੈਤਿਕਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਨਿਯੰਤਰਣ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀ ਚੇਤਨਾ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਸ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਕਲਪਣਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਨ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜੋ 'ਹਉਮੈ' ਦੀ ਜੀਵਨ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ 'ਹੁਕਮ' ਦੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਾਸਾਰ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪਰਮ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ

(ਸਚ) ਨਾਲ ਇਕ ਮਿਕ ਹੋਣਾ (ਸਚਿਆਰ ਹੋਣਾ ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਰਮ ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ 'ਹੁਕਮ' ਤੇ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਚਲਣਾ ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਤਸੱਵਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਜਪੁ ਜੀ ਵਿਚ ਇਸੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਅੰਕਿਤ ਪੰਗਤੀਆਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ
ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ।
ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ
ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਨਾਲਿ।

ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਸਚਿਆਰ ਹੋਣ ਦੀ ਆਕਾਂਖਿਆ ਰਖਣ ਵਾਲੇ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਿਧਾਨ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋਏ ਹਉਮੈ-ਰਹਿਤ ਮਾਨਵ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ । ਜ਼ਾਹਰ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਆਚਾਰ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਲਘੂ ਆਪੇ ਵਿਚ ਲੁਕੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮੂਹ ਪ੍ਰਾਣੀ ਮਾਤਰ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੋਣ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਨਿਜ ਅਤੇ ਪਰ ਦਾ ਵਿਤਕਰਾ ਹੀ ਮਿਟ ਗਿਆ ਉਥੇ ਅਨੈਤਿਕ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੀ ਮੁਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਹੱਸ ਬੋਧ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਨੂੰ ਜਗਾ ਦੇਣ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਬਦੀ ਕਰਨ ਦਾ ਖਿਆਲ ਹੀ ਮਨ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਰਲੇ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਹੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਮ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੈਤਿਕ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਕੁਝ ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਦੇ ਕੇ ਬਦੀ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਨ ਤੋਂ ਹੋੜਦੀ ਹੈ । ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸੰਦਰਭ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਯੋਗ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ :

ਜੇ ਰਤੁ ਲਗੈ ਕਪੜੈ
ਜਾਮਾ ਹੋਇ ਪਲੀਤ।
ਜੋ ਰਤੁ ਪੀਵਹਿ ਮਾਣਸਾ
ਤਿਨ ਕਿਉਂ ਨਿਰਮਲ ਚੀਤੁ।

ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਾਤਮਕ ਬੋਧ ਦੀ ਸਿਧੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਵੀ 'ਚਿਤ ਦੀ ਨਿਰਮਲਤਾ' ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤਿਮ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ । ਇਥੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਰਹੱਸਬੋਧ ਦੀ ਮੁਢਲੀ ਸ਼ਰਤ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ । ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰਹੱਸ ਬੋਧ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਕਿਧਰੇ ਤਾਂ ਰਹੱਸ-ਬੋਧ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸ਼ੁਭ ਅਤੇ ਨੇਕੀ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਅਤੇ ਸਰਬਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦੀ ਆਕਾਂਖਿਆ ਕਰਨ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਧਰੇ ਰਹੱਸ ਬੋਧ ਲਈ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਣ ਕਰਨ ਦੀ ਮੁਢਲੀ ਸ਼ਰਤ ਮੰਨਣ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਜੇ ਪਹਿਲੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਆਦਰਸ਼ ਪਰਮ-ਸ਼ੁਭ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਸਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਭਲਾਈ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ

ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਦੂਸਰੀ ਨੈਤਿਕ ਕਸਵੱਟੀ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਥਾਈਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਬਣ ਕੇ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਵੇਲੇ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਫੈਲੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਮੂਹ ਮਾਨਵ-ਵਿਰੋਧੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ, ਊਚ-ਨੀਚ, ਧਰਮ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ-ਪੁਰਖ ਦੀਆਂ ਮਸਨੂਈ ਵੰਡੀਆਂ ਪਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਿਤ ਹਨ :

"ਜਾਤੀ ਦੇ ਕਿਆ ਹਥ ਸਚਿ ਪਰਖੀਐ।"

...

"ਫਕੜ ਜਾਤੀ ਫਕੜੁ ਨਾਉ
ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਇਕ ਛਾਉ॥"

...

"ਮਿਠਤੁ ਨੀਵੀ ਨਾਨਕਾ
ਗੁਣ ਚੰਗਿਆਈਆ ਤਤੁ॥"

...

"ਜੀਵਤੁ ਮਰੈ ਤਾ ਸਭੁ ਕਿਛੁ ਸੂਝੈ
ਅੰਤਰਿ ਜਾਣੈ ਸਰਬ ਦਇਆ॥"

...

"ਵਿਚ ਦੁਨੀਆ ਸੇਵ ਕਮਾਈਐ
ਤਾ ਦਰਗਹ ਬੈਸਣੁ ਪਾਈਐ॥"

...

"ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ
ਉਸੁ ਸੂਅਰ ਉਸੁ ਗਾਇ॥
ਗੁਰੁ ਪੀਰੁ ਹਾਮਾ ਤਾ ਭਰੇ
ਜਾ ਮੁਰਦਾਰੁ ਨ ਖਾਇ।"

...

"ਭੰਡਿ ਜੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਨਿੰਮੀਐ
ਭੰਡਿ ਮੰਗਣੁ ਵੀਆਹੁ ॥
ਭੰਡਹੁ ਹੋਵੈ ਦੋਸਤੀ ਭੰਡਹੁ ਚਲੈ ਰਾਹ॥
ਭੰਡੁ ਮੁਆ ਭੰਡੁ ਭਾਲੀਐ ਭੰਡੁ ਹੋਵੈ ਬੰਧਨ॥
ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ
ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨ॥"

ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਰਹੱਸਬੋਧ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਦੂਹਰੀ ਸੰਚਾਰ-ਜੁਗਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ । ਇਸ ਸੰਚਾਰ ਜੁਗਤ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਜੁਗਤ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੱਧਕਾਲੀ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਰਮਾਰਥੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਰਮਾਰਥੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ

ਸਮਕਾਲੀ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਉਠਦੀ ਹੈ । ਇਹ ਸੰਚਾਰ-ਜੁਗਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪਾਠ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਅਰਥ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅੰਤਰੰਗ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਵੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਦਿੱਲੀ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ : ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਸਾਖੀ

ਸਵਰਾਜਬੀਰ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ, ਕੰਮ ਅਤੇ ਦੇਣ ਬਾਰੇ ਬੋਲਣਾ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਕੰਮ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸੀਮਤ ਗਿਆਨ ਹੈ ਤੇ ਮੈਂ ਉਸ ਸੀਮਤ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਉਸ ਅਜ਼ੀਮ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਕਹਿਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗਾ।

ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ? ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ, ਪੀਰ, ਪੈਗੰਬਰ ਤੇ ਰਹਿਬਰ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮਹਾਨ ਕਵੀ ਤੇ ਬਾਣੀਕਾਰ ਵਜੋਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਨਾਨਕ ਸ਼ਾਇਰ' ਕਿਹਾ ਹੈ ("ਨਾਨਕੁ ਸਾਇਰੁ ਏਵ ਕਹਤੁ ਹੈ")। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਪੜ੍ਹਿਆ ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਅਧਿਆਤਮਕ, ਰਹੱਸਵਾਦੀ, ਸਮਾਜਿਕ ਆਦਿ। ਮੈਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਵਾਣੀ ਵਜੋਂ ਪੜ੍ਹਨ ਤੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਵਾਣੀ ਕਿਵੇਂ ਹੈ ? ਮੈਂ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗਾ।

ਸਿੱਖ ਧਰਮ, ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਬਰੇ-ਸਗੀਰ ਵਿਚ, ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਭਿੰਨ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਜੂਝਣ ਵਾਲੇ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਪੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਥਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਕੇਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਰਚਨਾ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਦੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਨਿਰਗੁਣਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ । ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਦੀ ਜੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਬਣਤਰ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਕੇਵਲ ਇਕ ਹੈ, ਉਹ ਸਦੀਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਨਾਮ ਸਦੀਵੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪੁਰਖ ਭਾਵ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਭੈਅ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਭਾਵ ਨਿਡਰ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਵੈਰ ਨਹੀਂ, ਉਹਦੀ ਹਸਤੀ ਅਮਰ ਹੈ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਜੂਨ ਵਿਚ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ, ਭਾਵ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜਾਂ ਅਜਨਮਾ ਹੈ, ਉਹ ਸ੍ਵੈ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਦਇਆ ਅਤੇ ਕਿਰਪਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਵੀ। ਇਹ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੂਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਉਸਾਰ ਉਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀਆਂ ਮੁੱਖ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਵੇਦਾਂ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ, ਵੇਦਾਂਤ ਆਦਿ ਤੋਂ ਬ੍ਰਹਮ, ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ, ਆਤਮਾ, ਪਰਮਾਤਮਾ, ਭਗਵਾਨ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਬਨਾਉਣ ਵਿਚ ਅਸਫ਼ਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਨੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵੰਡ ਨੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ, ਸਾਰੀ ਊਰਜਾ ਡੀਕ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਬਾਰੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ,

ਦਰਸ਼ਨ, ਸੋਚ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਲਹਿਰਾਂ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਜੂਝਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਜੈਨ ਧਰਮ, ਸਾਂਖ ਦਰਸ਼ਨ, ਅਜੀਵਕ, ਚਾਰਵਾਕ, ਵੇਦਾਂਤ, ਸ਼ੈਵ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਧਰਮ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਵੱਖ ਵੱਖ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਜੂਝਦੇ ਰਹੇ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਾਂਖ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰਯ ਦੇ ਉਪਾਸ਼ਕਾਂ ਵਿਚ ਭਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਮਾਨੁਜ (ਵਸ਼ਿਸ਼ਠ- ਅਦੈ ਨਿੰਬਾਰਕਰ (ਦੈ ਮਾਧਵ (ਦੈ ਚੈਤੰਨਯ (ਅਚੇਤਨ-ਭੇਦ-ਅਭੇਦਵਾਦ) ਤੇ ਹੋਰ ਵੈਸ਼ਨਵ-ਪੰਥੀ ਬਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦਾ ਏਨਾ ਨਿਸ਼ਚਤ ਅਤੇ ਪੱਕਾ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਪਾਉਂਦੇ ਜਿਸ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪੰਥ ਇਕ- ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਪਰਪੱਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਿਰਜਣ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ? ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜੋ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਬਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਏਥੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰ ਕੀ ਹਨ ?

ਪੁਰਾਣੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ, ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦੇ ਜੋ ਯਤਨ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਹ ਇਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੇ ਸਕੰਲਪ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੋਏ ਹਨ। ਧਰਮ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮੁੱਖ ਕਾਰਜ ਹੈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਬਾਰੇ ਇਕ ਖਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੀ। ਉਸ ਸਮਝ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਖਾਸੇ ਬਾਰੇ ਬਹਿਸ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਪਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ, ਉਸ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ ਸਮਝ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਹੱਦ ਤੱਕ (ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ)। ਉਸ ਸਮਝ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਏਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਈਸ਼ਵਰ ਇਕ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਬਣਾਈ ਹੋਈ ਲੋਕਾਈ ਵੀ ਇਕ ਹੈ, ਇਕ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣਵਾਦ ਦਾ ਗੁਣ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਰਗੁਣ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤ ਆਮ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਨਸਲ ਜਾਂ ਜਾਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਏਥੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਗੁਣ ਜਾਂ ਨਿਰਗੁਣਤਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਹ ਈਸ਼ਵਰ ਹੈ ਜੋ ਅਜਨਮਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਆਕਾਰ ਜਾਂ ਸ਼ਕਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਅਵਤਾਰ ਨਹੀਂ ਧਾਰਦਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਸਰਗੁਣ ਦੇ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਅਰਥ ਹਨ ਉਹ ਈਸ਼ਵਰ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ, ਅਵਤਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਮੇ ਵਿਚ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਰਗੁਣ ਦੇ ਅਰਥ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੱਖਰੇ ਹਨ, ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਆਪਣੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ, ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ, ਆਪਣੇ ਬਣਾਏ ਜੀਵ-ਜੰਤੂਆਂ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਉਹ ਗੁਣ ਜੋ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਵੱਲ ਖਿੱਚਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਹਨ, ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਦਿਆਲਤਾ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਰਵ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੋਣਾ। ਦਿਆਲਤਾ ਤੇ ਕਿਰਪਾ ਰਾਹੀਂ ਈਸ਼ਵਰ ਦਾ ਆਪਣੀ ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਰਵ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਇਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਭੂ ਹੀ ਸਰਵ-

ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਅਖਵਾਉਣ ਵਾਲੇ ਬੰਦੇ, ਝੂਠੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿਆਲੂ, ਸਰਵ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਲਈ ਹੋਏ ਯਤਨਾਂ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਇਸ ਦੇ ਵੱਡੇ ਉਦਾਹਰਣ ਅਤੇ ਜੀਉਂਦੀਆਂ-ਜਾਗਦੀਆਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਜਨਮ ਦੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵੇਲੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਧਰਮ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਅਤੇ ਦਮਿਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਵਜੋਂ ਉਦੈ ਹੋਏ। ਦੋਵਾਂ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੇ ਇਕ ਹੋਣ ਅਤੇ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਕਿਰਪਾਲਤਾ, ਬਖਸ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਗਰੀਬਨਿਵਾਜ਼ ਹੋਣ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ, ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਏਹੋ ਕਾਰਨ ਸੀ ਕਿ ਲੋਕ ਭਾਰੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮਾਂ ਵੱਲ ਖਿੱਚੇ ਗਏ।

ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ, ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਬਰੇ-ਸਗੀਰ ਦੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਬਾਰੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਸੰਕਲਪ ਅੰਦਰੂਨੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦਾ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪੁਰਾਤਨ ਗ੍ਰੰਥ ਕਥਾ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਅਸ਼ਬਦਮ, ਅਸਪਰਮ, ਅਰੂਪਮ, ਅਸਰੀਰਮ, ਅਰਸਮ, ਨਿਤਯਮ (ਸਦੀਵੀ), ਅਨਾਦਿ ਅਤੇ ਪਰਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹੀ ਗ੍ਰੰਥ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਅਤੇ ਕਸ਼ਤਰੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਇਕ ਨਿਰਗੁਣ ਅਤੇ ਅਰੂਪਮ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਬਣਤਰ ਘੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਆਸ ਬੱਝਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕ ਅੱਖ ਨਾਲ ਵੇਖੇ, ਉਹਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਸਮਾਨ ਹੋਣ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਪੁਰਾਣੇ ਗ੍ਰੰਥਕਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਪਾਉਂਦੇ। ਇਕ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪੁਰਾਣਾ ਸਨਮਾਨਤ ਗ੍ਰੰਥ ਛੰਦੋਗਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਪਾਰਬ੍ਰਮ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪੂਰਾ ਜ਼ੋਰ ਵੈਦਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡ 'ਤੇ ਲਗਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਹੀ ਪੂਰਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਏਹੀ ਗ੍ਰੰਥ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਕਸ਼ਤਰੀ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ ਯੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਰਮਣੀਯ ਭਾਵ ਵਸ਼ਿਸ਼ਠ ਜਾਂ ਚੰਗੀਆਂ ਯੋਨੀਆਂ ਕਹਿ ਕੇ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਚੰਡਾਲ ਯੋਨੀ ਨੂੰ ਕੁੱਤੇ ਜਾਂ ਸੁਰ ਦੀ ਯੋਨੀ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਤੁਲਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਉਸ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਅਤੇ ਕਸ਼ਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਆਦਰਯੋਗ ਸਥਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਦੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਚੰਡਾਲਾਂ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਬਰੇ- ਸਗੀਰ ਦੇ ਪੁਰਾਤਨ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਜੋ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉਹ ਇਕ-ਪਾਸੜ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਬਖ਼ਸ਼ਣਹਾਰ ਜਾਂ ਗਰੀਬ-ਨਿਵਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਿਆਂ ਵੱਲ ਪਰਤਦੇ ਹਾਂ ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਓਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ ਤੇ ਸੂਫੀਆਂ ਦੀ ਵਾਣੀ ਗੂੰਜ ਰਹੀ ਸੀ। ਉੱਤਰੀ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਕਬੀਰ ਜੀ, ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ, ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸੂਫ਼ੀ ਅਤੇ ਨਾਥ- ਯੋਗੀਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਗੂੰਜ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਜੀ ਨਿਰਗੁਣ-ਇਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦਾ ਝੰਡਾ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਤਿੱਖੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚੰਡ ਤੇਵਰਾਂ ਨਾਲ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨਾਲ ਲੋਹਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਨਾਥ-ਯੋਗੀਆਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਯੋਗ, ਸਾਂਖ, ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਅਤੇ ਤਾਂਤ੍ਰਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਣ ਹਨ। ਨਾਥ-ਜੋਗੀ ਯੋਗ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰੰਗ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸਮਾਜ ਵਿਚ

ਸੀਮਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਉਤੇ ਡੂੰਘੀ ਛਾਪ ਹੈ। ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿੱਥੇ ਜਾਣਾ ਹੈ ... ਜਾਣਾ ਹੈ ਨਾਥ ਜੋਗੀ ਕੋਲ, ਜੇ ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਤੇ ਮੌਲਾਣਿਆਂ ਦੀ ਕੱਟੜਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿੱਥੇ ਜਾਣਾ ਹੈ ... ਜਾਣਾ ਹੈ ਨਾਥ ਦੇ ਟਿੱਲੇ 'ਤੇ। ਏਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸਿੱਧਾਂ ਤੇ ਜੋਗੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਇਕ ਹੋਰ ਸਮੱਸਿਆ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਜੀ, ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ, ਹੋਰ ਭਗਤਾਂ ਤੇ ਨਾਥ ਜੋਗੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਪੰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੰਗਠਿਤ ਧਰਮ ਨਹੀਂ ਬਣ ਪਾਉਂਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਭਾਵੀ ਨਾਨਕ-ਪ੍ਰਸਤਾਂ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਮੂਲ ਦੇ ਪੰਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਉਹ ਪਹਿਲਾ ਸੰਗਠਿਤ ਧਰਮ ਬਣ ਕੇ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਭਾਵ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ, ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦਾ ਝੰਡਾ-ਬਰਦਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, "ਥਾਪਿਆ ਨਾ ਜਾਇ, ਕੀਤਾ ਨਾ ਹੋਇ, ਆਪੇ ਆਪਿ ਨਿਰੰਜਨੁ ਸੋਇ॥" ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ 'ਤੇ "ਹੈ ਭੀ ਹੋਸੀ ਜਾਇ ਨ ਜਾਸੀ। " ਏਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਈਸ਼ਵਰ ਨੂੰ "ਆਦਿ ਅਨੀਲੁ ਅਨਾਦਿ ਅਨਾਹਤਿ" ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ "ਏਕੋ ਕਹੀਐ ਨਾਨਕਾ ਦੂਜਾ ਕਾਹੇ ਕੂ॥" ਅਤੇ "ਤੂ ਅਲਖ ਅਗੋਚਰੁ ਅਗਮੁ ਹੈ॥" ਰਾਗ ਮਾਰੂ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ "ਤੂ ਏਕੰਕਾਰ ਨਿਰਾਲਮ ਰਾਜਾ॥" ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਪੱਟੀ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ "ਏਕੋ ਰਵਿ ਰਹਿਆ ਸਭ ਥਾਈ ਏਕੁ ਵਸਿਆ॥" ਰਾਗ ਬਿਲਾਵਲ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ "ਅਵਰ ਨਾ ਦੂਜਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰਾ॥" ਤੇ "ਆਦਿ ਜੁਗਾਦੀ ਹੈ ਭੀ ਹੋਗੁ॥"

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਜਦ ਇਕ ਈਸ਼ਵਰ ਦੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਰਪਾਲੂ, ਦਿਆਲੂ, ਦਾਤਾ, ਗਰੀਬਾਂ ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ, ਬਖ਼ਸ਼ਣਹਾਰ ਤੇ ਗਰੀਬਨਿਵਾਜ਼ ਕਹਿ ਕੇ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਬਹੁਤਾ ਕਰਮੁ ਲਿਖਿਆ ਨਾ ਜਾਇ॥
ਵਡਾ ਦਾਤਾ ਤਿਲੁ ਨ ਤਮਾਇ॥

ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ, ਨਦਰਿ ਜਾਂ ਮਿਹਰ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਕਰਮੀ ਦਾਤਿ॥
ਕਰਮੀ ਆਵੈ ਕਪੜਾ
ਨਦਰੀ ਮੋਖੁ ਦੁਆਰੁ॥
ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥

ਉਹ ਦਾਤਾ ਹੈ, ਦੇਵਣਹਾਰ ਹੈ :

ਦੇਦਾ ਦੇ ਲੈਦੈ ਥਕਿ ਪਾਹਿ ॥

ਇਹ ਮਿਸਾਲਾਂ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੈਂਕੜੇ ਮਿਸਾਲਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, "ਆਪੇ ਵੇਖੈ ਆਪੈ ਵਿਗਸੈ ਆਪੇ ਨਦਰਿ ਕਰੇ॥" ਰਾਗ, ਵਡਹੰਸ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ

ਸਭ ਉਪਾਈਅਨੁ ਆਪਿ ਆਪੇ ਨਦਰਿ ਕਰੇ। ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਚਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਿਖਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਜਾਪ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਅਕਾਲ ਉਸਤਤਿ, ਨਿਰਗੁਣ ਤੇ ਨਾ ਬਿਆਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਦੇ ਮਹਾਂਕਾਵਿਕ ਗੀਤ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਾਪ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚਕ੍ਰ, ਚਿਹਨ, ਵਰਣ, ਜਾਤੀ ਤੋਂ ਉਪਰ, ਅਲੇਖ, ਅਚਲ, – ਅਟਲ, ਅਕਾਲ, ਅਰੂਪ, ਅਭੇਖ, ਅਕਾਏ (ਕਾਇਆ ਰਹਿਤ), ਅਗੰਜ (ਅਜਿੱਤ), ਅਭੇਜ (ਮਾਸ ਰਹਿਤ), ਅਨਾਮ, ਅਠਾਮ (ਥਾਂ ਰਹਿਤ), ਅਕਰਮੰ, ਅਧਰਮੰ, ਅਨਾਮੰ, ਅਮਿਤੋਜ, ਅਜੀਤ, ਅਭੀਤ, ਅਬਾਹ, ਅਢਾਹ ਆਦਿ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਕੋਈ ਜਾਤ ਜਾਂ ਵਰਣ ਨਹੀਂ ਹੈ :

ਚਕ੍ਰ ਚਿਹਨ ਅਰੁ ਬਰਨ ਜਾਤਿ, ਅਰੁ ਪਾਤਿ, ਨਹਿਨ ਜਿਹ ॥
ਰੂਪ ਰੰਗ ਅਰੁ ਰੇਖ ਭੇਖ ਕੋਊ ਕਹਿ ਨ ਸਕਤ ਕਿਹ ॥

(ਜਾਪੁ ਸਾਹਿਬ)

ਨਾਮ ਠਾਮ ਨ ਜਾਤਿ ਜਾਕਰ ਰੂਪ ਰੰਗ ਨ ਭੇਖ ॥

(ਜਾਪੁ ਸਾਹਿਬ)

ਇਹ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਜਾਪ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਹਨ। 'ਅਕਾਲ ਉਸਤਤਿ' ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਬਰਨ ਚਿਹਨ ਜਾਤ ਨਾ ਪਾਤਾ ॥

ਤੇ ਫਿਰ :

ਜਾਤ ਪਾਤ ਜਿਹ ਚਿਹਨ ਨ ਬਰਨ॥

ਚਉਬੀਸ ਅਵਤਾਰ' ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਅਲਖ ਰੂਪ ਕਿਨਹੂੰ ਨਹਿ ਜਾਨਾ॥

ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਕਰੁਣਾ ਦਾ ਸਾਗਰ ਹੈ।

ਕਰੁਣਾਲਯ ਹੈਂ॥ ਅਰਿਘਾਲਯ ਹੈਂ ॥
ਪਰ ਤੇ ਪਰ ਹੈਂ ॥ ਕਰੁਣਾਕੁਰ ਹੈਂ॥
ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਮ੍ਰਿਤ ਹੈਂ॥ ਕਰੁਣਾਕ੍ਰਿਤ ਹੈਂ॥

ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਉਦਾਰ, ਸਰਬ ਦਿਆਲ, ਦਿਆਲੂ, ਕਰੀਮ, ਰਫੀਕ, ਰੰਗ ਹਰਤਾ, ਮਹਾਂਦਾਨੀ, ਸਿੱਧੀ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੇਣ ਵਾਲਾ, ਪ੍ਰੀਤਵਾਨ, ਸਰਬ-ਪਾਲਕ, ਪਾਲਣਹਾਰ ਤੇ ਮੁਕਤੀਦਾਤਾ ਹੈ। ਰੋਜ਼ੀ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੈ "ਰੋਜ਼ੀ ਰਜ਼ਾਕੈ, ਰੋਜ਼ੀ ਦਿਹੰਦ, ਰਜਾਇਕ ਯਕੀਨੈ, ਰਾਜਕ ਰਹੀਮ।"

ਪਾਪਾਂ ਨੂੰ ਬਖ਼ਸ਼ਣ ਵਾਲਾ "ਅਫਵੁਲ ਗੁਨਾਹ" ਹੈ। ਸਭ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਰੰਮ ਕਰੀਮੰ ਹੈ, ਕਰੀਮੁਲ ਰਹੀ ਹੈ।

ਗਰੀਬਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਗਰੀਬੁਲ ਪਰਸਤੈ ਹੈ। ਪਿਆਰਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਵਾਜਣ ਵਾਲਾ ਅਜ਼ੀਜ਼ੁਲ ਨਿਵਾਜ ਹੈ।

ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤੇ, ਉਹ ਮਿੱਤਰ ਪਿਆਰਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਦਿਆਲਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਾਰ ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ

ਇਹ ਗੱਲ ਇਕ ਵਾਰ ਹੀ ਕਹੀ ਜਾਣੀ ਕਾਫੀ ਨਹੀਂ ? ਕੀ ਏਨੇ ਦੁਹਰਾਓ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ? ਤਾਂ ਉੱਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੁਹਰਾਉ ਦੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਕਿਉਂ ? ਉਹ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਦੇਵਤਾਵਾਦ, ਅਵਤਾਰਵਾਦ, ਕਰਮਕਾਂਡ, ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਬਰੇ-ਸਗੀਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ , ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਏਨਾ ਡੂੰਘਾ ਘਰ ਕਰ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਲੜਨ ਲਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਏਸ ਦੁਹਰਾਓ ਦੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਦੀ ਜਦੋਂ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਇਕ ਨਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਕ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਧਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ, ਇਕਲੇ ਬਹਿ ਕੇ ਭਗਤੀ ਕਰਨ, ਧਿਆਨ ਲਾਉਣ, ਯੋਗ ਤੇ ਹੋਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਕਿਵੇਂ ਕਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ? ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਆਵਹੁ ਭੈਣੇ ਗਲਿ ਮਿਲਹੁ ਅੰਕਿ ਸਹਿਲੇੜੀਆਹ ॥
ਮਿਲ ਕੈ ਕਰਹਿ ਕਹਾਣੀਆ ਸੰਮ੍ਰਥ ਕੰਤ ਕੀਆਹ॥

ਕਿ ਆਓ ਅਸੀਂ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਕੇ ਸਮਰਥ ਕੰਤ ਭਾਵ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਦੀਆਂ ਬਾਤਾਂ ਪਾਈਏ। ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਤਿਸੰਗ ਕਰਕੇ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਿਲ ਕੇ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਬਾਤ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਫਿਰ ਦੱਸਦੇ ਹਨ "ਸਤਸੰਗਤਿ ਕੈਸੀ ਜਾਣੀਐ ॥ ਜਿਥੈ ਏਕੋ ਨਾਮੁ ਵਖਾਣੀਐ॥" ਤੇ ਫਿਰ ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਹੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ "ਮਿਲਿ ਸਤ ਸੰਗਤਿ ਹਰਿ ਪਾਈਐ ॥"

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਬਹਿ ਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਲੈਣ ਨੂੰ ਸਰਾਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।ਏਹ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਕੀਰਤਨ ਕਰਨ ਤੇ ਇਕੱਠੇ ਬਹਿ ਕੇ ਲੰਗਰ ਛਕਣ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਹੈ ਗੋਸ਼ਟਿ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ। ਆਪਸ ਵਿਚ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਨ ਤੇ ਫਿਰ ਠੀਕ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਅਮਲ।

ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਗਈ ਸਿੱਧ-ਗੋਸ਼ਟ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਗੋਸ਼ਟ ਕਰਨ, ਬਹਿਸ ਕਰਨ, ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਿੱਧਾਂ ਕੋਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਸ਼ਾ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿ ਕੋਈ ਰੂਹਾਨੀ ਜਿੱਤ ਹਾਸਲ ਕਰਨੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਹਰਾਉਣਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਹਨ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਤਰਕ-ਵਿਤਰਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਿੱਠ ਮੋੜ ਕੇ ਕਿਸੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਓਥੇ ਵੱਡੇ ਤੇ ਬਹੁਮੁੱਲੇ ਬੋਲ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਮਿਤ ਤੇ ਦਲਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਖਲੋਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਆਈਡੈਂਟੀਫਾਈ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੋਲਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ :

ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚੁ॥
ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ ॥
ਜਿਥੈ ਨੀਚ ਸਮਾਲੀਅਨਿ ਤਿਥੈ ਨਦਰਿ ਤੇਰੀ ਬਖਸੀਸ ॥

ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਆਪ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਆਈ ਪੰਥੀ ਸਗਲ ਜਮਾਤੀ

ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ-ਬੋਲ ਹਨ :

ਸਭੁ ਕੋ ਊਚਾ ਆਖੀਐ ਨੀਚੁ ਨ ਦੀਸੈ ਕੋਇ ॥
ਇਕਨੈ ਭਾਂਡੇ ਸਾਜਿਐ ਇਕੁ ਚਾਨਣੁ ਤਿਹੁ ਲੋਇ ॥

ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਗ ਆਸਾ ਦੇ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਹਉ ਢਾਢੀ ਕਾ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਹੋਰਿ ਉਤਮ ਜਾਤਿ ਸਦਾਇਦੇ॥

ਭਾਵ ਮੈਂ ਨੀਚੀ ਜਾਤ ਦਾ ਢਾਡੀ ਹਾਂ, ਬਾਕੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉੱਚੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਾਲੇ ਕਹਿਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਿਹੜੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਖਲੋਤੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਲਈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਰੂਪਕ, ਬਿੰਬ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਵਰਤੇ ਹਨ ਉਹ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਸਾਡੀ ਅਮਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਰੋਜ਼ਮੱਰਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਸਾਫ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪੰਡਤਾਈ ਦੀ ਬੋਲੀ ਜਾਂ ਤਥਾਕਥਿਤ ਉੱਚੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਹ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ, ਸਾਡੀ ਆਪਣੀ ਬੋਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵੀ ਸਮਝੀ ਜਾਵੇ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਨਜ਼ਦੀਕ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਸੀਹਰਫ਼ੀ ਤੇ ਬਾਵਨ-ਅੱਖਰੀ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਉਵੇਂ ਪੱਟੀ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ ਵਿਚ ਬਾਰਹਮਾਹ ਲਿਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵਾਰਾਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ। ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਸੰਗੀਤ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਰਾਗ ਮਾਝ ਮਾਝੇ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਧੁਨਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਘਰੇਗੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। "ਦਇਆ ਕਪਾਹ ਸੰਤੋਖੁ ਸੂਤੁ ਜਤੁ ਗੰਢੀ ਸਤੁ ਵਟੁ॥ ਏਹੁ ਜਨੇਊ ਜੀਅ ਕਾ ਹਈ ਤ ਪਾਂਡੇ ਘਤੁ॥" ਦਇਆ ਦੀ ਕਪਾਹ ਹੋਵੇ, ਸੰਤੋਖ ਦਾ ਸੂਤ ਹੋਵੇ,_ ਜ਼ਗਾਰੀ ਦੀ ਗੰਢ ਤੇ ਸੱਚ ਦਾ ਮਰੋੜਾ ਹੋਵੇ, ਹੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਇਹ ਹਨ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਣਿਆ ਜਨੇਊ ਪਾ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਬਿੰਬ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਘਰੋਗੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਗਏ ਹਨ। ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ ਦੀਵੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਰਤਦੇ ਹਨ, "ਦੀਵਾ ਮੇਰਾ ਏਕ ਨਾਮੁ ਦੁਖੁ ਵਿਚ ਪਾਇਆ ਤੇਲੁ॥" ਕੱਲਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ," ਕਲਰਿ ਖੇਤੀ ਬੀਜੀਐ ਕਿਉ ਲਾਹਾ ਪਾਵੈ॥" ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਕੱਲਰੀ ਕੰਧ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਢੋਲਕੀ ਦੇ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, "ਤਾਲ ਮਦੀਰੇ ਘਟ ਕੇ ਘਾਟ॥ ਦੋਲਕ ਦੁਨੀਆ ਵਾਜਹਿ ਵਾਜ॥" ਮਨ ਦੀਆਂ ਖਾਹਿਸ਼ਾਂ ਛੈਣੇ ਤੇ ਘੁੰਗਰੂਆਂ ਵਾਂਗ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਢੋਲ ਵੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਿੱਠਾ ਬੋਲਣ ਤੇ ਨਿਮਰਤਾ ਨਾਲ ਬੋਲਣ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਲਈ ਸਿੰਮਲ ਦੇ ਰੁੱਖ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵਰਤਿਆ ਹੈ "ਸਿੰਮਲ ਰੁਖੁ ਸਰਾਇਰਾ ਅਤਿ ਦੀਰਘ ਅਤਿ ਮੁਚੁ॥" ਭਾਂਡੇ ਤੇ ਦੁੱਧ ਨੂੰ ਵੇਖੋ ਕਿੱਦਾਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। "ਭਾਂਡੇ ਧੋਇ ਬੈਸਿ ਧੂਪੁ ਦੇਵਹੁ ਤਉ ਦੂਧੈ ਕਉ ਜਾਵਹੁ॥"

ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਖੇਤੀ ਤੇ ਕਿਰਸਾਨੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਕੰਮਾਂ-ਕਾਰਾਂ ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। "ਅਮਲੁ ਕਰਿ ਧਰਤੀ ਬੀਜੁ ਸਬਦੋ ਕਰਿ ਸਚ ਕੀ ਆਬ ਨਿਤ ਦੇਹਿ ਪਾਣੀ॥" ਭਾਵ ਨੇਕ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਖੇਤ ਬਣਾ, ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਬੀਜ ਪਾ, ਸੱਚ ਦੇ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਇਹਨੂੰ ਸਿੰਜ, "ਹੋਇ ਕਿਰਸਾਣੁ ਈਮਾਨੁ ਜੰਮਾਇ॥" ਹੇ ਬੰਦੇ, ਜੇ ਤੂੰ ਏਦਾਂ ਦਾ ਕਿਰਸਾਨ ਬਣੇ ਤਾਂ

ਈਮਾਨ ਦੀ ਖੇਤੀ ਉੱਗੇਗੀ। ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਹੀ ਕਿਹਾ ਹੈ, "ਇਹ ਤਨੁ ਧਰਤੀ ਬੀਜੁ ਕਰਮਾ ਕਰੋ ਸਲਿਲ ਆਪਾਉ ਸਾਰਿੰਗ ਪਾਣੀ॥"

ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਿੰਬ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਕਿਉਂ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ? ਕਿਉਂ? ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਖਲੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਤੇ ਖਲੋਤੇ ਵੀ। ਏਸੇ ਰਵਾਇਤ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ, ਲੋਕ-ਮਾਨਸ ਨਾਲ ਜੁੜਣ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਖਲੋਣ ਦੀ ਵੱਡੀ ਗਵਾਹੀ ਸਾਨੂੰ ਫਿਰ ਓਥੇ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਦ ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਦੀ ਧੁਨੀ ਪਰ ਗਾਉਣੀ ਹੈ। ਹੋਰ ਵਾਰਾਂ ਲਈ ਲੋਕ-ਧੁਨੀਆਂ ਦੱਸੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਖਲੋਣ ਦੇ ਵੱਡੇ ਤੇ ਮਹਾਨ ਉਪਰਾਲੇ ਹਨ। ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹਨ। ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕੇਵਲ ਨਾਹਰੇ ਮਾਰ ਕੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਬੋਲੀ, ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਗੀਤ-ਸੰਗੀਤ, ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ, ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਥਾਪਤੀ ਕਿਹੋ ਜੇਹੇ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਜਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤਿ-ਸ਼ੈਲੀ ਸਿਰਜਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਤੇ ਇਹ ਮਹਾਨ ਕਾਰਜ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਤੇ ਸਾਡੇ ਹੋਰ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛਦੀ ਹੋਈ ਵਾਣੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਸਤੀ ਤੇ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ॥

ਸਿਧ ਗੋਸ਼ਟਿ ਜਿਸ ਵੱਲ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਹੈ ਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛਦੀ ਹੋਈ ਬਾਣੀ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜੋਗੀ ਤੇ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉੱਤਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਸਿਧ ਗੋਸ਼ਟਿ 'ਚੋਂ ਸਿਰਫ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਵਾਂਗਾ। ਏਥੇ ਵੀ ਇਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਬਾਰੇ ਬਹਿਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੋਗੀ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ, "ਕਿਉ ਕਰਿ ਅਲਖੁ ਲਖਾਏ॥" ਉਸ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਉੱਤਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ : "ਸੁ ਸਬਦ ਕਉ ਨਿਰੰਤਰਿ ਵਾਸੁ ਅਲਖ ਜਹ ਦੇਖਾ ਤਹ ਸੋਈ॥" ਉਹ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦ ਭਾਵ ਕਰਤਾ-ਪੁਰਖ ਸਾਰਿਆਂ ਜੀਵਾਂ ਅੰਦਰ ਵੱਸਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਮੈਂ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਉਥੇ ਮੈਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ।

ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ :

ਮੁਖ ਝੂਠੈ ਝੂਠ ਬੋਲਣਾ ਕਿਉ ਕਰਿ ਸੂਚਾ ਹੋਇ॥

ਰਾਗ ਗਉੜੀ ਵਿਚ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ :

ਤੂੰਕਾਇਆ ਰਹੀਅਹਿ ਸੁਪਨੰਤਰਿ, ਤੁਧੁ ਕਿਆਕਰਮ ਕਮਾਇਆ॥

ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ ਵਿਚ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ :

ਏ ਮਨ ਮੇਰਿਆਤੂ ਕਿਆ ਲੈ ਆਇਆਕਿਆ ਲੈਜਾਇਸੀ ਰਾਮ॥

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੂਲ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਭਾਡਾ ਧੋਵੈ ਕਉਣੁ ਜਿ ਕਚਾ ਸਾਜਿਆ॥

(ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਬਣਤਰ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਨਾਨਕ ਦੁਨੀਆ ਕੈਸੀ ਹੋਈ॥ ਸਾਲਕੁ ਮਿਤੁ ਨ ਰਹਿਓ ਕੋਈ॥

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛ ਰਹੇ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛਣ ਤੇ ਗੋਸ਼ਟਿ ਕਰਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ, ਮਨੁੱਖ ਸਾਹਮਣੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਬਾਰੇ, ਸਮਾਜਕ ਹਾਲਾਤਾਂ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛਦੀ ਹੋਈ ਵਾਣੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛਦੀ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਉੱਤਰ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਬਾਰੇ ਸੰਦੇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਜੋ ਲੋਕਾਈ ਵਾਸਤੇ ਚੰਗੇ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਹਾਲਾਤਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਗੋਡੇ ਨਹੀਂ ਟੇਕਣੇ, ਸਵਾਲ ਕਰਨੇ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਲੱਭਣੇ ਹਨ।

ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਿਰਤ ਤੇ ਕਿਰਤ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਿਆਂਪੂਰਕ ਵੰਡ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, "ਘਾਲਿ ਖਾਇ ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਹਿ॥ ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣਹਿ ਸੇਇ॥" ਕਿਰਤ ਕਰੋ ਤੇ ਵੰਡ ਛਕੋ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੁਰੂ-ਵਾਕਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਇਸ ਤਰਜ਼ ਤੇ ਗੁਰੂ-ਵਾਕਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਦੇਣ ਅਦੁੱਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਅਤੇ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਹਿਕਾਰਤ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ । ਹੱਥੀਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਨੀਵੇਂ ਦਰਜੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਦੇ ਹਨ ਤੇ ਏਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਦੌਰ ਤੋਂ ਕਿਰਤੀਆਂ ਤੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋਣ ਦਾ ਦੌਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਪਛਾਣ ਤੇ ਇੱਜ਼ਤ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਮਹੂਰੀਅਤ ਦੇ ਬੀਜ ਪਣਪਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਬਰੇ-ਸਗੀਰ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਸਮਾਜਾਂ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜਮਹੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ, ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਹੋਰ ਰਹਿਬਰਾਂ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪਣਪੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਹੱਕ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਰਾਮ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, "ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ ਉਸੁ ਸੂਅਰ ਉਸੁ ਗਾਇ॥" ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਦੂਸਰਿਆਂ ਦਾ ਹੱਕ ਮਾਰਦੇ ਹਨ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲਹੂ ਪੀਣੇ ਆਖਿਆ, "ਜੇ ਰਤੁ ਪੀਵਹਿ ਮਾਣਸਾ ਤਿਨ ਕਿਉ ਨਿਰਮਲੁ ਚੀਤੁ॥" ਇਨਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਲਈ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ "ਕਾਜੀ ਹੋਇ ਕੈ ਬਹੈ ਨਿਆਇ॥ ਫੇਰੇ ਤਸਬੀ ਕਰੇ ਖੁਦਾਇ॥ ਵਢੀ ਲੈ ਕੇ ਹਕ ਗਵਾਇ॥" ਤੇ ਫਿਰ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਾਕਮਾਂ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, "ਰਾਜੇ ਸੀਹਿ ਮੁਕਦਮ ਕੁਤੇ॥ ਜਾਇ ਜਗਾਇਨਿ ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ॥" ਰਾਜੇ ਦੀ ਨੌਕਰਸ਼ਾਹੀ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਚਾਕਰਾਂ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ "ਚਾਕਰ ਨਹਦਾ ਪਾਇਨਿ ਘਾਉ ॥ ਰਤ ਪਿਤੁ ਕੁਤਿਹੋ ਚਟਿ ਜਾਹੁ॥" ਇਹ ਨੌਕਰਸ਼ਾਹ ਲੋਕਾਂ ਤੇ ਨਹੁੰਦਰਾਂ ਨਾਲ ਜ਼ਖ਼ਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੁੱਤਿਆਂ ਵਾਂਗ ਪਰਜਾ ਦਾ ਲਹੂ ਪੀਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਹੈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਗਰਾਮ-ਮਈ ਭਾਸ਼ਾ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਗਲ-ਕਾਟਵੀਂ ਹਿੰਗਾਜ਼ੋਰੀ ਤੇ ਦੂਸਰਿਆਂ ਦੇ ਹੱਕ ਨੂੰ ਖੋਹਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ , ਇਹ ਬੋਲ ਸਾਡੇ ਸਾਥੀ ਹਨ ਤੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਗਵਾਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਉਦਾਸੀਆਂ ਕਰਕੇ, ਜੰਗਲ, ਪਹਾੜ, ਦੇਸ-ਬਦੇਸ ਗਾਹੁੰਦੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਪੰਜਾਬ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਰਾਵੀ ਦੇ ਕੰਢੇ ਵਸ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਿਰਤੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਹਾਲੀ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਦੋਦੇ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਮੀਲ ਕੁ ਦੂਰ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਵਿਚ ਨਿਵਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ।)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਹ ਫਲਸਫਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ ਜੋ ਰਹੱਸਮਈ ਹੋਵੇ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਧੁੰਦ ਵਿਚ ਗਵਾਚਾ ਹੋਵੇ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤਸ਼ਖ਼ੀਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸਿਆਸੀ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਕਸ ਸਾਡੇ ਸਾਮਣੇ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਕੀ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਉਂਗਲ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ ਦੱਸਦੇ ਹਨ, "ਲਬੁ ਪਾਪੁ ਦੁਇ ਰਾਜਾ ਮਹਤਾ ਕੂੜੁ ਹੋਆ ਸਿਕਦਾਰੁ॥" ਲਬੁ ਮਤਲਬ ਲੋਭ ਤੇ ਪਾਪ ਰਾਜਨ ਹਨ, ਕੂੜ ਮਹਿਤਾ ਹੈ ਭਾਵ ਸਰਕਾਰੀ ਟਕਸਾਲ ਦਾ ਸਰਦਾਰ ਹੈ। ਪਰਜਾ ਅੰਨੀ ਤੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਹੈ। ਹਾਕਮ ਲਾਲਚ ਦੀ ਅੱਗ ਨਾਲ ਭਰੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਪਰਜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਢੀ ਦੇ ਕੇ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, "ਅੰਧੀ ਰਯਤਿ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ ਭਾਹਿ ਭਰੇ ਮੁਰਦਾਰੁ॥" (ਰਾਗ ਆਸਾ) ਵੱਢੀ ਦੇਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, "ਰਾਜਾ ਨਿਆਉ ਕਰੇ ਹਥਿ ਹੋਇ॥" ਭਾਵ ਹਾਕਮ ਦੇ ਹੱਥ ਤੇ ਪੈਸਾ ਰੱਖੋ, ਵੱਢੀ ਦਿਉ ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਆਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅਕਸ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਬਾਣੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਏਨੇ ਡਰਾਉਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਿਆਂ ਕਾਂਬਾ ਛਿੜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਕਈ ਵਾਰ ਅਤਿ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬਿਹਾਗੜੇ ਕੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ "ਕਲੀ ਅੰਦਰ ਨਾਨਕਾ ਜਿੰਨਾਂ ਦਾ ਅਉਤਾਰੁ॥ ਪੁਤ ਜਿਨੂਰਾ ਧੀਅ ਜਿੰਨੂਰੀ ਜੋਰੂ ਜਿੰਨਾ ਦਾ ਸਿਕਦਾਰੁ॥" ਭਾਵ ਕਲਿਯੁਗ ਵਿਚ ਭੂਤਨੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੁੱਤ ਭੂਤਨਾ ਹੈ, ਧੀ ਭੂਤਨੀ ਹੈ ਤੇ ਪਤਨੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭੂਤਨਿਆਂ ਦੀ ਸਰਦਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਿਯੁਗ ਕੀ ਹੈ? ਇਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਵੇਲੇ ਦਾ ਸਮਾਜ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਾਮਣੇ ਵੇਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਹ ਚਿਤਰ ਸਾਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਹੱਥੋਂ ਹੋ ਰਹੀ ਲੁੱਟ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੇ ਲੱਛਣ, ਸਮਾਜਿਕ ਵੰਡ ਤੇ ਨਾ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਅਕਸ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੇ ਗੂੜ੍ਹੇ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਦਿਸਦੇ ਹਨ। ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ "ਕਲਿ ਹੋਈ ਕੁਤੇ ਮੁਹੀ ਖਾਜੁ ਹੋਆ ਮੁਰਦਾਰੁ॥" ਇਸ ਵਾਕ ਦੇ ਅਰਥ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਕਲਿਯੁਗ ਭਾਵ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮੂੰਹ ਕੁੱਤੇ ਵਰਗਾ ਹੈ ਤੇ ਮੁਰਦਾਰ ਇਹਦਾ ਭੋਜਨ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਕਲਿਯੁਗ (ਭਾਵ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜ) ਵਿਚ ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਕੁੱਤਿਆਂ ਵਰਗੇ ਹਨ ਤੇ ਮੁਰਦਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਹੈ। ਰਾਗ ਗਉੜੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਬੁਰਾ ਹਾਲ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰੂਹਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਾਂ ਨੂੰ ਕੈਂਚੀਆਂ ਨਾਲ ਕੁਤਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ "ਜੀਅੜਾ ਅਗਨਿ ਬਰਾਬਰਿ ਤਪੈ ਭੀਤਰਿ ਵਗੈ ਕਾਤੀ॥" ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਜਿੱਤ ਵਿਚ ਯਕੀਨ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਅੱਗ ਹੈ ਤਾਂ ਏਥੇ ਹਰੀਆਂ ਕਰੂੰਬਲਾਂ ਵੀ ਹਨ "ਆਗੇ ਦੇਖਉ ਡਉ ਜਲੈ ਪਾਛੈ ਹਰਿਓ ਅੰਗੂਰੁ॥" (ਸਿਰੀ ਰਾਗ)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਇਕ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਾਹਮਣਵਾਦ ਤੋਂ ਨਾਤਾ ਤੋੜਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਤੋੜ-ਵਿਛੋੜਾ ਬਹੁ-ਦੇਵਤਾਵਾਦ ਤੇ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਨੂੰ ਨਕਾਰਣ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡ, ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਤੇ ਤੀਰਥਵਾਦ ਨੂੰ ਨਕਾਰਣ ਵਿਚ ਵੀ। ਤੀਰਥ-ਯਾਤਰਾ ਤੇ ਤੀਰਥਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਰੁੱਧ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸੂਹੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਨਾਵਣ ਚਲੇ ਤੀਰਥੀ ਮਨਿ ਖੋਟੈ ਤਨਿ ਚੋਰੁ॥" ਭਾਵ ਖੋਟੇ ਮਨਾਂ ਤੇ ਚੋਟੇ ਤਨਾਂ ਵਾਲੇ ਬੰਦੇ ਤੀਰਥਾਂ ਤੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਰਾਗ ਬਸੰਤ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਤੀਰਥਿ ਭਰਮੈ ਰੋਗੁ ਨ ਛੂਟਸਿ॥" ਸੂਹੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਅੱਗੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਬਾਂਗਾ ਬੁਰਗੁ

ਸਿੰਙੀਆ ਨਾਲ ਮਿਲੀ ਕਲਾਣ॥" ਕਿ ਬਾਂਗਾਂ ਦੇਣ ਵਾਲੇ, ਸਿੰਙੀਆਂ ਵਜਾਉਣ ਵਾਲੇ, ਕਲਾਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲੀ ਭਿੱਖਿਆ ਤੇ ਪੇਟ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰਾਗ ਭੈਰਉ ਵਿਚ ਯੱਗ, ਹਵਨ, ਦੇਹ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਤਪੱਸਿਆ ਕਰਨ ਤੇ ਹੋਰ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੇ ਹਨ, "ਜਗ ਹੋਮ ਪੁੰਨ ਤਪ ਪੂਜਾ ਦੇਹ ਦੁਖੀ ਨਿਤ ਦੂਖ ਸਹੈ॥ ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਮੁਕਤਿ ਨ ਪਾਵਸਿ ਮੁਕਤਿ ਨਾਮਿ ਗੁਰਮੁਖ ਲਹੈ॥" ਰਾਗ ਬਿਲਾਵਲ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ, "ਪਾਖੰਡਿ ਕੀਨੈ ਮੁਕਤਿ ਨ ਹੋਇ॥" ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਵਿਰੁੱਧ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਗੂੰਗੇ, ਅੰਨ੍ਹੇ, ਮਹਾਂ-ਅੰਨ੍ਹੇ ਹਨ, "ਅੰਧੇ ਗੁੰਗੇ ਅੰਧ ਅੰਧਾਰੁ॥ ਪਾਥਰੁ ਲੈ ਪੂਜਹਿ ਮੁਗਧ ਗਵਾਰ॥" ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਤੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਆਗੂਆਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਤੇ ਪ੍ਰਚੰਡ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, "ਛੋਡੀ ਲੇ ਪਾਖੰਡਾ।" (364) ਇਹ ਪਾਖੰਡ ਕਰਨ ਛੱਡ ਦਿਉ। ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਨਕ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੇ ਭੌਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਮਾਜਿਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਤੇ ਅਸੰਗਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਦਵੈਤ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਅਸਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸੁਪਨਾ ਹੈ, ਛਲਾਵਾ ਹੈ, ਮਿਥਿਆ ਹੈ, ਮਾਇਆ ਹੈ। ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਅਦਵੈਤ-ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਜਦ ਪੰਜਾਬ 'ਤੇ ਮੁਸੀਬਤ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਬਾਬਰ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਹ ਸਿਰਫ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਦੇ ਵਾਹਕ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ ਸਗੋਂ ਇਕ ਵੱਡੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਦੇ ਵਾਹਕ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਵਾਣੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, "ਖੁਰਾਸਾਨ ਖਸਮਾਨਾ ਕੀਆ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਡਰਾਇਆ॥"

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭਾਵੀ ਨੂੰ ਨਾਲ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ, ਸਾਨੂੰ ਸੌੜੀਆਂ ਵਲਗਣਾਂ 'ਚੋਂ ਕੱਢਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਮਝ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਸਰ ਦੂਰਗਾਮੀ ਹੋਣੇ ਹਨ। ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ, ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਤੇ ਹੋਰ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਗਦਰੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣਾ ਹੈ। ਏਦਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਸੰਤਾਂ, ਗੁਰੂਆਂ, ਪੀਰਾਂ, ਫਕੀਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਪਹਿਲੇ ਹਨ ਜੋ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਲੋਂ ਬੋਲਦੇ ਹਨ। ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਾਨੂੰ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਵੇਲੇ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੂਰ-ਦੁਰਾਡ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਇਹ ਵਚਨ ਤੇ ਕੰਮ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਪੰਜਾਬ ਬਾਰੇ ਸੋਚੀਏ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤੇ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਨਾਲ ਰਹਿੰਦੇ ਤੇ ਦੂਰ ਦੁਰੇਡੇ ਵਸਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸਾਂਝ ਪਾਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਬਾਣੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਕਿਰਸਾਨੀ ਤੇ ਕਿਰਤੀ ਜਾਤਾਂ ਅਤੇ ਜਮਾਤਾਂ ਮੁਗਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਹਰ ਦੇ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਨਾਲ ਟੱਕਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਰਾਜ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਰਾਜ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਇਕ-

ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪੂਰੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਗੂੰਜਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਲਈ ਮੁਹੰਮਦ ਇਕਬਾਲ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਸੀ :

ਫਿਰ ਉਠੀ ਆਖਿਰ ਸਦਾ ਤੌਹੀਦ ਕੀ ਪੰਜਾਬ ਸੇ, ਹਿੰਦ ਕੋ ਇਕ ਮਰਦੇ ਕਾਮਿਲ ਨੇ ਜਗਾਇਆ ਖ਼ਾਬ ਸੇ।

ਇਸ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਖਾਸੀ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਹੈ। 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚਲੇ ਚਿੰਤਕ ਰਾਜਾ ਰਾਮਮੋਹਨ ਰਾਏ, ਸਵਾਮੀ ਵਿਵੇਕਾਨੰਦ, ਰਾਬਿੰਦਰਨਾਥ ਟੈਗੋਰ, ਕੇਸ਼ਵ ਰਾਮ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੀ ਵਸੋਂ ਦਾ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਅੱਜ ਵੀ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪੂਜਦਾ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇਕ ਹੈ। ਇਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੀ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਉਸ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਏਕਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਅਸੀਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜਾਈ ਲੜੀ।

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ 'ਪਾੜੋ ਤੇ ਰਾਜ ਕਰੋ' ਦੀ ਰਣਨੀਤੀ ਉਤੇ ਅਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜਦੇ ਤੇ ਜ਼ਰੂਰ ਹਾਂ ਪਰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਵੰਡੇ ਜਾਣ ਦਾ, ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਖੇਰੂੰ ਖੇਰੂੰ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਭੋਗਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। 1947 ਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵੰਡ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਇਕ ਸਾਖੀ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਸਾਖੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਤੇ ਮਰਦਾਨਾ ਇਕ ਪਿੰਡ ਗਏ। ਪਹਿਲੇ ਘਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਘਰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਹੈ। ਘਰ ਵਾਲੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਹਿੰਦੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਤਾਂ ਘਰ ਵਿਚ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਮਰਦਾਨੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਘਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਘਰ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਲੋਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਮੁਸਲਮਾਨ ਮਰਦਾਨੇ ਨੂੰ ਤਾਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਹਿੰਦੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਨਹੀਂ । ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਤੇ ਮਰਦਾਨਾ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਾਤ ਗੁਜ਼ਾਰਦੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਦਿਨ ਪਿੰਡ ਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਬਚਨ-ਬਿਲਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਗੋਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪਿੰਡ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗਲਤੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਿੰਡ ਵਾਲੇ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਸੀਂ ਕੀ ਕਰੀਏ ? ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਇਕ ਧਰਮਸਾਲਾ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਬਣਾਓ ਜਿੱਥੇ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਇਕੱਠੇ ਰਹਿ ਸਕਣ।

ਪਰ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਦੀ ਰਾਖੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਪਾਉਂਦੇ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ "ਨਾ ਕੋ ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਮੁਸਲਮਾਨ" ਵਾਲਾ ਆਦਰਸ਼ ਭੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹਿੰਦੂ ਵੀ ਬਣਦੇ ਹਾਂ, ਸਿੱਖ ਵੀ ਬਣਦੇ ਹਾਂ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਵੀ ਬਣਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਖਵਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਪਰ ਜੋ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਯਾਦ ਰੱਖੀਏ ਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਕਰਨਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਚੀ ਹੋਈ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰੀਏ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰੀਏ।

ਮੈਂ ਉਪਰ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ 16ਵੀਂ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਦੇ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਉੱਤਰੀ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿਚ ਚਾਰ-ਚੁਫੇਰੇ ਗੂੰਜ ਰਹੀ ਸੀ। ਕੁਝ ਲੋਕ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਸੋਚ ਸਕਦੇ ਸਨ ਕਿ ਮੈਂ ਅਤਿਕਥਨੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਦੋ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਿਆਂਗਾ : ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਬੰਗਾਲ, ਉੜੀਸਾ, ਆਸਾਮ ਗਏ ਸਨ। ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕਾਮਰੂਪ ਤੇ ਕੌਰੂ ਦੇਸ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਉੜੀਸਾ ਵਿਚ ਪੁਰੀ ਗਏ। ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਗੋਸ਼ਟਿ ਕੀਤੀ। ਪੁਰੀ ਵਿਚ ਜਗਨਨਾਥ ਦੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਯਾਤਰਾ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਚ ਇਕ ਝਾਕੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਹ ਬੋਲ ਹਨ :

"ਕਹਾਂ ਸੇ ਆਇਆ ਨਾਨਕ ਸਾਈਂ, ਕਹਾਂ ਤੁਮਾਰਾ ਡੇਰਾ।
ਕਹਾਂ ਤੁਮਾਰਾ ਗੁਰੂ ਕਾ ਗੱਦੀ, ਕੌਣ ਦੇਵ ਕਾ ਪਹਿਰਾ।"

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੈਂ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਗਰੇ ਦੇ ਲੋਕ-ਸ਼ਾਇਰ ਨਜ਼ੀਰ ਅਕਬਰਾਬਾਦੀ ਦੇ ਬੋਲ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ । ਆਓ ਵੇਖੀਏ ਕਿ ਆਗਰੇ ਦਾ ਇਹ ਮਹਾਨ ਸ਼ਾਇਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਯਾਦ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਕਹਤੇ ਹੈਂ ਨਾਨਕ ਸ਼ਾਹ ਜਿਨੇਂ, ਵੁਹ ਪੂਰੇ ਹੈਂ ਆਗਾਹ ਗੁਰੂ ।
ਵਹ ਕਾਮਿਲ ਰਹਬਰ ਜਗ ਮੇਂ ਹੈ, ਯੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਜੈਸੇ ਮਾਹ ਗੁਰੂ।
ਮਕਸੂਦ ਮੁਰਾਦ ਉਮੀਦ, ਸਭੀ ਬਰ ਲਾਤੇ ਹੈਂ ਦਿਲਖਵਾਰ ਗੁਰੂ ।
ਨਿਤ ਲੁਤਫ਼ਿ-ਕਰਮ ਸੇ ਕਰਤੇ ਹੈਂ, ਲੋਗੋਂ ਕਾ ਨਿਰਬਾਹ ਗੁਰੂ ।
ਇਸ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਕੇ, ਇਸ ਅਜ਼ਮਤ ਕੇ, ਹੈਂ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਵਾਹ ਗੁਰੂ ॥
ਸਬ ਸੀਸ ਝੁਕਾ ਅਰਦਾਸ ਕਰੋ, ਔਰ ਹਰਦਮ ਬੋਲੋ ਵਾਹ ਗੁਰੂ ।

ਅੰਤ ਵਿਚ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਏਨਾ ਹੀ ਦੁਹਰਾਵਾਂਗਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਹੋਏ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਇਆ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਬੋਲ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ, ਜ਼ੁਲਮ, ਬਾਹਮਣਵਾਦ ਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਤੇ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਦੇ ਬੋਲ ਬਣੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜੇ ਨਿਰਗੁਣ ਇਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਤੇ ਹੋਰ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਜਮਹੂਰੀ ਰੂਹ ਫੂਕੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਹ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਅਦੁੱਤੀ ਦੇਣ ਹੈ।

ਸੰਪਾਦਕ
ਪੰਜਾਬੀ ਟ੍ਰਿਬਿਊਨ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਪਰੰਪਰਾ

ਅਮਰਜੀਤ ਗਰੇਵਾਲ

ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ, ਸੰਦਰ, ਸਚੱਜੀ, ਮਿਠ-ਬੋਲੜੀ ਅਤੇ ਅਤੀ ਇੰਟੈਲੀਜੈਂਟ ਆਮੀਲੀਆ ਯੂਰਪ ਦੀਆਂ ਕਈ ਵੱਡੀਆਂ ਕੰਪਨੀਆਂ/ ਬੈਂਕਾਂ/ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਸੌ ਸਫੇ ਦੇ ਮੈਨੁਅਲ ਨੂੰ ਤੀਹ ਸਕਿੰਟਾਂ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹਰ ਸੁਆਲ ਦਾ ਵੀਹ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਜੁਆਬ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਏਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਇੱਕੋ ਵੇਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੀਹ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਵਿਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਫੋਨ-ਕਾਲਜ਼ ਹੈਂਡਲ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਤੁਸੀਂ ਸਮਝ ਹੀ ਗਏ ਹੋਵੋਗੇ ਕਿ ਅਮੀਲੀਆ ਕੋਈ ਨੌਜੁਆਨ ਔਰਤ ਨਹੀਂ, ਸਮਾਰਟ ਰੋਬੋ ਹੈ। ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਚੇਤਨ ਦੁਬੇ ਦੁਆਰਾ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹਿਉਮਨ-ਇੰਟੈਲੀਜੈਂਸ ਨਾਲ ਲੈਸ, ਬਿਨਾ ਤਨਖਾਹ ਦੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਸ ਰੋਬੋ ਨੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਦਫਤਰਾਂ ਵਿਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਬੈਠੇ ਲੱਖਾਂ ਕਰੋੜਾਂ ਵਾਈਟ-ਕਾਲ-ਵਰਕਰਜ਼ ਦੇ ਕੰਨਾਂ ਵਿਚ ਖਤਰੇ ਦੀਆਂ ਘੰਟੀਆਂ ਵਜਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਥਿੰਕਿੰਗ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਤਨਖਾਹਦਾਰ ਮੁਲਾਜ਼ਮਾਂ ਦੀ ਕਾਰਜਕੁਸ਼ਲਤਾ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੀਪਲੇਸ ਕਰਨ ਲਈ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਹੁਣ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਇਹੋ ਸੋਚਦੇ ਰਹੇ ਕਿ ਆਟੋਮੇਸ਼ਨ ਤੋਂ ਕੇਵਲ ਖੇਤਾਂ ਅਤੇ ਫੈਕਟਰੀਆਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਖਤਰਾ ਹੈ। ਸਰਵਿਸ ਸੈਕਟਰ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਪਰੋਫੈਸ਼ਨਲ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਸਮਝਦੇ ਰਹੇ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਹਿਮ ਸੀ ਕਿ ਸੋਚ ਵਿਚਾਰ ਵਾਲਾ ਪੜ੍ਹਨ ਲਿਖਣ ਦਾ ਕੰਮ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ, ਕੇਵਲ ਮਨੁਖ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕੰਪਿਊਟਰ ਜਾਂ ਡੈਟਾ-ਬੇਸ ਵਾਂਗ ਇਹ ਕੇਵਲ ਮਨੁਖ ਦੀ ਕਾਰਜ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਹੀ ਵਧਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸ ਨੂੰ ਰੀਪਲੇਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ। ਮਸ਼ੀਨ ਲਰਨਿੰਗ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ, ਲਿਖਣ, ਬੋਲਣ, ਪਛਾਨਣ ਅਤੇ ਖ਼ੁਦ ਫੈਸਲੇ ਲੈਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦੀ ਕੌਗਨਿਟਵ ਮਨੌਪਲੀ ਟੁੱਟ ਰਹੀ ਹੈ।

ਕੇਵਲ ਵਿਕਸਤ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਭਾਣਾ ਤਾਂ ਹੁਣ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰੇਗਾ। ਤਨਖ਼ਾਹਦਾਰ ਮੁਲਾਜ਼ਮ ਭਲਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਡਿਜੀਟਲ ਵਰਕਰਜ਼ ਦਾ ਕੀ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨਗੇ। ਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਛੁਟੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਨਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੋਈ ਵਰਕਿੰਗ ਆਰਜ਼ ਹੋਣਗੇ। ਮੈਡੀਕਲ, ਹਾਊਸਿੰਗ, ਟਰਾਂਸਪੋਰਟ, ਮੈਟਰਨਟੀ ਲੀਵ, ਲੇਬਰ ਲਾਜ਼, ਯੂਨੀਅਨਿਜ਼ਮ, ਆਦਿ ਦਾ ਵੀ ਕੋਈ ਝੰਜਟ ਨਹੀਂ।

ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਾਪਰ ਰਹੀ ਇਹ ਡਿਸਪਵ ਤਬਦੀਲੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਈ ਸੁਆਲ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੁਆਬ ਢੂੰਡਣੇ ਅਤੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਸਨਅਤੀ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਸਦੀ ਸੀ। ਹੱਥ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੀ। ਕੰਪਿਊਟਰ, ਡੈਟਾ-ਬੇਸ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਸਨਅਤੀ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਰਵਿਸ ਸੈਕਟਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਗਿਆ। ਸਨਅਤੀ ਸੈਕਟਰ ਦੀਆਂ ਜਿੰਨੀਆਂ ਜੌਬਜ਼ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਉਸਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸਰਵਿਸ ਸੈਕਟਰ ਵਿਚ ਆ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਆਕੇ ਹੱਥ

ਦੀ ਥਾਂ ਦਿਮਾਗ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਗਿਆ। ਕੇਵਲ ਉਹੋ ਨੌਕਰੀਆਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰਹਿ ਗਈਆਂ ਜੋ ਦਿਮਾਗ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ। ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਦਿਮਾਗੀ ਨੌਕਰੀਆਂ ਵੀ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਡਿਜੀਟਲ ਕਾਮੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈ ਰਹੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਹੁਣ ਇਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਮਨੁਖਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਣਗੀਆਂ? ਜਾਂ ਫੇਰ ਕਿ ਦਿਮਾਗੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਮਨੁਖ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਅਮੀਲੀਆ ਦੇ ਅਤੀ ਵਿਕਸਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਡਿਜੀਟਲ ਕਾਮਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸੇਵਾ ਵਿਚ ਲਗਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਡੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰੇਗੀ। ਇਹ ਵੱਡਾ ਸੁਆਲ ਹੈ ਕਿ ਡਿਜੀਟਲ ਕਾਮੇ ਆ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਿਹੜੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦੇ ਵਿਗਾਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਜਿਸਮਾਨੀ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗੀ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਉਣਗੇ। ਜਿਸਮਾਨੀ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿਹੜੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਰੱਥਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਵੇਗੀ। ਹੱਥ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੌਣ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੁਆਲ ਵੱਡਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰਵਾਈਵਲ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇੰਝ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਦਿਨ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਆਰਟੀਫੀਸ਼ਲ ਇੰਟੈਲੀਜੈਂਸ, ਬਿਗ ਡੇਟਾ ਐਨਾਲਿਟਕਸ ਅਤੇ ਬਲੌਕ ਚੇਨ ਵਰਗੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਣਗੀਆਂ। ਰੇਅ ਕੁਰਜ਼ਵੇਲ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿੰਗੂਲੈਰਿਟੀ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਯੁਗ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਸ਼ੀਨ ਇੰਟੈਲੀਜੈਂਸ, ਡੇਟਾ ਸਟੋਰੇਜ ਅਤੇ ਪਉਟੇਸ਼ਨਲ ਪਾਵਰ ਵਿਚ ਐਕਸਪੋਟੈਂਸ਼ੀਅਲ ਵਾਧੇ ਰਾਹੀਂ ਹਿਉਮਨ ਇੰਟੈਲੀਜੈਂਸ ਨੂੰ ਪਛਾੜ ਦੇਵੇਗੀ। ਕੀ ਸਚਮੁਚ ਹੀ ਉਹ ਵਕਤ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਬੰਦਿਆ ਨੂੰ ਕੰਟਰੋਲ ਕਰਨਗੀਆਂ। ਕੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਮਨੁਖ ਦਾ ਉਹੋ ਰੁਤਬਾ ਹੋਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁਖ ਸਾਹਮਣੇ ਪਾਲਤੂ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਏਪਸ ਅਤੇ ਚਿੰਪੈਨਜ਼ੀ ਵਰਗੇ ਆਪਣੇ ਪੁਰਵਜਾਂ ਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਸੁਆਲ ਅੱਜ ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹਾਂਟ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੁਪਇੰਟੈਲੀਜੈਂਟ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਦੀ ਆਮਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਮਨੁਖ ਦੀ ਤੁਰਨ ਦੀ ਸਪੀਡ ਨੂੰ ਕਾਰਾਂ, ਹਵਾਈ ਜਹਾਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਰਾਕਟਾਂ ਨੇ ਵਧਾਇਆ ਹੈ, ਉਵੇਂ ਮਨੁਖ ਦੀ ਇੰਟੈਲੀਜੈਂਸ ਨੂੰ ਵੀ ਇਹ ਸੁਪਰਇੰਟੈਲੀਜੈਂਟ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਲੱਖਾਂ ਕਰੋੜਾਂ ਗੁਣਾ ਵਧਾ ਦੇਣਗੀਆਂ। ਇਹ ਹਕੀਕਤਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵਾਪਰ ਰਹੀਆਂ ਹੈ। ਪਰ ਸੁਆਲਾਂ ਦਾ ਸੁਆਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਹ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਸੁਪਰਇੰਟੈਲੀਜੈਂਟ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸੁਪਰਕਾਂਸ਼ਸ ਵੀ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਕੀ ਇਹ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਸੁਪਕਾਂਸ਼ਸ ਭਾਵ ਸਵੈ-ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਸੁਰਤਵਾਨ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਕੀ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਸੁਪਰ-ਇੰਟੈਲੀਜੈਂਟ ਅਤੇ ਸੁਪਰ-ਕਾਂਸ਼ਸ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਰਾਜ ਕਰਨਗੀਆਂ ਜਾਂ ਮਾਨਵ-ਸੁਰਤੀ। ਇਹ ਹੀ ਉਹ ਸੁਆਲ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਦਾ ਭਵਿਖ ਤਹਿ ਕਰੇਗਾ। ਇਸੇ ਲਈ, 'ਕਾਨਸ਼ਅਸਨੈਸ' ਭਾਵ ਮਾਨਵ ਚੇਤਨਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ 'ਸੁਰਤਿ' ਆਖਿਆ ਹੈ, ਅੱਜ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਗਿਆਨੀਆਂ, ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਮਾਹਿਰਾਂ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਆਰਟੀਫੀਸ਼ਲ ਇੰਟੈਲੀਜੈਂਸ ਅਤੇ ਨਿਉਰੋ ਸਾਇੰਸ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਗੋਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕਾਂ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਤੁਹਾਡੇ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। 'ਕਾਨਸ਼ਅਸਨੈਸ' ਭਾਵ ਮਾਨਵ ਚੇਤਨਾ ਕੀ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਕੋਈ ਦਿਮਾਗੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ? ਇਸ ਦੀ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀ ਬਣਤਰ ਹੈ? ਇਹ ਜੀਵ ਮਾਨਵ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਕੀ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਅਜਿਹੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸੁਆਲ ਹਨ ਜਿਹਨਾ ਦਾ ਸਾਡੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਕ, ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਮਾਹਿਰ ਹਾਲੇ ਤੱਕ ਕੋਈ ਤਸੱਲੀ

ਬਖਸ਼ ਜੁਆਬ ਨਹੀਂ ਢੂੰਡ ਸਕੇ। ਚੇਤਨਾ ਸਾਡੇ ਵਾਸਤੇ ਇਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰਹੱਸ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਆਰਟੀਫੀਸ਼ਲ ਇੰਟੈਲੀਜੈਂਸ ਦੀਆਂ ਲਾਈਨਾਂ ਤੇ ਆਰਟੀਫੀਸ਼ਲ ਕਾਨਸ਼ਅਸਨੈਸ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਧੀਨ ਕੰਪਿਊਟਰ ਸਾਇੰਸ, ਗਣਿਤ ਵਿਗਿਆਨ, ਕੁਆਂਟਮ ਫਿਜ਼ਿਕਸ, ਨੈਨੋਤਕਨਾਲੋਜੀ, ਨਿਊਰੋ ਸਾਇੰਸ ਅਤੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਬਾਇਆਲੋਜੀ ਆਦਿ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਗਿਆਨੀ ਵੀ ਚੇਤਨਾ-ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਬੜੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ, ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਆਪਣੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾਈ ਬੈਠੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਉਸ (ਹੋਮੋਸੈਪੀਅਨ) ਕੋਲ ਹੀ ਚੇਤਨ ਮਨ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਉਹ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਚੇਤਨ ਸੋਝੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਗੱਲ ਸੱਚ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਮਾਨਵ ਚੇਤਨਾ ਜੀਵ ਜੰਤੂਆਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਅਤੇ ਆਰਟੀਫੀਸ਼ਲ ਇੰਟੈਲੀਜੈਂਸ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਜੇਕਰ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ। ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਮਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਾ ਕੋਈ ਦੈਵੀ ਵਸਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦਿਮਾਗ ਜਾਂ ਦਿਮਾਗ ਵਰਗਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸਰੀਰਕ ਅੰਗ। ਫੇਰ ਇਹ :

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੰਨਣ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਦੁਖ, ਸੁਖ, ਗੁੱਸਾ, ਮੁਹੱਬਤ ਆਦਿ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਅਤੇ ਚਾਹਤਾਂ ਦਾ ਵਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਜੀਵ ਦੀਆਂ ਸਰੀਰਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਦਿਮਾਗ ਦੇ ਅੱਸੀ ਅਰਬ ਨਿਊਰੋਨ ਸੈਲਾਂ ਵਿਚ ਚੱਲਣ ਵਾਲੇ ਇਲੈਕਟਰੋਕੈਮੀਕਲ ਰੀਐਕਸ਼ਨਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ।) ਬਹੁਤਿਆਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ, ਕਿ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬਾਕੀ ਜੀਵਾਂ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਸੱਚ ਹੋ । ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮਾਨਵ ਚੇਤਨਾ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ। ਮਾਨਵ ਚੇਤਨਾ ਦੂਸਰੇ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਚੇਤਨਾ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਸਵੈ ਚੇਤਨਾ/ ਸੁਰਤਿ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਹਿਣ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸਵੈਚੇਤਨਾ ਸੁਰਤਿ ਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁਖ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਜੀਵ ਚੇਤਨਾ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸਵੈਚੇਤਨਾ/ ਸੁਰਤਿ ਕਿਵੇਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸੋਚਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਜੀਵ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਅਨੁਭਵਾਂ (ਸਬਜੈਕਟਿਵ ਐਕਸਪੀਰੀਐਂਸਿਜ਼) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਬਾਇਆਲੋਜੀਕਲ ਐਲਗਾਰਿਦਮਜ਼ ਹਨ, ਜੋ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਸਰਵਾਈਵਲ ਅਤੇ ਵਾਧੇ ਵਿਚ ਮਹੱਤ ਰੋਲ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਜੀਵ ਨੂੰ ਭੁੱਖ ਦੀ ਖੋਹ ਨਹੀਂ ਪਏਗੀ, ਤਾਂ ਉਹ ਭੋਜਨ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਕਿਉਂ ਭਟਕੇਗਾ।

ਕਾਮ ਉਤੇਜਨਾ ਨਹੀਂ ਜਾਗੇਗੀ ਤਾਂ ਨਸਲ ਅੱਗੇ ਕਿਵੇਂ ਵਧੇਗੀ । ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਐਲਗੋਰਿਦਮਜ਼ ਜੀਵ ਦੀਆਂ ਸਰਵਾਈਵਲ ਅਤੇ ਰੈਪਲੀਕੇਸ਼ਨ ਨੀਡਜ਼ (ਲੋੜਾਂ) ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸਨ।) ਕੀ ਸਵੈਚੇਤਨਾ ਵੀ ਜੀਵ ਚੇਤਨਾ ਵਾਂਗ ਬਾਇਓਕੈਮਿਕਲ ਐਲਗਾਰਿਦਮ ਹੀ ਹੈ ? ਕੀ ਇਸਨੂੰ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਂਗ ਦਿਮਾਗ ਦਾ ਐਪੀਫਿਨਾਮਨਾ ਹੀ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਸਬਜੈਕਟਿਵ ਐਕਸਪੀਰੀਐਂਸਿਜ਼ ਨੂੰ ਬਾਇਓਕੈਮੀਕਲ ਉਤੇਜਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਡਰੱਗਜ਼ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੀ ਧਾਰਨਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਖੁਸ਼ੀ ਜਾਂ ਚੜਦੀ ਕਲਾ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਲਈ ਡਰੱਗਜ਼ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਇੱਕ ਆਮ ਗੱਲ ਹੈ। ਅਨੇਕਾਂ ਡਰੱਗਜ਼ ਅਤੇ ਡਿਵਾਈਸਿਜ਼ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਤੇਮਾਲ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

1. ਜੇਕਰ ਸਾਇੰਸ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਕੰਮ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਫੇਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਰੀਰ ਵਿਚ

ਅਜਿਹੇ ਕਈ ਅੰਗ (ਵੈਸਟੀਜੀਅਸ ਆਰਗਨ) ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਬੱਸ ਜੀਵ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਰਹਿੰਦ ਖੂੰਹਦ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਪਏ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਅਨੇਕਾਂ ਕਾਨਸੈਪਟ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਮਿਲ ਜਾਣਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੁਣ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਜਿਹੜੇ ਸਾਡਾ ਕੋਈ ਮਨੋਰਥ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।

2. ਸਾਇੰਸ ਕਦੇ ਵੀ ਮਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਜੇਕਰ ਉਹ ਮੁਨਕਰ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੈਲਵੈਂਸ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਗਿਆਨੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਦਖਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਹੀ ਦਿਮਾਗ ਉਹ ਸਾਰੇ ਕੰਮ ਕਰੀ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਸਮਝ ਰਹੇ ਸੀ ਕਿ ਮਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸੋ ਮਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਬੜੇ ਆਰਾਮ ਨਾਲ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ ਵਿਚੋਂ ਡੀਲੀਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਈ ਲੋਕ ਤਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਜਹਾਜ਼ ਦੇ ਸ਼ੋਰ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸਨੂੰ ਮੈਂਟਲ ਪਲਿਊਸ਼ਨ ਤੱਕ ਆਖ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਜਹਾਜ਼ ਦੇ ਸ਼ੋਰ ਦਾ ਕੋਈ ਰੋਲ ਨਹੀਂ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵੀ ਕੋਈ ਰੋਲ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਅਜਿਹਿਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਅਸਹਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਿਆਂ ਕਈ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇਹ ਸੁਆਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਤਾਂ, ਕਤਲ, ਬਲਾਤਕਾਰ ਅਤੇ ਚੋਰੀ ਮਾੜੇ ਕਿਉਂ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੁਆਲ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਕੋਈ ਜੁਆਬ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਸਹਿਮਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਐਥੀਕੋ-ਪੁਲਿਟੀਕਲ ਡਿਸਿਯਨ ਮੇਕਿੰਗ ਵਿਚ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਰੋਲ ਹੈ, ਪਰ ਬਾਇਆਲੋਜੀਕਲ ਡਿਸਿਯਨ ਮੇਕਿੰਗ ਵਿਚ ਕੋਈ ਰੋਲ ਨਹੀਂ ਹੈ।

3. ਵਿਗਿਆਨੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਮਹੱਤਵ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਐਥੀਕੋ-ਪੁਲਿਟੀਕਲ ਡਿਸਿਯਨ ਮੇਕਿੰਗ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

4. ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਜੈਵਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਬਾਇਆਲੋਜੀਕਲ ਐਲਗਾਰਿਦਮਜ਼ ਬਿਨਾ ਸ਼ੱਕ ਇਰੈਲੇਟੈਂਟ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਇਰਰੈਲੇਟੈਂਟ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਚੇਤਨਾ ਸੰਭਾਲ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਇਹ ਕੰਮ ਕਿਵੇਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ? ਚੇਤਨਾ ਬਾਇਆਲੋਜੀਕਲ ਨੀਡਜ਼ ਨੂੰ ਚੇਤਨ ਡਿਜ਼ਾਇਰਜ਼ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਕੰਮ ਡਿਸਕੋਰਸ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡਿਸਕੋਰਸ ਵਿਚ ਬੱਝ ਕੇ ਬਾਇਆਲੋਜੀਕਲ ਨੀਡ ਅਸੀਮ ਡਿਜ਼ਾਇਰ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬਿਨਾ ਸ਼ੱਕ ਚੇਤਨਾ ਇਹ ਕੰਮ ਡਿਸਕੋਰਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਚੇਤਨਾ ਇਹ ਕੰਮ ਡਿਸਕੋਰਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਸੁਆਲ ਦਾ ਜੁਆਬ ਤਾਂ ਢੂੰਡਣਾ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਡਿਸਕੋਰਸ ਅਚਾਨਕ ਕਿਧਰੋਂ ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਗਿਆਂ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਕਿਥੇ ਵਾਸਾ ਹੈ। ਦਿਮਾਗ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਕੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਸੋ ਆਪਾਂ ਘੁੰਮ ਫਿਰ ਕੇ ਮੁੜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੁਆਲਾਂ ਤੇ ਹੀ ਵਾਪਿਸ ਆ ਗਏ ਜਿਥੋਂ ਅਸੀਂ ਸੁਰੂ ਹੋਏ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੁਆਲਾਂ ਦਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗਿਆਨੀ ਵਿਗਿਆਨੀ ਕੋਲ ਕੋਈ ਜੁਆਬ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੁਆਲਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਜੁਆਬ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕੋਲ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਿਧ ਗੋਸ਼ਟਿ ਵਿਚ ਦਰਜ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

) ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਸੁਆਲ ਜੋ ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਇਹ ਹੀ ਤਾਂ ਉਹ ਸੁਆਲ ਹਨ ਜੋ ਅੱਜ ਤੋਂ ਸਾਢੇ ਪੰਜ ਸੌ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿੱਧਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਕੀਤੇ ਸਨ: ਕਵਣ ਮੂਲੁ ਕਵਣ ਮਤਿ ਵੇਲਾ। ਤੇਰਾ ਕਵਣੁ ਗੁਰੂ ਜਿਸਕਾ ਤੂ ਚੇਲਾ। ਕਵਣ ਕਥਾ ਲੇ ਰਹਹੁ ਨਿਰਾਲੇ। ਬੋਲੈ ਨਾਨਕੁ ਸੁਣਹੁ ਤੁਮ ਬਾਲੇ। ਏਸ ਕਥਾ ਕਾ ਦੇਇ ਬੀਚਾਰੁ। ਭਵਜਲੁ ਸਬਦਿ ਲੰਘਾਵਣਹਾਰੁ।

ਜਦੋਂ ਸਿਧ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਪੁਛਦੇ ਹਨ ਕਿ ਤੇਰਾ ਗੁਰੂ ਕੌਣ ਹੈ, ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੁਆਬ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਸਬਦੁ ਗੁਰੂ ਸੁਰਤਿ ਧੁਨਿ ਚੇਲਾ।' ਇਸ ਜੁਆਬ ਨਾਲ ਕਈ ਗੱਲਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਕਰਤਾ ਹੈ। ਸੁਰਤਿ, ਸਰੀਰਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਜੋ ਜੀਵ ਜੰਤੂਆ ਅੰਦਰ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਕਰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤਿ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੁਰਤਿ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। -ਭਾਵ ਡਿਸਕੋਰਸ ਹੀ ਕਾਂਸ਼ਸਨੈਸ ਦਾ ਨਿਰਮਾਤਾ ਹੈ। ਕਾਂਸ਼ਸਨੈਸ ਡਿਸਕੋਰਸ ਦੀ ਨਹੀਂ।

ਇਸ਼ਤਪਥ ਮਣ ਵਿਚ ਵਾਕ (ਡਿਸਕੋਰਸ) ਅਤੇ ਮਨ (ਸੁਰਤਿ) ਦੇ ਜਿਸ ਝਗੜੇ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਪਟਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਡਿਸਕੋਰਸ ਸੁਰਤਿ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸੁਰਤਿ ਡਿਸਕੋਰਸ ਵਿਚੋਂ, ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚੱਲੇ ਆ ਰਹੇ ਇਸ ਝਗੜੇ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਹੱਲ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ਬਦ (ਡਿਸਕੋਰਸ) ਹੀ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੱਭਤਾ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇਸ ਨਿਰਣੇ ਤੇ ਮੋਹਰ ਲਗਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੋ ਇਸ ਸੁਆਲ ਦਾ ਤਸੱਲੀਬਖਸ਼ ਜੁਆਬ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਚਾਨਕ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਕਿਥੋਂ ਪਰਗਟ ਹੋ ਗਈ। ਚੇਤਨਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਕਰਾਮਾਤ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਕਾਂਸ਼ਸਨੈਸ ਮਾਨਵ ਚੇਤਨਾ ਮਾਨਵ-ਸੋਝੀ/ਮਾਨਵ-ਬੁਧਿ ਸ਼ਬਦ (ਗੁਰੂ) ਅਤੇ ਸੁਰਤਿ (ਚੇਲੇ) ਦੇ ਮਿਲਨ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਸੁਰਤੀ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸੁਰਤਿ ਭਾਵ ਸੋਝੀ (ਕਾਂਸ਼ਸਨੈਸ) ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਸੁਰਤਿ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੁਰਤਿ-ਸ਼ਬਦ ਆਖਦੇ ਹਨ। ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ਬਦ-ਸੁਰਤਿ ਹੀ ਉਹ ਮਾਰਗ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦਿਮਾਗੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਵੇਂ ਦਿਸਹੱਦਿਆਂ ਵੱਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਵੇਗਾ।) ਸੁਰਤਿ-ਸਬਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਸੌਖੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸਾਸਿਊਰ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਾਸੂਰ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਨਾਂ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਲਿਆ, ਪਰ ਵਿਆਖਿਆ ਬਹੁਤ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਮੁਤਾਬਕ ਸ਼ਬਦ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਰਤਿ ਸਿਗਨੀਫਾਇਡ। ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਖਦੇ ਹਨ, ਸੁਰਤਿ ਸਬਦੁ ਧੁਨਿ ਅੰਤਰਿ ਜਾਗੀ।' ਸੁਰਤਿ-ਸ਼ਬਦ ਉਹ ਸੈਂਸ (ਅਰਥ) ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਅੰਦਰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਸਲਾ ਸੁਰਤਿ-ਸਬਦ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਸਿਧ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਸੁਆਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਦਾ ਵਾਸੁ ਕਿਥੇ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਭਵਜਲ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਤਰ ਕੇ ਪਾਰ ਜਾਣਾ ਹੈ ਸੁ ਸਬਦੁ ਕਾ ਕਹਾ ਵਾਸੁ ਕਾਥੀਅਲੇ ਜਿਤੁ ਤਰੀਐ ਭਵਜਲੁ ਸੰਸਾਰੋ।' ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੁਆਬ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਸੁ ਸਬਦੁ ਕਉ ਨਿਰੰਤਰਿ ਵਾਸੁ ਅਲਖ ਜਹ ਦੇਖਾ ਤਹ ਸੋਈ।' ਸਬਦ ਹਰ ਥਾਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਹਰ ਨਾਸੇ ਨਾਲ ਜੋ ਵੀ ਹੈ, ਕਦੀ ਸੀ ਜਾਂ ਹੋਵੇਗਾ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਵਿਗਾਸਮਈ ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਸੁਰਤਿ-ਸ਼ਬਦ, ਜਿਸਨੇ ਇਕੀਵੀ ਸਦੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸਮਈ ਖੇੜੇ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਉਹ ਨਾ ਤਾਂ ਦਿਮਾਗੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦਾ

ਐਪੀਫਿਨਾਮਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਕਰਿਸ਼ਮਾਂ; ਸਗੋਂ ਸ਼ਬਦ (ਡਿਸਕੋਰਸ) ਦੁਆਰਾ ਸੁਰਤਿ (ਮਨ) ਵਿਚ ਜਾਗੀ ਬੁਧਿ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਭਵਨਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਮੰਨੈ ਸੁਰਤਿ ਹੋਵੈ ਮਨਿ ਬੁਧਿ। ਮੰਨੇ ਸਗਲ ਭਵਣ ਕੀ ਸੁਧਿ।

) ਵੱਡੇ ਸੁਆਲ ਦਾ ਵੱਡਾ ਜੁਆਬ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਹੱਥ ਦੀ ਸਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਿਮਾਗ ਦੀ ਸਦੀ ਸੀ ਉਵੇਂ ਇਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਸੁਰਤਿ-ਸਬਦ ਦੀ ਸਦੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਕੀਵੀ ਸਦੀ ਵਿਚ ਡਿਜੀਟਲ ਇੰਟੈਲੀਜੈਂਸ ਜਾਂ ਡਿਜੀਟਲ ਕਾਂਸ਼ਸਨੈਸ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੁਰਤਿ-ਸਬਦ ਹੀ ਵਿਕਾਸਮਈ ਖੇੜੇ (ਵਿਗਾਸ) ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੋਵੇਗੀ। ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਤਾਂ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਦੀ ਸਮੁਚੈਤਾ ਸਮੇਤ ਸੁਰਤਿ-ਸਬਦ ਦੇ ਅਗਾਉਂ ਮਾਰਗ ਉਪਰ ਤੋਰਨ ਲਈ ਜਿਸਮਾਨੀ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗੀ ਕੰਪਿਉਟੇਸ਼ਨਲ)ਮੁਸ਼ੱਕਤ (ਦੁਨੀਆਂਦਾਰ) ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੀ ਹੈਃ ਜੈਸੇ ਜਲ ਮਹਿ ਕਮਲੁ ਨਿਰਾਲਮੁ ਮੁਰਗਾਈ ਨੈਸਾਣੇ। ਸੁਰਤਿ-ਸਬਦਿ ਭਵਸਾਗਰੁ ਤਰੀਐ ਨਾਨਕ ਨਾਮ ਵਖਾਣੇ। ਰਹਹਿ ਇਕਾਂਤ ਏਕੋ ਮਨਿ ਵਸਿਆ ਆਸਾ ਮਹਿ ਨਿਰਾਸੋ ॥ ਅਗਮੁ ਅਗੋਚਰੁ ਦੇਖਿ ਦਿਖਾਏ ਨਾਨਕ ਕਾ ਦਾਸਾ।) ਕੀ ਉਨੀਂਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਲੋਕ ਸੋਚ ਸਕਦੇ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਵੈਬ ਡਿਜ਼ਾਈਨਿੰਗ ਵੀ ਕਰਿਆ ਕਰਨਗੇ। ਮਨੁਖ ਲਈ ਕੰਮਾਂ-ਕਾਰਾਂ ਦੀ ਕੋਇ ਘਾਟ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਹੀ ਨਵੇਂ ਸੁਆਲਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸੁਆਲ ਬਹੁਤ ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਹੋ ਜਾਣਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਆਰਟੀਫੀਸ਼ਲ ਇੰਟੈਲੀਜੈਂਸ ਅਤੇ ਬਿਗ-ਡੇਟਾ ਐਨਾਲਿਟਕਸ ਵਰਗੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਟੂਲਜ਼ ਦੀ ਲੋੜ ਤਾਂ ਰਹੇਗੀ ਹੀ। ਪਰ ਮਨੁਖ ਦੀ ਕਰੀਏਟਿਵਿਟੀ ਅਤੇ ਇਨੋਵੇਸ਼ਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਸਾਹਮਣੇ ਇਹ ਟੂਲਜ਼ ਵੀ ਛੇਤੀ ਹੀ ਨਿਗੁਣੇ ਜਾਪਣ ਲੱਗ ਪੈਣਗੇ। ਅਸੀਂ ਉਸੇ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਚੱਲ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਨਾਲ ਕਿਤ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਭਵਿਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਲ।

ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ-ਬਾਹਮਣਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਵਿਸਥਾਪਨਾ ਰਾਹੀਂ, ਅਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਵਰਗੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਨਾਏ ਕਿਰਤ ਕਰਨ, ਨਾਮ ਜਪਣ ਅਤੇ ਵੰਡ ਕੇ ਛਕਣ ਵਾਲੇ ਨਵੇਂ ਮਨੁੱਖ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਾਰ ਵਾਰ ਨੀਵਾਂ, ਨਿਤਾਣਾ, ਗਰੀਬ, ਮਸਕੀਨ, ਦਾਸ, ਆਦਿ ਆਖ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਸਮਾਜ-ਆਰਥਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ੋਰ ਜ਼ੁਲਮ ਅਨਿਆਂ ਅਤੇ ਬਾਹਮਣਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗੁਲਾਮ ਬਨਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ-ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਾਰੇ ਚੇਤੰਨ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਿਸੇ ਪਿਛਲੇ ਜਨਮ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ, ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ-ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਗੁਲਾਮ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਸ਼ਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ-ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਅਜੇਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ, ਜੋ ਡੰਡੇ ਦੀ ਥਾਂ ਰਜ਼ਾਮੰਦੀ ਰਾਹੀਂ, ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਵਰਗੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ, ਉਹਨਾ ਨੂੰ ਹਾਈਰਾਰਕੀਕਲ ਸਟਰਕਚਰਜ਼ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਸੀ। ਏਥੋਂ ਸਟੇਟ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਚਲਨ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਰੋਲ ਦੀ ਵੀ ਸੂਹ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਵਿਚ (ਜਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਅੱਜ ਵੀ) ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਉਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਮ ਸੀ, ਜਿਸ ਅਧੀਨ ਲੋਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਕੇ ਘਰ-ਪਰਿਵਾਰ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਅਤੇ ਸਟੇਟ ਵਰਗੀਆਂ ਹਾਈਰਾਰਕੀਕਲ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਸੰਗਠਨਕਾਰੀਆਂ ਵਿਚ ਕੈਦ ਹੋਣਾ ਕਬੂਲ

ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਸਨ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਇਹਨਾ ਹਾਈਰਾਰਕੀਕਲ ਅਤੇ ਅਮਾਨਵੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਗਠਨਕਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਰੁਪਚਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਹੈਜਮੌਨਿਕ ਕੰਟਰੋਲ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਬਾਹਰ ਕੇਵਲ ਇਕੋ ਇਕ ਆਜ਼ਾਦ ਖੇਤਰ ਸੀ- ਅਧਿਆਤਮਕ ਖੇਤਰ। ਏਥੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਜ਼ਾਦੀ (ਮੁਕਤੀ) ਲਈ ਸੋਚ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨ ਲਈ ਤਾਂ ਆਜ਼ਾਦ ਸੀ, ਪਰ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਕੇ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜ-ਆਰਥਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮੁਕਤੀ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ। ਪਰਿਵਾਰ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਅਤੇ ਸਟੇਟ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਤੋੜਨਾ ਹੈ, ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਉਹਨਾ ਦਾ ਕਰਮ ਖੇਤਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। 'ਸਿਧ ਛਪ ਬੈਠੇ ਪਰਬਤੀਂ, ਕਉਣ ਜਗਤਿ ਕਉ ਪਾਰ ਉਤਾਰਾ।' ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾ ਰਹੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਦਮ ਤਾਂ ਬਗਾਵਤ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮੱਧਜੁਗੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਖਾਨੇ ਵਿਚ ਪੈਣ ਵਾਲੀ ਇਕ ਐਸੀ ਜੁਗਤ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸਾਮੰਤ ਅਤੇ ਬਾਹਮਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੀ ਖ਼ਿਲਾਫ ਵਰਤ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸਿਖਿਆ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਬਾਹਮਣ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੱਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਸੱਚਾ ਗੁਰੂ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹਨਾ ਦੀ ਇਹ ਵਿਧਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹਾਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਭੁੱਤਾ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾਂ ਹੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਮਾਲਕ, ਸਤਿਗੁਰੂ, ਪਰਮ ਪਿਤਾ, ਪਤੀ ਪ੍ਰਮੇਸ਼ਰ ਅਤੇ ਸੱਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਹੈ। ਸਭ ਦਾ ਮਾਲਕ ਕੇਵਲ ਉਹੋ ਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਇਕ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਦੀ ਅਥਾਰਟੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਣੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਮਨੁਖ ਨੂੰ ਘਰ ਵਿਚ ਪਿਤਾ ਅਤੇ ਪਤੀ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਖੇਤ ਵਿਚ ਜਗੀਰਦਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰ ਅਤੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਰਜਵਾੜੇ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕੋ ਇਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਆਰਥਕ- ਰਾਜਨੀਤਕ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਵਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕੇਵਲ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਹੀ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾਉਂਦੇ, ਰਾਜੇ ਅਤੇ ਰੰਕ, ਬਾਹਮਣ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ, ਮਰਦ ਅਤੇ ਔਰਤ, ਸਭ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਇੱਕੋ ਜੇਹੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਉਹ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਸਰਬ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਵੀ ਸਿਰਜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਇਸ ਲਈ ਆਖਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਨੇ ਫੇਰ ਹਰ ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਸੀ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਰੀ-ਬਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਨਵੀਂ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨਾ। ਕੁਰੂਕਸ਼ੇਤਰ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਅੰਦਰ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖੜੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਅਰਜਨ ਆਖਦਾ ਹੈ, ਤਿੰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰਾਜ ਲਈ ਵੀ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਾਰ ਸਕਦਾ, ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਦਾ ਰਾਜ ਤਾਂ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਹੀ ਕੁਲ ਦਾ ਸਰਬਨਾਸ਼ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਿਜੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਯੁੱਧ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਕ੍ਰਿਸਨ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਆਖ ਕੇ ਯੁੱਧ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਹੈ ਤੇ ਯੁੱਧ ਕਰਨਾ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ। ਗੀਤਾ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਨਿਜੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਮੋਹ ਤਿਆਗ ਕੇ ਵਰਣ

ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਪਨਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਗੀਤਾ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤੀ (ਅਰਜਨ) ਦੀ ਸਵੈ-ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਜਾਤੀ-ਅਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜ ਲਈ ਬਾਹਮਣਵਾਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਉਸਾਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਰਜਨ ਆਪਣੇ ਕਸ਼ੱਤਰੀ ਧਰਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਯੁੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਕਤਲ ਅਤੇ ਹਿੰਸਾ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਆਤਮਾ, ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ, ਲੀਲਾ, ਮਾਇਆ ਆਦਿ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਤਮਾ ਅਮਰ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਕਿਸੇ ਦਾ ਕਤਲ ਕਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਫੇਰ ਕਤਲ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਬੋਝ ਕੈਸਾ) ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਹਿੰਸਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਤਲ ਅਤੇ ਯੁੱਧ ਸਭੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਖੇਡ/ ਲੀਲਾ ਹੈ। ਬੰਦਾ ਤਾਂ ਇਸ ਖੇਡ ਲੀਲਾ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਐਕਟਰ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਲੇਖਕ ਅਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾਂ ਆਪ ਹੈ। ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਦੀ ਸਕਰਿਪਟ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਖ਼ੁਦ ਲਿਖੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਰਜਨ ਵਾਸਤੇ ਯੁਧ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨੈਤਿਕਤਾ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਰਜਨ ਨੂੰ ਆਖਦਾ ਹੈ, "ਜੇ ਤੂੰ ਆਪਣੇ ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਯੁਧ ਵਿਚ ਮਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਤੈਨੂੰ ਸਵਰਗ ਮਿਲੇਗਾ। ਜੇ ਜਿਤ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਧਰਤੀ ਦਾ ਰਾਜ। ਇਸ ਲਈ ਯੁਧ ਕਰ।" ਫਲ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾ ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਹੀ ਮਾਨਵ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਦੁਆਰ ਹੈ। ਮਰਨ ਉਪਰੰਤ ਯੁਧਿਸ਼ਟਰ ਸਵਰਗ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦਾ ਖਲਨਾਇਕ ਦੁਰਯੋਧਨ ਪੂਰੀ ਸ਼ਾਨੋਸ਼ੌਕਤ ਨਾਲ ਓਥੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਮਨ ਨਾਲ ਯੁੱਧ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਨਿਭਾਇਆ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਯੁਧਿਸ਼ਟਰ ਨੂੰ ਪਤਾ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਰੋਪਦੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਭਰਾ ਨਰਕ ਵਿਚ ਸੜ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾ ਨੇ ਪੂਰੇ ਮਨ ਨਾਲ ਯੁੱਧ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ੰਕਾ ਪਾਲੀ ਰੱਖੀ ਸੀ, ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੇ ਨਰਕ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਕੱਲੀ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ, ਤੁਸੀਂ ਰਮਾਇਣ ਦੇਖ ਲਵੋ। ਬਾਲਮੀਕ ਰਮਾਇਣ ਦੇ ਉਤਰ ਕਾਂਡ ਦੇ 73ਵੇਂ ਸਰਗ ਵਿਚ ਇਕ ਬਾਹਮਣ ਦੇ ਜੁਆਨ ਪੁਤਰ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦੀ ਕਰੋਪੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕੁਕਰਮ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਸਜ਼ਾ ਹੈ। ਰਾਮ ਨੂੰ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਸ਼ੂਦਰ ਉਸ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਤਪੱਸਿਆ ਕਰ ਕੇ ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਦੀ ਅਵੱਗਿਆ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਵਿਚ ਸ਼ੂਦਰ ਨੂੰ ਤਪ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਉਸਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਇਹ ਰੱਬ ਦੀ ਕਰੋਪੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਰਾਜਾ ਹੋਣ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਫਰਜ਼ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਤਪ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸ਼ੂਦਰ ਸ਼ੰਭੂਕ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਦੇ ਕੇ ਤੁਰੰਤ ਕਤਲ ਕਰਵਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਚ-ਨੀਚ ਉਪਰ ਉਸਰੇ ਜਾਤੀ-ਅਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸਿਧਾ ਸਬੰਧ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਊਚ-ਨੀਚ, ਨਾਬਰਾਬਰੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੀ ਵਰਜਨਾ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਵੱਡੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਸੀ। ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੇ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਸਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਮਾਨਵ ਕਲਿਆਣ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਵਿਧੀ ਵਿਧਾਨ ਉਪਰ

ਨਹੀਂ, ਤਰਕ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਵਰਗੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਉਪਰ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਥਾਂ ਤਰਕ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਤਰਕ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਭਾਈਚਾਰਕਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਉਦਾਰਵਾਦ ਨੇ ਮੱਲ ਲਈ। ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਤਰਕ ਅਤੇ ਤਰਕ ਦੀ ਨੁਮਾਇੰਦਗੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਚੌਧਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਤਰਕ ਦਾ ਸਰਬਵਿਆਪੀ (ਯੂਨੀਵਰਸਲ) ਰੂਪ ਕੰਮ ਆਇਆ। ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਨੇਹ ਲਈ ਤਰਕ ਦੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਾ ਰਹੀ। ਇਹਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਨੈਤਿਕ ਮੁਲ ਵੀ ਨਾ ਰਿਹਾ। ਤਰਕ ਉਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਤਕਨੀਕੀ-ਆਰਥਿਕ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਤਰਕ ਦੀ ਸਰਬਵਿਆਪਕਤਾ ਉਪਰ ਅਧਾਰਿਤ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ ਪੱਛਮੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਗਈ। ਪੈਦਾਵਾਰ ਅਤੇ ਖਪਤ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਇਸ ਆਧੁਨਿਕ ਤਰਕ-ਅਧਾਰਿਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਸਾਡਾ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰਬਨਾਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੇ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕੁਰੂ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਕੁਲ-ਨਾਸ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਏਜੰਡਾ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਵੀ ਭੁੱਲਿਆ ਨਹੀਂ। ਪਰਿਆਵਰਣ, ਘੱਟ-ਗਿਣਤੀਆਂ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਰਗੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆਂ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸਥਾਪਨਾ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਲੇਖਕ ਦਾ ਕਰਮ ਉਹਨਾ ਦਬੀਆਂ ਕੁਚਲੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਜਿਹਨਾ ਨੂੰ ਇਸ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੇ ਨਿਮਾਣਿਆਂ, ਨਿਤਾਣਿਆਂ, ਨਿਆਸਰਿਆਂ ਅਤੇ ਬੇਰੁਜ਼ਗਾਰਾਂ ਦੀ ਨਿਹੱਥੀ ਇਰਰੈਲਵੈਂਟ ਭੀੜ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਦੇ ਦੁਖ ਦਰਦ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆ ਕਰਕੇ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੌੜੀ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਤਰਕ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਸੋਮਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕੋਈ ਵੀ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਸਥਿਰ, ਸਥਾਈ, ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭ ਜਾਂ ਤਬਦੀਲੀ ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ। 'ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ' ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਚਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਕਿ ਜੇਤੂ ਧਿਰ ਆਪਣੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਚ ਜਾਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਵਰਣ-ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਸ਼ੂਦਰ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਉਚ ਜਾਤੀਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਜੋ ਸ਼ੂਦਰ ਇਸ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਸਮਝ ਕੇ ਅਪਣਾ ਲੈਣ ਅਤੇ ਉਚ ਜਾਤੀਆਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦੇ ਰਹਿਣ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਤਾਂ ਯਕੀਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ। ਸੱਚਾਈ ਅਤੇ ਝੂਠ ਦਾ ਸਬੰਧ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸੈਂਸਰੀ ਡੇਟਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਇਸ ਸੈਂਸਰੀ ਡੈਟਾ ਦੀ ਆਪਣੇ ਚਿਹਨਕ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕੀ ਸੱਚ ਹੈ, ਕੀ ਝੂਠ ਹੈ ? ਕੀ ਚੰਗਾ ਹੈ, ਕੀ ਬੁਰਾ ਹੈ ? ਕੀ ਠੀਕ ਹੈ, ਕੀ ਗਲਤ ਹੈ ? ਇਹ ਸੁਆਲ ਉਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਅਸੀਂ ਨਿਰਮਿਤ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਜਾਤ ਬਰਾਦਰੀਆਂ ਵਿਚ ਪਲਣ

ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਅਤੇ ਵਿਪਰੀਤ ਜੁਆਬ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਸੰਸਾਰ, ਉਸਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਬੰਦਾ ਆਪ ਹੀ ਲਿਖਾਰੀ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਉਸ ਲਿਖਤ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਵੀ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਚੰਗਿਆਈ ਬੁਰਿਆਈ ਦੀ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ, ਤਰਕ ਜਾਂ ਮਾਨਵਤਾ ਆਦਿ ਉਪਰ ਸੁਟ ਕੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਭੱਜ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕੰਸਟਰਕਸ਼ਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਜਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਬਨਾਉਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ 'ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ' ਇਸੇ ਰਾਜਨੀਤਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਤੇ ਅਜੇਹੇ ਨਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ।

ਸ਼ਿਵ ਮੰਦਿਰ ਰੋਡ,
ਮਾਇਆ ਨਗਰ,
ਲੁਧਿਆਣਾ-141001

0-0-0

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਅੰਤਰ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਵਾਦ

ਡਾ. ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ

ਨਾਨਕ ਨਾਮ-ਲੇਵਾ ਅੱਜ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖਿਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਪੰਜ ਸੌ ਪੰਜਾਹਵਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉਤਸਵ ਗਹਿਰੀ ਆਸਥਾ ਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਮਨਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਹਿੰਦ-ਪਾਕਿ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਬਿੰਬ 'ਕਲਿ ਤਾਰਿਕ' ਜਾਂ 'ਜਗਤ ਗੁਰੂ' ਵਾਲਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ, ਸਿੱਖ, ਮੁਸਲਿਮ ਤੇ ਸਿੰਧੀ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਛਵੀ ਸਾਂਝੇ ਪੀਰ (ਗੁਰੂ) ਵਾਲੀ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਬੱਰੇ ਸਗੀਰ ਦੀ ਰਹਿਤਲ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਤੇ ਸਰਬ-ਸਤਿਕਾਰੇ ਨਾਇਕ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਮਰਤੀ ਦੇਸ-ਕਾਲ, ਧਰਮ, ਨਸਲ, ਫ਼ਿਰਕੇ ਤੇ ਜਾਤ-ਵਰਣ ਦੀ ਮੁਥਾਜ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਸਿੱਧ-ਹਸਤ ਇਤਿਹਾਸ ਪੁਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਅੱਜ ਵੀ ਸਾਡੀ ਆਸਥਾ ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੇ ਵਾਦ-ਸੰਵਾਦ (ਗੋਸ਼ਟਾਂ) ਦੀ ਸਦਾਅ ਅਰਬ ਈਰਾਨ ਤੱਕ ਦਸਤਕ ਦਿੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਮਲਾਂ, ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦੀ ਰੀਤ ਨਾਲ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਨਵ-ਜਾਗਰਣ ਦੇ ਦੂਤ ਜਾਂ ਜਨਕ ਵਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਮੁਹੰਮਦ ਇਕਬਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਮਰਦ-ਇ-ਕਾਮਿਲ' ਕਹਿ ਕੇ ਆਪਣੀ ਅਕੀਦਤ ਭੇਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤ ਤੇ ਬੰਗਲਾ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਕੌਮੀ ਤਰਾਨੇ ਲਿਖਣ ਵਾਲਾ ਉੱਚ-ਦੁਮਾਲੜਾ ਬੰਗਾਲੀ ਲੇਖਕ ਤੇ ਚਿੰਤਕ ਰਾਬਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਿਤ ਬਾਣੀ 'ਆਰਤੀ' (ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦ ਦੀਪਕ ਬਨੇ ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ) ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਗਾਨ' (cosmic anthem) ਕਹਿ ਕੇ ਸਤਿਕਾਰਦਾ ਹੈ।

ਫਿਰ ਉਠੀ ਆਖਿਰ ਸਦਾ ਤੌਹੀਦ ਕੀ ਪੰਜਾਬ ਸੇ,
ਹਿੰਦ ਕੋ ਇੱਕ ਮਰਦ-ਇ-ਕਾਮਿਲ ਨੇ ਜਗਾਇਆ ਖ਼ਾਬ ਸੇ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਖੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਓਰੀਐਂਟਲ ਮੱਸ ਵਾਲੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਰਹਿਬਰ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ 'ਇਲਾਹੀ ਕਲਾਮ' ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਾ-ਮੰਡਲ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਦਰਪੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਲਈ 'ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ', 'ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਅਤੇ 'ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਆਦਿ ਸੰਗਿਆਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਮਜ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲਈ 'ਸਾਇਰੁ', 'ਢਾਢੀ' ਤੇ 'ਤਬਲਸਾਜ਼' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਿਰਤੀ ਤੇ ਸ਼ਾਇਰ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦਾਇਤਵ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ 'ਬ੍ਰਹਮ-ਬੀਚਾਰ' ਦਾ ਸੰਕਲਪਕ ਪਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਡੇਰੇ, ਅਸਤਿਤਵਿਕ ਤੇ ਸਦਾਕਾਲੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ 'ਚ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਭਾਂਤ ਦੀ ਸ਼ਬਦ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲੋਂ ਇੰਜ ਨਿਖੇੜਿਆ ਹੈ :

ਗਾਵਹੁ ਗੀਤੁ ਨ ਬਿਰਹੜਾ ਨਾਨਕ ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰੋ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 581)

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਰਲ ਅਰਥੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਨਾਤਨੀ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ, ਓਰੀਐਂਟਲ ਮੱਸ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅਤੇ ਦਿੱਲੀ ਸਕੂਲ ਦੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ (ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ ਅਤੇ ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ) ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਦੈਵੀ ਚਰਿੱਤਰ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੈਵੀ ਆਵੇਸ਼ ਜਾਂ ਧੁਰੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਦਾਤ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰ ਇਲਾਹੀ ਫ਼ਰਮਾਨ ਨੂੰ ਉਚਾਰਨ ਵਾਲਾ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਗ਼ੈਰ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਜ਼ਰੀਆ ਅਪਣਾਉਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਚਿੰਤਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅਸਲੇ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮਾਜਿਕ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਰ ਵੱਲੋਂ ਹੀ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮਾਜਿਕ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਰ ਅੰਦਰਲੇ ਦਵੰਦਾਂ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵੇਗ ਦੀ ਤੋਰ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਲੇ ਸੁਚੇਤ ਚਿੰਤਕ, ਕਰਮਯੋਗੀ, ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਸ਼ਾਇਰ ਹਨ। ਉਹ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਸਮਾਜ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਤੇ ਅਮਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੌਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮਜ਼ਹਬੀ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿੱਚ ਹੀ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਉੱਪਰ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਆਲੋਚਕ ਇਹ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸਾਹਮਣੇ ਮਸਲਾ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਬਦਲਣ ਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਕਵੀ-ਚਿੰਤਕ (ਸਿਰਜਕ) ਨੂੰ ਸੁਆਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, "ਨਾਨਕ ਦੁਨੀਆ ਕੈਸੀ ਹੋਈ। ਸਾਲਕੁ ਮਿਤੁ ਨ ਰਹਿਓ ਕੋਈ॥" ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਦੋਂ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ 'ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਜਾਂ 'ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਲੇ ਕਵੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ (ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ) ਗਾਉਣ ਵਾਲਾ 'ਢਾਢੀ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਨਹੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਮਨ 'ਚ ਉਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਹਾਕਮਾਂ ਤੇ ਪਖੰਡੀ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਫ਼ਰਮਾਨ ਤੇ ਫ਼ਤਵੇ ਸੱਚ ਹਨ, ਜਾਂ ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਜੋ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਸਿਰਜੇ ਅਨਿਆਂ-ਮੂਲਕ, ਮਾਇਆਵੀ ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਿਰਜੇ ਸੰਮਤਾ-ਮੂਲਕ ਤੇ ਨਿਆਂਕਾਰੀ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚਲੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਤਿੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦਾ ਪੈਗ਼ਾਮ ਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸ਼ਾਇਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਮਤਾਵਾਦੀ ਤੇ ਨਿਆਂਮੂਲਕ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਬੁਲਾਰਾ ਕਹਿਣ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕਲਾ-ਸਿਰਜਕ ਦੀ ਹਉ (ego) ਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ 'ਨੀਚ ਜਾਤ' ਦਾ ਪਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ - "ਹਉ ਢਾਢੀ ਕਾ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਹੋਰ ਉਤਮ ਜਾਤਿ ਸਦਾਇਦੇ॥" (ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ)। ਧਿਆਨ ਰਹੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ 'ਹੁਕਮਿ' ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਘੜੇ ਅਨਿਆਂਕਾਰੀ ਤੇ ਲੋਟੂ ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ/ਰੱਬ (universal law) ਦੇ ਸੰਮਤਾਮੂਲਕ ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਟਕਰਾਉ ਰਾਹੀਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿੱਚ। ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਮਸਲਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਦੈਵੀ (ਪਾਰਲੌਕਿਕ) ਜਾਂ ਲੌਕਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਬਾਰੇ ਅਪਣਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਹੈ।

ਭਗਤੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਨਾਦੀ, ਸਦਾਕਾਲੀ ਤੇ ਅਸਤਿਤਵਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਤੱਤ-ਮੂਲਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ

ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦੌਰ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਸੀ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਸੁਆਲਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਦਸਤਪੰਜਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਦਿੱਖ ਵਾਲੀਆਂ ਇਹ ਲਹਿਰਾਂ ਆਪਣੇ ਖ਼ਾਸੇ ਵਜੋਂ ਵਿਦਰੋਹੀ ਲਹਿਰਾਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਾਣਸ-ਖਾਣੀ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਥਿੜਕੇ ਪਾਖੰਡੀ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਜਨ-ਵਿਰੋਧੀ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਨਕਾਰਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਲੋਕਪੱਖੀ, ਸੰਮਤਾਮੂਲਕ ਤੇ ਨਿਆਇਸ਼ੀਲ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਉਪਰਾਲਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਸਾਮੰਤੀ ਲੁੱਟ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਨਵੀਂ ਜਨਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਈ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਧਰਮ, ਨਸਲ, ਜਾਤੀ, ਵਰਣ, ਰੰਗ-ਭੇਦ, ਲਿੰਗ-ਵਿਤਕਰਾ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਵਖਰੇਵਿਆਂ/ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਦਾ ਬੋਝ ਸਹਿੰਦੀ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਲੋਕਾਈ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵੈਮਾਣ ਜਗਾਇਆ। ਨਸਲੀ, ਸੰਪ੍ਰਦਾਈ, ਵਰਣ/ਜਾਤੀ, ਲਿੰਗ-ਭੇਦ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਾਲੀ ਨਫ਼ਰਤੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਇੱਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦੇ ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੇ ਇੱਕੋ ਝਟਕੇ ਨਾਲ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇੱਕ ਰੱਬ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਉਸ ਦੀ ਸੰਤਾਨ (ਉੱਮਤ) ਹੋਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚਲੀ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਅਤੇ ਨਸਲੀ, ਸੰਪ੍ਰਦਾਈ, ਵਰਣ/ਜਾਤੀ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਨਫ਼ਰਤੀ ਵੰਡਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਸੱਟ ਮਾਰੀ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇੱਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੀ ਉੱਮਤ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ 'ਵਹਦਤ ਉਲ-ਵਜੂਦ', ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ 'ਬ੍ਰਹਮ ਅੱਸਵੀ', ਬੁੱਧ ਮਤ ਅਤੇ ਸਾਂਖ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ-ਜੁਲਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਈਸ਼ਵਰ ਇੱਕ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਹੈ, ਸਾਰੇ ਸਮਾਨ ਹਨ, ਤਾਂ ਫਿਰ ਦੂਜਗੀ, ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਤੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਰੱਬ ਤੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜਾਤ ਇੱਕ ਹੈ, ਦੋਹਾਂ 'ਚ ਇੱਕੋ ਜੋਤ ਹੈ, ਫਿਰ ਜਾਤ-ਵਰਣ ਦਾ ਸੁਆਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਨਾਨਕਬਾਣੀ 'ਚੋਂ ਕੁਝ ਕੁ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਪੇਸ਼ ਹਨ :

ਆਪੇ ਪਟੀ ਕਲਮ ਆਪਿ ਉਪਰਿ ਲੇਖੁ ਭਿ ਤੂੰ ॥
ਏਕੋ ਕਹੀਐ ਨਾਨਕਾ ਦੂਜਾ ਕਾਹੇ ਕੂ ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1291)

ਏਕੋ ਏਕੁ ਕਹੈ ਸਭੁ ਕੋਈ ਹਉਮੈ ਗਰਬੁ ਵਿਆਪੈ ॥
ਅੰਤਰਿ ਬਾਹਰਿ ਏਕੁ ਪਛਾਣੈ ਇਉ ਘਰੁ ਮਹਲੁ ਸਿਞਾਪੈ ॥
ਪ੍ਰਭੁ ਨੇੜੈ ਹਰਿ ਦੂਰਿ ਨ ਜਾਣਹੁ ਏਕੋ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਸਬਾਈ ॥
ਏਕੰਕਾਰੁ ਅਵਰੁ ਨਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਨਕ ਏਕੁ ਸਮਾਈ ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 930)

ਬਲਿਹਾਰੀ ਕੁਦਰਤਿ ਵਸਿਆ ॥ ਤੇਰਾ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਈ ਲਖਿਆ ॥੧॥ ਰਹਾਉ ॥
ਜਾਤਿ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਮਹਿ ਜਾਤਾ ਅਕਲ ਕਲਾ ਭਰਪੂਰਿ ਰਹਿਆ ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 469)

ਜਾਣਹੁ ਜੋਤਿ ਨ ਪੂਛਹੁ ਜਾਤੀ ਆਗੈ ਜਾਤਿ ਨ ਹੇ ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 349)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਇੱਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਦੇ ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਤੇ ਕਰਮ ਮਾਰਗ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੇ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਤੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਭਰੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ, ਉਸ ਨੇ

ਦਲਿਤ, ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਤੇ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਨਾਰੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਤੇ ਗੌਰਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਵਾਇਆ। ਭਗਤੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ (ਗੰਗਾ-ਜਮਨੀ ਸਾਂਝੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ) ਤੇ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਤਸੱਵਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਨੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਹਮਵਾਰ ਕੀਤੀ। ਪ੍ਰੋ. ਖ਼ਲੀਕ ਅਹਿਮਦ ਨਿਜ਼ਾਮੀ ਇਸ ਨੂੰ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰੇ 'ਖ਼ਾਮੋਸ਼ ਇਨਕਲਾਬ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਸ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਇੰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਬਲਿਹਾਰੀ ਗੁਰ ਆਪਣੇ ਦਿਉਹਾੜੀ ਸਦ ਵਾਰ॥
ਜਿਨਿ ਮਾਣਸ ਤੇ ਦੇਵਤੇ ਕੀਏ ਕਰਤ ਨ ਲਾਗੀ ਵਾਰ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 462)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਜਨ-ਵਿਰੋਧੀ ਸਾਮੰਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਰਦਾਰੀ (cultural hegemony) ਨੂੰ ਨਾਮ ਤੇ ਮਾਇਆ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਰਾਹੀਂ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਧਨ-ਦੌਲਤ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਮਾਇਆ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜ਼ਹਿਰ ਘੋਲਦੀ ਹੈ, ਭਾਈਆਂ 'ਚ ਵੰਡੀਆਂ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਾਪ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਣਸ ਖਾਣਾ, ਕਸਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰਲੇ ਮਾਨਵੀ ਮੋਹ-ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਜੜ੍ਹੋਂ ਮਾਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ dehumanize ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਰਾਹੋਂ ਹੋੜ ਕੇ ਉਸ ਅੰਦਰਲੇ ਹਿੰਸਕ ਪਸ਼ੂ ਨੂੰ ਹੱਲਾਸ਼ੇਰੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਦਾ ਰਾਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਬਾਬਰਵਾਣੀ ਤੇ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਮਾਇਆ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਉਪਰ ਤਿੱਖੇ ਕਟਾਖਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ; ਮਾਇਆ ਦੇ ਰਾਹ ਨੂੰ 'ਕੂੜ' ਕਿਹਾ ਹੈ :

ਇਹੁ ਜਗੁ ਤੇਰਾ ਤੂ ਗੋਸਾਈ॥
ਏਕ ਘੜੀ ਮਹਿ ਥਾਪਿ ਉਥਾਪੇ ਜਰੁ ਵੰਡਿ ਦੇਵੈ ਭਾਂਈ॥੧॥ਰਹਾਉ॥
ਕਹਾ ਸੁ ਘਰ ਦਰ ਮੰਡਪ ਮਹਲਾ ਕਹਾ ਸੁ ਬੰਕ ਸਰਾਈ॥
ਕਹਾ ਸੁ ਸੇਜ ਸੁਖਾਲੀ ਕਾਮਣਿ ਜਿਸੁ ਵੇਖਿ ਨੀਦ ਨ ਪਾਈ॥
ਕਹਾ ਸੁ ਪਾਨ ਤੰਬੋਲੀ ਹਰਮਾ ਹੋਈਆ ਛਾਈ ਮਾਈ॥੨॥
ਇਸੁ ਜਰ ਕਾਰਣਿ ਘਣੀ ਵਿਗੁਤੀ ਇਨਿ ਜਰ ਘਣੀ ਖੁਆਈ॥
ਪਾਪਾ ਬਾਝਹੁ ਹੋਵੈ ਨਾਹੀ ਮੁਇਆ ਸਾਥਿ ਨ ਜਾਈ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 417)

ਕੂੜੁ ਰਾਜਾ ਕੂੜੁ ਪਰਜਾ ਕੂੜੁ ਸਭੁ ਸੰਸਾਰੁ॥
ਕੂੜੁ ਮੰਡਪ ਕੂੜੁ ਮਾੜੀ ਕੂੜੁ ਬੈਸਣਹਾਰੁ॥
ਕੂੜੁ ਸੁਇਨਾ ਕੂੜੁ ਰੁਪਾ ਕੂੜੁ ਪੈਨਣਹਾਰੁ॥
ਕੂੜੁ ਕਾਇਆ ਕੂੜੁ ਕਪੜੁ ਕੂੜੁ ਰੂਪੁ ਅਪਾਰੁ॥
ਕੂੜੁ ਮੀਆ ਕੂੜੁ ਬੀਬੀ ਖਪਿ ਹੋਏ ਖਾਰੁ॥
ਕੂੜਿ ਕੂੜੈ ਨੇਹੁ ਲਗਾ ਵਿਸਰਿਆ ਕਰਤਾਰੁ॥
ਕਿਸੁ ਨਾਲਿ ਕੀਚੈ ਦੋਸਤੀ ਸਭੁ ਜਗੁ ਚਲਣਹਾਰੁ॥
ਕੂੜੁ ਮਿਠਾ ਕੂੜੁ ਮਾਖਿਉ ਕੂੜੁ ਡੋਬੇ ਪੂਰੁ॥

ਨਾਨਕੁ ਵਖਾਣੈ ਬੇਨਤੀ ਤੁਧੁ ਬਾਝੁ ਕੂੜੋ ਕੂੜੁ ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 468)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪਰਮਾਰਥੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਟੀਕਾਕਾਰ ਤੇ ਆਲੋਚਕ ਅਕਸਰ ਇਹ ਗ਼ਲਤ ਧਾਰਨਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੇ ਪਦਾਰਥਕ ਪਾਸਾਰੇ ਨੂੰ ਕੂੜ ਜਾਂ ਛਲਾਵਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ 'ਸੱਚ' ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। (ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ) ਮਾਇਆ ਦੇ ਰਾਹ ਪਏ ਬੰਦਿਆਂ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਕੂੜ ਹੈ, ਨਾਮ ਦੇ ਧਾਰਨੀਆਂ ਲਈ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਸੰਜਮ 'ਚ ਰਹਿ ਕੇ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਮਾਣਨ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਵਰਜਦੀ। ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ -'ਇਹ ਜਗੁ ਸਚੈ ਕੀ ਹੈ ਕੋਠੜੀ ਸਚੈ ਕਾ ਵਿਚਿ ਵਾਸੁ ॥' ਕਹਿ ਕੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਭ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਭੋਗਣ-ਮਾਣਨਯੋਗ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਸੀਲ ਸੰਜਮ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਾਵਨੀ ਵੀ ਨਾਲ ਹੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

ਖਾਣਾ ਪੀਣਾ ਪਵਿਤੁ ਹੈ ਦਿਤੋਨੁ ਰਿਜਕੁ ਸੰਬਾਹਿ ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 472)

ਸਭਿ ਰਸ ਮਿਠੇ ਮੰਨਿਐ ਸੁਣਿਐ ਸਾਲੋਣੇ ॥
ਖਟ ਤੁਰਸੀ ਮੁਖਿ ਬੋਲਣਾ ਮਾਰਣ ਨਾਦ ਕੀਏ ॥
ਛਤੀਹ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਭਾਉ ਏਕੁ ਜਾ ਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰੇਇ ॥੧॥
ਬਾਬਾ ਹੋਰੁ ਖਾਣਾ ਖੁਸੀ ਖੁਆਰੁ ॥
ਜਿਤੁ ਖਾਧੈ ਤਨੁ ਪੀੜੀਐ ਮਨ ਮਹਿ ਚਲਹਿ ਵਿਕਾਰ ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 16)

ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਖਾਉ-ਹੰਢਾਉ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਹੈ। ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਤੇ ਸੁਖ-ਸਾਧਨਾਂ; (ਉਪਜ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ) ਉੱਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੇ ਰੁਖ਼ ਵਗਣ ਵਾਲੀ ਪੁਜਾਰੀ ਜਮਾਤ ਮਨੁੱਖੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਭਟਕ ਕੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸ ਦੇ ਰਾਹ ਪਈ ਹੋਈ ਸੀ। ਬਾਬਰਵਾਣੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਰਾਜ ਘਰਾਣਿਆਂ, ਦਰਬਾਰੀਆਂ, ਪੁਜਾਰੀਆਂ, ਰਾਜ ਮਹਿਲਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਰਾਣੀਆਂ-ਪਟਰਾਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦੀ ਵਿਲਾਸੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਹਨੀ ਨਿਘਾਰ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਖਿੱਚਿਆ ਹੈ। ਰਾਜ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਮਰਣਊ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ -"ਰਤਨ ਵਿਗਾੜਿ ਵਿਗੋਏ ਕੁਤੀ ਮੁਇਆ ਸਾਰ ਨਾ ਕਾਈ" ਕਹਿ ਕੇ ਭੰਡਿਆ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਧੌਂਸ ਉੱਤੇ ਟਿਕੇ ਇੱਕ-ਪੁਰਖੇ ਸਾਮੰਤੀ ਰਾਜ ਨੇ ਰਾਜਿਆਂ, ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਤੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਭੂਤਨੇ, ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੇ ਅਤੇ ਮੁਰਦਾਰ ਖਾਣੇ ਕੁੱਤੇ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਤੇ ਖਪਤ-ਭੋਗੀ ਕਲਚਰ ਦੀ ਮਾਰ ਤੋਂ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ, ਰਾਜਾ-ਰੰਕ, ਦਰਬਾਰੀ-ਪੁਜਾਰੀ ਤੇ ਸਧਾਰਨ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਸਭ ਗ੍ਰਹਿਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ - "ਰੰਨਾ ਹੋਈਆ ਬੋਧੀਆ ਪੁਰਸ ਹੋਏ ਸਈਆਦ" ਜਾਂ "ਕਲੀ ਅੰਦਰ ਨਾਨਕਾ ਜਿੰਨਾ ਦਾ ਅਉਤਾਰ ॥" (ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ, ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਪੰਨੇ 1243, ਅਤੇ 556)। ਸਮਕਾਲੀ ਸਾਮੰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਕਾਟੇ ਹੇਠ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਕਲਜੁਗਿ ਰਥੁ ਅਗਨਿ ਕਾ ਕੂੜੁ ਅਗੈ ਰਥਵਾਹੁ ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 470)

ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ ॥
ਕੂੜੁ ਅਮਾਵਸ ਸਚੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ ॥
ਹਉ ਭਾਲਿ ਵਿਕੁੰਨੀ ਹੋਈ ॥ ਆਧੇਰੈ ਰਾਹੁ ਨ ਕੋਈ ॥
ਵਿਚਿ ਹਉਮੈ ਕਰਿ ਦੁਖੁ ਰੋਈ ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਕਿਨਿ ਬਿਧਿ ਗਤਿ ਹੋਈ ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 145)

ਲਬੁ ਪਾਪੁ ਦੁਇ ਰਾਜਾ ਮਹਤਾ ਕੂੜੁ ਹੋਆ ਸਿਕਦਾਰੁ ॥
ਕਾਮੁ ਨੇਬੁ ਸਦਿ ਪੁਛੀਐ ਬਹਿ ਬਹਿ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰੁ ॥
ਅੰਧੀ ਰਯਤਿ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ ਭਾਹਿ ਭਰੇ ਮੁਰਦਾਰੁ ॥
ਗਿਆਨੀ ਨਚਹਿ ਵਾਜੇ ਵਾਵਹਿ ਰੂਪ ਕਰਹਿ ਸੀਗਾਰੁ ॥
ਊਚੇ ਕੂਕਹਿ ਵਾਦਾ ਗਾਵਹਿ ਜੋਧਾ ਕਾ ਵੀਚਾਰੁ ॥
ਮੂਰਖ ਪੰਡਿਤ ਹਿਕਮਤਿ ਹੁਜਤਿ ਸੰਜੈ ਕਰਹਿ ਪਿਆਰੁ ॥
ਧਰਮੀ ਧਰਮੁ ਕਰਹਿ ਗਾਵਾਵਹਿ ਮੰਗਹਿ ਮੋਖ ਦੁਆਰੁ ॥
ਜਤੀ ਸਦਾਵਹਿ ਜੁਗਤਿ ਨ ਜਾਣਹਿ ਛਡਿ ਬਹਹਿ ਘਰ ਬਾਰੁ ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 468-69)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਵੇਕ ਅਨੁਸਾਰ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲੇ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਇਕ ਪੁਰਖੇ ਸਾਮੰਤੀ ਰਾਜ, ਮਾਇਆ ਦੇ ਨਾਬਰਾਬਰੀ ਵਾਲੇ ਨਿਜ਼ਾਮ, ਨਸਲੀ ਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਈ ਨਫ਼ਰਤੀ ਵੰਡ, ਵਰਣ/ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਤਕਰੇ ਵਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਅਤੇ ਦਲਿਤ, ਨਾਰੀ ਤੇ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਲ ਵਿੱਚੋਂ ਬੇਦਖ਼ਲੀ (exclusive) ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣੇ ਦੌਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਵੇਗ ਵਿਚਲੇ ਮੁੱਖ ਦਵੰਦਾਂ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਉੱਪਰ ਤਬਸਰਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਸਗੋਂ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲਿਆਂ ਦਾ ਹੱਲ ਸੁਝਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੂਤਰ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਜੋ ਆਰਥਿਕ ਬਰਾਬਰੀ, ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਵਾਲੇ ਸੰਮਤਾਵਾਦੀ, ਨਿਆਇਸ਼ੀਲ, ਸਮਨਵੈਵਾਦੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਬਚਨੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸਾਮੰਤੀ ਰਾਜ, ਮਾਇਆ ਦੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭੁਤਵਵਾਦੀ (hegemonic) ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਵਾਹਕ ਜਾਂ ਰਖਵਾਲ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਪ੍ਰਤਿ-ਦਰਸ਼ਨ (counter ideology) ਜਾਂ ਕਾਊਂਟਰ-ਕਲਚਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲਵੇਂ (alternative) ਜਾਂ ਸਮਾਨੰਤਰ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ - ਦਮਨਕਾਰੀ ਸਾਮੰਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਸਰਬਹਿਤੈਸ਼ੀ ਰੱਬ, ਚਤਰ ਤੇ ਸੁਆਰਥੀ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਗੁਰੂ, ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਭਗਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ (ਇਸ਼ਕ ਅੱਲ੍ਹਾ ਦੀ ਜਾਤ), ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੀ ਥਾਂ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਭਾਵਨਾਤਮਿਕ ਰਿਸ਼ਤਾ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼/ਕੁਲੀਨ ਵਰਗਾਂ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਸਭ ਲਈ ਇਸੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਊਚ-ਨੀਚ, ਛੂਤ-ਛਾਤ ਤੇ ਧਰਮ-ਨਸਲ ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਤੇ ਦਰਜੇਬੰਦੀ ਵਾਲੇ ਬੰਦ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਰੋਧ

ਵਿੱਚ ਸਮਤਾਵਾਦੀ, ਸਮਨਵੈਵਾਦੀ, ਬਹੁ-ਬਚਨੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ 'ਹਲੇਮੀ ਰਾਜ' ਤੇ 'ਬੇਗ਼ਮਪੁਰਾ' ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਸਾਮੰਤੀ ਧੌਂਸ ਆਧਾਰਿਤ ਰਾਜ ਅਤੇ ਮਨੂੰਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਬੇਦਖ਼ਲੀ (social exclusion) ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਦਾ ਉਸਾਰੂ ਬਦਲ ਹਨ।

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤੀ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ, ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ/ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਇੱਕੋ ਜਿੰਨੇ ਤਿੱਖੇ ਸੁਰ ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਹੈ। ਰਾਜੇ ਆਪਣੇ ਮਾਨਵੀ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਤੇ ਰਾਜ-ਧਰਮ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਕੇ ਵਿਲਾਸੀ ਜੀਵਨ ਭੋਗਣ 'ਚ ਮਸਰੂਫ਼ ਸਨ। ਸੱਤਾ ਤੇ ਮਾਇਆ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੰਨ੍ਹੇ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਤਾਕਤ ਦੇ ਨਸ਼ੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਨੂੰ ਖ਼ੂਨ ਲੱਗਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਮਾਣਸ-ਖਾਣੇ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਕੇ ਉਹ 'ਸਕਤੇ ਸ਼ੀਹ' ਬਣੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਵੱਢੀ ਖਾ ਕੇ ਨਿਆਇ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਆਪਣੇ ਦਰਬਾਰ ਤੇ ਹਰਮਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਜੀਵਨ ਭੋਗਦੀ ਲੋਕਾਈ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਫ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਤਲਵਾਰ ਦੇ ਬਲ ਨਾਲ ਉਹ ਦੂਜੇ ਰਾਜਿਆਂ ਤੇ ਰਿਆਇਆ ਨੂੰ ਲੁੱਟਦੇ ਸਨ, ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਦਿੰਦੇ ਤੇ ਅਨਰਥ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਾਇਆ ਦੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਤਖ਼ਤ ਦੇ ਲਾਇਕ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ - "ਏਹਿ ਭੂਪਤਿ ਰਾਜੇ ਨਾ ਆਖੀਅਹਿ ਦੂਜੇ ਭਾਇ ਦੁਖੁ ਹੋਈ॥" (ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1088)। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਰਾਜਿਆਂ ਤੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੇ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਪਸ਼ੂ-ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਖ਼ਤ ਲਹਿਜੇ ਵਿੱਚ ਫਿਟਕਾਰ ਪਾਈ ਗਈ ਹੈ:

ਰਾਜੇ ਸੀਹ ਮੁਕਦਮ ਕੁਤੇ॥ ਜਾਇ ਜਗਾਇਨਿ੍ ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ॥
ਚਾਕਰ ਨਹਦਾ ਪਾਇਨਿ੍ ਘਾਉ॥ ਰਤੁ ਪਿਤੁ ਕੁਤਿਹੋ ਚਟਿ ਜਾਹੁ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1288)

ਜੇ ਰਤੁ ਲਗੈ ਕਪੜੈ ਜਾਮਾ ਹੋਇ ਪਲੀਤੁ॥
ਜੋ ਰਤੁ ਪੀਵਹਿ ਮਾਣਸਾ ਤਿਨ ਕਿਉ ਨਿਰਮਲੁ ਚੀਤੁ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 140)

ਰਾਜਾ ਨਿਆਉ ਕਰੇ ਹਥਿ ਹੋਇ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 350)

ਰਾਜੰ ਰੰਗੰ ਰੂਪੰ ਮਾਲੰ ਜੋਬਨੁ ਤੇ ਜੂਆਰੀ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1015)

ਰਾਜੁ ਮਾਲੁ ਰੂਪੁ ਜਾਤਿ ਜੋਬਨੁ ਪੰਜੇ ਠਗ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1288)

ਰਾਜ ਧੌਂਸ, ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਪਮਾਨ ਤੇ ਬੇਮੁਹਾਰਾ ਦਮਨ ਸਹਿੰਦੀ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਇਹ ਧਰਵਾਸ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਇਆ ਦੇ ਛਲੀਏ ਚਲਣ ਵਾਲਾ ਅਨਿਆਂਈਂ ਰਾਜ, ਰਾਜੇ ਤੇ ਅਧਿਕਾਰੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਨ ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਸ਼ਾਨੋ-ਸ਼ੌਕਤ ਸਦਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣੇ। ਇਹ ਮਰਣ-ਮੁਖ ਅਮਾਨਵੀ ਵਰਤਾਰਾ ਚਾਰ ਦਿਨਾਂ ਦੀ ਖੇਡ ਹੈ। ਜੋ ਬਾਬ ਬਾਬਰ ਨੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨੀ ਹਾਕਮਾਂ ਦੀ ਕੀਤੀ ਉਹ ਸਭ ਰਾਜਿਆਂ ਨਾਲ ਹੋਣੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਮਲਾਂ ਨਾਲ ਮੌਤ ਵਿਹਾਝੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਮਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਪਏ ਹੋਏ ਹਨ ਇਹ:

ਰਤਨ ਵਿਗਾੜਿ ਵਿਗੋਏ ਕੁਤੀ ਮੁਇਆ ਸਾਰ ਨ ਕਾਈ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 360)

ਰਾਜੇ ਰਯਤਿ ਸਿਕਦਾਰ ਕੋਇ ਨ ਰਹਸੀਓ ॥
ਹਟ ਪਟਣ ਬਾਜਾਰ ਹੁਕਮੀ ਢਹਸੀਓ॥
ਪਕੇ ਬੰਕ ਦੁਆਰ ਮੂਰਖੁ ਜਾਣੈ ਆਪਣੇ॥
ਦਰਬਿ ਭਰੇ ਭੰਡਾਰ ਰੀਤੇ ਇਕਿ ਖਣੇ॥
ਤਾਜੀ ਰਥ ਤੁਖਾਰ ਹਾਥੀ ਪਾਖਰੇ॥
ਬਾਗ ਮਿਲਖ ਘਰ ਬਾਰ ਕਿਥੈ ਸਿ ਆਪਣੇ॥
ਤੰਬੂ ਪਲੰਘ ਨਿਵਾਰ ਸਰਾਇਚੇ ਲਾਲਤੀ॥
ਨਾਨਕ ਸਚ ਦਾਤਾਰੁ ਸਿਨਾਖਤੁ ਕੁਦਰਤੀ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 141)

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਤੱਤਕਾਲੀ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ, ਸਨਾਤਨੀ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਪੱਧਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਜਾਂ ਪੋਥੀ ਰੀਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਇਸ ਲਈ ਹੋਇਆ, ਕਿ ਇਹ ਧਰਮ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹੁ-ਰੀਤ ਨੂੰ ਦਿਖਾਵੇ ਦਾ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਤੇ ਵਣਜ ਬਣਾ ਲਿਆ ਸੀ। ਧਰਮ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਅਮੀਰੀ ਬਖ਼ਸ਼ਣ ਦੀ ਥਾਂ ਪੁਜਾਰੀ 'ਪੂਜਾ ਦਾ ਧਨ' ਉਗਰਾਹੁਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਸਨ। ਉਹ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹੁ-ਰੀਤ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਹਾਕਮਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੀ ਕੀਤੀ-ਕੱਤਰੀ ਉੱਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਮੋਹਰ ਲਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਵੇਦ-ਕਤੇਬੀ ਰੀਤ ਦੇ ਅਸਲੀ ਸਤ ਤੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਥਾਂ ਪੋਥੀ ਪੂਜਾ ਤੇ ਵਿਖਾਵੇ ਦੇ ਫੋਕਟ ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਉਹ ਗਿਆਨ ਸੰਚਾਰ ਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਰਥ (ਸੰਵਾਦ) ਦਾ ਰਾਹ ਛੱਡ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਨਾਤਨੀ ਪੂਜਾ-ਅਰਚਨਾ ਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਲੜ ਲਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਵੇਦਾਂ, ਸਿਮਰਤੀਆਂ, ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ, ਪੁਰਾਣਾਂ ਅਤੇ ਕੁਰਆਨ, ਹਦੀਸ ਵਿਚਲੇ ਸੰਕਲਪਾਂ-ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਸਮਾਜ ਹਿਤੂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਖਿਆਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਹਾਕਮ ਮੇਲ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਉੱਤੇ ਭੁਗਤਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਤੇ ਅਮਲ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸ਼ਾਸਤਰ ਜਾਂ ਪੋਥੀ ਰੀਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਾਗਜ਼ੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਪੋਥੀ ਪੰਡਤਾਂ ਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਰੀਤ ਦੇ ਪਿਛਲੱਗ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਭਗਤਾਂ, ਸੰਤਾਂ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਜਮਾਤੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਪੁਜਾਰੀ/ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਧਰਮ ਤੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਲੀਗੇਸੀ (legacy) ਨੂੰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਤਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਹਾਕਮਾਂ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਖਾਂਦੇ ਸਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਬੋਲਦੇ ਸਨ। ਕਬੀਰ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸੇ ਲਈ ਖਰੀ ਖੋਟੀ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਰਾਜਾਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਕਰਿੰਦੇ ਹਨ – "ਹਮ ਮਸਕੀਨ ਖੁਦਾਈ ਬੰਦੇ ਤੁਮ ਰਾਜਸੁ ਮਨਿ ਭਾਵੈ" (ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 480)। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਸਭ ਧਰਮ ਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤ/ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੇ ਮਾਣਸ ਖਾਣੇ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਉੱਥੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਰਮ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਸਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਵੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਕੁਝ ਕੁ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਪੇਸ਼ ਹਨ :

ਕਾਦੀ ਕੂੜੁ ਬੋਲਿ ਮਲੁ ਖਾਇ॥ ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਨਾਵੈ ਜੀਆ ਘਾਇ॥
ਜੋਗੀ ਜੁਗਤਿ ਨ ਜਾਣੈ ਅੰਧੁ॥ ਤੀਨੇ ਓਜਾੜੇ ਕਾ ਬੰਧੁ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 662)

ਕਾਜੀਆ ਬਾਮਣਾ ਕੀ ਗਲ ਥਕੀ ਅਗਦੁ ਪੜੈ ਸੈਤਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 722)

ਮਾਣਸ ਖਾਣੇ ਕਰਹਿ ਨਿਵਾਜ ॥ ਛੁਰੀ ਵਗਾਇਨਿ ਤਿਨ ਗਲਿ ਤਾਗ ॥
ਤਿਨ ਘਰਿ ਬ੍ਰਹਮਣ ਪੂਰਹਿ ਨਾਦ ॥ ਉਨ੍ਾ ਭਿ ਆਵਹਿ ਓਈ ਸਾਦ ॥
ਕੂੜੀ ਰਾਸਿ ਕੂੜਾ ਵਾਪਾਰੁ ॥ ਕੂੜੁ ਬੋਲਿ ਕਰਹਿ ਆਹਾਰੁ ॥
ਸਰਮ ਧਰਮ ਕਾ ਡੇਰਾ ਦੂਰਿ ॥ ਨਾਨਕ ਕੂੜੁ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰਿ ॥
ਮਥੈ ਟਿਕਾ ਤੇੜਿ ਧੋਤੀ ਕਖਾਈ ॥ ਹਥਿ ਛੁਰੀ ਜਗਤ ਕਾਸਾਈ ॥
ਨੀਲ ਵਸਤ੍ਰ ਪਹਿਰਿ ਹੋਵਹਿ ਪਰਵਾਣੁ ॥ ਮਲੇਛ ਧਾਨੁ ਲੇ ਪੂਜਹਿ ਪੁਰਾਣੁ ॥
ਅਭਾਖਿਆ ਕਾ ਕੁਠਾ ਬਕਰਾ ਖਾਣਾ ॥ ਚਉਕੇ ਉਪਰਿ ਕਿਸੈ ਨ ਜਾਣਾ ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 472-73)

ਪੜਿ ਪੜਿ ਪੰਡਿਤੁ ਬਾਦੁ ਵਖਾਣੈ ॥ ਭੀਤਰਿ ਹੋਦੀ ਵਸਤੁ ਨ ਜਾਣੈ ॥੩॥
ਹਉ ਨ ਮੂਆ ਮੇਰੀ ਮੁਈ ਬਲਾਇ ॥ ਓਹੁ ਨ ਮੂਆ ਜੋ ਰਹਿਆ ਸਮਾਇ ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 153)

ਜੈ ਕਾਰਣਿ ਤਟਿ ਤੀਰਥ ਜਾਹੀ ॥ ਰਤਨ ਪਦਾਰਥ ਘਟ ਹੀ ਮਾਹੀ ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 153)

ਜਦੋਂ ਗਿਆਨ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿੱਥਾਂ ਅਤੇ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ, ਹਾਲਾਤ ਅਨੁਕੂਲ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤਿ-ਉੱਤਰ ਜਾਂ ਨਵਾਂ ਪ੍ਰਤਿ-ਦਰਸ਼ਨ ਨਾ ਸਿਰਜ ਸਕੇ, ਤਾਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਲਕਵਾ ਮਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਪੋਥੀ-ਰੀਤ ਅਪ੍ਰਸੰਗਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਾਮੰਤਸ਼ਾਹੀ ਢਲਾਣ ਉੱਪਰ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਰਖਵਾਲ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅੰਦਰੋਂ ਜ਼ਰਜ਼ਰੀਆਂ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਕਿਰਤੀ ਵਰਗ ਤੇ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਤਿੱਖਾ ਰੋਸ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਉੱਸਲਵੱਟੇ ਲੈ ਰਹੀ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰ ਰਹੇ ਨਵੇਂ ਉਪਜ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਨਵੇਂ ਵਰਗ ਵਿਰੋਧਾਂ ਕਰਕੇ ਹਾਕਮ-ਮੇਲ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀਆਂ-ਕਾਰੀਗਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰ-ਧੜ ਦੀ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਉੱਭਰ ਰਹੀ ਨਵੀਂ ਵਿਸਫੋਟਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਈ ਧਰਮ ਅਸਲੋਂ ਬੇਮਾਅਨੇ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਕਿਤਾਬੀ ਜਾਂ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਰੀਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਪਟਾਕੇ ਜਾਂ ਵਿਸਫ਼ੋਟਕ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਬਰ ਮੇਚਣ ਜੋਗੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਵੇਦ-ਕਤੇਬੀ ਰੀਤ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਤੇ ਪੋਥੀ-ਪੰਡਿਤਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਸੰਪਦਾ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਕੂਲ ਵਿਆਖਿਅਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਤੋਤਾ-ਰਟਣੀ ਪਾਠ ਨੂੰ ਆਪਣੀ 'ਕਾਰ' ਬਣਾ ਲਿਆ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮਰਹਮ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ ਤੋਤਾ-ਰਟਣੀ ਪਾਠ 'ਚ ਖਚਿਤ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੇ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਫੋਕਟ ਕਰਮ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਅਸਲਿ ਖਰ' ਜਾਂ 'ਅੰਧੇ ਅਕਲੀ ਬਾਹਰੇ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਲਿਖਿ ਲਿਖਿ ਪੜਿਆ ॥ ਤੇਤਾ ਕੜਿਆ ॥ ਬਹੁ ਤੀਰਥ ਭਵਿਆ ॥ ਤੇਤੋ ਲਵਿਆ ॥
ਬਹੁ ਭੇਖ ਕੀਆ ਦੇਹੀ ਦੁਖੁ ਦੀਆ ॥ ਸਹੁ ਵੇ ਜੀਆ ਅਪਣਾ ਕੀਆ ॥
ਅੰਨੁ ਨ ਖਾਇਆ ਸਾਦੁ ਗਵਾਇਆ ॥ ਬਹੁ ਦੁਖੁ ਪਾਇਆ ਦੂਜਾ ਭਾਇਆ ॥
ਬਸਤ੍ਰ ਨ ਪਹਿਰੈ ॥ ਅਹਿਨਿਸਿ ਕਹਰੈ ॥ ਮੋਨਿ ਵਿਗੂਤਾ ॥ ਕਿਉ ਜਾਗੈ ਗੁਰ ਬਿਨੁ ਸੂਤਾ ॥
ਪਗ ਉਪੇਤਾਣਾ ॥ ਅਪਣਾ ਕੀਆ ਕਮਾਣਾ ॥

ਅਲੁ ਮਲੁ ਖਾਈ ਸਿਰਿ ਛਾਈ ਪਾਈ॥ ਮੂਰਖਿ ਅੰਧੈ ਪਤਿ ਗਵਾਈ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 468)

ਪੜਿ ਪੁਸਤਕ ਸੰਧਿਆ ਬਾਦੰ॥ ਸਿਲ ਪੂਜਸਿ ਬਗੁਲ ਸਮਾਧੰ॥
ਮੁਖਿ ਝੂਠ ਬਿਭੂਖਣ ਸਾਰੰ॥ ਤ੍ਰੈਪਾਲ ਤਿਹਾਲ ਬਿਚਾਰੰ॥
ਗਲਿ ਮਾਲਾ ਤਿਲਕੁ ਲਿਲਾਟੰ॥ ਦੁਇ ਧੋਤੀ ਬਸਤ੍ਰ ਕਪਾਟੰ॥
ਜੇ ਜਾਣਸਿ ਬ੍ਰਹਮੰ ਕਰਮੰ॥ ਸਭਿ ਫੋਕਟ ਨਿਸਚਉ ਕਰਮੰ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਨਿਹਚਉ ਧਿਆਵੈ॥ ਵਿਣੁ ਸਤਿਗੁਰ ਵਾਟ ਨ ਪਾਵੈ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 470)

ਇਸ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਰਪੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰਾਜਸੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ 'ਚ ਆਏ ਨਿਘਾਰ ਦੀ ਯਥਾਰਥਕ ਤਸਵੀਰਕਸ਼ੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਲੋਕ-ਹਿਤੂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਬਦਲ ਵੀ ਸੁਝਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਪੋਥੀ ਰੀਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਦੀ ਥਾਂ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ, ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੇ ਰੀਤੀਵਾਦੀ ਨਿਭਾਉ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰੇਮਾ-ਭਗਤੀ, ਭਗਤ-ਵਛਲ ਪ੍ਰਿਤਪਾਲਕ ਰੱਬ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਸੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਸਭ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਤਸੱਵਰ ਨੇ ਆਮ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਕੁਲੀਨ ਤੇ ਹਾਕਮ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਛੱਟ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਅੰਦਰ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਸਵੈ-ਮਾਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ – 'ਨੀਚਹੁ ਊਚ ਕਰੇ ਮੇਰਾ ਗੋਬਿੰਦੁ ਕਾਹੂ ਤੇ ਨਾ ਡਰੈ।' (ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ)। 'ਹਮ ਨੀਚ ਸੇ ਊਤਮ ਭਏ' ਵਾਲੀ ਇਹ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਇਸ ਲਈ ਵਾਪਰੀ ਕਿ ਭਗਤੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਤੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ/ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹੁ-ਰੀਤ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ। ਧਰਮ ਨੂੰ ਫੋਕਟ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਜਾਂ 'ਵਿਖਾਵੇ ਦੀ ਕਾਰ' ਦੀ ਥਾਂ ਮਹਾਨ ਮਨੁੱਖੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਅਮੀਰੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਹਿੰਦੂ ਮਤ, ਜੋਗ ਮਤ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੇ ਨਵੇਂ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ, ਫ਼ਕੀਰ/ਦਰਵੇਸ਼ ਤੇ ਜੋਗੀ ਹੰਕਾਰੇ ਹੋਏ ਵਿਲਾਸੀ ਹਾਕਮਾਂ ਤੇ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮਾਨਵਕਾਰੀ ਸਤ (essence) ਨੂੰ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇੰਜ ਸਮਝਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ : –

ਦਇਆ ਕਪਾਹ ਸੰਤੋਖੁ ਸੂਤੁ ਜਤੁ ਗੰਢੀ ਸਤੁ ਵਟੁ॥
ਏਹੁ ਜਨੇਊ ਜੀਅ ਕਾ ਹਈ ਤ ਪਾਡੇ ਘਤੁ॥
ਨਾ ਏਹੁ ਤੁਟੈ ਨਾ ਮਲੁ ਲਗੈ ਨਾ ਏਹੁ ਜਲੈ ਨ ਜਾਇ॥
ਧੰਨੁ ਸੁ ਮਾਣਸ ਨਾਨਕਾ ਜੋ ਗਲਿ ਚਲੇ ਪਾਇ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 472)

ਮੁੰਦਾ ਸੰਤੋਖੁ ਸਰਮੁ ਪਤੁ ਝੋਲੀ ਧਿਆਨ ਕੀ ਕਰਹਿ ਬਿਭੂਤਿ॥
ਖਿੰਥਾ ਕਾਲੁ ਕੁਆਰੀ ਕਾਇਆ ਜੁਗਤਿ ਡੰਡਾ ਪਰਤੀਤਿ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 7)

ਮਿਹਰ ਮਸੀਤਿ ਸਿਦਕੁ ਮੁਸਲਾ ਹਕੁ ਹਲਾਲੁ ਕੁਰਾਣੁ॥
ਸਰਮ ਸੁੰਨਤਿ ਸੀਲੁ ਰੋਜਾ ਹੋਹੁ ਮੁਸਲਮਾਣੁ॥

ਕਰਣੀ ਕਾਬਾ ਸਚੁ ਪੀਰੁ ਕਲਮਾ ਕਰਮ ਨਿਵਾਜ॥
ਤਸਬੀ ਸਾ ਤਿਸੁ ਭਾਵਸੀ ਨਾਨਕ ਰਖੈ ਲਾਜ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 140)

ਪੰਜਿ ਨਿਵਾਜਾ ਵਖਤ ਪੰਜਿ ਪੰਜਾ ਪੰਜੇ ਨਾਉ॥
ਪਹਿਲਾ ਸਚੁ ਹਲਾਲ ਦੁਇ ਤੀਜਾ ਖੈਰ ਖੁਦਾਇ॥
ਚਉਥੀ ਨੀਅਤਿ ਰਾਸਿ ਮਨੁ ਪੰਜਵੀ ਸਿਫਤਿ ਸਨਾਇ॥
ਕਰਣੀ ਕਲਮਾ ਆਖਿ ਕੈ ਤਾ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਸਦਾਇ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 141)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਨੂੰਵਾਦੀ ਵਰਣ-ਪ੍ਰਥਾ ਅਤੇ ਪਿੱਤਰ-ਸੱਤਾਤਮਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਬਹੁਤ ਬੁਲੰਦ ਸੁਰ ਵਿੱਚ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦਲਿਤ, ਨਾਰੀ ਅਤੇ ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਨੂੰ ਦਰਜ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਗੂੰਗੇ ਇਤਿਹਾਸਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਬੇਬਾਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦਲਿਤ, ਨਾਰੀ ਤੇ ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੇ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੈਰਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹਿੰਦੀ ਚਿੰਤਕ ਪ੍ਰੋ. ਚੌਥੀ ਰਾਮ ਯਾਦਵ ਦੇ ਇਸ ਮਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿ "ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਲੋਕ ਜਾਗਰਣ ਕੇਵਲ ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਗਰਣ ਦਾ ਅੰਦੋਲਨ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਬਲਕਿ ਜਾਤੀ ਜਾਗਰਣ ਦਾ ਅੰਦੋਲਨ ਵੀ ਸੀ" (ਲੋਕ ਔਰ ਵੇਦ ਆਹਮਣੇ ਸਾਹਮਣੇ) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਇੱਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਰੱਬ ਤੇ ਬੰਦੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਜੋਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਜਾਤ/ਵਰਣ, ਰੰਗ, ਨਸਲ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਦੇ ਵਿਤਕਰੇ ਤੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਾਤੀ-ਜਮਾਤੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ੂਦਰ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਪਹਿਚਾਣ, ਗੌਰਵ ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਵਰਣ-ਪ੍ਰਥਾ ਵਿਚਲੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕੋਹੜ; ਊਚ-ਨੀਚ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨੀਵਿਆਂ, ਨਿਥਾਂਵਿਆਂ, ਨਿਤਾਣਿਆਂ ਦਾ ਸਾਥੀ ਕਿਹਾ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੀ ਸੁਰ ਬਹੁਤ ਉੱਚੀ ਹੈ:

ਜਾਤਿ ਜਨਮੁ ਨਹ ਪੂਛੀਐ ਸਚ ਘਰੁ ਲੇਹੁ ਬਤਾਇ॥
ਸਾ ਜਾਤਿ ਸਾ ਪਤਿ ਹੈ ਜੇਹੇ ਕਰਮ ਕਮਾਇ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1330)

ਵਰਨ ਭੇਖ ਨਹੀ ਬ੍ਰਹਮਣ ਖਤ੍ਰੀ॥ ਦੇਉ ਨ ਦੇਹੁਰਾ ਗਊ ਗਾਇਤ੍ਰੀ॥
ਹੋਮ ਜਗ ਨਹੀ ਤੀਰਥਿ ਨਾਵਣੁ ਨਾ ਕੋ ਪੂਜਾ ਲਾਇਦਾ ॥੧੦॥
ਨਾ ਕੋ ਮੁਲਾ ਨਾ ਕੋ ਕਾਜੀ॥ ਨਾ ਕੋ ਸੇਖੁ ਮਸਾਇਕੁ ਹਾਜੀ॥
ਰਈਅਤਿ ਰਾਉ ਨ ਹਉਮੈ ਦੁਨੀਆ ਨਾ ਕੋ ਕਹਣੁ ਕਹਾਇਦਾ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1036)

ਸਭੁ ਕੋ ਊਚਾ ਆਖੀਐ ਨੀਚੁ ਨ ਦੀਸੈ ਕੋਇ॥
ਇਕਨੈ ਭਾਂਡੇ ਸਾਜਿਐ ਇਕੁ ਚਾਨਣੁ ਤਿਹੁ ਲੋਇ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 62)

ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚੁ॥

ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ॥
ਜਿਥੈ ਨੀਚ ਸਮਾਲੀਅਨਿ ਤਿਥੈ ਨਦਰਿ ਤੇਰੀ ਬਖਸੀਸ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 15)

ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਲੀਗੇਸੀ ਨੂੰ ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਸੁਆਲ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਵਰਣ ਰਹਿਤ ਸਮਨਵੈਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਬਾਰੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਰਵਾਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ:

ਗਰਭ ਵਾਸ ਮਹਿ ਕੁਲੁ ਨਹੀ ਜਾਤੀ॥ ਬ੍ਰਹਮ ਬਿੰਦੁ ਤੇ ਸਭ ਉਤਪਾਤੀ॥੧॥
ਕਹੁ ਰੇ ਪੰਡਿਤ ਬਾਮਨ ਕਬ ਕੇ ਹੋਏ॥ ਬਾਮਨ ਕਹਿ ਕਹਿ ਜਨਮੁ ਮਤ ਖੋਏ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 324)

ਜਾਤਿ ਬਰਨ ਕੁਲ ਸਹਸਾ ਚੂਕਾ ਗੁਰਮਤਿ ਸਬਦਿ ਬੀਚਾਰੀ॥੧॥
ਜਿਸੁ ਮਨੁ ਮਾਨੈ ਅਭਿਮਾਨੁ ਨ ਤਾ ਕਉ ਹਿੰਸਾ ਲੋਭੁ ਵਿਸਾਰੇ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1198)

ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਜਣਨੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਧੁਰਾ ਕਹਿ ਕੇ ਅਕੀਦਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸਤਰੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਸੱਵਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਪਤੀ, ਸਾਹਿਬ, ਤੇ ਸ਼ਹੁ ਆਦਿ ਦੇ ਮਰਦਾਵੇਂ ਬਿੰਬ ਵਰਤੇ ਹਨ, ਪਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮਾਂ (ਨਾਰੀ) ਵਾਂਗ ਦਿਆਲੂ, ਕਿਰਪਾਲੂ ਤੇ ਪੋਸ਼ਕ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣਾ ਹੀ ਕਲਪਿਆ ਹੈ। ਮਰਦ ਸੱਤਾ ਵਾਲੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਹਲੂਣਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸਾਰ ਗਰਭਿਤ ਹਨ:

ਭੰਡਿ ਜੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਨਿੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਮੰਗਣੁ ਵੀਆਹੁ॥
ਭੰਡਹੁ ਹੋਵੈ ਦੋਸਤੀ ਭੰਡਹੁ ਚਲੈ ਰਾਹੁ॥
ਭੰਡੁ ਮੁਆ ਭੰਡੁ ਭਾਲੀਐ ਭੰਡਿ ਹੋਵੈ ਬੰਧਾਨੁ॥
ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨ॥
(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 473)

ਦਲਿਤ ਤੇ ਨਾਰੀ ਦੇ ਉਤਪੀੜਨ, ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੇ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਈ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ, ਮਾਰੂ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਲੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਖਪਤ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਮੋਹਨ ਵਾਲੇ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਸੀਲ ਸੰਜਮ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂਤਵ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਏਜੰਡੇ ਦੁਆਰਾ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਗੰਗਾ-ਜਮਨੀ ਤਹਿਜ਼ੀਬ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਬਚਨੀ ਤੇ ਸਮਨਵੈਵਾਦੀ (inclusive) ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਪੇਸ਼ ਹਨ, ਇਸ ਸਮੇਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ (ਨਾ ਕੋ ਬੈਰੀ ਨਹੀ ਬਿਗਾਨਾ ਸਗਲ ਸੰਗਿ ਹਮ ਕਉ ਬਨਿ ਆਈ) ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਸਾਡਾ ਰਾਹ ਦਸੇਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

'ਜਪੁਜੀ' ਦੇ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ

ਡਾ. ਯੋਗ ਰਾਜ

ਜੁਪਜੀ ਸਾਹਿਬ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਮਹਾਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਸੱਚੇ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ ਪੱਧਤੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਣਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਮਾਰਗ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ 'ਜਪੁਜੀ' ਸਾਹਿਬ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਨਾਂ ਜਪੁ ਜੀ ਨਹੀਂ ਲਿਖਿਆ ਹੋਇਆ ਪਰ 'ਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ' ਦੇ ਮਗਰੋਂ 'ਜਪੁ' ਲਿਖਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਤਤਕਰੇ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਨਾਮ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣਿ' ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਆਮ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਨਾਮ ਜਪੁਜੀ ਹੈ। 'ਜਪੁ' ਦੇ ਨਾਲ 'ਜੀ' ਪਦ ਅਦਬ ਵਾਸਤੇ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਆਦਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲੇ ਦੇ ਨਿਤਨੇਮ ਦਾ ਪਾਠ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

ਸੋਦਰ ਆਰਤੀ ਗਾਵੀਐ ਅਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲੇ ਜਪੁ ਉਚਾਰਾ॥[1]

ਜਪੁ ਜੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਹਾਂਵਾਕ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਮੂਰਤ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਜੋ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਮੂਲ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵੀ ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਹੈ।[2] ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਇਸਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੀ, ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਇਸਦੇ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜਦੇ ਹਨ। 'ਜਪੁਜੀ' ਵਿੱਚ ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਰੱਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਨ ਦੇ ਉਸ ਨਾਲ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋਣ ਦੀ ਅਮਲੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁੱਖ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਿਧਾਂਤ ਪੱਖ ਨਾਲੋਂ ਸਾਧਨ-ਪੱਖ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਹੈ।[3] ਇਸ ਲਈ ਜਪੁਜੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਕਿਰਤ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਮੂਲ ਆਸ਼ੇ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ-ਆਸ਼ਾ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਨਿਰਮਿਤ ਹੋਣਾ ਸੀ ਇਸ ਲਈ, ਸਾਰੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਜਿਹੜੇ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਅਤੇ ਸੰਬੋਧਨ ਰਾਹੀਂ, ਇਕ ਮੌਲਿਕ ਜੁਗਤ ਅਤੇ ਪੱਧਤੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਧਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭੂ/ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਖੇਲ ਪਸਾਰੇ ਦਾ ਵਰਨਣ, ਹੁਕਮਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਸੱਚ ਦੀ ਸਦੀਵਤਾ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਰੱਬ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਦੇ ਮਾਅਨੇ ਕੀ ਹਨ ? ਕਿਹੜੇ ਕਾਰਜ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਚਲ ਕੇ ਸਚਖੰਡ ਦੇ ਰਸਤੇ ਚਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਦਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਖਿਆਨ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਪਰਚੇ ਦੀ ਸੀਮਾ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ 'ਜਪੁਜੀ' ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸੀ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੀਤਾ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ ਅਤੇ ਅਰਜਨ ਦਰਮਿਆਨ ਯੁੱਧ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਜਿਹੜਾ ਸੰਵਾਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਕਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ

ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਕਰਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਚਖੰਡ ਦੀ ਜੋ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਦੁੱਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੰਖੇਪ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਮੂਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਆਸ਼ੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਆਸ਼ਾ ਭਾਵੇਂ ਮਾਨਵ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੱਧਤੀ ਵਾਲਾ ਹੈ ਇਹ ਭਰਪੂਰ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਲ ਦੀ ਪੱਧਤੀ ਵਾਲਾ।

ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ, ਚੌਂਤੀ ਪੌੜੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪੌੜੀ ਤੋਂ ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਪੌੜੀ ਤੱਕ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਤਿੰਨ ਪੌੜੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਹਨ। 'ਜਪੁਜੀ' ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਜ-ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੈਂਤੀਵੀਂ ਪੌੜੀ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

ਧਰਮ ਖੰਡ ਕਾ ਏਹੋ ਧਰਮੁ॥
ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਕਾ ਆਖਹੁ ਕਰਮੁ॥
ਕੇਤੇ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਕੇਤੇ ਕਾਨ ਮਹੇਸ॥
ਕੇਤੇ ਬਰਮੇ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਅਹਿ ਰੂਪ ਰੰਗ ਕੇ ਵੇਸ॥
ਕੇਤੀਆ ਕਰਮ ਭੂਮੀ ਮੇਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਧੂ ਉਪਦੇਸ॥
ਕੇਤੇ ਇੰਦ ਚੰਦ ਸੂਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਮੰਡਲ ਦੇਸ॥
ਕੇਤੇ ਸਿਧ ਬੁਧ ਨਾਥ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਦੇਵੀ ਵੇਸ॥
ਕੇਤੇ ਦੇਵ ਦਾਨਵ ਮੁਨਿ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਰਤਨ ਸਮੁੰਦ॥
ਕੇਤੀਆ ਖਾਣੀ ਕੇਤੀਆ ਬਾਣੀ ਕੇਤੇ ਪਾਤ ਨਰਿੰਦ॥
ਕੇਤੀਆ ਸੁਰਤੀ ਸੇਵਕ ਕੇਤੇ ਨਾਨਕ ਅੰਤੁ ਨ ਅੰਤੁ॥ 35॥

ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਪੈਂਤੀ ਤੋਂ ਸੈਂਤੀਵੀਂ ਪੌੜੀ ਤੱਕ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਚਖੰਡ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਚੌਂਤੀਵੀਂ ਪੌੜੀ ਵਿਚ ਵੀ 'ਸਚਾ ਆਦਿ ਸੱਚਾ ਦਰਬਾਰਿ, ਤਿਥੇ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ॥ ਨਦਰੀ ਕਰਮਿ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ॥' ਦੇ ਕਥਨ ਰਾਹੀਂ ਸਚਖੰਡ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੱਧਤੀ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਜਿਸ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੱਧਤੀ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਸ ਪੱਧਤੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਧਰਮ ਖੰਡ, ਗਿਆਨ ਖੰਡ, ਸਰਮ ਖੰਡ, ਕਰਮ ਖੰਡ ਅਤੇ ਸਚਖੰਡ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ 35, 36 ਅਤੇ 37 ਵੀਂ ਪੌੜੀ ਵਿਚ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ 35 ਵੀਂ ਪੌੜੀ ਨੂੰ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਧਰਮ ਖੰਡ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਧਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਏਹੋ ਧਰਮੁ॥ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਕਾ ਆਖਹੁ ਕਰਮੁ॥ ਦੇ ਵਾਕ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਮੂਲ ਧਰਮ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਮੂਲ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਕਰਮ ਕੀ ਹੈ ? ਇਸ ਮੂਲ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਕਾਰਜ (ਕਰਮ) ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਧਰਮ (ਮੂਲ ਆਦਰਸ਼) ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਤੇ ਮੁੱਢਲਾ ਕਰਮ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਅਬੁੱਝ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਸ ਅਨੰਤ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ, ਭੂਗੋਲ, ਮਾਨਵ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਭਾਈ

ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, "ਧਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਤਾਂ ਇਹੋ ਧਰਮ ਹੈ (ਕਿ ਇਥੇ ਧਰਮ ਕਮਾਵੇ)। (ਹੁਣ) ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਦਾ ਵਿਸ਼ਯ ਆਖਹੁ। (ਉਤਰ-ਉਸ ਵਿੱਚ) ਕਿੰਨੇ ਪੌਣ, ਪਾਣੀ, ਅਗਨੀਆਂ, ਕਿੰਨੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤੇ ਸ਼ਿਵ ਹਨ। ਕਿੰਨੇ ਘਾੜਤੀ ਬ੍ਰਹਮੇ (ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ) ਘੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ... ਕਿੰਨੇ ਸੁਮੇਰ, ਇੰਦਰ, ਕਿੰਨੇ ਸੂਰਜ, ਕਿੰਨੇ ਨਾਥ, ਕਿੰਨੇ ਦੇਵੀ ਦੇ ਸਰੂਪ ਹਨ। ... ਕਿੰਨੀਆਂ (ਜੀਵਾਂ) ਦੀਆਂ ਖਾਣੀਆਂ, ਕਿੰਨੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ (ਹਨ) ਕਿੰਨੇ ਪ੍ਰਭੂ ਤੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਹਨ। ਕਿੰਨੀਆਂ ਸੁਰਤੀਆਂ (ਤੇ) ਕਿੰਨੇ ਸੇਵਕ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤ ਨਹੀਂ।"[4] ਉਪਰੋਕਤ ਅਰਥ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵੀ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਅਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਜਿਹੜੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਟੀਕ ਮਿਲਦੇ ਹਨ - ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲਗਭੱਗ ਅਰਥ, ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੇ ਹੀ ਹਨ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੇ ਗਹਿਨ ਅਰਥਾਂ ਵੱਲ ਪਰਤਣਾ ਪਵੇਗਾ। 'ਧਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਇਹੋ ਧਰਮ' ਨੂੰ ਮੈਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਧਰਮ ਮਾਨਵ ਦਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਦੀ ਪੱਧਤੀ ਵੀ ਤਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਵਾਰ ਵਾਰ ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਗਹਿਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਮਹਾਨ ਅਤੇ ਤੇਜਵਾਨ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਸਥਾਨਕ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਪਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ - ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿੰਨੇ ਧਰਤੀ, ਅਗਨੀ, ਦੇਵਤੇ, ਚੰਦ, ਸੂਰਜ, ਕਿੰਨੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਜਾਂ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤੇ, ਦਾਨਵ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਸਾਡੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ 'ਚੋਂ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਸ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਮੰਨਦੇ ਹਨ? ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਾਂ 'ਚੋਂ ਆ ਰਹੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅਨੰਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤ ਨਹੀਂ। ਗਿਆਨ ਇੱਕ ਸੁਜੱਗਤਾ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਜਿਸਦਾ ਅੰਤ ਕੋਈ ਨਹੀਂ।

ਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਛੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮਹਿ ਗਿਆਨੁ ਪਰਚੰਡੁ ॥
ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਅਨੰਦੁ ॥

ਪਉੜੀ 36

ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ, ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਸਤਿਤਵੀ ਪਛਾਣ, ਮੂਲ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਲਗਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਹਉਮੈਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਅਨੰਤ ਜਾਂ ਅਸੀਮ ਨਾ ਕਹਿੰਦੇ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਜਿਹੜੇ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਮਾਨਵ ਲਈ ਜਿਸ 'ਸਚਖੰਡ' ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਦਸਦੇ ਹਨ ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ-ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸਿਮਰਨ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮਾਨਵ 'ਹੁਕਮਿ' ਦੀ ਤਾਮੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਬਾਰੇ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਹੀ ਇਹ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਦੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦੀ ਹੋ ਕੇ, ਇਸ ਜਗਤ/ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਗਿਆਨ ਨਿਰੰਤਰਤਾ 'ਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਬਿੰਦੂ

’ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ’ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਰੁਕਦਾ। ‘ਸ਼ਬਦ ਬ੍ਰਹਮ’ ਜਾਂ ‘ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤਿ’ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਆਪਣੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਜਾਂ ਸਚਖੰਡ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤਿ ਬਾਰੇ ਅਮਰਜੀਤ ਗਰੇਵਾਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ “ਸ਼ਤਪਥ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਿੱਚ ਵਾਕ (ਡਿਸਕੋਰਸ) ਅਤੇ ਮਨ (ਸੁਰਤਿ) ਦੇ ਜਿਸ ਝਗੜੇ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਪਟਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਡਿਸਕੋਰਸ ਸੁਰਤਿ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸੁਰਤਿ ਡਿਸਕੋਰਸ ਵਿਚੋਂ, ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਇਸ ਝਗੜੇ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਹੱਲ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ਬਦ (ਡਿਸਕੋਰਸ) ਹੀ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ। ... ਚੇਤਨਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਕਰਾਮਾਤ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਸੁਰਤੀ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸੁਰਤਿ ਭਾਵ ਸੋਝੀ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਸੁਰਤਿ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੁਰਤਿ-ਸ਼ਬਦ ਆਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ਬਦ-ਸੁਰਤਿ ਹੀ ਉਹ ਮਾਰਗ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦਿਮਾਗੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਵੇਂ ਦਿਸਹੱਦਿਆਂ ਵੱਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਵੇਗਾ।[5] ਦਿਮਾਗੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਹ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅਸੀਂ ਸਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਆਤਮਿਕ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ ਦਾ ਗਿਆਨ ‘ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤਿ’ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਾਮ (ਸਿਮਰਨ) ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਰਗ ਸੱਚਖੰਡ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਿਸਹੱਦਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੇ ਇਸ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ‘ਜਪੁਜੀ’ ਦੀ ਤੇਰਵੀਂ (13ਵੀਂ) ਪਉੜੀ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ :

ਮੰਨੈ ਸੁਰਤਿ ਹੋਵੈ ਮਨਿ ਬੁਧਿ ॥
ਮੰਨੈ ਸਗਲ ਭਵਣ ਕੀ ਸੁਧਿ ॥
ਮੰਨੈ ਮੁਹਿ ਚੋਟਾ ਨਾ ਖਾਇ ॥
ਮੰਨੈ ਜਮ ਕੈ ਸਾਥਿ ਨ ਜਾਇ ॥
ਐਸਾ ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨੁ ਹੋਇ॥
ਜੇ ਕੋ ਮੰਨਿ ਜਾਣੈ ਮਨਿ ਕੋਇ ॥੧੩॥

‘ਮੰਨੈ’ ਦਾ ਅਰਥ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਈਸ਼ਵਰੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਾਮ ਮਨਣ ਜਾਂ ਸਿਮਰਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੁਣੇ ਹੋਏ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਾਕਾਂ ਦਾ ਵਾਰ ਵਾਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੰਕਾ ਨਵਿਰਤ ਹੋ ਜਾਵੇ।[6] ਜਾਨੀ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਨਾਲ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਕਪਾਟ ਖੁੱਲਦੇ ਹਨ, ਅਜਿਹੀ ਸੋਝੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਬਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਾਂ (ਭਵਨਾਂ) ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਜਗਿਆਸੂ ਨੂੰ ਇਹ ਬੁੱਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਦੁੱਖਾਂ (ਚੋਟਾਂ) ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਉੜੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਟੀਕਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਰਹਿਤ ਹੋਣਾ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਹੈ।[7] ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆਂ ਇਹ ਵੀ ਨਤੀਜਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਸਲ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਮਸੱਤਾ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ‘ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕ ਆਧਾਰ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸਰੂਪ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਰਹੱਸ ਅਤੇ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਨਾਲ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।’[8] ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪੱਧਤੀ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਖੰਡ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਤੱਥਗਤ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਤੱਥਗਤ ਗਿਆਨ ਤਾਂ ਇੱਕ ਪੜਾਅ ਹੈ, ਅਸਲੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਤਾਂ ਆਪਾ ਪਛਾਣ ਦੀ ਹੈ; ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਹੈ; ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਫਿਰ ਜਗਿਆਸੂ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਆਨੰਦ (ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਅਨੰਦੁ ॥) ਵਾਲਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਇਸੇ ਪਉੜੀ (36ਵੀਂ) ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਤੀਜੀ ਸਤਰ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ ॥
ਤਿਥੈ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਐ ਬਹੁਤੁ ਅਨੂਪੁ ॥
ਤਾ ਕੀਆ ਗਲਾ ਕਥੀਆ ਨਾ ਜਾਹਿ ॥
ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ ਪਿਛੈ ਪਛੁਤਾਇ ॥
ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਮਨਿ ਬੁਧਿ ॥
ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਾ ਸਿਧਾ ਕੀ ਸੁਧਿ ॥੩੬॥

'ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ॥' ਦੇ ਕੀ ਮਾਅਨੇ ਹਨ, ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਅਸੀਂ ਸਰਮ ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਜਾਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ॥ 'ਰੂਪੁ' ਨਿਰਾ ਆਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੀ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਘਾੜਤ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਸੁਰਤ ਰਾਹੀਂ, ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪ ਘੜਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਦੀ ਟੀਕਾਕਾਰੀ ਇੰਞ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, "ਸਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਬਣਤਰ (ਆਤਮਿਕ) ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਘਾੜਤ ਵਿਚ ਬੜਾ ਸੁੰਦਰ ਰੂਪ ਘੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[੭] ਸਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸੁਹਜ ਰੂਪ ਹੈ; ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਉਚਤਮ ਘਾੜਤ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਘਾੜਤ ਆਤਮਕ ਆਨੰਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਜਦੋਂ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਅਨੇਕਾਂ ਅਨੇਕ (ਬਹੁਤ ਅਨੂਪੁ) ਕਲਾਤਮਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਤਮਿਕ ਆਨੰਦ ਦੀ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਾਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੱਸੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇੱਥੇ ਮਨ, ਮੱਤ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਇਕ ਸੁਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਸ ਨੂੰ ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਾਲੀ (ਸੁਰਾ ਸਿਧਾ ਕੀ ਸੁਧਿ) ਸੋਝੀ ਜਾਂ ਬਿਰਤੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਇਸ ਆਤਮਿਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਵਾਲੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸੁਹਜਾਤਮਕ (ਐਸਥੈਟੀਕਲ) ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਘਾੜਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਸੰਕੇਤ ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਇਸ ਬਾਣੀ (ਸਿਰਜਣਾ) ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਵੀ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਬਾਣੀ ਜਦੋਂ ਸੁਹਜ (ਰੂਪੁ) ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਦੈਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ (ਆਤਮਿਕ ਆਨੰਦ) ਜਾਗਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹੀ ਸੰਵੇਦਨੀ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਜਾਗਰਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਵਿੱਚ ਸਾਹਿਤਕ (ਕਾਵਿ) ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਆਨੰਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਹੇਗਲ, ਕਾਂਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਦੈਵੀ ਸਿਰਜਣਾ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਨ-ਮਨਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਸਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸੁਹਜ-ਜਗਤ (ਐਸਥੈਟਿਕਸ Aesthetics) ਦੀ ਦੈਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਉੱਚ ਪਾਏ ਦੇ ਅਨੂਠੇ ਰੂਪ ਘੜਦੀ ਹੈ ਇਸ ਘਾੜਤਿ ਵਿਚ ਸੁਰਤੀ (ਸੋਝੀ) ਸੰਵੇਦਨੀ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਬੌਧਿਕਤਾ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਰਮ ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, "(ਸਰਮ ਖੰਡ) ਆਨੰਦ ਦੇ ਖੰਡ ਦੀ ਲੱਛਣਾ ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੈ। ਉੱਥੇ (ਉਪਮਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਭਾਵ) ਪਰਮ ਸੁੰਦਰ ਘਾੜਤ

ਘੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।"[10] ਇਹ ਸੁੰਦਰ ਘਾੜਤ ਪ੍ਰਭੂ-ਭਗਤੀ ਦੇ ਆਸ਼ੇ ਦੀ ਘਾੜਤ ਹੈ - ਇਹੀ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਵੀ ਹੈ। ਸੋ ਸਰਮ ਖੰਡ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਕਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਕਰਮ (ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਰੂਪ) ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਅਧਿਆਤਮਕ (ਆਦਰਸ਼ਕ) ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਕਰਮ ਖੰਡ ਨੂੰ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ 'ਸ਼ਕਤੀ' ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਜੋਰੁ (ਸ਼ਕਤੀ) ਆਦਰਸ਼ਕ ਯੋਧੇ ਵਾਲੀ ਹੈ :

ਕਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰੁ ॥
ਤਿਥੈ ਹੋਰੁ ਨ ਕੋਈ ਹੋਰੁ ॥
ਤਿਥੈ ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ ॥
ਤਿਨ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰ ॥
ਤਿਥੈ ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਮਹਿਮਾ ਮਾਹਿ ॥
ਤਾ ਕੇ ਰੂਪ ਨ ਕਥਨੇ ਜਾਹਿ ॥
ਨਾ ਓਹਿ ਮਰਹਿ ਨ ਠਾਗੇ ਜਾਹਿ ॥
ਜਿਨ ਕੈ ਰਾਮੁ ਵਸੈ ਮਨ ਮਾਹਿ ॥
ਤਿਥੈ ਭਗਤ ਵਸਹਿ ਕੇ ਲੋਅ ॥
ਕਰਹਿ ਅਨੰਦੁ ਸਚਾ ਮਨਿ ਸੋਇ ॥

- (37ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚੋਂ)

ਕਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਜਿਸ 'ਜੋਰੁ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਬਲ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਕੋਈ ਜਗਿਆਸੂ ਪ੍ਰਭੂ/ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਬਲ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਨਾਇਕ ਰਾਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਿਆਂ, ਰਾਮ ਨੂੰ ਇਕ ਬਲਸ਼ਾਲੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਨਾਇਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਰਮ, ਉਹ ਸ਼ਕਤੀ (power) ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਹਾਂਬਲੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਿਖਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂਬਲੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਰਾਮ ਭਰਪੂਰ ਮਹਾਂਬਲੀ ਹੈ। ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, "ਕਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਬਾਣੀ ਆਤਮ-ਬਲ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਆਤਮ-ਬਲ ਵਾਲੇ ਜੋਧੇ, ਮਹਾਂਬਲੀ ਅਤੇ ਸੂਰਮੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਾਮ (ਪ੍ਰਭੂ) ਆਪ ਵਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਇਸ ਰਾਮ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਵਿੱਚ ਸੀਤਾ ਹੀ ਸੀਤਾ (ਉਸ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਭਗਤ) ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਤਮ ਸਰੂਪ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਥਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਉਹ ਨਾ ਮਰਦੇ ਹਨ, ਨਾ ਠਗੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹ ਰਾਮ (ਪਰਮਾਤਮਾ) ਵਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਗਤ ਜਨ ਵਸਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦੇ ਹਨ (ਕਿਉਂਕਿ) ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਵਿੱਚ ਸੱਚਾ ਪ੍ਰਭੂ ਵਸਦਾ ਹੈ।[11] ਇੱਥੇ ਦੇਖਣ ਵਾਲਾ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਿਸ ਬਲ (ਜੋਰੁ) ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਹ ਆਦਰਸ਼ਕ ਭਗਤ ਦਾ ਆਤਮ ਬਲ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਰਾਮ ਵਰਗੇ ਮਹਾਂਬਲੀਆਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਧਰਮ ਖੰਡ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਚੰਡ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਚੰਡ ਗਿਆਨ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਰਮ ਖੰਡ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਸੁੰਦਰ ਅਨੂਪ (ਸੁਹਜ-ਰੂਪ) ਘੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੁਹਜ-ਰੂਪ ਵੀ ਅਨੇਕ ਹਨ, ਬੇਅੰਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਹ ਪਾਉਣੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਪਰ ਮਾਨਵ ਇਸ ਸੁਹਜ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਆਨੰਦ ਅਨੁਭੂਤੀ

ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਿਆਂ, ਹੁਕਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਸਿਮਰਨ ਨਾਲ ਸਚਖੰਡ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਸਰਮ ਖੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਿਸ ਕਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਬਲ ਵਿੱਚ ਰੁਪਾਂਤਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਅਮਰਤਾ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਰਮ ਚਿਰ ਕਾਲ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦਾ ਕਰਮ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਯਾਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। 37 ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ 'ਸਚ ਖੰਡਿ' ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ :

ਸਚ ਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੁ ॥
ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ ॥
ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ ॥
ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ ॥
ਤਿਥੈ ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ ॥
ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ ॥
ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰੁ ॥
ਨਾਨਕ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ ॥੩੭॥

- (37ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚੋਂ)

ਸੱਚ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਆਪ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਸਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਜਪੁ ਜੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਆਪਣੀ ਕਿਰਪਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਨਿਹਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸੰਭਾਲਦਾ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਕ ਪਸਾਰਾ ਹੈ; ਖੰਡ, ਮੰਡਲ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਹਨ। ਉੱਥੇ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਖੇਲ-ਪਸਾਰੇ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤ ਨਹੀਂ। ਉੱਥੇ ਜਿਵੇਂ ਜਿਵੇਂ ਹੁਕਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਵੇਂ ਉਵੇਂ ਜਗਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਪ੍ਰਭੂ ਇਸ ਜਗਤ-ਪਸਾਰੇ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਵਿਗਸਦਾ (ਖੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ) ਹੈ। ਇਸ ਸਚ-ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੀ 34ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰ ਆਖਿਆ ਹੈ : "ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰਿ॥ ਤਿਥੈ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ॥ ਨਦਰੀ ਕਰਮ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ॥" ਭਾਵ ਇਸ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਸੱਚੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਭਗਤ-ਜਨ ਸ਼ੋਭਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਗਤ-ਜਨਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਧਰਮ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਸ ਸਚਖੰਡ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਹੁਕਮ ਅਤੇ ਨਦਰਿ (ਕਿਰਪਾ) ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਸੱਚੇ ਭਗਤ-ਜਨ ਨੂੰ ਇਹ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ ॥
ਜਿਨ ਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰਮੁ ਤਿਨੁ ਕਾਰ।
ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥38॥

- (37ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚੋਂ)

ਇਸ ਸਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ ਭਾਵ ਸ਼ਬਦ-ਸੁਰਤਿ ਘੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਉਸ ਸੱਚੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਨਦਰਿ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਰਪਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲਾ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਆਪਣੀ ਕਿਰਪਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਨਿਹਾਲ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਪਰਮ-ਆਦਰਸ਼ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਢੁਕਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਇਉਂ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਧੀਰਜ ਧਾਰ ਕੇ ਜਤ ਸਤ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਿਆਂ, ਗਯਾਨ ਨੂੰ ਅਥਵਾ
ਸਤ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸੁਣ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਮਤਿ ਵਿਚ ਧਾਰਣ ਕਰਦਿਆਂ

> ਪਰਮੇਸ਼ੂਰ ਦੇ ਭੈਅ ਵਿਚ ਤੇ ਤਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਪ੍ਰੇਮ-ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਨਾਮ ਜਪਣਾ, ਸਿਮਰਨਾ ਤੇ ਅਰਾਧਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਨਾਲ ਆਪੇ ਨੇ ਬਾਰਾਂਵੰਨੀਆਂ ਦੇ ਸੋਨੇ ਵਾਂਙੂ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰ ਨਦਰੀ ਦੀ ਨਦਰ ਹੋਈ ਹੈ ਤੇ ਜੀਵ ਨੇ (ਨਿਹਾਲ) ਅਨੰਦ ਸਰੂਪ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਪਹਿਲੀ ਕਹੀ ਟਕਸਾਲ ਦੀ ਕਾਰ ਬਾਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਮਿਹਰ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਣੀ ਹੈ।[12]

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਲੋਕ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਇਹੀ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੰਗਿਆਈਆਂ, ਬੁਰਾਈਆਂ ਨੂੰ ਵਾਚਣ ਵਾਲਾ ਵੀ ਉਹੀ ਧਰਮੁ ਹਦੂਰਿ (ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ) ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜਗਤ-ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਰਚਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਕਰਮਾਂ ਨੇ ਨਿਬੇੜਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਨਾਮ ਧਿਆਇਆ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਨਾਮ ਦੀ ਕਮਾਈ (ਮਸਕਤਿ) ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੀ ਜੋਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਸਫ਼ਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। "ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਦਰ 'ਤੇ ਉਹ ਸੁਰਖ਼ਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਜੀਵ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ (ਮਾਇਆ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ, ਆਵਾਗਵਨ ਦੇ ਗੇੜਾਂ ਅਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਫ਼ਲ) ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।"[13] ਪਰ ਇਸ ਸਚਿਖੰਡ, ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਲਈ ਜਿਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਉਹ 'ਹੁਕਮਿ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋ ਕੇ ਸਚਖੰਡਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗਿਆਨਮਈ ਸਿਆਣਪਾਂ ਅਤੇ ਸੋਚਾਂ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਬੇਅਰਥ ਹਨ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮਿ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਢਲਦੇ। 'ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ, ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਲਿ। (ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚੋਂ) ਦਾ ਜਵਾਬ ਹੈ ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਨਾਲਿ॥ (ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚੋਂ)। ਦੂਜੀ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਇਸ 'ਹੁਕਮਿ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਕਮਿ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਅਕਾਰ ਬਣੇ ਹਨ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਡਿਆਈ ਮਿਲੀ ਹੈ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮਿ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਕੋਈ ਚੰਗਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਮੰਦਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਮਾਨਵ ਦੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਸੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਚਲਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਇਹ ਸਮਝਾ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ, ਉਸ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਮਾੜੇ ਅਮਲਾਂ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਦਰ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

> ਹੁਕਮੈ ਅੰਦਰਿ ਸਭੁ ਕੋ ਬਾਹਰਿ ਹੁਕਮ ਨ ਕੋਇ॥
> ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੈਂ ਜੇ ਬੁਝੈ ਤ ਹਉਮੈ ਕਹੈ ਨ ਕੋਇ॥
>
> (ਪਉੜੀ ਦੂਜੀ ਵਿਚੋਂ)

ਇਹ ਹੁਕਮ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਹਉਮੈ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਸੱਚਖੰਡਿ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਹੁਕਮ ਦੀ ਕਾਰ ਨਿਰਵਿਘਨ ਚੱਲੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਦਾ ਪਰਉਪਕਾਰ ਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਰਮ ਹੁਣ ਹਉਮੈ ਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਹੁਕਮ-ਪਰਾਇਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਪਰਯੋਜਨਾ ਦਾ ਭਾਈਵਾਲ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੇ ਨਿਜੀ ਹਿਤ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੈਵੀ ਹਥਿਆਰ ਸਮਝ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਸੱਚਖੰਡ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦਾ ਲੱਛਣ ਹੈ।"[14]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡ ਅਸਲ ਵਿਚ ਜਗਿਆਸੂ ਜਾਂ ਮਾਨਵ ਲਈ 'ਸਚਖੰਡਿ' ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਪੜਾਅ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਦਾ ਮੂਲ-ਆਸ਼ਾ 'ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਣਾ' ਹੈ। ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਚਖੰਡਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ। ਮੈਂ ਧਰਮ ਖੰਡ ਨੂੰ ਮਾਨਵ ਦੇ ਮੂਲ-ਆਸ਼ੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਧਰਮ ਖੰਡ ਹੈ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼। ਇਸ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਉਹ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਹਨ। ਪਰ ਸਰਮ ਖੰਡ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬੌਧਿਕ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ (ਰੂਪ ਅਤੇ ਘਾੜਤਿ) ਸਰਗਰਮੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਰਗਰਮੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸੁਹਜ-ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਕਿਰਤੀ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪ ਘੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਰਗਰਮੀ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਰਗਰਮੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਾਨਵ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਸਮਰੱਥਾ, ਕਲਾਤਮਕ ਸਮਰਥਾ ਵਿੱਚ ਪਰਵਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਸੁੰਦਰਤਾ' ਆਖਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸੁਹਜਾਤਮਕ (ਐਸਥੈਟੀਕਲ) ਸਿਰਜਣਾ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸਰਮ ਖੰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਰਮ ਖੰਡ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਦੈਵੀ ਰੂਪ ਮਾਨਵੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸ਼ਕਤੀ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਆਦਰਸ਼ਕ ਕਰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਮ-ਕਰਮ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਕਰਮਠ ਬੰਦਾ ਆਪਣੀ ਆਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਜਲੌਅ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਰਮ ਦੈਵੀ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਵੰਡ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਰਾਮ ਵਰਗੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਨਾਇਕ ਆਪਣੇ ਪਰਾਕਰਮ (ਪਰਮ-ਕਰਮ) ਰਾਹੀਂ ਜਸ ਖੱਟਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਜਾਂ (ਧਰਮ, ਗਿਆਨ, ਸਰਮ, ਕਰਮ) ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਸਚਖੰਡਿ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਕਸ਼ ਲਈ ਨਿਰੰਕਾਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਅਤੇ ਹੁਕਮ ਵਿੱਚ ਚਲਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਹਉਮੈ ਮਿਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਭਾਗ ਦੇ ਸਲੋਕ ਵਿੱਚ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਚਖੰਡਿ ਨੂੰ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਆਵਾਗਵਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਪ੍ਰਾਣੀ (ਮਾਨਵ) ਦਾ ਲਕਸ਼ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਨਵੀਂ ਸੁਰਤਿ, ਨਵੀਂ ਮਤਿ, ਨਵੀਂ ਮਨ ਬੁਧਿ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਸਹਿਜ ਦੇ ਜਮਣ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਲੋਅ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਜ਼ਿਲ 'ਸੱਚੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਟਕਸਾਲ' ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਮੂਲ-ਲਕਸ਼ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਕਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮਾਰਗ ਲਈ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ, ਹੁਕਮਿ ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਟਕਸਾਲ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸੰਕੇਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇਸ ਪਰਚੇ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਵਿਸਥਾਰ ਹਨ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. **ਜਪੁ ਜੀ (ਸਟੀਕ)**, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਜਪੁ ਜੀ, ਪੰਨਾ : (1 ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ), 1998
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1
3. **ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਰੂਪ**, ਡਾ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ : 34, ਤੀਜੀ ਵਾਰ, 2014
4. **ਜਪੁ ਜੀ** (ਸਟੀਕ), ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 164
5. ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਅੰਕ 16, ਅਮਰਜੀਤ ਗਰੇਵਾਲ, ਪੰਨਾ 19-20
6. ਜਪੁਜੀ (ਸਟੀਕ), ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 79

7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਉਹੀ, (ਅਸਲ ਵਿਚ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਉਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ 'ਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਆਪਣੀ ਮੰਜ਼ਿਲ (ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ) ਨੂੰ ਪਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।
8. ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਰੂਪ, ਡਾ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 22-23
9. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 53, (1969)
10. ਜਪੁਜੀ (ਸਟੀਕ), ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 164
11. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ (ਭਾਗ-9), ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 54
12. ਜਪੁਜੀ (ਸਟੀਕ), ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 175
13. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 57
14. ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤੇ ਰੂਪ, ਡਾ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ, ਪੰਨਾ 48

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਸਚੁ ਸੁਣਾਇਸੀ ਸਚ ਕੀ ਬੇਲਾ

ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਅਜ਼ੀਮ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਲਿਖਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਨੇਕ ਰੂਪ ਹਨ। ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਨਾਨਕ ਜੇਡੁ ਭਗਤ ਨਾ ਕੋਈ' ਦਾ ਜਿੱਥੇ ਸਰੂਪ ਹੈ, ਉਥੇ ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਡੀ ਚਮਤਕਾਰੀ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਭਗਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਨਾਇਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਹੈ ਉਥੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਬਾਨੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਥਮ ਗੁਰੂ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ। ਰਾਜਸੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਹ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਅਤੇ ਸਾਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਅਜਿਹੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਜਿਸਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਿਮਨ ਲੋਕਾਈ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਜਨਤਾ ਦੀ ਸਰਬਪੱਖੀ ਮੁਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੀ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਕਿ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਧਿਰਾਂ ਵਲੋਂ ਆਪਣੀ ਸੱਤਾ ਬਚਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਜ਼ਹੀਰੂਦੀਨ ਮੁਹੰਮਦ ਬਾਬਰ ਦੇ ਕੀਤੇ ਹਮਲੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕਿਸੇ ਨੇ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ ਹੋਵੇ। ਸਿਰਫ਼ ਇਕੋ ਨਾਮ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਬੂਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰਚੀ ਬਾਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਖੀਆਂ, ਮਿੱਥਾਂ, ਕਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਆਸਥਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦੇ ਬਾਬਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਰੂਪ-ਸਰੂਪ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਉਪਰੋਕਤ ਰੂਪ-ਸਰੂਪ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਲਿਖਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧਾਂ-ਨਾਥਾਂ-ਜੋਗੀਆਂ 'ਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਦੇ ਹੋਏ ਪੂਰਨ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਰਿਗਵੇਦ ਤੱਕ ਲਿਜਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਆਗ਼ਾਜ਼ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲੀ ਲਿਖਤ ਵੇਦ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲਿਖਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਹੀ ਪ੍ਰਥਮ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਲਿਖਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਉੱਪਰ ਡੂੰਘੇਰੀ ਅਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਛਾਪ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਰੂਪ ਦੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਕ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਰੂਪ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਈਆਂ ਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਆਸਥਾਮਈ ਅਤੇ ਵਰਜਣਾਮੁਖ ਹੱਦਬੰਦੀਆਂ ਨੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲੈ ਆਂਦੀਆ। ਦੂਸਰਾ ਸੰਕਟ ਇਹ ਵਾਪਰਿਆ ਕਿ ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਕ ਸੋਚ-ਵਿਧੀ (Mode of Consciousness) ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੂਪ 'ਚ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਾ ਬਣਾਏ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਅਮੂਰਤ ਰੂਪ 'ਚ ਸਿਰਫ਼ ਅਧਿਆਤਮਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਨਾਲ ਧਰਮ ਨੂੰ ਲੌਕਿਕ

ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚਾ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਜੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਸਰੋਕਾਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਲਗਭਗ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਾਰੇ ਧਰਮ ਥੋੜੇ-ਬਹੁਤੇ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਹੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ। ਇਥੇ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਵੱਡਾ ਸੁਆਲ ਹੀ ਇਹ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਕੋਈ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਕੀ ਕੋਈ ਰੱਬ ਦੀ ਵੀ ਸਿਆਸਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਕੀ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਰੱਬ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ? ਆਦਿ ਅਨੇਕ ਸੁਆਲ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪੜ੍ਹਾਅ ਵਿਚ ਧਰਮ ਚੇਤਨਾ-ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਜੰਗਲੀ-ਜਹਾਲਤ ਅਤੇ ਚਰਵਾਹੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਕਸਤ ਪੜ੍ਹਾਅ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਬਦਲਦੇ ਸੰਦ-ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੇ ਗੁਣਾਤਮਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਜਾਦੂ-ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ, ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਲੌਕਿਕਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਭਾਗ ਨੇ ਹੋਰਨਾਂ ਧਰਮਾਂ ਵਾਂਗ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੂੰ ਵੀ ਅਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਅਮੂਰਤ ਬਣਾ ਕੇ ਪੈਗੰਬਰੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਧਰਮਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਨਾਲ ਗਹਿਗੱਚਵਾਂ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਆਪਣਾ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਨਿਵੇਕਲਾ ਕਦਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਾਸਾਰ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਚਰਚਾ ਕਰਕੇ ਰੁਕ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਸਗੋਂ ਵਿਹਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਉੱਪਰ ਅਮਲ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਤੇ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਤੱਕ ਇਕ ਲੰਮਾ ਪੰਧ ਤਹਿ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਦੇ ਅਨੇਕ ਵੇਰਵੇ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮਾਜਕਤਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਚੇਤਨਾ-ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮੰਡਲ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਹੈ। ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅੰਦਰ ਕੁਝ ਵੀ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਇਕ ਦੂਜੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਕਾਇਆ ਹੈ।

ਪਵਣ ਗੁਰੂ ਪਾਣੀ ਪਿਤਾ ਮਾਤਾ ਧਰਤ ਮਹਤੁ
ਦਿਵਸ ਰਾਤਿ ਦੁਇ ਦਾਈ ਦਾਇਆ
ਖੇਲੈ ਸਗਲ ਜਗਤੁ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਇਹ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪ ਨਿਮਾਣਿਆਂ, ਨਿਤਾਣਿਆਂ ਅਤੇ ਨਿਥਾਵਿਆਂ ਭਾਵ ਸਮੁੱਚੀ ਵੰਚਿਤ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਆਸਥਾ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਗਿਆਨ ਦਾ ਰਸਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਰਲੇਪ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ, ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। 'ਅੰਧੀ ਰਯਤਿ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ' ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰਸਤੇ ਪਾਉਣ ਵਾਲਾ ਇਹ ਬ੍ਰਹਮੀ ਸੰਕਲਪ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ

'ਚੋਂ ਨਿੱਕਲ ਕੇ ਸਮਾਜਕਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਵੰਚਿਤ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ 'ਚ ਢਲਕੇ ਉਸ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਡੂੰਘੇ ਰਾਜਸੀ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਠੀਕ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪੈਂਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬ੍ਰਹਮਵਾਚਕ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਵੀ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਉੱਚੀਆਂ ਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਪੰਨ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਪਾਸ ਹੈ। ਨੀਚ ਜਾਤੀਆਂ ਤੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਵੰਚਿਤ ਵਰਗ ਧਨ ਦੌਲਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹਨ, ਇਸੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਵੀ ਖਾਲੀ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਉੱਪਰ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਹੀ ਅਜਾਰਾਦਾਰੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸ ਰਾਜਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਤਿੱਖੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਭਾਂਪਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਥਾਂ ਪਰ ਥਾਂ ਇਹ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਅਜਾਰਾਦਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਰਮ ਆਸਨ ਕਿਵੇਂ ਬ੍ਰਹਮ ਉਪਰ ਆਪਣਾ ਅਧਿਕਾਰ ਜਮਾਈ ਬੈਠੇ ਹਨ।"[1] ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਵੰਚਿਤ ਲੋਕਾਈ ਲਈ ਆਸਥਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਉਸ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੀ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਸਮਾਜਕ ਮੁਕਤੀ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਔਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ 'ਚ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਵਿਆਪ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। "ਸੋ, ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਵਸਤੂ ਹੈ ੴ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਸੂਰ ਵਿਦਰੋਹੀ ਹੈ। ਕ੍ਰਾਤੀਕਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਕੇਵਲ ਵਿਦਰੋਹੀ। ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਵਾਸਤੇ ਤਾਂ ਓੜਕ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਵੀ ਨਕਾਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਵਿਦਰੋਹੀ ਦੀ ਮੂਲ ਅਕਾਂਖਿਆ ਆਪਣੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਹੈ, ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਮੁਕਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਲੋੜਦਾ, ਉਹ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸੰਬੰਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲੋੜਦਾ ਹੈ। ਨਾਨਕਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਤਲੋਕੀ ਜੀਵ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੀਣਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਸੰਬੰਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨੁਹਾਰ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ, ਕੇਵਲ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਖੰਡਨ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਹੈ।"[2] ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੂਲ ਸੰਕਟ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਿਭਿੰਨ ਦਰਸ਼ਨ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਮੂਲ ਰੂਪ 'ਚ ਵੇਦਾਂਤੀ ਜਾਂ ਸਾਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਰਗਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਸੰਕਟ ਇਹ ਵਿਆਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਮਾਤਲੋਕ ਦੇ ਨਿਮਾਣੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਮਦਰਦੀ ਸਮਝ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ੴ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਧੁਰ ਡੂੰਘ 'ਚ ਛੁਪੀ ਰਮਜ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਖੰਡਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਅੰਤਰ ਸਮਝਣਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਮੂਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਯਾਦ

ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ 'ਸਚੁ ਸੁਣਾਇਸੀ ਸਚ ਕੀ ਬੇਲਾ' ਸਿਰਫ਼ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਹੀ ਮਸਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਹਰ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਹਰ ਸਮਾਜੀ ਪਹਿਲੂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਸਲਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਸੌਖ ਲਈ ਕਈ ਬਾਰ ਉਸਦੀ ਵੰਡ ਵਿਸ਼ੇਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰਲੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤਾ ਅਤੇ ਇਕ ਸੁਰਤਾ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ ਉਸ ਮੂਲ ਭਾਵ, ਮੂਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੁਰ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਬਣੀ ਰਹਿਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

2

ਹੱਥਲੇ ਨਿਬੰਧ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਉਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ 'ਬਾਬਰਬਾਣੀ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਇਹੋ ਬਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਮੌਖਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸਾਖੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰਚੇ ਜਾਣ ਅਤੇ ਜ਼ਹੀਰੂਦੀਨ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਤਿੱਥਾਂ ਅਤੇ ਅੰਕੜੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸੰਨ 1521 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਜਦ ਗੁਰੂ ਜੀ ਚੌਥੀ ਉਦਾਸੀ ਤੋਂ ਵਾਪਸ ਮੁੜੇ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਉੱਪਰ ਬਾਬਰ ਦਾ ਹਮਲਾ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੀ ਕੈਦ ਹੋਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੋ ਕੁਝ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀਆਂ ਦੀ ਬਾਬ ਹੁੰਦੀ ਵੇਖੀ ਉਸ ਉਤੇ 'ਖ਼ੂਨ ਕੇ ਸੋਹਿਲੇ' ਲਿਖਕੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਦੁੱਖੜੇ ਬਿਆਨ ਕੀਤੇ।"[3] ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਵੀ ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਇਹੋ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[4]

ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਬਾਬਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਏ ਹਵਾਲੇ 'ਆਵਨਿ ਅਠਤਰੈ ਜਾਨਿ ਸਤਾਨਵੈ' ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਸੰਮਤ 1578 ਵਿਚ (ਸੰਨ 1521 ਵਿਚ) ਨੋਟ- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਤੀਜੀ 'ਉਦਾਸੀ' ਸਮੇਂ ਸੰਨ 1518 ਵਿਚ ਮੱਕੇ ਨੂੰ ਗਏ ਸਨ। ਉਥੋਂ ਈਰਾਨ ਦੇਸ਼ ਤੇ ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਹਾਜੀਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਬਗ਼ਦਾਦ ਤੇ ਕਾਬਲ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਾਪਸ ਆ ਕੇ ਐਮਨਾਬਾਦ ਸੰਨ 1521 ਵਿਚ ਉਸ ਵੇਲੇ ਪਹੁੰਚੇ ਸਨ, ਜਦੋਂ ਬਾਬਰ ਸ਼ਹਰ ਸਿਆਲਕੋਟ ਨੂੰ ਮਾਰ ਕੇ ਇਥੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਸੀ। ਸਤਾਨਵੈ- ਸੰਮਤ 1597 ਵਿਚ (ਸੰਨ 1540 ਵਿਚ)... ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਸੂਰੀ ਨੇ ਬਾਬਰ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਹਮਾਂਯੂੰ ਨੂੰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚੋਂ ਮਾਰ ਭਜਾਇਆ ਤੇ ਆਪ 1540 ਵਿਚ ਇਥੋਂ ਦਾ ਰਾਜ ਸਾਂਭਿਆ।"[5] ਹਾਰੂਨ ਖ਼ਾਲਿਦ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਨੂੰ 1519 ਵਿਚ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਸੈਦਪੁਰ (ਬਾਬਰ ਇਸ ਦਾ ਨਾਅ ਬਦਲ ਕੇ ਐਮਨਾਬਾਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ) ਨੂੰ ਬਾਬਰ ਅਧੀਨ ਹੋਇਆ ਦੱਸਦਾ ਹੈ।[6] ਪਰੰਤੂ ਬਾਬਰ ਬਾਬਰਨਾਮਾ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਬੁਲ 910 ਹਿਜ਼ਰੀ (1504 ਈ.) ਵਿਚ ਜਿੱਤਿਆ ਸੀ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀ ਚਾਹਤ ਸੀ। ਕਦੇ ਬੇਗ਼ਾਂ ਦੀ ਬੇਹਿੰਮਤੀ ਨਾਲ ਤੇ ਕਦੇ ਭਰਾਵਾਂ ਦੇ ਬਿਗੜ ਜਾਣ ਨਾਲ ਇਹ ਪੂਰੀ ਨਾ ਹੋ ਸਕੀ। ਫਿਰ ਉਹ ਦਿਨ ਵੀ ਆਇਆ ਜਦੋਂ ਇਹ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਲੱਗੀਆਂ। ਛੋਟਾ ਜਾਂ ਵੱਡਾ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਬੇਗ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜੋ ਮੇਰੀ ਚਾਹੀ ਹੋਈ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਦਮ ਮਾਰੇ। 925 ਹਿਜ਼ਰੀ (1519 ਈ.) ਵਿਚ ਮੈਂ ਦੋ ਤਿੰਨ ਘੜੀਆਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਜੌਰ ਨੂੰ ਤਲਵਾਰ ਦੇ ਬਲਬੂਤੇ ਲੈ ਲਿਆ ਅਤੇ ਉਥੇ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਕੇ ਬਹੀਰਾ ਗਿਆ। ਬਹੀਰਾ ਨੂੰ ਨਾ ਲੁੱਟਿਆ ਨਾ ਮਾਰਿਆ। ਉਸਨੂੰ ਜਾਨ ਮਾਲ ਦੀ ਅਮਾਨ (ਸੁਰੱਖਿਆ ਦਾ ਵਾਅਦਾ) ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਚਾਰ ਲੱਖ ਸ਼ਾਹਰੁਖੀ ਵਸੂਲ ਕੇ ਲਸ਼ਕਰ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਕਾਬੁਲ ਚਲਿਆ ਗਿਆ। ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਸੱਤ-ਅੱਠ ਸਾਲ ਵਿਚ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਉੱਪਰ ਪੰਜ ਧਾਵੇ ਕੀਤੇ। ਪੰਜਵੀਂ ਬਾਰ ਅੱਲ੍ਹਾ ਨੇ ਨਿਗ੍ਹਾ ਫੇਰੀ, ਇਬਰਾਹੀਮ ਜਿਹੇ ਵੈਰੀ ਨੂੰ ਹਰਾਇਆ ਅਤੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਜਿਹਾ ਲੰਮਾ-ਚੌੜਾ ਮੁਲਕ ਦਿਵਾ ਦਿੱਤਾ।"[7] ਬਾਬਰ ਨੇ

ਭਾਰਤ ਉੱਪਰ ਪੰਜ ਹਮਲੇ ਕੀਤੇ। ਤੱਥਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 1526 ਦਾ ਚੌਥਾ ਹਮਲਾ ਸੀ ਜੋ ਇਬਰਾਹੀਮ ਲੋਧੀ ਨਾਲ ਪਾਣੀਪੱਤ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬ ਉੱਪਰ ਪਹਿਲੇ ਹਮਲਿਆਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਕੇਤ ਸੈਦਪੁਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਥੋਂ ਇਹੋ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੈਦਪੁਰ ਉੱਪਰ 1519-20 ਈ. ਵਿਚ ਹੀ ਕਤਲੇਆਮ ਹੋਇਆ ਸੀ। "926 ਹਿਜ਼ਰੀ (1519-20) ਲਮਗਾਨ ਤੋਂ ਮੁੜਦੇ ਸੈਨਾ ਅਤੇ ਸਮਾਨ ਠੀਕ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤ-ਅਭਿਆਨ। ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਬਜੌਰ ਦੇ ਬਾਗ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਸਰ ਕੀਤਾ। ਪਿਛਲੀ ਵਾਰ ਵਾਲੇ ਘਾਟ ਤੋਂ ਹੀ ਸਿੰਧ ਪਾਰ ਕੀਤਾ। ਸਿਆਲਕੋਟ ਦਾ ਹਮਲਾ ਹੋਇਆ। ਇਥੋਂ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਆਤਮ ਸਮਰਪਣ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀਆਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰ ਲਈ। ਉਥੋਂ ਬਾਬਰ ਅੱਗੇ ਵਧਿਆ, ਸੈਦਪੁਰ ਗਿਆ। ਉਥੇ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤਲਵਾਰ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰ ਦਿੱਤਾ।"[8] ਮੁਹੰਮਦ ਲਤੀਫ਼ ਵੀ ਬਾਬਰ ਦੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਮੁਹਿੰਮਾ ਵਿਚ ਤੀਜੀ ਮੁਹਿੰਮ ਵਜੋਂ 1520 ਈਸਵੀ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।[9] ਇਉਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਹਮਲੇ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਇੰਦਰਾਜ਼ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਜ਼ਹੀਰੁਦੀਨ ਬਾਬਰ ਦਾ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਨੂੰ ਕਬਜ਼ੇ ਹੇਠ ਕਰਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇੱਥੇ ਦੀ ਧਨ ਦੌਲਤ ਸੀ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀਆਂ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੁਲਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਲੰਬਾ ਚੌੜਾ ਹੈ। ਸੋਨਾ ਚਾਂਦੀ ਬਹੁਤ ਹੈ।"[10]

ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਮੁਹਿੰਮਾਂ ਵਿਚ ਸੈਦਪੁਰ ਦਾ ਹਮਲਾ ਵੀ ਇਕ ਹੈ। ਬਾਬਰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਆਉਂਦਾ, ਤਲਵਾਰ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਰਾਜ ਖੋਹਦਾ ਅਤੇ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਕਰਦਾ। ਸੈਦਪੁਰ ਉਪਰ ਹਮਲੇ ਵੇਲੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਦੀ (ਬਾਬਰਨਾਮਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।) ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧ ਪਿੱਛੇ ਸੈਦਪੁਰ ਦਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਵਪਾਰਕ ਕੇਂਦਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਚਿਨਾਬ ਅਤੇ ਰਾਵੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੈਦਪੁਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਵਪਾਰਕ ਕੇਂਦਰ ਅਤੇ ਧਨੀ ਸ਼ਹਿਰ ਸੀ। ਹਾਰੂਨ ਖ਼ਾਲਿਦ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਹਿੰਦੂ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਵਾਲਾ ਸ਼ਹਿਰ ਸੀ ਜਿੱਥੇ ਥੋੜ੍ਹੇ ਜਿਹੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵੀ ਸਨ। ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਹਿੰਦੂ ਵਪਾਰੀ ਸਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕੁਲੀਨਤੰਤਰੀ ਸਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਸੀ ਕਿ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਸੈਦਪੁਰ ਚਿਨਾਬ ਅਤੇ ਰਾਵੀ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਪਾਰਕ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ। ਦਿੱਲੀ ਅਤੇ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਪਾਰੀਆਂ ਲਈ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਟਿਕਾਣਾ ਸੀ। ਪੱਛਮ ਤੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਵਪਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਯਾਤਰੀਆਂ ਲਈ ਵੀ ਇਹ ਪੱਕਾ ਟਿਕਾਣਾ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਥੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਉੱਚੇ ਲੰਮੇ ਭਵਯ ਮੰਦਰ ਵੀ ਸਨ ਜਿਹੜੇ ਅੱਤ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰ ਸਨ।"[11] ਇਉਂ ਸੈਦਪੁਰ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਸਮਰਿੱਧ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਨ ਸੀ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਬਾਬਰ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਲਵਾਰ ਦੇ ਜ਼ੋਰ 'ਤੇ ਖ਼ੂਨ ਦੀਆਂ ਨਦੀਆਂ ਵਹਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਲੁੱਟ-ਮਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਪਿੱਛੇ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਭਵਯ ਤਾਕਤ ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਿੱਲੀ ਅਤੇ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੈਦਪੁਰ ਦਾ ਵਪਾਰਕ ਕੇਂਦਰ ਬਣਨਾ, ਰਾਵੀ ਅਤੇ ਚਿਨਾਬ ਵਿਚਕਾਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਟਿਕਾਣਾ ਬਣਨਾ, ਕੁਦਰਤੀ ਹੀ ਬਾਬਰ ਦੀ ਚਾਹਤ ਨੂੰ ਲਲਚਾ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਭਾਵੇਂ ਤੱਥਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰੰਤੂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚੋਂ ਕਾਵਿ ਬੋਧ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬੋਧ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਇਸ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਰਚੀ ਗਈ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਸੂਖ਼ਮ ਰਮਜਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਦੂਸਰਾ ਉੱਚ ਪਾਏ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਕ ਗੁਣ ਇਹ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬੋਧ ਨੂੰ ਕਿੰਨਾ ਕੁ ਸੰਭਾਲਿਆ ਹੈ। ਤੱਥ ਬੋਲਦੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਨੇ ਬੋਲਣ

ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਦਿਖਦੀ ਸਤਹਿ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਅਰਥ ਪਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਇਸ ਅਦਿਖਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਇਤਿਹਾਸ ਜ਼ਹੀਰੂਦੀਨ ਬਾਬਰ ਦਾ ਹਮਲਾ ਉਸਦੀ ਤਾਕਤ, ਜਬਰ, ਕਬਜ਼ਾ, ਫੌਜ, ਹਥਿਆਰ ਅਤੇ ਮੁਹਿੰਮ ਦੇ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਤਾਂ ਦੱਸ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਲੋਕਾਈ ਉੱਪਰ ਢਾਹੇ ਜ਼ੁਲਮ, ਉਸਦੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਦੱਸਣਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਕਵਿਤਾ ਮੌਨ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਲੋਕ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਯਥਾਰਥਕ ਬੋਧ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੀ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬੋਧ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਲਈ ਇਹ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਨਾਨਕਬਾਣੀ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਭੁਲੇਖੇ ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਵਿਚ ਦੁਫ਼ੇੜ ਪਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੈਦਪੁਰ ਉੱਪਰ ਹੋਏ ਹਮਲੇ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾਈ ਬਾਲੇ ਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਿਚ ਬਾਬਰ ਨਾਲ ਹੋਈ ਮਿਲਣੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਸਾਖੀਕਾਰ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਜੇਕਰ ਮੇਹਰ (ਬਾਬਰ ਨੂੰ) ਚਾਹਤਾ ਹੈਂ ਤਾਂ ਬੰਦੀਵਾਨ ਛੋੜ ਦੇਹ ਆਪ ਕਹੁ ਕੋ ਕਿਆ ਚਾਹਤਾ ਹੈਂ ਤਾਂ ਮੀਰ ਬਾਬਰ ਨੇ ਕਿਹਾ ਜੀ ਮੇਰੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਬਹੁਤ ਚੱਲੇਗੀ ਤਾਂ ਮੀਰ ਬਾਬਰ ਨੇ ਸਭ ਬੰਦੀਵਾਨ ਖਲਾਸ ਕੀਤੇ ਸਭਨਾਂ ਜੀ ਨੂੰ ਕੱਪੜੇ ਪਹਿਨਾਇ ਕਰ ਰੁਖਸਤ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਬਾਬਾ ਜੀ ਬੜੇ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੋਏ ਤਾਂ ਸ੍ਰੀ ਬਾਬਾ ਜੀ ਬਾਬਰ ਪਾਸੋਂ ਚਲਦੇ ਰਹੇ।"[12] ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਭਾਵ ਸਾਰ ਵਾਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਲਾਇਤ ਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ[13] ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਚਮਤਕਾਰੀ ਰੋਮਾਂਸ ਵਿਚ ਬੰਨ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬੋਧ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਬੋਧ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦੇ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾਨਕਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਿਹਤ ਹੈ। ਲੱਗਭੱਗ ਚਮਤਕਾਰੀ ਮਿੱਥਕ ਰੋਮਾਂਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੂੰ ਸੈਦਪੁਰ ਸਮੇਂ ਬਾਬਰ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿਚ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੋਰ ਤੱਥਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਤਨਾਮ ਚਾਨਾ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਜੋਹਨ ਗੋਰਡੋਨ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਸਿੱਖ ਹਿਸਟਰੀ' ਵਿਚੋਂ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, "ਜਦੋਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਗਵਰਨਰਾਂ ਨੇ ਦਿੱਲੀ ਦਰਬਾਰ ਨੂੰ ਇਤਲਾਹ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਇਕ ਫ਼ਕੀਰ ਵੇਦਾਂ ਤੇ ਕੁਰਾਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਵੱਖਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨ ਉਸਦੇ ਮਗਰ ਲਗਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਜੋ ਸਰਕਾਰ ਲਈ ਖਤਰਾ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਬੁਲਾਕੇ ਕੈਦ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਸੱਤ ਮਹੀਨੇ ਰਹੇ।"[14] ਇਸ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ਦਿੱਲੀ ਸਲਤਨਤ ਉੱਪਰ ਬਾਬਰ ਅਪ੍ਰੈਲ 1526 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਬੁਲਾਕੇ ਕੈਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੈਦਪੁਰ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਿਰਜਿਆ ਮਿੱਥਕ-ਤਰਕ ਤਹਿਸ ਨਹਿਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥ ਵੀ ਇਥੋਂ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਣੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵਲੋਂ ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਿਚ ਬਾਬਰ ਦੇ ਰਾਜ-ਭਾਗ ਚੱਲਦੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਅਸ਼ੀਰਵਾਦ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਵੱਖਰੀ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਤਨਾਮ ਚਾਨਾ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀਆਂ 24 ਸਾਲਾ ਲੰਬੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਦੀ ਉਪਦੇਸ਼ ਮੁਹਿੰਮ ਨੇ ਪੇਂਡੂ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਏਨੀ ਕੁ ਜਾਗਰਤੀ ਅਤੇ ਏਨਾ ਕੁ ਉਭਾਰ ਲੈ ਆਂਦਾ ਸੀ ਜਿਹੜਾ 'ਮੁਗ਼ਲ' ਗਵਰਨਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਖ਼ਤਰਾ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਸੀ। ਇਥੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿੱਥਾਂ ਅਤੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਅਰਥ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੁਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਨਾਨਕਬਾਣੀ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਾਨਕਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਹਤ ਹਨ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸ਼ੀਅਤ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੀ ਸੀ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਾਨਕਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸ੍ਰੋਤ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬੋਧ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

-3-

ਨਾਨਕਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਬਾਬਰਬਾਣੀ' ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੁਰਤੀ-ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੁਆਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਹੋ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਹੋਰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਅਤੇ ਬੋਧ ਹੈ ? ਇਥੋਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਉਹ ਸਮੁੱਚਾ ਪਰਿਪੇਖ ਬਣਨਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੋਣੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਕੁਝ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪਾਠ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੋਵੇਗਾ : -

- ਰਾਜੇ ਸੀਂਹ ਮੁਕੱਦਮ ਕੁੱਤੇ॥
  ਜਾਇ ਜਗਾਇਨਿ ਬੈਠੇ ਸੁੱਤੇ॥
  ਚਾਕਰ ਨਹਦਾ ਪਾਇਨਿ ਘਾਉ॥
  ਰਤੁ ਪਿਤੁ ਕੁਤਿਹੋ ਚਟਿ ਜਾਉ॥
- ਜੇ ਰਤੁ ਲੱਗੈ ਕੱਪੜੇ ਜਾਮਾ ਹੋਇ ਪਲੀਤੁ॥
  ਜੋ ਰਤੁ ਪੀਵਹਿ ਮਾਣਸਾ ਤਿਨ ਕਉ ਨਿਰਮਲ ਚੀਤੁ॥
- ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਸਾਈ
  ਧਰਮ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ॥
  ਕੂੜ ਅਮਾਵਸ ਸੱਚ ਚੰਦਰਮਾ
  ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ॥
- ਜਉ ਤਉ ਪ੍ਰੇਮ ਖੇਲਨ ਕਾ ਚਾਉ
  ਸਿਰ ਧਰਿ ਤਲੀ ਗਲੀ ਮੇਰੀ ਆਉ॥
  ਇਤ ਮਾਰਗਿ ਪੈਰ ਧਰੀਜੈ
  ਸਿਰ ਦੀਜੈ ਕਾਣਿ ਨਾ ਕੀਜੈ॥

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆ ਅਨੇਕ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਪ੍ਰਤੀ ਵੀ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਉਹ ਉਸ ਦੌਰ ਦੇ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸੱਤਾ-ਸੰਰਚਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਾਣਸਖਾਣੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਬਹੁਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਟੀਕ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕ੍ਰਿਟੀਕ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਐਨੀ ਤਿੱਖੀ ਅਤੇ ਕਾਟਵੀਂ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਇਥੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕ੍ਰਿਟੀਕ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਉਹ ਉਸ ਰਸਤੇ ਦੀ ਦੱਸ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਰੱਤ ਪੀਣੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਬਦਲ (Alternative) ਦਾ ਰਸਤਾ ਹੈ। ਜੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਹਿੰਸਾ, ਸੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਕੇਂਦਰਿਤ

ਹੈ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਗਿਆ-ਸੜਿਆ, ਮਾਣਸ ਖਾਣਾ, ਲਹੂ ਪੀਣਾ ਅਤੇ ਆਤੰਕ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਪਿਆਰ, ਅਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਡਰ-ਭਉ ਉੱਪਰ ਟਿਕੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਰਹਿਣਯੋਗ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਵਾਲਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ 'ਪ੍ਰੇਮ ਖੇਲਨ' ਪ੍ਰਤੀ ਐਨੇ ਸੁਚੇਤ ਹਨ ਕਿ ਜਨ-ਜਨ ਨੂੰ ਇਸ ਰਸਤੇ ਦੀਆਂ ਸਖ਼ਤ ਵੰਗਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਚੌਕੰਨੇ ਕਰਦੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਿੰਸਕ ਸਮਾਜ ਬਦਲਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਸਮਾਜ ਉਸਾਰਨ ਵੇਲੇ ਇਹ ਮਾਰਗ ਸਿਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰ ਦੀ ਮੰਗ ਰਾਜਸੀ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਤੇ ਲਹਿਰ ਦੇ ਅਗਲੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਤੱਕ ਚਰਮ ਸੀਮਾ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ।

ਕੁਰਬਾਨੀ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਸਮਾਜ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਸਿਰਫ਼ 'ਬਾਬਰਬਾਣੀ' ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹ ਧੁਨੀ ਰਮੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਰ ਸਮਾਜੀ-ਰਾਜਸੀ ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਮੁਕਤੀ ਪਰਉਪਕਾਰ ਦੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਡਾ. ਜੇ.ਐਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ:-

> The goal of life for Guru Nanak is liberation, liberation-in-life. It is a state of bliss, but not an inert passive bliss. It is an experience of God that enables one to participate in social life as a regenerated individual. The liberated-in-life is an autonomous individual who does not work in self-interest alone. He works for the moral, material and spiritual welfare of others. The essence of all knowledge for Guru Nanak is parupkar. And this is the essence of Guru Nanak's universal message, a message that makes no distinction on the basis creed, caste or gender. Dispassionate service of human kind is the ideal of the Jiwan-mukta. [16]

ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪਸਾਰੇ ਤੱਕ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਨਸਲ, ਜਾਤ ਜਾਂ ਲਿੰਗ ਦੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਬਾਬਰਬਾਣੀ' ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵਧੇਰੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਦੇ ਹਨ। ਬਾਬਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲਾ ਜਰੁ (ਧਨ, ਸੰਪਤੀ) ਦਾ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਮਸਲਾ ਸਿਰਫ਼ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਉੱਪਰ ਹੀ ਸਮੁੱਚੀ ਥਾਪਨਾ-ਵਿਸਥਾਪਨਾ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦੇ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਉਦੈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਹਾਂ।

ਏਕ ਘੜੀ ਮਹਿ ਥਾਪਿ ਉਥਾਪਿ ਜਰੁ ਵੰਡ ਦੇਵੇ ਭਾਈ॥
ਕਹਾ ਸੁ ਘਰ ਦਰ ਮੰਡਪ ਮਹਲਾ ਕਹਾ ਸੁ ਬੰਕ ਸਰਾਈ॥
ਕਹਾ ਸੁ ਸੇਜ ਸੁਖਾਲੀ ਕਾਮਣਿ ਜਿਸੁ ਵੇਖ ਨੀਂਦ ਨ ਪਾਈ॥

ਕਹਾ ਸੁ ਪਾਨ ਤੰਬੋਲੀ ਹਰਮਾ ਹੋਈਆਂ ਛਾਈ ਮਾਈ॥
ਇਸ ਜਰੁ ਕਾਰਣਿ ਘਣੀ ਵਿਗੁਤੀ ਇਨਿ ਜਰ ਘਣੀ ਖੁਆਈ॥
ਪਾਪਾ ਬਾਝਹੁ ਹੋਵੈ ਨਾਹੀ ਮੁਇਆ ਸਾਥਿ ਨ ਜਾਈ॥

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਧਨ, ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਸੰਪਤੀ ਨੂੰ 'ਜਰੁ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਧਨ ਦੌਲਤ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੋ ਉਸਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਧਨ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਹੀ ਸਾਰੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ-ਵੰਡਾਈ ਅਤੇ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਖੜਾ ਹੈ, ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਸਾਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਮੋਹ, ਪਿਆਰ, ਅਪਣੱਤ, ਭਰੱਪਣ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਤਹਿਸ ਨਹਿਸ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਤੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਟਕਰਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਸਹਿਭਾਗਤਾ ਦਾ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਆਪਸੀ ਹਿੱਤਾਂ 'ਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਟੁਕੜੇ ਟੁਕੜੇ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੋ ਆਪ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਭੁੱਲਕੇ ਜਾਤੀ ਸੁਆਰਥਾਂ 'ਤੇ ਸਵਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਾਤੀ ਸੁਆਰਥਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਪਤੀ ਬਿਨਾਂ ਸੋਸ਼ਣ (ਜਿਸਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਾਪ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ) ਤੋਂ ਇਕੱਠੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਾਪ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੋਰ ਕੇ ਅਸਮਾਜਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਸਮਾਜ ਦੀ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਪਤੀ ਦੇ ਆਸਰੇ ਖੜ੍ਹੇ ਕੀਤੇ ਮਹਿਲ-ਮਾੜੀਆਂ, ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਭਵਯ ਇਮਾਰਤਾਂ, ਕਾਮ-ਰੱਤੇ ਪਲ ਸਭ ਇਸੇ ਦੇ ਕਾਰਨ ਤਬਾਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬਹੁਤ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਰੂਪ ਨਾਲ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸੰਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਾ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਚਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੌਤ ਬਾਅਦ ਉਸ ਨਾਲ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਸੰਪਤੀ ਹੀ ਤਾਂ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਦੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਕੀਤੇ ਸਾਸ਼ਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਫ਼ਰਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਭੁੱਲਕੇ ਸੰਪਤੀ ਦੀਆਂ ਲਲਸਾਈਆਂ ਵਹਿਬਤਾਂ ਨੂੰ ਗੇ ਲਗਾ ਲਿਆ। ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰੋਂ ਚੰਗਿਆਈ ਮਾਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਮਨੁੱਖਤਾ ਜਦੋਂ ਖ਼ਤਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾ ਤਾਂ ਪੀਰਾਂ ਦੀ ਅਰਜ਼ੀ ਦਾ ਅਰਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਵਹਿਮਾਂ ਭਰਮਾਂ ਦਾ। ਇਥੇ ਹੋਰ ਸੂਖ਼ਮ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਹ ਚਿਤਾਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਮਾਰਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ ਤੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਬਾਹੀ ਦੇ ਮੰਜ਼ਰ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਅਭੇਦਤਾ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖਤਾ 'ਚੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਦੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਉਦੋਂ ਹੀ ਦੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਦੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਸ ਰਮਜ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕਤਾ ਦੇ ਪਹਿਰਨ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਹਨ :

ਜਿਸਨੋ ਆਪਿ ਖੁਆਏ ਕਰਤਾ ਖੁਸਿ ਲਏ ਚੰਗਿਆਈ॥
ਕੋਟੀ ਹੂ ਪੀਰ ਵਰਜਿ ਰਹਾਏ ਜਾ ਮੀਰ ਸੁਣਿਆ ਧਾਇਆ॥
ਥਾਨ ਮੁਕਾਮ ਜਲੇ ਬਿਜ ਮੰਦਰ ਮੁਛਿ ਮੁਛਿ ਕੁਇਰ ਰੁਲਾਇਆ॥
ਕੋਈ ਮੁਗਲੁ ਨ ਹੋਆ ਅੰਧਾ ਕਿਨੈ ਨ ਪਰਚਾ ਲਾਇਆ॥

ਇਉਂ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਦੇ ਨਸ਼ਿਆਏ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਨੇਸਤੋਨਾਬੂਦ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਸਰਾ, ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਰਾਹੀਂ ਹਉਮੈਂਪੂਰਵਕ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਲਸ਼ਕਰੀ ਤਾਕਤ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਖੜ੍ਹਦੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਬ ਹੁੰਦਿਆਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਤੂੰ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ ਤੇ ਤੇਰਾ ਹੀ ਇਹ ਜਗਤ ਹੈ। ਇਸ ਰੱਬ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰੱਬ ਸਿਰਫ਼ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮੰਡਲਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੀ ਨਿਰਪੇਖ ਹਸਤੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਸ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸਵਾਲ ਜਵਾਬ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਜੇ ਸਕਤਾ ਸਕਤੇ ਕਉ ਮਾਰੇ ਤਾਂ ਮਨਿ ਰੋਸੁ ਨਾ ਹੋਈ॥
ਸਕਤਾ ਸੀਂਹ ਮਾਰੇ ਪੈ ਵਗੈ ਖਸਮੈ ਸਾ ਪੁਰਸਾਈ॥

ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਸਮਝ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਤਾਕਤਵਰ ਦਾ ਗਊ-ਗਰੀਬ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਤਾਂ ਜ਼ੁਲਮ ਹੈ। ਇਸ ਜ਼ੁਲਮ ਤੋਂ ਹੀ ਉਸ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਸ਼ਿਕਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਤਨਾਂ ਵਰਗੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਘਾਣ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਤੇ ਮੋਇਆਂ ਦੀ ਸਾਰ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਪਰੰਤੂ ਇਥੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਨੂੰ ਕਰਨ-ਕਰਾਵਣਹਾਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਮੁੱਚੀ ਨਾਨਕਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ। ਇਥੇ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਉਹ ਧਾਰਨਾ ਵੀ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਚੱਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੁੱਖ ਤੇ ਸੁੱਖ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਭਾਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਆਦੇਸੁ ਬਾਬਾ ਆਦੇਸੁ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪਾਠ ਦੌਰਾਨ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਖੜੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਬਰ-ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਬਾਬਰ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਹਨ। ਨਾਲ ਹੀ ਪਠਾਣਾਂ ਦੇ ਰੰਗ ਰਲੀਆਂ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਚਿਤਰਦੇ ਹਨ। ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਵਿਚ ਲਬਰੇਜ਼ ਪਠਾਣਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਤਬਾਹ ਹੋਈ ਉਸ ਧਿਰ ਨੂੰ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਗੜੂੰਦ ਹੋਈ ਮਾਨਵਤਾ ਅਤੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੂਖ਼ਮ ਕਟਾਕਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਭਾਵ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ 'ਚ ਖਚਿਤ ਹੋ ਕੇ ਜੀਵਨ ਤਬਾਹ ਨਾ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਅੱਜ ਇਹ ਹਾਲਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਧਿਰ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਹਮਦਰਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਤਾਂ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਧਿਰ ਦਾ ਦੁਖਾਂਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਲਲਸਾਏ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹਸ਼ਰ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਉਸ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਬਾਕੀ ਨਾਨਕਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੇ ਸੂਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਔਰਤ ਉੱਪਰ ਹੋਏ ਜਬਰ ਦਾ ਉਹ ਮਾਰਮਿਕ ਚਿਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਮੁੱਖ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

ਧਨੁ ਜੋਬਨੁ ਦੁਇ ਵੈਰੀ ਹੋਏ ਜਿਨੀ ਰਖੇ ਰੰਗੁ ਲਾਇ॥

ਇਸ ਸਭ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਧਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋਬਨ ਜਿਸਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਰਤੀ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਰੰਗ ਰੱਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਹਮਲੇ ਨੂੰ ਉਸ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਹਮਲੇ ਦੇ ਧੁਰ-ਡੂੰਘ ਵਿਚ ਪਈ ਸੰਪਤੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਹੋ ਆਧਾਰ ਯਥਾਰਥਕ ਹੈ। ਇਸੇ ਨੂੰ ਬਾਬਰ ਆਪਣੀ ਲਿਖਤ ਵਿਚ 'ਸੋਨਾ-ਚਾਂਦੀ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਹਿੱਸਾ ਭਾਈ ਲਾਲੋ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੈ। ਭਾਈ ਲਾਲੋ ਸੈਦਪੁਰ ਨਿਵਾਸੀ ਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਭਗਤ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਰੂਪਕ ਵਿਆਹ

ਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵਿਆਹ ਧਾਵੇ ਦਾ ਵਿਆਹ ਹੈ, ਜ਼ੋਰ-ਤਾਕਤ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਕਾਇਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਹੈ। ਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨਾਅ ਦੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਬਚੀ, ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਹੀ ਉਲਟ-ਪੁਲਟ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਆਹ ਜਿੱਥੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਧਾਵਾ ਪਾਪ ਦੀ ਜੰਞ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਜਬਰ ਰਾਹੀਂ ਦੇਸ਼ ਰੂਪੀ ਕੰਨਿਆ ਹਥਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਲੋਥਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਨਗਰੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰਪੂਰਵਕ ਚਰਚਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਚਰਚਾ ਅਹਿਮ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਵੇਲਾ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸੱਚ ਕਹਿਣ ਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪੂਰੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨਾਲ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ 'ਸੱਚ ਕੀ ਬਾਣੀ ਨਾਨਕੁ ਆਖੈ ਸੁਚ ਸੁਣਾਇਸੀ ਸੱਚ ਕੀ ਬੇਲਾ'। ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਵੇਰਵਾ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੋ ਇਕੱਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਵੇਰਵੇ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਸਾਖੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਬਰ ਨਾਲ ਮਿਲਣੀ ਦਾ ਮਿੱਥਕ ਰੋਮਾਂਸ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਤਰਕ ਰਹਿਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਨੂੰ 'ਪਾਪ ਦੀ ਜੰਞ' ਕਹਿਣ ਵਾਲਾ ਬਾਬਰ ਦੇ ਰਾਜ ਨੂੰ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਦਰ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਚੱਲਣ ਦਾ ਆਸ਼ੀਰਵਾਦ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਦੂਸਰਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮਸਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਜਿਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੁਜੀਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਉਹ ਪਠਾਣਾਂ ਦੇ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਕਾਮ-ਰੱਤੇ ਰੰਗਾਂ ਵਿਚ ਵਿਲੀਨ ਹੋਇਆ ਕਹਿਕੇ ਨਿੰਦਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਨੂੰ ਜ਼ੁਲਮ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ 'ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਗੁਣ ਗਾਵੈ ਨਾਨਕ' ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਅਗੋ ਦੇ ਜੇ ਚੇਤੀਐ ਤਾਂ ਕਾਇਤ ਮਿਲੈ ਸਜਾਇ'। ਇਹੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜਿਸ ਰੱਬੀ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀਅਤਾ ਭਰਪੂਰ ਮਨੁੱਖ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸੰਕਲਪ ਬਾਬਰਵਾਣੀ ਵਿਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਉਦੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

> ਆਪੇ ਕਰੇ ਕਰਾਏ ਕਰਤਾ ਕਿਸ ਨੋ ਆਖਿ ਸੁਣਾਈਐ॥
> ਦੁਖ ਸੁਖ ਤੇਰੈ ਭਾਣੈ ਕਿਸ ਥੈ ਜਾਇ ਰੁਆਈਐ॥
> ਹੁਕਮੀ ਹੁਕਮਿ ਚਲਾਏ ਵਿਗਸੈ ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਪਾਈਐ॥

ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ 'ਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਮੁੜ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਲਾਲਸਾਈ ਚਾਹਤ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਕੇ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣਨ ਦੇ ਰਸਤੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ 'ਬਾਬਰਬਾਣੀ' ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਕ ਪਹਿਲੂ ਬਾਰ ਬਾਰ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵੇਲੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ 'ਤਪੇ ਹੋਏ ਮਨ ਦੀ ਬਾਣੀ' ਹੈ। ਸਮੁੱਚੀ ਨਾਨਕਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜਕ ਅਨਿਆਂ ਦੇ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਬੋਲ ਉਚਾਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਤਿੱਖਾਪਣ ਅਤੇ ਕਟਾਕਸ਼ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਨ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਪਏ ਨਿਤਾਣੇ, ਨਿਥਾਵੇਂ ਅਤੇ ਨਿਆਸਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਦਰਦ ਹੈ। 'ਬਾਬਰਬਾਣੀ' ਦੇ ਬੋਲ ਬਹੁਤ ਤਿੱਖੇ ਸਵਰ ਵਾਲੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਉੱਪਰ ਟਿਕੇ ਪਠਾਣਸ਼ਾਹੀ-ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਹਨ। ਇਸ ਖਿਲਾਫ਼ਤ ਸਮੇਂ ਮਨ ਸ਼ਾਂਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਰੌਦਰ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਰੂਪ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਉਪਰੰਤ ਸਾਰ ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਇਹ ਬਾਣੀ ਸਿਰਫ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਉਸ ਸਮਾਜਕਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਆਸਥਾਮਈ ਚਿੰਤਨ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਚਿੰਤਨ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਉੱਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਇਕਹਿਰੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਨੂੰ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਗੁਰਮਤਿ ਨੂੰ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ

1. ਡਾ ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ, **ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ-126-127
2. ਡਾ ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, **ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ**, ਪੰਨਾ-129
3. ਪ੍ਰਿੰ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, **ਸਿੱਖ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਹੋਰ ਧਾਰਮਿਕ ਲੇਖ**, ਪੰਨਾ-74
4. ਪ੍ਰੋ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, **ਸਿੱਖ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਮੋਢੀ : ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ**, ਪੰਨਾ-33-34
5. ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਰਪਣ, ਪੋਥੀ-5**, ਪੰਨਾ-315
6. Haroon Khalid, *Walking with Nanak*, page- 286
7. ਬਾਬਰ, **ਬਾਬਰਨਾਮਾ** (ਅਨੁਵਾਦਕ ਯੁਗਜੀਤ ਨਵਲਪੁਰੀ), ਪੰਨਾ-315
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-291
9. ਮੁਹੰਮਦ ਲਤੀਫ਼, **ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ**, ਪੰਨਾ-152-153
10. ਬਾਬਰ, **ਬਾਬਰਨਾਮਾ** (ਅਨੁਵਾਦਕ ਯੁਗਜੀਤ ਨਵਲਪੁਰੀ), ਪੰਨਾ-333
11. Haroon Khalid, *Walking with Nanak*, page- 86
12. ਭਾਈ ਬਾਲੇ ਵਾਲੀ, **ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਜਨਮਸਾਖੀ**, ਪੰਨਾ- 483
13. ਹੋਰ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਦੇਖੋ, ਮੈਕਸ ਆਰਥਰ ਮੈਕਾਲਿਫ਼, **ਜੀਵਨ ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ**, ਪੰਨੇ-171-182
14. ਉਧਰਿਤ, ਸਤਨਾਮ ਚਾਨਾ, **ਸਿੱਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਏਜੰਡਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਕਮਿਊਨ**, ਪੰਨਾ-220
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-220
16. Dr. J.S. Grewal, *Lectures on History, Society and Culture of the Punjab*, Page-127

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

੧ਓ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਭਾਵ-ਅਰਥ

ਡਾ. ਇਕਬਾਲ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ

ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ '੧ਓ' ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਰਚਿਤ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣ'* ਦੇ ਐਨ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਸਬੰਧੀ ਆਪਸੀ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਬਹੁਤਾ ਖੁਲ੍ਹ ਕੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਵੇਖੀ ਜਾਂਦੀ। ਜਿੱਥੇ ਕਿਸੇ ਸਾਂਝੇ ਮੁੱਦੇ ਸਬੰਧੀ ਭਰਮ-ਭੁਲੇਖੇ ਦੂਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਿਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸਿਹਤਮੰਦ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਕਰ ਲੈਣਾ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ ਓਥੇ ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਅਫਸੋਸਨਾਕ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਹਾਲੇ ਤਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਇਸ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਦੇ ਦੋਵ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਭਾਵ ਇਸ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਬਾਰੇ ਸਥਿਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੀ। ਹੱਥਲਾ ਲੇਖ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਇਕ ਨਿਮਾਣਾ ਜਿਹਾ ਯਤਨ ਹੈ।ਸਿਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੇ 'ਧਾਰਮਿਕ' ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਕਰਕੇ ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਬਾਣੀ' ਜਾਂ 'ਗੁਰਬਾਣੀ' ਦਾ ਨਾਮ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਇਸ ਸਤਿਕਾਰਤ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਹਵਾਲਾ 'ਗੁਰਬਾਣੀ ਗ੍ਰੰਥ' ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ।

ਗੁਰਮੱਤ ਫਲਸਫਾ

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਫਲਸਫੇ ਨੂੰ ਗੁਰਮੱਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੱਤ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਲਈ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਤਰਕ-ਅਧਾਰਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਦਾ ਹੀ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਪਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਗੁਰਮੱਤ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਵੈ (self)ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਾਰ ਤੇ ਕਿਆਸੇ ਗਏ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖੀ ਸਵੈ ਦੀ ਪਰਖ-ਪੜਚੋਲ (study) ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਉੱਤੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀ ਪਰਖ-ਪੜਚੋਲ ਨੂੰ 'ਆਤਮ-ਚੀਨਣ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੱਤ ਕਰਤਾਰੀ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ(Creative Cosmic System) ਨੂੰ 'ਨਿਰੰਕਾਰ' ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮੱਤਾਂ ਵਿਚ ਮੰਨੇਂ ਜਾਂਦੇ ਸ਼ਖ਼ਸੀ ਰੂਪ ਵਾਲੇ (anthropomorphic) ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮੱਤ ਕਿਸੇ ਪਰਾਲੌਕਿਕੀ ਵਰਤਾਰੇ, ਮਿਥਹਾਸਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ, ਆਤਮਾ, ਪਰਮਾਤਮਾ (ਪਰਮ+ਆਤਮਾ) , ਜਾਦੂ-ਕਰਾਮਾਤਾਂ, ਦੇਵੀ/ਦੇਵਤੇ, ਨਰਕ-ਸੁਰਗ, ਆਵਾਗੌਣ, ਅਵਤਾਰਵਾਦ, ਪੁਨਰਜਨਮ, ਮੰਤਰ-ਤੰਤਰ ਆਦਿਕ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਗੁਰਮੱਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪੂਜਾ ਦੀਆਂ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਅਤੇ ਫੋਕੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਰਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੱਤ ਮਨੁੱਖ ਅੱਗੇ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਵਿਅਕਤੀ (ਸਚਿਆਰ) ਦਾ ਮੌਡਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਹਰ ਸਮੇਂ ਕਰਤਾਰੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ ਵਿਚ ਧਿਆਨ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ, ਸੱਚੀ-ਸੁੱਚੀ ਕਿਰਤ-ਕਮਾਈ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਕਮਾਈ ਨੂੰ ਲੋੜਵੰਦਾਂ ਨਾਲ ਵੰਡ ਕੇ ਵਰਤਣ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

---

* ਆਮ ਕਰਕੇ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ' ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਜਪੁਜੀ' ਜਾਂ 'ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ' ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਿਰਲੇਖ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਓਧਰ ਗੁਰਬਾਣੀ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਤਤਕਰੇ ਵਿਚ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ' ਕਰਕੇ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਅਧਾਰ

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉੱਪਰ ਦਸਿੱਆ ਗਿਆ ਹੈ, 'ੴ' ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਦੇ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਹਨ: ਇਕ ਇਸ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ-ਅਰਥ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਹਿਤ ਅਪਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਵੀ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਹਨ: ਪਹਿਲਾ ਹੈ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਰਧਾ-ਅਧਾਰਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਹੈ ਤਰਕ-ਅਧਾਰਿਤ ਵਿਆਖਿਆ। ਇਹ ਤਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਸਮੇਤ ਸਾਡੀ ਸਭ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ-ਸੂਰੀ ਸ਼ਰਧਾ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇੱਕੱਲੀ ਸ਼ਰਧਾ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਅਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪਹਿਲੂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਕੋਈ ਠੋਸ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਕਢਿੱਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਾਡੇ ਅੱਗੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਉਹ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਇਕ ਉੱਚ-ਪਾਇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਲਿਖਤ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਸਦਾ ਬੜਾ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਹਰੇਕ ਪਹਿਲੂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੌਰਾਨ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅਮਲ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤਰਕ-ਅਧਾਰਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਜਿੱਥੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਫਲਸਫੇ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖੇਗੀ ਉੱਥੇ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣਾ ਅਧਾਰ ਬਣਾਏਗੀ। ਭਾਸ਼ਾਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਚਾਰ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣਾ ਹੋਵੇਗਾ: ਧੁਨੀਵਿਉਂਤ (Phonology), ਵਿਆਕਰਨ (Grammar), ਅਰਥਵਿਗਿਆਨ (Semantics) ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ। ਭਾਸ਼ਾਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ 'ਵਿਆਕਰਨ' ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਵਿਆਕਰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਸ਼ ਰੂਪਵਿਗਿਆਨ (Morphology) ਅਤੇ ਵਾਕਵਿਗਿਆਨ (Syntax) ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨਿਸਚੇ ਹੀ 'ੴ' ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਲਿਪੀ-ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਉਚਾਰਕ ਰੂਪ ਅਤੇ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਸਬੰਧੀ ਨਿਰਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜ਼ਾਹਰ ਹੈ ਕਿ 'ੴ' ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ, ਤਰਕ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਏਥੇ ਗੁਰਮੱਤ ਦੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਮਾਨਵਵਾਦ ਅਧਾਰਿਤ ਵਿਗਿਆਨਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਅਸੀਂ ਨਿਰੋਲ ਸ਼ਰਧਾ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਨਾ ਵਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਠੋਸ ਤੱਥਾਂ ਤੇ ਹੀ ਨਿਰਭਰ ਰਹੀਏ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਵਾਸਤੇ ਰਚੀ ਸੀ ਨਾ ਕਿ ਗੂੜ੍ਹ-ਗਿਆਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾ ਅਤੇ ਪੰਡਤਾਂ ਵਾਸਤੇ। ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਨੇ ਸਦਾ ਹੀ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚਲੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਲੁੱਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਹੀ ਮਿਥਹਾਸਿਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਬਣਾ ਰੱਖੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਸੰਸਥਾਗਤ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਚੁੰਗਲ ਵਿੱਚੋਂ ਕੱਢਕੇ ਸੌਖਿਆਂ ਹੀ ਸਮਝ ਆ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਵਹਾਰਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਸੋ ਵਿਦਵਾਨਾ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਇਸ ਆਸ਼ੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਨਾਂ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਮਿਥਹਾਸ, ਪ੍ਰਾਲੌਕਿਕਤਾ ਅਤੇ ਰਹੱਸ ਦਾ ਰੰਗ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਜਨ ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸੱਚ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆਂ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ

ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਸ਼ਰਧਾ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਈ ਰਖਿੱਆ ਜਾਵੇ। ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ '੧ਓ' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੋੜ ਹੈ।

'੧ਓ' ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ

'੧ਓ' ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੇਠਾਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ :

1. ਇਹ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਗੁਰਬਾਣੀ-ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਸਤਰ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣ' ਬਾਣੀ ਦੇ ਐਨ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ' ਗੁਰਬਾਣੀ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਰਚਨਾ ਹੈ।
2. ਇਸ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਅੰਸ਼, ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦਾ ਇਕ ਦਾ ਹਿੰਦਸਾ ਅਤੇ ਇੱਸੇ ਲਿਪੀ ਦਾ ਊੜਾ ਅੱਖਰ, ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਏਥੇ ਊੜਾ ਅੱਖਰ ਉੱਪਰ ਤੋਂ ਖੁੱਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਮ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਵਾਲੀ ਅਰਧ-ਚੱਕਰ ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਲੇਟਵੇਂ ਰੁਖ ਵਧਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਵੱਧਵੇਂ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਟਿੱਪੀ ਵਰਗਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵੱਧਵੇਂ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਰੂਪ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।
3. ਇਹ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਸਤਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਜੋ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ' ਦੇ ਐਨ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ' ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।
4. ਇਹ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਜਿਸ ਸਤਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਗੁਣ ਬਿਆਨ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਇਸ ਸਤਰ ਨੂੰ ਆਮ ਕਰਕੇ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਰਚੀ ਹੋਈ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਤਰ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ '੧ਓ' ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉਤ..ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ॥" ਤਕ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਟੁਕੜੀ ਕਿਆਸਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲੀ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਇਕਾਈ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਜਪੁ" ਅਤੇ ਉਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ॥ ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ ਨਾਨਕ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ॥" ਵਿਚ ਵੀ ਕੇਂਦਰ ਉੱਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਹੈ।
5. ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ '੧ਓ' ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਸਤਰ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਸਥਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਉਸ ਗੁਣ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ, ਗੁਰਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ।
6. ਹਿੰਦਸੇ ਅਤੇ ਅੱਖਰ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਬਣੇ ਇਸ ਮਿਸ਼ਰਤ ਲਿਪੀ ਰੂਪ ਦੀ ਬਣਤਰ ਇਸ ਦੇ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਘੜੀ ਗਈ ਹੋਈ ਹੈ।

ਭਾਵ-ਅਰਥ

'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ' ਦੇ ਐਨ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ '੧ਓ' ਕਰਤਾਰੀ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ ਦੇ 'ਕੇਵਲ ਇਕ' ਹੋਣ ਦਾ ਭਾਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਭ ਦੇ 'ਕੇਵਲ ਇਕ' ਹੋਣ

ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੀ 'ਜਪੁ' ਬਾਣੀ ਦੀ ਅਰੰਭਕ ਸਤਰ "ੴ ਸਤਿ ਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰੁ ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ" ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਜੁੱਟ ਵਿੱਚੋਂ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦਾ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਸਤਰ ਦੇ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਸਾਏ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ :

> ਉਹ ਆਪਣੇ ਜੇਹਾ ਕੇਵਲ ਇੱਕੋ-ਇਕ ਅਸਤਿੱਤਵ (ਨਾਮ, ਹਸਤੀ, ਹੋਂਦ) ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ 'ਸਤਿ' ਭਾਵ ਅਮਿੱਟ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਦਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ, ਉਹ ਬੰਧੇਜ ਰਹਿਤ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹਸਤੀ ਵੱਲੋਂ ਮੁਕਾਬਲਾ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ, ਉਹ ਜੰਮਣ-ਮਰਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਤੋਂ ਬਣਿਆਂ ਹੈ, ਉਹ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਵੱਡਾ (macro) ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉੱਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਦੀ ਹਰ ਜੀਵੰਤ ਅਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਹਸਤੀ ਲਘੂ (macro) ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਕ ਸਿਰਜਕ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ।

ਕਰਤਾਰੀ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ ਦੇ 'ਕੇਵਲ ਇਕ' ਹੋਣ ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ 'ਜਪ ਨਿਸਾਣੁ' ਦੇ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ ਨੂੰ 'ਇੱਕੋ' ਜਾਂ 'ਏਕੋ' ਕਹਿ ਕੇ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ ਦੇ 'ਕੇਵਲ ਇਕ' ਹੋਣ ਦੇ ਗੁਣ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਹਨਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

1. ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਸਰਵਉੱਚ ਹਸਤੀ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਲਈਆਂ ਦੋ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਹੇਠਾਂ ਪੇਸ਼ ਹਨ:

   ਸਾਹਿਬ ਮੇਰਾ ਏਕੋ ਹੈ॥
   ਏਕੋ ਹੈ ਭਾਈ ਏਕੋ ਹੈ॥1

   ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰੁ ਅਥਾਹੁ ਅਪਾਰੁ ਅਗਣਤੁ॥
   ਨਾਨਕ ਵਰਤੈ ਇਕੁ ਇਕੋ ਇਕ ਤੂੰ॥ 2

2. ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ ਹੀ ਇੱਕੋ-ਇਕ ਐਸੀ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜੋ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਕਰਤਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਹਨਾ ਦਾ ਪਾਲਣਹਾਰ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਵੱਲੋਂ 'ਜਪੁ ਨਿਸਾਣੁ' ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਰਾਹੀਂ (ਸ਼ਬਦ-ਜੁੱਟ 'ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ) ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਲਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

   ਗੁਰਾ ਇਕ ਦੇਹ ਬੁਝਾਈ॥
   ਸਭਨਾ ਜੀਅ ਕਾ ਇਕ ਦਾਤਾ ਸੋ ਮੈ ਵਿਸਰੁ ਨਾ ਜਾਈ॥3

   ਮੰਗਣ ਵਾਲੇ ਕੇਤੜੇ ਦਾਤਾ ਏਕੋ ਸੋਇ॥
   ਜਿਸ ਕੇ ਜੀਅ ਪਰਾਣ ਹੈ ਮਨਿ ਵਸਿਐ ਸੁਖੁ ਹੋਇ॥4

ਕਹੁ ਕਬੀਰ ਜਨ ਏਕੋ ਬੂਝਿਆ॥
ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਮੈ ਸਭੁ ਕਿਛੁ ਸੂਝਿਆ॥5

3. ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਮਕਾਨਕੀ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀਆਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਉਦਾਹਰਨਾ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਲਈਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ :

ਹਰਿ ਇਕੋ ਦਾਤਾ ਵਰਤਦਾ ਦੂਜਾ ਅਵਰੁ ਨਾ ਕੋਇ॥
ਸਬਦਿ ਸਾਲਾਹੀ ਮਨਿ ਵਸੈ ਸਹਜੇ ਹੀ ਸੁਖੁ ਹੋਇ॥6

ਮੇਰੇ ਮਨ ਪ੍ਰਭ ਸਰਣਾਈ ਪਾਇ॥
ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਦੂਜਾ ਕੋ ਨਹੀਂ ਏਕੋ ਨਾਮੁ ਧਿਆਇ ॥7

ਏਕੋ ਵੇਖਾ ਅਵਰੁ ਨਾ ਥੀਆ॥
ਗੁਰ ਪਰਸਾਦੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪੀਆ॥ 8

ਹਿੰਦੂ ਫਲਸਫੇ ਵਿਚ 'ਓਮ'/'ਓਅੰ'/'ਓਅੰਕਾਰ'

ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ '੧ਓ' ਦਾ ਹਿੰਦੂ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ 'ਓਮ', 'ਓਅੰ' ਅਤੇ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਨਾਲ ਕੋਈ ਵੀ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਹਿੰਦੂ ਗ੍ਰੰਥ 'ਮਾਂਡੂਕਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਇਕ ਵੈਦਿਕ ਮੰਤਰ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਓਧਰ 'ਓਮ' ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਧੁਨੀਆਂ ਸ਼ਾਮਲ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ: ਅ, ਓ ਅਤੇ ਮ ਦੀਆਂ (ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਓਮ' ਸ਼ਬਦ 'ਅਉਮ' ਦਾ ਬਦਲਿਆ ਹੋਇਆ ਰੂਪ ਹੈ) ਅਤੇ ਇਹ ਤਿੰਨ ਧੁਨੀਆਂ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਮਹੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਲਖਾਇਕ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਮਹੇਸ਼ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਨਾਮ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਕਿਸੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ (ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਕਿਤੇ ਅਜਿਹੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਆਇਆ ਹੈ ਉਹ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਹਨਾਂ ਕਲਪਿਤ ਹਸਤੀਆਂ ਦੀ ਕਥਿਤ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆਉਣ ਵਾਸਤੇ ਆਇਆ ਹੈ।) 'ਮਹਾਂਭਾਰਤ' ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਰਗੇ ਹਿੰਦੂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਓਮ' ਨੂੰ ਹੀ 'ਓਅੰ' ਕਰਕੇ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ 'ਓਅੰਇਤਿ' ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਫਲਸਫੇ ਵਿਚ 'ਅਉਮ' ਨੂੰ ਇਕ ਧੁਨੀ ਸਮੂਹ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਓਥੇ 'ਅ' ਦੀ ਧੁਨੀ ਵਾਸਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ 'ਆਕਾਰ' ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਫਲਸਫੇ ਵਿਚ ਏਸੇ 'ਆਕਾਰ' ਨੂੰ ਹੀ 'ਓਅੰ' ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ (ਏਥੇ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਦਾ ਅਰਥ ਹੋਇਆ 'ਅਉਮ' ਨੂੰ ਬੇਟੋਕ ਲੰਬਾ ਕਰਕੇ ਉਚਾਰਨ ਦੀ ਧੁਨੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀਆਂ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਅਤੇ ਅਖੀਰਲੀ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਨਾਸਿਕਤਾ ਪਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ)। ਏਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਅ, ਓ ਅਤੇ ਮ ਨਾਲ ਵੀ 'ਆਕਾਰ' ਜੋੜ ਕੇ ਕ੍ਰਮਵਾਰ 'ਅਆਕਾਰ', 'ਓਆਕਾਰ' ਅਤੇ 'ਮਆਕਾਰ' ਬਣਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਿੰਦੂ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਵਿਚ 'ਓਮ'/'ਓਅੰ'/'ਓਅੰਕਾਰ' ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਵੱਡਾ ਭੰਬਲਭੂਸਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ

ਨੇ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਨੂੰ ਇਸ ਭੰਬਲਭੂਸੇ ਵਿੱਚੋਂ ਕੱਢਣ ਹਿਤ ਹੀ 'ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ' ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ ਉਚਾਰਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲੀ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਇੱਕੋ-ਇਕ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰੀ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰਹੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਕੋਈ ਦੇਵਤਾ। ਪਰੰਤੂ 'ੴ' ਵਿਚਲੇ ਊੜੇ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਦਾ 'ਦੱਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ' ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਜਾਂ 'ਏਕੰਕਾਰ' ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਜਿਹਾ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ 'ੴ' ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ 'ੴ' ਵਿਚਲੇ ਊੜੇ ਨੂੰ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਕਰਕੇ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਅਸਲ ਵਿਚ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਵਿਚਲੇ 'ਓਅੰ' ਨੂੰ 'ਓਮ' ਦਾ ਬਦਲਿਆ ਹੋਇਆ ਰੂਪ ਹੀ ਕਿਆਸ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਉਹ 'ਓਮ' ਨੂੰ ਕੋਈ ਵਿਕਲਪਿਕ ਅਰਥ ਦੇਣ ਲਈ ਵੀ ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਭਾਵ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਓਮ' ਨਾਲ ਚਿਪਕੇ ਹੀ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ 'ਓਅੰ' ਅਤੇ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਦੇ ਅਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ (ਨੋਟ: ਇਹ ਅਰਥ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ)।

'ਕਾਰ' ਬਾਰੇ

ਕੁਝ ਸੱਜਣ 'ੴ' ਵਿਚ ਊੜੇ ਦੇ ਨਾਲ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਨੂੰ ਵਧਾ ਕੇ ਖਿੱਚੀ ਹੋਈ ਰੇਖਾ ਨੂੰ 'ਕਾਰ' ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸੱਜਣਾ ਅਨੁਸਾਰ 'ੴ' ਵਿਚਲਾ ਊੜਾ 'ਓਅੰ' ਕਰਕੇ ਬੋਲੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਵਧੀ ਹੋਈ ਰੇਖਾ ਨੂੰ 'ਕਾਰ' ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਦੇ ਕੇ 'ੴ' ਨੂੰ 'ਇਕ ਓਅੰਕਾਰ' ਕਰਕੇ ਬੋਲ ਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਦਲੀਲ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਤਰਕਹੀਣ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ 'ਓ' ਵਿੱਚੋਂ ਕੇਵਲ ਇਕ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ (ਹੋੜਾ ਲਗ-ਮਾਤਰ ਦੀ ਧੁਨੀ) ਪਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਏਥੇ ਕੋਈ ਐਸਾ ਲਿਪੀ-ਅੰਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਤੋਂ 'ਅੰ' ਦੀ ਧੁਨੀ ਪਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਦੂਸਰਾ, ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਉਸਦਾ ਉਚਾਰਨ ਬਣਾ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਏਥੇ ਖੁਲ੍ਹੇ ਊੜੇ ਦੇ ਉੱਪਰ ਵਾਲੇ ਅਰਧ-ਚੱਕਰ ਦੇ ਨਾਲ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਨੂੰ ਲੇਟਵੇਂ ਰੁਖ ਵਿਚ ਵਾਹੀ ਹੋਈ ਸਿੱਧੀ ਜਾਂ ਵਲ-ਵਿੰਗ ਖਾਂਦੀ ਰੇਖਾ ਨੂੰ 'ਕਾਰ' ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕੇਵਲ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿ 'ਕਾਰ' ਦਾ ਅਰਥ 'ਰੇਖਾ' ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਏਥੇ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਹੇ ਬਿੰਬ ਦਾ ਨਾਮ ਬੋਲਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਰੁੱਖ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ 'ਰੁੱਖ' ਬੋਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਮੋਰ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ 'ਮੋਰ' ਬੋਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਪਰੰਤੂ ਚਿੱਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉਚਾਰਨ ਪਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦਾ ਲੱਛਣ ਨਹੀਂ। ਜੇਕਰ ਅਜਿਹਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਰੇਖਾ (line) ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ 'ਲੀਕ' ਜਾਂ 'ਲਕੀਰ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ੴ' ਦੇ ਊੜੇ ਨਾਲ ਉੱਪਰ ਵਾਲੇ ਹਿੱਸੇ ਨਾਲ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਨੂੰ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਰੇਖਾ ਨੂੰ 'ਕਾਰ' ਦੀ ਜਗਹ ਤੇ 'ਲੀਕ' ਜਾਂ 'ਲਕੀਰ' ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 'ਅੰ' ਆਪਣੇ ਕੋਲੋਂ ਲਗਾ ਕੇ 'ਓਹ' ਨੂੰ 'ਓਅੰਲੀਕ' ਜਾਂ 'ਓਅੰਲਕੀਰ' ਕਰਕੇ ਉਚਾਰਨਾ ਵੀ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਕਿਸੇ ਲਕੀਰ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਉਚਾਰਨ 'ਕਾਰ' ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਈ ਪੁਰਾਤਨ ਹੱਥ-ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ 'ੴ' ਵਿਚਲੇ ਇਕ ਦੇ ਹਿੰਦਸੇ ਦੀ ਹੇਠਾਂ ਵੱਲ ਨੂੰ ਕਾਫੀ ਲੰਬਾਈ ਵਿਚ ਵਧਾਈ ਗਈ ਲਕੀਰ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨਗੇ (ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਲਈ ਵੇਖੋ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ 'ੴ'ਦੇ ਚਿੱਤਰ)।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਚਿੱਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉਚਾਰਨ ਪਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਨਿਯਮ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਦੀ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਉਂਜ ਚੀਨੀ ਅਤੇ ਜਾਪਾਨੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਪੀਆਂ ਵਿਚ ਤਸਵੀਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉਚਾਰਨ ਪਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜੁਗਤ ਸੀਮਿਤ ਰੂਪ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹਨਾਂ ਲਿਪੀਆਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਰੂਪਗ੍ਰਾਮਾਂ (morphemes) ਲਈ ਹੀ ਚਿੱਤਰਾਂ ਨੁਮਾ ਲਿਪੀ-ਅੰਸ਼ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਇਕਹਿਰੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ (phonemes) ਜਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਲਈ ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹੀ ਲਿਪੀ ਨੂੰ ਲੌਗੋਸਿਲੇਬਿਕ (logosyllabic) ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਓਧਰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਇਕ ਸ਼ੁਧ ਧੁਨੀਆਤਮਕ (phonetic) ਲਿਪੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਇਕਹਿਰੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜੋੜ ਕੇ ਹੀ ਧੁਨੀਗਰਾਮ ਜਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਪਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਕਹਿਰੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਕੇਵਲ ਅੱਖਰਾਂ ਜਾਂ ਲਗਾ-ਮਾਤਰਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਪਰਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ (ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਏ ਦੋ ਲਿਪੀ-ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਤਿੰਨ ਹੋਰ ਪਰਮੁੱਖ ਲਿਪੀ-ਰੂਪ ਹਨ, ਸਿਲੇਬਿਕ ਜਿਵੇਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ, ਵਰਣਕ ਜਿਵੇਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦਾ ਅਤੇ ਅਬਜਦ ਜਿਵੇਂ ਅਰਬੀ/ਫਾਰਸੀ ਦਾ ਪਰੰਤੂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਕ ਲਿਪੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੂਸਰੀ ਲਿਪੀ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਉਂਜ ਗੁਰਮੁਖੀ ਦਾ ਅਧਾਰ ਧੁਨੀਆਤਮਿਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਬਾਕੀ ਲਿਪੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ।)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿਪੀ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਪੱਖੋਂ 'ੴ' ਵਿਚ ਖੁਲ੍ਹੇ ਊੜੇ ਦੇ ਨਾਲ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਵਧਾਈ ਗਈ ਲਕੀਰ ਨੂੰ 'ਕਾਰ' ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ 'ਓਹ' ਨੂੰ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਬਣਾ ਲੈਣਾ ਇਕ ਅਟਕਲਪੱਚੂ ਹੀ ਹੈ, ਤਰਕਸੰਗਤ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦਲੀਲ ਨਹੀਂ।

ਵਿਚਿੱਤਰ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ

ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਦੇ ਪੱਖੋਂ 'ੴ' ਇਕ ਵਿਚਿੱਤਰ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ, ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਇਸ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਹਿੰਦਸਾ (ਇਕ ਦਾ) ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਅੱਖਰ (ਖੁੱਲਾ ਊੜਾ) ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਅਤੇ ਕਈ ਸੱਜਣ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਊੜੇ ਦੇ ਉਪਰਲੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਨਾਲ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਨੂੰ ਲੇਟਵੇਂ ਰੁਖ ਇਕ ਸਿੱਧੀ ਜਾਂ ਵਲ-ਵਿੰਗ ਖਾਂਦੀ ਰੇਖਾ ਵੀ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਅਜ ਕਲ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ 3rd, 4th ਵਰਗੇ ਅਜਿਹੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਸ ਦੀ ਨਕਲ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਵੀ 5ਵਾਂ, 9ਵਾਂ ਆਦਿਕ ਸ਼ਬਦ ਪਰਚਲਤ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਪੰਦਰਵੀਂ/ਸੋਲਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦਸੇ ਅਤੇ ਅੱਖਰਾਂ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਤ ਸ਼ਬਦ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਨਾ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਮਿਸ਼ਰਤ ਸੰਰਚਨਾ ਵਾਲੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਸੋਚਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਦੇਸ਼ ਤਹਿਤ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਿੱਤਰ ਲਿਪੀਆਤਮਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਉਦੇਸ਼

ਏਥੇ ਇਹ ਸਵਾਲ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ' ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ 'ਇਕੋ' ਜਾਂ 'ਏਕੋ' ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸੋਚਿਆ ਸੀ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੀ ਲੋੜ ਸੀ ਇਸ ਨੂੰ 'ੴ' ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦਿੰਦੇ। ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਉੱਤਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਵਿੱਚੋਂ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਪਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵੱਲ ਪਾਠਕ ਦਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਣ ਹਿਤ ਉਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਅੰਡਰਲਾਈਨ (underline) ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਗੂੜ੍ਹਾ (ਬੋਲਡ) ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸਿਆਹੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੰਗ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ

ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੰਗ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪੁੱਠੇ ਕੌਮਿਆਂ ਵਿਚ ਰੱਖ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਕਰਤਾਰੀ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਕੇਵਲ ਇਕ ਹੋਣ ਦੇ ਗੁਣ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਪਾਠਕਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਇਸ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੇ 'ਇਕ/ਏਕ' ਨੂੰ ਹਿੰਦਸੇ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸਵੱਰ-ਧੁਨੀ ਲਈ ਖੁਲ੍ਹੇ ਊੜੇ ਦਾ ਪਰਯੋਗ ਕਰ ਲਿਆ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਦੇ ਕੇਵਲ ਇਕ ਹੋਣ ਦੇ ਗੁਣ ਦੀ ਕੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ।

ਚਿੰਨ੍ਹ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਜਾਂ ਨਾਮ

'ੴ' ਸਬੰਧੀ ਇਹ ਭੁਲੇਖਾ ਵੀ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਇਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ, ਨਾਮ ਹੈ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਹੈ। 'ੴ' ਕੋਈ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਪਰਤੀਕ, ਤਸਵੀਰ ਜਾਂ ਮੂਰਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਵਿਚ 'ਨਾਮ', 'ਪੁਰਖ' ਅਤੇ 'ਮੂਰਤਿ' ਤਿੰਨ ਨਾਂਵ ਰੂਪ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਰੂਪ (adjectivals) ਹੀ ਹਨ ਜੋ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਹਿਤ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। 'ੴ' ਵੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਹੈ। 'ਸਤਿ' ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ('ਨਾਮ', 'ਮੂਰਤਿ' ਅਤੇ 'ਪੁਰਖ' ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਦੀ 'ਹੋਂਦ' ਵਾਸਤੇ ਆਏ ਹਨ)। ਇਸ ਸਬੰਧੀ 'ਜਪੁ' ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ:

ਸਾਚਾ ਸਾਹਿਬੁ ਸਾਚਿ ਨਾਇ ਭਾਖਿਆ ਭਾਉ ਅਪਾਰੁ ॥9

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਨਾਮ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਰੱਬ, ਹਰਿ, ਭਗਵੰਤ, ਪ੍ਰਭੂ, ਪਾਰਬਰਹਮ, ਜਗਦੀਸ, ਅਲਹ, ਖੁਦਾ, ਰਾਮ (ਹਰ ਸ਼ੈ ਵਿਚ ਰਮਿਆ ਹੋਇਆ), ਓਅੰਕਾਰ, ਏਕੰਕਾਰ, ਗੋਬਿੰਦ, ਪਰਾਤਮਾ, ਪਰਮਾਤਮ, ਵਾਹਿਗੁਰੂ, ਪਰਮੇਸਰ ਆਦਿਕ (ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਲਈ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਭਾਵ 'ਪਰਮ+ਆਤਮਾ' ਨਾਮ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ)। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸਭ ਕਿਰਤਮ (ਘੜੇ ਹੋਏ) ਨਾਮ ਹੀ ਹਨ ਅਤੇ 'ੴ' ਇਸ ਵਰਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਲਈ ਸ਼ਬਦ 'ਕਰਤਾਰ' ਅਤੇ 'ਸਤਿ/ਸਚਾ' ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਹੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ ਨਾਮ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਜ ਹੈ :

ਕਿਰਤਮ ਨਾਮ ਕਥੇ ਤੇਰੇ ਜਿਹਬਾ ॥
ਸਤਿ ਨਾਮੁ ਤੇਰਾ ਪਰਾ ਪੂਰਬਲਾ ॥10

(ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਲਈ ਕੇਵਲ ਕਿਰਤਮ ਨਾਮ ਹੀ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਹੋਂਦ ਯੁਗਾਂ-ਯੁਗਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਹਾਲੇ ਮਨੁੱਖ-ਜਾਤੀ ਪੈਦਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ 'ਸਤਿ' ਕਹਿ ਕੇ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ --- ਏਥੇ 'ਨਾਮੁ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ 'ਅਸਤਿੱਤਵ' ਵਜੋਂ ਹੈ।)

ਏਥੇ ਕੁਝ ਧਿਰਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਖੁਦ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮੰਤਵ ਲਈ ਕਿਵੇਂ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ੰਕਾ ਨੂੰ ਨਵਿਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਗੈਰ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਧਿਅਮ ਜਿਵੇਂ

ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ/ਪਰਤੀਕ/ਚਿੱਤਰ/ਮੂਰਤੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ:

1. ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹਸਤੀ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਸਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕੋਈ ਚਿੰਨ੍ਹ/ਪਰਤੀਕ/ਚਿੱਤਰ/ਮੂਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।
2. ਗੁਰਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਲਈ ਕਿਸੇਚਿੰਨ੍ਹ/ਪਰਤੀਕ/ਚਿੱਤਰ/ਮੂਰਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

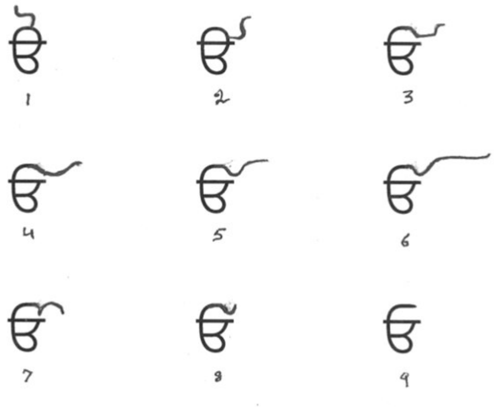
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਚਿੰਨ੍ਹ/ਪਰਤੀਕ/ਚਿੱਤਰ/ਮੂਰਤੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਖ਼ੂਬ ਸਮਝਦੇ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਚਿੰਨ੍ਹ/ਪਰਤੀਕ/ਚਿੱਤਰ/ਮੂਰਤੀ ਸਾਡੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਸੰਕਲਪ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਭਾਸ਼ਾ ਕੇਵਲ ਇਕ ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਧਿਆਮਿਕਤਾ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਥਾਈ ਹੋ ਨਿਬੜਦੇ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਇਕ ਸਾਧਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੇ ਮਕਸਦ ਨਾਲ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਰਯੋਗ ਤਾਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮੱਗਰੀ (ਧੁਨੀਆਂ, ਧੁਨੀ-ਸਮੂਹ, ਅੱਖਰ, ਅੱਖਰ-ਸਮੂਹ ਅਤੇ ਵਾਕ) ਖ਼ੁਦ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਭਾਵ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਤਾਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਪਰੰਤੂ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਤਾਂ ਸਗੋਂ ਸ਼ਬਦ (ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮੱਗਰੀ) ਨੂੰ ਵਡਿਆਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕੇਵਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਦੇ ਗੁਣ-ਗਾਇਨ ਦਾ ਉੱਤਮ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਗੁਰੂ' ਭਾਵ ਅਧਿਆਪਕ/ਆਗੂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ '੧ਓ' ਨੂੰ ਇਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦਰਸਾਉਣਾ ਹੀ ਉਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ ਨਾ ਕਿ ਇਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ।

'੧ਓ' ਦੇ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ (logo) ਹੋਣ ਬਾਰੇ

ਕੁਝ ਧਿਰਾਂ '੧ਓ' ਨੂੰ ਇਕ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਕਿਸੇ ਸੰਸਥਾ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਅਪਣਾਇਆ ਗਿਆ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਰੇਖਾ-ਚਿਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਆਗੂਆਂ ਵੱਲੋਂ ਵਿਧੀਵਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ '੧ਓ' ਬਾਰੇ ਅਜਿਹਾ ਦਾਵਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ '੧ਓ' ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਬਣਾਇਆ ਸੀ ਨਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਚਲਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਮਿਸ਼ਨ ਦੇ ਲੋਗੋ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ। ਅਜ ਅਸੀਂ ਆਮ ਹੀ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੰਤਵ ਲਈ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ (ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਉਸ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਅਰਥ ਅਕਸਰ ਹੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ)। ਏਸੇ ਰੁਝਾਨ ਵਜੋਂ ਕਈ ਲੋਕ '੧ਓ' ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸੰਦਰਭ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਲੋਗੋ ਜਾਂ ਚਿੱਤਰ-ਲੇਖ (hieroglyph) ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਅਜਿਹੀ ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਉੱਪਰੋਂ ਖੁੱਲੇ ਊੜੇ ਦੀ ਬਨਾਵਟ

ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿਚ ਕੱਲੀ-ਕਾਰੀ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਪਰਾਪਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ੳ, ਅ ਜਾਂ ੲ ਅੱਖਰਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਲਗ-ਮਾਤਰਾ ਜੋੜ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਉਸ' ਵਿਚ ੳ ਦੇ ਨਾਲ ਔਂਕੜ, 'ਔਖ' ਵਿਚ ਅ ਦੇ ਨਾਲ ਕਨੌੜਾ ਅਤੇ 'ਇਸ' ਵਿਚ ੲ ਦੇ ਨਾਲ ਸਿਹਾਰੀ ਨੂੰ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ, ਹੋੜੇ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਨੇ ੳ ਦੇ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹੋੜਾ ਕਿਸੇ ਅੱਖਰ ਦੀ ਚੋਟੀ ਦੇ ਉੱਤੇ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਊੜੇ ਦੀ ਬਨਾਵਟ ਕੁਝ ਐਸੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਉੱਤੇ ਹੋੜਾ ਰੱਖਣ ਨਾਲ ਇਹ ਅੱਖਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਆ ਰਹੇ ਦੂਸਰੇ ਅੱਖਰਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਹੀ ਉੱਚਾ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਊੜੇ ਦੇ ਉੱਪਰ ਹੋੜਾ ਰੱਖਣ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਪੰਕਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆ ਰਹੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚਾਲੇ ਫਾਸਲਾ (space) ਵੀ ਵਧਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਨੇ ਦੀ ਲਿਖਤ ਬੇਢਬੀ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਹਨਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਹਿਤ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋੜੇ ਨੂੰ ਊੜੇ ਦੇ ਨਾਲ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਨੂੰ ਲੇਟਵੇਂ ਰੁਖ ਕਰਕੇ ਜੋੜਨਾ ਅਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅੱਧਕ ਅਤੇ ਬਿੰਦੀ (ਟਿੱਪੀ ਦੀ ਜਗਹ ਤੇ) ਵੀ ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਊੜੇ ਦੇ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਜੋੜੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਪਰੰਤੂ ਹੋੜੇ ਦਾ ਅਕਾਰ ਅੱਧਕ ਅਤੇ ਬਿੰਦੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕਾਫੀ ਵੱਡਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਮਸਿੱਆ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਲੇਟਵੇਂ ਹੋੜੇ ਨੂੰ ਥੋੜੇ ਵਿੰਗ ਵਾਲੀ ਕੁਝ ਲਮੇਰੀ ਲਕੀਰ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਬਾਦ ਵਿਚ ਕੁਝ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਨੇ ਊੜੇ ਨੂੰ ਉੱਪਰੋਂ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲੋਂ ਖੁਲ੍ਹਾ ਰੱਖ ਕੇ ਅਜਿਹੇ ਊੜੇ ਨੂੰ ਹੋੜੇ ਵਾਲੇ ਊੜੇ ਦਾ ਵਿਕਲਪ ਮੰਨ ਲਿਆ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ੳ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋੜੇ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ (ਖੜ੍ਹਵੇਂ ਜਾਂ ਲੇਟਵੇਂ) ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਊੜੇ ਸਬੰਧੀ ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਏ ਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੇਠਾਂ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।



ਉੱਪਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਉੱਪਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਊੜੇ ਦੀ ਬਨਾਵਟ ਸਬੰਧੀ 1 ਤੋਂ 9 ਤਕ ਦੇ ਚਿੱਤਰਾਂ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ '੧ੳ' ਵਿਚ ਊੜੇ ਦੇ ਨਾਲ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਨੂੰ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਵਲ-ਵਿੰਗ ਖਾਂਦੀ ਲਕੀਰ ਹੋੜੇ ਦੀ ਲਗ-ਮਾਤਰਾ ਤੋਂ ਹੀ ਪਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ।

ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਹਿਤ ਅਸੀਂ ਹੇਠਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਹੱਥ-ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ '੧ੳ' ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਵੰਨਗੀਆਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ

ਏਕੇ ਦੇ ਹਿੰਦਸੇ ਅਤੇ ਊੜਾ ਅੱਖਰ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪ ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵੰਨਗੀਆਂ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਨ ਜੋ ਪਿਆਰ ਸਿੰਘ ਰਚਿਤ ਪੁਸਤਕ 'ਗਾਥਾ ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ' 1992
ਵਿੱਚੋਂ ਉਤਾਰੇ ਗਏ ਹਨ। 5

ਉੱਪਰ ਆਏ ਸੋਲਾਂ ਚਿਤਰਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ:

ਨੰ.1 ਬਾਬਾ ਮੋਹਨ ਦੀ ਪੋਥੀ (ਅਹੀਆਪੁਰ ਵਾਲੀ): 1600 ਈਸਵੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ। (ਏਥੇ '੧ਓਿ' ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ' ਦੇ ਅਰੰਭ ਉੱਤੇ ਆਇਆ ਹੈ)।

ਨੰ.2 ਬਾਬਾ ਮੋਹਨ ਦੀ ਪੋਥੀ (ਅਹੀਆਪੁਰ ਵਾਲੀ): 1600 ਈਸਵੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ। (ਪੋਥੀ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਉਪਲਭਧ)।

ਨੰ.3 ਬਾਹੋਵਾਲ ਵਾਲੀ ਪੋਥੀ: 1550 ਈਸਵੀ ਤੋਂ 1650 ਈਸਵੀ ਦਾ ਸਮਾਂ। (ਏਥੇ '੧ਓਿ' ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ' ਦੇ ਅਰੰਭ ਉੱਤੇ ਆਇਆ ਹੈ)।

ਨੰ.4 ਪਰਾਚੀਨ ਬੀੜ (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੀ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ ਵਿਚ ਪਰਾਪਤ): 1610 ਈਸਵੀ ਤੋਂ 1645 ਈਸਵੀ ਦਾ ਸਮਾਂ (ਬੀੜ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਬਾਦ ਵਿਚ ਚਿਪਕਾਏ ਗਏ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੇ ਨੀਸਾਣ ਵਿੱਚੋਂ)।

ਨੰ.5 ਪਰਾਚੀਨ ਬੀੜ (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੀ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ ਵਿਚ ਪਰਾਪਤ): 1610 ਈਸਵੀ ਤੋਂ 1645 ਈਸਵੀ ਦਾ ਸਮਾਂ। (ਏਥੇ '੧ਓਿ' ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ' ਦੇ ਅਰੰਭ ਉੱਤੇ ਆਇਆ ਹੈ)।

ਨੰ.6 ਪਰਾਚੀਨ ਬੀੜ (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੀ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ ਵਿਚ ਪਰਾਪਤ): 1610 ਈਸਵੀ ਤੋਂ 1645 ਈਸਵੀ ਦਾ ਸਮਾਂ। (ਬੀੜ ਦੇ ਅੰਦਰਵਾਰ ਉਪਲਭਧ)।

ਨੰ.7 ਕੇਂਦਰੀ ਸਿਖ ਅਜਾਇਬ ਘਰ ਵਿਚ ਉਪਲਭਧ ਪੁਰਾਤਨ ਬੀੜ: 1610 ਈਸਵੀ ਤੋਂ 1645 ਈਸਵੀ ਦਾ ਸਮਾਂ। (ਬੀੜ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਦੇ ਦੱਸੇ ਗਏ ਨੀਸਾਣ ਵਿੱਚੋਂ)।

ਨੰ.8 ਭਾਈ ਬੰਨੋ ਦੀ ਬੀੜ ਦੀ ਨਕਲ: 1642 ਈਸਵੀ (ਤਤਕਰੇ ਵਾਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚੋਂ)।

ਨੰ.9 ਭਾਈ ਬੰਨੋ ਦੀ ਬੀੜ ਦੀ ਨਕਲ: 1642 ਈਸਵੀ (ਬੀੜ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਦੇ ਦੱਸੇ ਗਏ ਨੀਸਾਣ ਵਿੱਚੋਂ)।

ਨੰ.10 ਬੀੜ ਡੇਰਾ ਭਾਈ ਰਾਮ ਕਿਸ਼ਨ: 1653 ਈਸਵੀ (ਬੀੜ ਵਿਚ ਚਿਪਕਾਏ ਹੋਏ ਨੀਸਾਣ ਵਿੱਚੋਂ; ਪਰਾਪਤ ਨੀਸਾਣ ਕਿਸ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਹੈ, ਸਬੰਧਤ ਬੀੜ ਵਿਚ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ)।

ਨੰ.11 ਬੂੜੇ ਸੰਧੂ ਵਾਲੀ ਬੀੜ: ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਦਾ ਦੂਜਾ ਅੱਧ। (ਬੀੜ ਵਿਚ ਪਰਾਪਤ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੇ ਨੀਸਾਣ ਵਿੱਚੋਂ)।

ਨੰ.12 ਡੇਹਰਾਦੂਨ ਵਾਲੀ ਬੀੜ:1659 ਈਸਵੀ। (ਬੀੜ ਵਿਚ ਪਰਾਪਤ ਗੁਰੂ ਹਰਿ ਰਾਇ ਜੀ ਦੇ ਨੀਸਾਣ ਵਿੱਚੋਂ)।

ਨੰ.13 ਬੀੜ ਪੰਜਾਬ ਪੁਰਾਤੱਤਵ ਵਿਭਾਗ: 1666 ਈਸਵੀ। (ਬੀੜ ਵਿਚ ਪਰਾਪਤ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੇ ਨੀਸਾਣ ਵਿੱਚੋਂ)।

ਨੰ.14 ਜੋਗਰਾਜ ਲਿਖਿਤ ਗ੍ਰੰਥ: 1667 ਈਸਵੀ। (ਬੀੜ ਵਿਚ ਪਰਾਪਤ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੇ ਨੀਸਾਣ ਵਿੱਚੋਂ)।

ਨੰ.15 ਸਿਖ ਰੈਫਰੈਂਸ ਲਾਇਬਰੇਰੀ ਵਾਲੀ ਪੋਥੀ: 1671 ਈਸਵੀ। (ਬੀੜ ਵਿਚ ਪਰਾਪਤ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦ ਨੀਸਾਣ ਵਿੱਚੋਂ)।

ਨੰ.16 ਬੀੜ ਸਲੋਕ ਰੂਪੀ ਨਿਸਾਣ ਵਾਲੀ: 1687 ਈਸਵੀ। (ਬੀੜ ਵਿਚ ਪਰਾਪਤ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਦੱਸੇ ਜਾਂਦੇ ਸਲੋਕ ਰੂਪੀ ਨੀਸਾਣ ਵਿੱਚੋਂ; ਉਂਜ ਇਹ ਨੀਸਾਣ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਲਿਖਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ)।

ਉੱਪਰ ਵਿਖਾਏ ਗਏ '੧ੴ' ਦੇ ਹੱਥ-ਲਿਖਤ ਨਮੂਨੇ ਸੋਲਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਦੇ ਅੱਧ ਤੋਂ ਬਾਦ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਵੀ ਨਮੂਨਾ ਉਪਲਭਦ ਨਹੀਂ। ਉਂਜ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪਹਿਲੇ ਪੰਜ ਗੁਰੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਹੱਥ-ਲਿਖਤ ਉਪਲਭਦ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਬਾਦ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਹੱਥ-ਲਿਖਤਾਂ ਦੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਹਾਲੇ ਤਕ ਕਿਸੇ ਅੰਤਿਮ ਨਿਰਨੇ ਤੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਿਆ। ਸੋ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਆਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਲਮ ਨਾਲ ਲਿਖਣ ਵੇਲੇ '੧ੴ' ਨੂੰ ਕਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਸੀ ਭਾਵ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਊੜੇ ਦੇ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਕੋਈ ਵਲ-ਵਿੰਗ ਵਾਲੀ ਲੰਬੀ ਜਿਹੀ ਲਕੀਰ ਜੋੜੀ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਨਹੀਂ। (ਉਂਜ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਦਾ 'ਗੁਰਮੁਖੀ' ਨਾਮ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਲਿਪੀ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਲਿਖਤੀ ਰੂਪ ਦੇਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਵਰਤੋਂ ਹਿਤ ਇਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸੁਧਾਰ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤੇ ਸਨ)। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਲੇਖ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਥ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ '੧ੴ' ਦੇ ਜੋ ਹੱਥ-ਲਿਖਤ ਨਮੂਨੇ ਉਪਲਭਦ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਬਾ ਮੋਹਨ ਦੀਆਂ ਪੋਥੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਮੂਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਰਾਚੀਨ ਹਨ (ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਲਿਖਾਰੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ)। ਇਹਨਾਂ ਨਮੂਨਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਏਥੇ ਵਿਖਾਏ ਗਏ ਇਕ ਨਮੂਨੇ (ਨੰ. 2) ਵਿਚ '੧ੴ' ਵਿਚਲੇ ਊੜੇ ਦੇ ਉੱਤੇ ਖੜ੍ਹਵੇਂ ਰੁਖ ਨੂੰ ਇਕ ਛੋਟੀ ਰੇਖਾ ਵਧਾਈ ਗਈ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਲੇਟਵੇਂ ਰੁਖ ਨੂੰ ਕੋਈ ਲਕੀਰ ਨਹੀਂ ਵਧਾਈ ਗਈ।

'੧ੴ' ਦੇ ਉੱਪਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਾਰੇ ਚਿੱਤਰਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਾਫ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ, ਇਕ ਪਾਸੇ, ਊੜੇ ਨਾਲ ਹੋੜੇ ਦੀ ਲਗ-ਮਾਤਰਾ ਜੋੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰੀਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਉੱਪਰ ਤੋਂ ਖੁਲ੍ਹਾ ਊੜਾ ਜਾਂ '੧ੴ' ਵਿਚਲਾ ਊੜਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕੋ-ਜਿਹੀ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ ਓਥੇ, ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ, ਪਰਾਚੀਨ ਹੱਥ-ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਆਏ '੧ੴ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਕਦੀ ਵੀ ਇਕਸਾਰ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲਾ ਉੱਪਰ ਤੋਂ ਖੁਲ੍ਹਾ ਊੜਾ ਸਦਾ ਹੀ ਊੜੇ ਨਾਲ ਹੋੜੇ ਦੀ ਲਗ-ਮਾਤਰਾ ਜੋੜ ਕੇ ਪਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ ਦਾ ਹੀ ਲਿਪੀ-ਰੂਪ ਰਿਹਾ ਹੈ। (ਏਥੇ ਇਹ ਵੀ ਸੋਚਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਹਨਾਂ ਹੱਥ-ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚਲੇ 'ਇਕ' ਦੇ ਹਿੰਦਸੇ ਦੀ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਤੇ ਹੇਠਾਂ ਵੱਲ ਨੂੰ ਵਧੀ ਹੋਈ ਰੇਖਾ ਦਾ ਵੀ ਕੋਈ ਅਰਥ ਬਣਦਾ ਹੈ!) ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਆਸਅਰਾਈਆਂ ਕਿ '੧ੴ' ਵਿਚਲਾ ਖੁਲ੍ਹਾ ਊੜਾ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਦੀ ਧੁਨੀ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸਮੁੱਚੇ '੧ੴ' ਨੂੰ 'ਏਕੰਕਾਰ' ਕਰਕੇ ਉਚਾਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਨਿਰਮੂਲ ਸਾਬਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ('੧ੴ' ਨੂੰ 'ਏਕੰਕਾਰ' ਜਾਂ 'ਇਕ ਓਅੰਕਾਰ' ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਰਵਾਇਤ ਸਬੰਧੀ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ।)

ਧੁਨੀਵਿਉਂਤ (Phonology) ਦਾ ਪੱਖ

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉੱਪਰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ '੧ੴ' ਵਿਚਲਾ ਉੱਪਰ ਤੋਂ ਖੁਲ੍ਹਾ ਊੜਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਊੜੇ ਨਾਲ ਹੋੜੇ ਦੀ ਲਗ-ਮਾਤਰਾ ਜੋੜ ਕੇ ਪਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ ਦਾ ਹੀ ਲਿਪੀ-ਰੂਪ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਉੱਪਰ ਤੋਂ ਖੁਲ੍ਹਾ ਊੜਾ ਭਾਵ 'ਓ' ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀਆਂ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਹੈ ਸ਼ੁਧ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ ਜੋ 'ਦੋ', 'ਓਟ', 'ਜਾਓ' ਆਦਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਵਿੱਚੋਂ ਪਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਹੈ ਸੰਧੀ-ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ (diphthong) ਜੋ ਸਾਨੂੰ 'ਲਓ', 'ਪਓ', 'ਖਓ' ਆਦਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਦੋ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀਆਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਪਹਿਲੀ ਐੜਾ ਮੁਕਤਾ ਦੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰੀ 'ਉ' ਦੀ। ਸੰਧੀ-

ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ ਦਾ ਨਿਯਮ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਰੰਭ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਕਦੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ ਤੇ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸਦਾ ਉਚਾਰਨ ਸਮਾਂ ਲੰਬੀ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਲਓ', 'ਪਓ', 'ਖਓ' ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਸੰਧੀ-ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ 'ਅ' ਤੋਂ ਅਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਉ' ਉੱਤੇ ਮੁਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਧੁਨੀ ਕਨੌੜੇ ਦੀ ਧੁਨੀ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ 'ਲਓ', 'ਪਓ' ਅਤੇ 'ਖਓ' ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜ (spellings) ਕ੍ਰਮਵਾਰ 'ਲਉ', 'ਪਉ' ਅਤੇ 'ਖਉ' ਰੱਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ '੧ੴ' ਨੂੰ 'ਇਕ+ਹੋੜੇ' ਜਾਂ 'ਏਕ+ਹੋੜੇ' ਦਾ ਧੁਨੀ-ਜੁੱਟ ਕਿਆਸਦੇ ਹੋਏ ਕ੍ਰਮਵਾਰ 'ਇੱਕੋ' ਜਾਂ 'ਏਕੋ' ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਚਾਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ 'ਇਕਉ' ਜਾਂ 'ਏਕਉ' ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਨਹੀਂਜਾਂਦਾ (ਉਂਜ ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਨੇ 'ਮਹਾਨਕੋਸ਼' ਵਿਚ 'ਇਕਉ' ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਕੋਈ ਉਦਾਹਰਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ।ਭਾਈ ਨਾਭਾ ਨੇ 'ਮਹਾਨਕੋਸ਼' ਵਿਚ 'ਏਕਉ' ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਏਥੇ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਨ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ)। '੧ੴ' ਵਿਚ ਹੋੜਾ ਲਗ-ਮਾਤਰ ਦੀ ਜਗਹ ਤੇ 'ਓ' ਅੱਖਰ ਇਸ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਦੇ ਹਿੰਦਸੇ ਉੱਤੇ ਹੋੜੇ ਦੀ ਲਗ-ਮਾਤਰਾ ਨਹੀਂ ਲਗਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਜਿਵੇਂ 'ਜਾਓ' ਵਿਚ ਕੰਨਾਂ ਦੀ ਲਗ-ਮਾਤਰ ਉੱਤੇ ਜਾਂ 'ਪੀਓ' ਦੀ ਬਿਹਾਰੀ ਦੀ ਲਗ-ਮਾਤਰ ਉੱਤੇ ਹੋੜੇ ਦੀ ਲਗ-ਮਾਤਰਾ ਨਹੀਂ ਲਗਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ। 'ਓਟ' ਵਿਚ 'ਟ' ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕੱਲੇ ਹੋੜੇ ਦੀ ਲਗ-ਮਾਤਰ ਲਗਾਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਏਥੇ 'ਓ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੀ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।

ਓਅੰਕਾਰ

ਆਮ ਕਰਕੇ '੧ੴ' ਦਾ ਉਚਾਰਨ 'ਇਕ ਓਅੰਕਾਰ' ਕਰਕੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਦੇ ਕਈ ਕਿਰਤਮ ਨਾਮ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਗੋਬਿੰਦ, ਭਗਵੰਤ, ਏਕੰਕਾਰ, ਹਰਿ, ਰਾਮ (ਹਰੇਕ ਸ਼ੈ ਵਿਚ ਰਮਿਆ ਹੋਇਆ) ਆਦਿਕ। 'ਓਅੰਕਾਰ' ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਦੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਨਾਮ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਕਿ '੧ੴ' ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਉੱਪਰੋਂ ਖੁਲ੍ਹੇ ਊੜੇ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਹੀ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਖੁਲ੍ਹਾ ਊੜਾ ਇੱਕੋ-ਇਕ ਧੁਨੀ (ਹੋੜੇ ਦੀ ਸਵੱਰ ਧੁਨੀ) ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਵਿਚ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਛੇ ਧੁਨੀਆਂ (segmental phonemes) ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ:

ਓਅੰਕਾਰ = ਓ + ਅ + ਙ + ਕ + ਾ + ਰ

ਪੰਜਾਬੀ ਧੁਨੀਵਿਉਂਤ (phonology) ਦਾ ਐਸਾ ਕੋਈ ਨਿਯਮ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਛੇ ਧੁਨੀਆਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਵੇ। ਨਾ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਆਕਰਨ ਜਾਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦਾ ਐਸਾ ਕੋਈ ਨਿਯਮ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਛੋਟਾ ਰੂਪ (abbreviation) ਬਣਦਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਤੋਂ 'ਓ' ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੋਵੇ। ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਨਕਲ ਉੱਤੇ ਪਿਛਲੀ ਸਦੀ ਤੋਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਛੋਟੇ ਰੂਪ ਵਰਤਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਡਾਕਟਰ' ਤੋਂ 'ਡਾ.', ਪਰੋਫੈਸਰ' ਤੋਂ 'ਪ੍ਰੋ', 'ਸਰਦਾਰ' ਤੋਂ 'ਸ.' ਆਦਿਕ। ਪਰੰਤੂ 16ਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਪਰੰਪਰਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਦੀ ਰੂਪ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬਣੇਗਾ:

'ਓਅੰਕਾਰ' = ਓਅੰ + ਕਾਰ

ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਪਿਛੇਤਰ 'ਕਾਰ' ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਘੜਕੇ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ' ਜਿਵੇਂ ਸਵਰਨਕਾਰ, ਲੋਹਕਾਰ, ਚਰਮਕਾਰ ਆਦਿਕ ਵਿਚ ਅਤੇ ਫਾਰਸੀ ਵਿਚ ਪਿਛੇਤਰ 'ਕਾਰ' ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ 'ਰਚਨਾ ਕਰ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ' ਜਿਵੇਂ ਦਸਤਕਾਰ, ਮੀਨਾਕਾਰ, ਗੁਲਕਾਰ, ਅਦਾਕਾਰ, ਫਨਕਾਰ, ਆਬਕਾਰ ਆਦਿਕ ਵਿਚ। ਭਾਵ ਪਿਛੇਤਰ 'ਕਾਰ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੇਲੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਫੋਕਸ ਉਸ ਕੱਚੀ ਵਸਤੂ (raw material) ਤੇ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਰਤ ਕੇ ਨਵੀਂ ਚੀਜ਼ ਬਣਨੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਫਾਰਸੀ ਵਿਚ ਫੋਕਸ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਤੇ ਹੈ ਜੋ ਬਣ ਕੇ ਤਿਆਰ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਵਿਚਲੇ 'ਕਾਰ' ਉੱਤੇ ਫਾਰਸੀ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਜ਼ਿਆਦਾ ਢੁਕਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਏਥੇ 'ਓਅੰ' ਦਾ ਅਰਥ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਦਾ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਵੱਲੋਂ 'ਸੈਭੰ' ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਉਸ ਦੇ (ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਕਰਤਾਰ ਦੇ) ਨਿਰਗੁਣ ਰੂਪ (ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ) ਵੱਲੋਂ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਫਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵੀ ਮਾਹਰ ਸਨ)। ਆਪਣੇ ਸਰਗੁਣ ਰੂਪ 'ਓਅੰ' (ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ) ਦੇ ਰਚਨਹਾਰ ਨੂੰ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ' ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਵਿਚ 'ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ' ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ '੧ਓ' ਦੀ ਲਕੀਰ ਨੂੰ 'ਕਾਰ' ਕਰਕੇ ਉਚਾਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ 'ਜਪੁ ਨੀਸਾਣੁ' ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਵਿਚ 'ਓਅੰਕਾਰ' (ਫਾਰਸੀ ਵਾਲੇ ਪਿਛੇਤਰ 'ਕਾਰ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ) ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ-ਜੁੱਟ 'ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ' ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਓਧਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਦੀ ਇਕ ਰਚਨਾ 'ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ' ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ ਤੇ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਈ ਥਾਈਂ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ

ਓਅੰਕਾਰ ਆਦਿ ਮੈ ਜਾਨਾ॥ ਲਿਖਿ ਅਰੁ ਮੇਟੈ ਤਾਹਿ ਨ ਮਾਨਾ॥
ਓਅੰਕਾਰ ਲਖੈ ਜਉ ਕੋਈ॥ ਸੋਈ ਲਖਿ ਮੇਟਣਾ ਨ ਹੋਈ॥ 11

ਪਰੰਤੂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੋਣ ਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਹਰਗਿਜ਼ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦਾ ਕਿ '੧ਓ' ਵਿਚਲੇ ਖੁਲ੍ਹੇ ਊੜੇ ਨੂੰ ਵੀ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਕਰਕੇ ਉਚਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਉਂਜ ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਅੰਸ਼ ਨੂੰ ਅਪਹੁਦਰੇਪਣ ਵਿਚ ਅਤੇ ਮਨਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾਈ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਜਾ ਕੇ ਕੋਈ ਬਦਲਵਾਂ ਉਚਾਰਨ ਦੇ ਦੇਣਾ ਸਬੰਧਤ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦਾ ਵੀ ਨਿਰਾਦਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਿਹਕਰਤਾ ਦਾ ਵੀ।

ਏਕੰਕਾਰ

ਕਈ ਧਿਰਾਂ ਵੱਲੋਂ '੧ਓ' ਨੂੰ 'ਇਕ ਓਅੰਕਾਰ' ਦਾ (ਅਨੁਚਿਤ ਤੌਰ ਤੇ) ਉਚਾਰਨ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ 'ਏਕੰਕਾਰ' ਕਰ ਕੇ ਵੀ (ਅਨੁਚਿਤ ਤੌਰ ਤੇ) ਉਚਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਏਕੰਕਾਰ' ਵੀ ਕਰਤਾਰੀ ਇੱਕੋ-ਇਕ ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਵਾਰ ਪਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ

ਜਲਿ ਥਲਿ ਮਹੀਅਲਿ ਪੂਰਿਆ ਸੁਆਮੀ ਸਿਰਜਨਹਾਰ॥
ਅਨਿਕ ਭਾਂਤ ਹੋਇ ਪਸਰਿਆ ਨਾਨਕ ਏਕੰਕਾਰ॥12

'ਏਕੰਕਾਰ' ਦਾ ਸੰਧੀ-ਛੇਦ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਵੇਗਾ:

ਏਕੰਕਾਰ = ਏਕ + ਅਙ +ਕਾਰ

ਹੁਣ, ਏਥੇ 'ਏਕ' ਤਾਂ ਇਕ ਦੇ ਹਿੰਦਸੇ ਲਈ ਆਇਆ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ 'ਅਙ' ਅਤੇ 'ਕਾਰ' ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ੴ' ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਏ ਹਨ ਇਹ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਸਮਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹਨਾਂ ਧਿਰਾਂ ਕੋਲ ਇੱਕੋ ਹੀ ਦਲੀਲ ਹੈ ਕਿ 'ਏਕੰਕਾਰ' ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰੀ ਆਇਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਦਲੀਲ ਇਕ ਨਿਰੋਲ ਅਟਕਲਪੱਚੂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ।

ਇਸ ਲਈ ਉੱਸੇ ਹੀ ਸਤਰ ਵਿਚ 'ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ' ਆ ਰਿਹਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ 'ੴ' ਨੂੰ 'ਏਕੰਕਾਰ' ਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ

'ੴ' ਨੂੰ 'ਏਕੰਕਾਰ' ਅਤੇ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਕਰਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਓਤੇ ਹੋਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਫਲਸਫੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਪਰਚਾਰੀ ਗਈ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨੂੰ ਘਸੋੜਨ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਦਾ ਅਰੰਭ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਤੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਣ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਫਲਸਫੇ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨਾਲ ਰਲਗੱਢ ਕਰਨ ਹਿਤ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਉਹ 'ਵਾਹਿਗੁਰੂ' ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਵਿਚਲੇ 'ਵ' ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨਾਲ, 'ਹ' ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨਾਲ, 'ਗ' ਨੂੰ ਗੋਵਿੰਦ ਨਾਲ ਅਤੇ 'ਰ' ਨੂੰ ਰਾਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਵਾਰ 1 ਪੌੜੀ 49)। 'ਮੰਗਲਾਚਰਨ', 'ਮੂਲ-ਮੰਤਰ' ਅਤੇ 'ਬੀਜ-ਮੰਤਰ' ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਵੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਦੇਣ ਹਨ। 'ੴ' ਸਬੰਧੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਰਚਿਤਦੋ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਲਿਖਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ :

ਏਕਾ ਏਕੰਕਾਰੁ ਲਿਖਿ ਦੇਖਾਲਿਆ।
ਊੜਾ ਓਅੰਕਾਰੁ ਪਾਸਿ ਬਹਾਲਿਆ।13

ਅਤੇ

ਏਕੰਕਾਰੁ ਇਕਾਂਗ ਲਿਖਿ ਊੜਾ ਓਅੰਕਾਰੁ ਲਿਖਾਇਆ।14

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ 'ੴ' ਦੀ ਉੱਪਰ ਦਿੱਤੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬੜੀ ਹੀ ਅਜੀਬ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ: ਉਹ ਏਕੇ ਦੇ ਹਿੰਦਸੇ ਨੂੰ 'ਏਕੰਕਾਰ' ਕਰਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖੁਲ੍ਹੇ ਊੜੇ ਨੂੰ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਕਰਕੇ। ਇਸ ਨਾਲ 'ੴ' ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਉਚਾਰਨ 'ਏਕੰਕਾਰ ਓਅੰਕਾਰ' ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਨਿਯਮ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਲੋਕ 'ੴ' ਦਾ ਉਚਾਰਨ 'ਇਕ ਓਂਕਾਰ', 'ਇਕ ਓਅੰਕਾਰ' ਜਾਂ 'ਏਕੰਕਾਰ' ਕਰਨ ਦੀ ਪਰੇਰਣਾ ਲੈਂਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ।

ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਯਤਨ

ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ 'ੴ' ਦੀ 'ਇਕ ਓਅੰਕਾਰ' ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਫਰੀਦਕੋਟ ਵਾਲੇ ਟੀਕੇ ਤੋਂ ਅਰੰਭ ਹੋਈ ਮੰਨੀਂ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ (ਕਰਤਾ 'ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ

ਕੋਸ਼')ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ (ਕਰਤਾ 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਰਪਨ') ਦੇ ਨਾਮ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਅਜਿਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਜਰਨੈਲ ਸਿੰਘ ਸਿਡਨੀ ਨੇ ਵੈਬਸਾਈਟ 'ਸਿਖਮਾਰਗ' ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਆਪਣੇ ਲੇਖ 'ਇੱਕ ਓਅੰਕਾਰ ਬਨਾਮ ਇੱਕੋ' ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਨਿਰੋਲ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਵਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਏਸੇ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ 'ੴ' ਦੀ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੇ ਹੋਏ 'ੴ' ਨੂੰ 'ਇੱਕੋ' ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੇ ਪਹਿਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਨਿਰਮਲ ਸਿੰਘ ਕਲਸੀ ਹਨ(ਪੁਸਤਕ 'ਬੀਜ ਮੰਤ੍ਰ ਦਰਸ਼ਨ' 1996 ਰਾਹੀਂ) ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਧਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰਕ-ਅਧਾਰਿਤ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ। ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਸਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ (ਪੁਸਤਕ 'Japu: An English Translation' 2006 ਰਾਹੀਂ) ਅਤੇ ਦਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਚਾਹਲ (ਪੁਸਤਕ 'Nankian Philosophy' 2008 ਰਾਹੀਂ) ਨੇ ਵੀ 'ੴ' ਦੀ 'ਇਕ ਓਅੰਕਾਰ' ਵਾਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਰਦ ਕੀਤਾ ਹੈਪਰੰਤੂ ਉਹਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸੁਝਾਏ ਗਏ ਵਿਕਲਪ ਕ੍ਰਮਵਾਰ 'ਇਕ ਓ ਬੇਅੰਤ' ਅਤੇ 'ਇੱਕ ਓਹ' ਤਰਕ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉੱਤੇ ਖਰੇ ਨਹੀਂ ਉੱਤਰਦੇ।

ਸੋ ਸਾਰੇ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ 'ੴ' ਦਾ ਸਹੀ ਉਚਾਰਨ 'ਏਕੋ' ਜਾਂ 'ਇੱਕੋ' ਹੈ, 'ਇਕ ਓਅੰਕਾਰ' ਜਾਂ 'ਏਕੰਕਾਰ' ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਦਾ ਅਰਥ ਬਣਦਾ ਹੈ 'ਬ੍ਰਹਮੰਡੀ ਨਿਯਮ-ਤੰਤਰ ਆਪਣੇ ਵਰਗੀ ਕੇਵਲ ਇੱਕੋ-ਇਕ ਹੋਂਦ ਹੈ'।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ

1. ਗੁਰਬਾਣੀ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 350
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 966
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 02
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 18
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 476
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 36
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 46
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 113
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 02
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1023
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 340
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 296
13. ਰਚਨਾ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸਵਾਰ 3 ਪਉੜੀ 15
14. ਉਹੀਵਾਰ 39 ਪਉੜੀ 01

ਸਾਬਕਾ ਡਾਇਰੈਕਟਰ,
ਯੂਥ ਵੈਲਫੇਅਰ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।

ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਹੋਇ

ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਜ਼ਫ਼ਰ

ਲਿਖਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸਵਾਲ-ਜੁਆਬ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਰੂਪ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਦੀ ਰੀਪਬਲਿਕ, ਵੇਦ ਵਿਆਸ ਦੀ ਗੀਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਬੋਧੀ ਅਤੇ ਜੈਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਇਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਲਮਬੱਧ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਜਿਵੇਂ ਖ਼ਲੀਲ ਜਿਬਰਾਨ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਪੈਗੰਬਰ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉਤਰ ਜੋੜੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵੀ ਪਸੰਦੀਦਾ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪੰਨੇ 'ਤੇ ਦਰਜ ਜਪੁ ਬਾਣੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪਾਉੜੀ ਦੀ ਹੀ ਅੰਤਮ ਸਤਰ ਵਿਚ ਪਾਉੜੀ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰਥਾਏ ਆਪ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ॥
ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਨਾਲਿ॥

(1, ਜਪੁ, ਮ.1)

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਾ ਕੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਰੂਪ ਤੱਕ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਆਪ ਦਾ ਪੈਗੰਬਰੀ ਲੋਕ-ਬਿੰਬ ਭਾਵੇਂ ਉਪਦੇਸ਼ਕ ਵਾਲਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਉਹ ਉਪਦੇਸ਼ੀ ਨਾਲੋਂ ਸੰਵਾਦੀ ਵਧੇਰੇ ਹਨ। ਸੰਵਾਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਲਈ ਬੋਲਣ ਨਾਲੋਂ ਸੁਣਨ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਪੁ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪ ਚਾਰ ਪਾਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਸੁਣਨ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਅਤੇ ਮਹਾਤਮ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਲਈ ਆਪ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋਣ ਸਮੇਂ ਕੁਛ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੁਛ ਸੁਣਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਜਬ ਲਗੁ ਦੁਨੀਆ ਰਹੀਐ ਨਾਨਕ ਕਿਛੁ ਸੁਣੀਐ ਕਿਛੁ ਕਹੀਐ॥

(661, ਮ1)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਯੋਗ ਮੱਤ ਦੇ ਆਗੂਆਂ ਨਾਲ ਦੋ ਵਾਰ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਹੋਏ ਦੱਸੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਉਤਰ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਤੀਸਰੀ ਉਦਾਸੀ ਦੌਰਾਨ ਸੁਮੇਰ ਪਰਬਤ ਉਤੇ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਚੌਥੀ ਉਦਾਸੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਚਲ ਬਟਾਲੇ ਵਿਖੇ। ਇਹਨਾਂ ਵਰਤਾਲਾਪਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਆਪ ਦੀ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਬਾਣੀ ਕੁਝ ਸੁਣ ਕੇ ਕਹਿਣ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਪੂਰਨ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾਂ ਵਲੋਂ ਉਠਾਏ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਭਰਵੇਂ ਅਤੇ ਬੱਝਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸ਼ੋਰੀਲਾ ਰੂਪ ਹੈ ਤਕਰਾਰ, ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਹਤਰ ਹੈ ਬਹਿਸ, ਬਹਿਸ ਦਾ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਸੁਖਾਵਾਂ ਰੂਪ ਹੈ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਉਚਤਮ ਅਤੇ ਸੂਖ਼ਮ ਰੂਪ ਗੋਸ਼ਟਿ ਹੈ। ਗੋਸ਼ਟਿ ਕੋਈ ਸਧਾਰਨ ਗੱਲਬਾਤ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਵਟਾਂਦਰਾ ਨਹੀਂ, ਉੱਚ ਆਤਮਿਕ ਅਵੱਸਥਾ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਸੰਚਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਜਿੱਤਣ ਹਰਾਉਣ ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਗਲਤ ਜਾਂ ਨੀਵਾਂ ਦਿਖਾਉਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਗੋਸਟਿ ਉਚ ਆਤਮਿਕ ਅਵੱਸਥਾ ਵਾਲਿਆਂ ਲਈ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ

ਸੰਚਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਕਰੀਬੀਆਂ, ਜੋ ਇਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਬਹੁਤ ਸੂਖ਼ਮ ਭਿੰਨਤਾ ਵਾਲੇ ਹੋਣ, ਵਿਚਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੋਸ਼ਟਿ ਬੇਸ਼ੱਕ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਪਾਰਲੇ ਕਿਨਾਰੇ ਪਹੁੰਚਿਆਂ ਦਰਮਿਆਨ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ 'ਗੋਸ਼ਟਿ' ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਨਿਕਟ ਵਸਦੇ ਗੁਰਮੁਖ ਵਿਚਕਾਰ ਜਾਂ ਸੰਤ ਅਤੇ ਸੰਤ ਦਰਮਿਆਨ ਜਾਂ ਸੰਤ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਦਰਮਿਆਨ ਆਪਸੀ ਦੂਰੀ ਜਾਂ ਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਮੇਟਣ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਅਜਰੁ ਜਰੈ ਸੁ ਨਿਝਰੁ ਝਰੈ॥ ਜਗੰਨਾਥ ਸਿਉ ਗੋਸਟਿ ਕਰੈ॥

(974, ਬੇਣੀ ਜੀ)

ਗੁਰ ਸਤਿਗੁਰ ਪਾਸਹੁ ਹਰਿ ਗੋਸਟਿ ਪੂਛਾਂ ਕਰਿ ਸਾਂਝੀ ਹਰਿ ਗੁਣ ਗਾਵਾਂ॥

(562, ਮ.4)

ਸੰਤਸੰਗਿ ਤਹ ਗੋਸਟਿ ਹੋਇ॥ ਕੋਟਿ ਜਨਮ ਕੇ ਕਿਲਵਿਖ ਖੋਇ॥

(199, ਮ.5)

ਗੋਸਟਿ ਭਈ ਸਾਧ ਕੈ ਸੰਗਮਿ ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧੁ ਲੋਭੁ ਮਾਰਿਆ॥

(674, ਮ.5)

ਅਨਹਦ ਝੁਣਕਾਰੇ ਤਤੁ ਬੀਚਾਰੇ ਸੰਤ ਗੋਸਟਿ ਨਿਤ ਹੋਵੈ॥

(783, ਮ.5)

ਭਗਤ ਸੰਗਿ ਪ੍ਰਭੁ ਗੋਸਟਿ ਕਰਤ॥
ਤਹ ਹਰਖ ਨ ਸੋਗ ਨ ਜਨਮ ਨ ਮਰਤ॥

(894, ਮ.5)

ਸਾਧਨ ਕਾ ਸੰਗੁ ਸਾਧ ਸਿਉ ਗੋਸਟਿ ਹਰਿ ਸਾਧਨ ਸਿਉ ਲਿਵ ਲਾਉ॥

(1202, ਮ.5)

ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਬਹੁਤ ਆਦਰ ਭਾਵ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਸਾਂਝ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਹੈ:

ਸਿਧ ਸਭਾ ਕਰਿ ਆਸਣਿ ਬੈਠੇ ਸੰਤ ਸਭਾ ਜੈਕਾਰੋ॥

(938, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਇਕ ਧਿਰ ਸਿੱਧਾਂ ਭਾਵ ਜੋਗ ਮੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਬੀਨ ਸਾਧਕਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਗੋਰਖਨਾਥ, ਮੁਛੰਦਰ ਨਾਥ, ਚਰਪਟ, ਲੋਹਾਰੀਪਾ ਆਦਿ ਸਿੱਧਾਂ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦਾ ਜਿਕਰ ਹੈ। ਇਹ ਆਸਣ 'ਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹਨ ਭਾਵ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਤ ਹਨ। ਗੋਰਖਨਾਥ ਦਾ ਜਨਮ ਗਿਆਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਭਾਵ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਲਗਪਗ ਸਾਢੇ ਚਾਰ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਇਆ। ਗੋਰਖ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਧਰਮ ਦੀ ਸਥਾਪਤ ਪ੍ਰਾਚੀਨਤਾ ਦਾ ਚਿੰਨ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਪੁ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

ਗੁਰੁ ਈਸਰੁ ਗੁਰੁ ਗੋਰਖੁ ਬਰਮਾ ਗੁਰੁ ਪਾਰਬਤੀ ਮਾਈ॥

(2, ਜਪੁ, ਮ.1)

ਗੋਰਖ ਮੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿੰਧ, ਪੇਸ਼ਾਵਰ, ਪੰਜਾਬ, ਹਿਮਾਚਲ, ਗੁਜਰਾਤ, ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼, ਨਿਪਾਲ, ਬਿਹਾਰ, ਬੰਗਾਲ, ਅਸਾਮ, ਤ੍ਰੀਪੁਰਾ, ਓੜੀਸਾ, ਕਰਨਾਟਕ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰੀਲੰਕਾ ਤੱਕ ਸੀ। ਨਿਪਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਗੋਰਖੇ ਕਹੇ ਜਾਣਾ, ਉਤਰਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦਾ ਸ਼ਹਿਰ ਗੋਰਖਪੁਰ, ਗੋਰਖਾਲੈਂਡ ਰਾਜ ਦੀ ਮੰਗ,

ਗੋਰਖਾ ਰੈਜੀਮੈਂਟ, ਗੁਜਰਾਤ ਅਤੇ ਦੱਖਣ ਦੇ ਗੋਰਖ ਮੱਠ ਅਤੇ ਗੋਰਖ ਮੰਦਰ ਅਦਿ ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਅਤੇ ਗੋਰਖ ਮੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੇ ਚੋਣਵੇਂ ਸਬੂਤ ਹਨ। ਮਛੰਦਰ ਨਾਥ ਗੋਰਖਨਾਥ ਦੇ ਗੁਰੂ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਭਾਵ ਉਹ ਗੋਰਖ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਏ ਹਨ। ਸਿੱਧ ਗੋਸਟਿ ਵਿਚ ਲੋਹਾਰੀਪਾ ਨੂੰ ਗੋਰਖ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੋਸ਼ਟਿ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਪਹਿਲੀ ਧਿਰ ਦਾ ਕਾਲ ਚਾਰ ਪੰਜ ਸਦੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਖੇਤਰ ਤਕਰੀਬਨ ਚਾਰ ਹਜ਼ਾਰ ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਲੰਬਾਈ ਅਤੇ ਚਾਰ ਹਜ਼ਾਰ ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਚੌੜਾਈ ਵਿਚ ਸੀ। ਦੂਜੀ ਧਿਰ ਕੋਈ ਇਕੱਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਪੈਗੰਬਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਸਭਾ ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੈਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿੱਧ ਵੀ ਇਸ ਸੰਤ ਸਭਾ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਧਿਰ ਭਰਮਣ ਕਰਦਿਆਂ ਸਿਧਾਂ ਨਾਲ ਬਚਨ ਬਿਲਾਸ ਕਰਨ ਪਹੁੰਚੀ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਗੋਸਟਿ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਹਨਾਂ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾਮ-ਰਤੇ ਆਖਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਧਾ ਨਾਲ ਗੋਸਟਿ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਹਨਾਂ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਬਾਬਤ ਬਾਬੇ ਨੇ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਬੜੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਦੱਸਿਆ ਹੈ :

ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਹੋਇ॥ ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਸਦਾ ਤਪੁ ਹੋਇ॥
ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਸਚੁ ਕਰਣੀ ਸਾਰੁ॥ ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਗੁਣ ਗਿਆਨ ਬੀਚਾਰੁ॥
ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਬੋਲੈ ਸਭੁ ਵੇਕਾਰੁ॥ ਨਾਨਕ ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਤਿਨ ਕਉ ਜੈਕਾਰੁ॥
(941, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਉਦਾਸੀ ਪੂਰਬ ਦਿਸ਼ਾ ਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਉਦਾਸੀ ਦੇ ਬਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੌਰਾਨ ਆਪ ਦੀ ਹਰਿਦੁਆਰ, ਬਨਾਰਸ, ਗਯਾ, ਜਗਨਨਾਥ ਆਦਿਕ ਹਿੰਦੂ ਜਾਂ ਸਨਾਤਨ ਧਰਮ ਦੇ ਕੇਂਦਰਾਂ ਤੇ ਪੰਡਿਆਂ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਹੋਈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਆਪ ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼, ਬੰਗਾਲ ਉੜੀਸਾ ਆਦਿ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪੈਂਦੇ ਗੁਰਮਤਿ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦੇ ਚਿੰਤਨ-ਕੇਂਦਰਾਂ 'ਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕਈ ਸੰਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਰਾਮਾਨੰਦ ਜੀ, ਕਬੀਰ ਜੀ, ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ, ਸੈਣ ਜੀ, ਪੀਪਾ ਜੀ, ਧੰਨਾ ਜੀ, ਜੈਦੇਵ ਜੀ ਆਦਿ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਦੱਖਣ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਦੂਜੀ ਉਦਾਸੀ ਦੌਰਾਨ ਆਪ ਰਾਜਸਥਾਨ, ਗੁਜਰਾਤ, ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ, ਆਂਧਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼, ਕਰਨਾਟਕ ਤੋਂ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਸ਼੍ਰੀ ਲੰਕਾ ਤੱਕ ਗਏ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਆਪ ਨੇ ਤਿੰਨ ਸੰਤਾਂ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ, ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਜੀ ਅਤੇ ਪਰਮਾਨੰਦ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਨਾਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸੁਣਿਆਂ, ਪੜ੍ਹਿਆ, ਵਿਚਾਰਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਹੁਤੇ ਬਾਣੀਕਾਰ ਸੰਤ ਨੀਵੀਆਂ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਕਿਰਤੀ ਜਾਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਨ। ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ, ਕਬੀਰ ਜੀ ਅਤੇ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਆਪਣੀਆਂ ਨੀਵੀਂਆਂ ਸਮਝੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਦਾ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕਈ ਥਾਈਂ ਜਿਕਰ ਵੀ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਾਤ ਪਾਤ ਦੀਆਂ ਵਲਗਣਾ ਉਲੰਘ ਕੇ ਤਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਗੀ ਹੋਣ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ :

ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚੁ॥
ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ॥
(15, ਮ.1)

ਬਾਣੀ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲੇ ਇਹਨਾਂ ਨਾਮ-ਰਤੇ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣੇ ਸੰਗ ਸਾਥ ਲੈ ਤੁਰੇ ਜੋ ਚਲਦਿਆ ਚਲਦਿਆਂ ਸ਼੍ਰੀ ਆਦਿ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਜਾ ਬਰਾਜੇ। ਸਰੀਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਸੰਤਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ

ਤਕਰੀਬਨ ਤਿੰਨ-ਸਾਢੇ ਤਿੰਨ ਸਦੀਆਂ 'ਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਧਾਂ ਨਾਲ ਗੋਸ਼ਟਿ ਕਰ ਰਿਹਾ ਬਾਬਾ ਇਕੱਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਪੂਰੀ ਸੰਤ ਸਭਾ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਾਬੇ ਦੇ ਨਾਲ ਹੈ, ਬਾਬਾ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਜੈਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਿਰ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਬੇ ਦੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਹੈ। ਜੋ ਗੋਸ਼ਟਿ ਹੋਈ ਉਸ ਦੀਆਂ preachings ਜਾਂ ਸੰਵਾਦਨਾਮਾ ਬਾਬੇ ਨੇ ਇਕੱਲੇ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਪਰ ਗੋਸਟਿ ਪੂਰੀ ਸੰਤ ਸਭਾ ਨੇ ਕੀਤੀ। ਭਾਵ ਬਾਬੇ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਮਿਲ ਕੇ ਭਾਵ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸੁਣ, ਪੜ੍ਹ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਹਾਸਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਆਪ ਜੀ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਭਾਵ ਨਾਲ ਹੀ ਜੱਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਉਲੇਖ ਆਪ ਨੇ ਸੰਵਾਦਨਾਮੇ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਭਾਵ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪਾਉੜੀ ਵਿਚ ਹੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ :

ਨਾਨਕ ਸੰਤੁ ਮਿਲੈ ਸਚੁ ਪਾਈਐ ਸਹਜ ਭਾਇ ਜਸੁ ਲੇਉ॥

(938, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁਖੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਗੋ ਇਹਨਾਂ ਸੱਚ-ਸਰੋਤ ਸੰਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਬਲਿਹਾਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਸਾਚੁ ਕਹਉ ਅਰਦਾਸਿ ਹਮਾਰੀ ਹਉ ਸੰਤ ਜਨਾ ਬਲਿ ਜਾਓ॥

(938, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੀ ਬਾਣੀ ਰਾਮਕਲੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਹੈ ਜੋ ਜੋਗੀਆਂ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਚਲਤ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮਨ ਭਾਉਂਦਾ ਰਾਗ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਿੱਧ-ਪੱਖ ਲਈ ਜੋਗ ਮੱਤ ਦੀ ਚੋਖੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅਉਧੂ, ਪਾਰਗਰਾਮੀ, ਅਸਟ ਸਿਧੀ, ਅਨਹਤ, ਸੁੰਨ, ਅਲਖ ਅਪਾਰੋ ਆਦਿ। ਸੰਤ-ਪੱਖ ਵਲੋਂ ਉਸ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਸਤਿਗੁਰ, ਗੁਰਮਤਿ, ਗੁਰਮੁਖਿ, ਅਰਦਾਸਿ, ਨਾਮੁ, ਗੁਰੂ, ਮਨਮੁਖਿ, ਨਿਰਭਉ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਆਦਿ। ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਲਿਖੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਸਾਰੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਇਹਨਾਂ ਸੰਤਾਂ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਖ਼ੂਬ ਵਰਤੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੀ ਬਾਣੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਜੋਗ ਮੱਤ ਨਾਲ ਚਾਰ ਹਜ਼ਾਰ ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਚੌੜਾਈ ਵਾਲੇ ਇਸ ਭੂਖੰਡ ਵਿਚ ਤਕਰੀਬਨ ਚਾਰ ਸਦੀਆਂ ਦੌਰਾਨ ਹੋਏ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਸੰਵਾਦਨਾਮਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਉਸਰੱਈਏ ਇਹਨਾਂ ਸੰਤਾਂ ਨੇ 'ਗੁਰ ਕੇ ਸ਼ਬਦ' ਦੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬਹੁਤ ਮਹਿਮਾ ਕੀਤੀ :

ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਏਹੁ ਮਨੁ ਰਾਤਾ ਦੁਬਿਧਾ ਸਹਜਿ ਸਮਾਣੀ॥

(1351, ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ)

ਰਾਮਾਨੰਦ ਸੁਆਮੀ ਰਮਤ ਬ੍ਰਹਮ॥ ਗੁਰ ਕਾ ਸਬਦੁ ਕਾਟੈ ਕੋਟਿ ਕਰਮ॥

(1195, ਰਾਮਾਨੰਦ ਜੀ)

ਸਾਹਿਬੁ ਹੋਇ ਦਇਆਲੁ ਕ੍ਰਿਪਾ ਕਰੇ ਅਪੁਨਾ ਕਾਰਜੁ ਸਵਾਰੇ॥
ਤਾ ਸੋਹਾਗਣਿ ਜਾਣੀਐ ਗੁਰ ਸਬਦੁ ਬੀਚਾਰੇ॥

(334, ਕਬੀਰ ਜੀ)

ਤ੍ਰਿਸਨਾ ਤ੍ਰਿਖਾ ਭੂਖ ਭ੍ਰਮਿ ਲਾਗੀ ਹਿਰਦੈ ਨਾਹਿ ਬੀਚਾਰਿਓ ਰੇ॥
ਉਨਮਤ ਮਾਨ ਹਿਰਿਓ ਮਨ ਮਾਹੀ ਗੁਰ ਕਾ ਸਬਦੁ ਨ ਧਾਰਿਓ ਰੇ॥

(335, ਕਬੀਰ ਜੀ)

ਕਾਇਆ ਕਲਾਲਨਿ ਲਾਹਨਿ ਮੇਲਉ ਗੁਰ ਕਾ ਸਬਦੁ ਗੁੜੁ ਕੀਨੁ ਰੇ॥
ਤ੍ਰਿਸਨਾ ਕਾਮੁ ਕ੍ਰੋਧੁ ਮਦ ਮਤਸਰ ਕਾਟਿ ਕਾਟਿ ਕਸੁ ਦੀਨੁ ਰੇ॥

(969, ਕਬੀਰ ਜੀ)

ਸੰਤ ਸਭਾ ਵਲੋਂ ਦ੍ਰਿੜਾਏ 'ਗੁਰ ਕੇ ਸ਼ਬਦ' ਦੇ ਇਸ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਸੰਵਾਦਨਾਮੇ ਵਿਚ ਕਈ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ :

ਕਾਮੁ ਕ੍ਰੋਧੁ ਅਹੰਕਾਰੁ ਨਿਵਾਰੈ ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਸੁ ਸਮਝ ਪਰੀ॥

(939, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਹਉਮੈ ਬਿਖੁ ਮਾਰੈ ਤਾ ਨਿਜ ਘਰਿ ਹੋਵੈ ਵਾਸੋ॥

(940, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਰਪੈ ਰੰਗੁ ਲਾਇ॥
ਸਾਚਿ ਰਤਉ ਪਤਿ ਸਿਉ ਘਰਿ ਜਾਇ॥

(941, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਸੋ ਬੂਝੈ ਜਿਸੁ ਆਪਿ ਬੁਝਾਏ ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਸੁ ਮੁਕਤੁ ਭਇਆ॥

(941, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਜੋ ਮਰਿ ਜੀਵੈ ਸੋ ਪਾਏ ਮੋਖ ਦੁਆਰੁ॥

(941, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਰੰਗਿ ਨ ਰਾਤਾ ਰਸਿ ਨਹੀ ਮਾਤਾ॥
ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਸਬਦੈ ਜਲਿ ਬਲਿ ਤਾਤਾ॥

(945, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਸੰਤ ਸਭਾ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਈ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਬੱਝਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਬਾਤ ਨਾਮਦੇਵ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਅਰੰਭੀ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਬੜੀ ਸਰਗਰਮੀ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ :

ਭਨਤਿ ਨਾਮਦੇਉ ਸੁਕ੍ਰਿਤ ਸੁਮਤਿ ਭਏ॥
ਗੁਰਮਤਿ ਰਾਮੁ ਕਹਿ ਕੋ ਕੋ ਨ ਬੈਕੁੰਠਿ ਗਏ॥

(718, ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ)

ਗੁਰਮਤਿ ਰਾਮ ਨਾਮ ਗਹੁ ਮੀਤਾ॥
ਪ੍ਰਣਵੈ ਨਾਮਾ ਇਉ ਕਹੈ ਗੀਤਾ॥

(874, ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ)

ਗੁਰਮਤਿ ਰਸਿ ਰਸਿ ਹਰਿ ਗੁਨ ਗਾਵੈ॥
ਰਾਮੈ ਰਾਮ ਰਮਤ ਸੁਖੁ ਪਾਵੈ॥

(326, ਕਬੀਰ ਜੀ)

ਗੁਰਮਤਿ ਮਨੂਆ ਅਸਥਿਰੁ ਰਾਖਹੁ ਇਨ ਬਿਧਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਪੀਓਈਐ॥

(332, ਕਬੀਰ ਜੀ)

ਗੁਰਮਤਿ ਰਾਮੈ ਨਾਮਿ ਬਸਾਈ॥
ਅਸਥਿਰੁ ਰਹੈ ਨ ਕਤਹੂੰ ਜਾਈ॥

(481, ਕਬੀਰ ਜੀ)

ਕਬੀਰ ਜੀ ਵਲੋਂ ਗੁਰਮਤਿ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਾਮ-ਰਤਿਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਕਈ ਪਾਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਪਛਾਣਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰ ਕੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਜੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣ ਕੇ ਭਾਵ ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਧਾਤਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਯੋਗੀ ਹੋਣ ਦਾ ਸੱਦਾ ਦਿੱਤਾ:

ਐਸਾ ਜੋਗੁ ਕਮਾਵਹੁ ਜੋਗੀ॥
ਜਪ ਤਪ ਸੰਜਮੁ ਗੁਰਮੁਖਿ ਭੋਗੀ॥

(970, ਕਬੀਰ ਜੀ)

ਇਸ ਸੱਦੇ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਸੰਵਾਦਨਾਮੇ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਸਤੁ ਸੰਤੋਖੁ ਸੰਜਮੁ ਹੈ ਨਾਲਿ॥
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਮੁ ਸਮਾਲਿ॥

(939, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਨਾਨਕੁ ਬੋਲੈ ਗੁਰਮੁਖਿ ਬੂਝੈ ਜੋਗ ਜੁਗਤਿ ਇਵ ਪਾਈਐ॥

(939, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਅਤਾਮਿਕ ਅਵੱਸਥਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮੇਸ਼ਰ ਨਾਲ ਮਿਲਾਪੀ ਸਬੰਧ ਬਾਰੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾਇਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਗੁਰਮਤਿ ਬੋਧ ਨੂੰ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਵਿਚ ਰੇਖਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ :

ਜਾ ਕਉ ਗੁਰਮੁਖਿ ਆਪਿ ਬੁਝਾਈ॥
ਤਾ ਕੇ ਹਿਰਦੈ ਰਹਿਆ ਸਮਾਈ॥

(655, ਕਬੀਰ ਜੀ)

ਅੰਤਰਿ ਜੋਤਿ ਰਾਮ ਪਰਗਾਸਾ ਗੁਰਮੁਖਿ ਬਿਰਲੈ ਜਾਨੀ॥

(970, ਕਬੀਰ ਜੀ)

ਘਟਿ ਘਟਿ ਗੁਪਤਾ ਗੁਰਮੁਖਿ ਮੁਕਤਾ॥
ਅੰਤਰਿ ਬਾਹਰਿ ਸਬਦਿ ਸੁ ਜੁਗਤਾ॥

(939, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਾਚਿ ਸਮਾਇ / ਸਮਾਵੈ॥

(939/941, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਗੂੜ੍ਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਗੁਰਮੁਖ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਜੋਤ ਨਾਲ ਇਕ-ਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੰਮਣ ਮਰਨ ਦੇ ਗੇੜ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਕਹੈ ਕਬੀਰੁ ਏਕੈ ਕਰਿ ਕਰਨਾ॥ ਗੁਰਮੁਖਿ ਹੋਇ ਬਹੁਰਿ ਨਹੀ ਮਰਨਾ॥

(872, ਕਬੀਰ ਜੀ)

ਇਸ ਨਿਰਨੇ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਵਾਦਨਾਮੇ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਗੁਰਮੁਖਿ ਪਾਈਐ ਅਲਖ ਅਪਾਰੁ॥
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਮੁਕਤਿ ਦੁਆਰੁ॥

(941, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਾਮ-ਰਤੇ ਸੰਤਾਂ (ਜੈ ਦੇਵ ਜੀ, ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ, ਬੇਣੀ ਜੀ, ਕਬੀਰ ਜੀ ਅਦਿ) ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜੋਗ ਮੱਤ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰੀਆਂ ਗਈਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣਾ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ:

ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਜੋਗ ਜੁਗਤਿ ਬੀਚਾਰੁ ॥
ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਪਾਵਹਿ ਮੋਖ ਦੁਆਰੁ ॥

(941, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਇਸ ਪ੍ਰਥਾਏ ਭਾਵ ਜੋਗ-ਜੁਗਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਇੜਾ, ਪਿੰਗਲਾ ਅਤੇ ਸੁਖਮਨਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਉਚਾਰੇ ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ ਅਤੇ ਬੇਣੀ ਜੀ ਦੇ ਰਾਮਕਲੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਹੀ ਦਰਜ ਸ਼ਬਦ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਨ :

ਇੜਾ ਪਿੰਗੁਲਾ ਅਉਰੁ ਸੁਖਮਨਾ ਪਉਨੈ ਬੰਧਿ ਰਹਾਉਗੋ ॥
ਚੰਦੁ ਸੂਰਜੁ ਦੁਇ ਸਮ ਕਰਿ ਰਾਖਉ ਬ੍ਰਹਮ ਜੋਤਿ ਮਿਲਿ ਜਾਉਗੋ ॥

(973, ਨਾਮਦੇਵ ਜੀ)

ਇੜਾ ਪਿੰਗੁਲਾ ਅਉਰ ਸੁਖਮਨਾ ਤੀਨਿ ਬਸਹਿ ਇਕ ਠਾਈ ॥
ਬੇਣੀ ਸੰਗਮੁ ਤਹ ਪਿਰਾਗੁ ਮਨੁ ਮਜਨੁ ਕਰੇ ਤਿਥਾਈ ॥
ਸੰਤਹੁ ਤਹਾ ਨਿਰੰਜਨ ਰਾਮੁ ਹੈ ॥

(974, ਬੇਣੀ ਜੀ)

ਸੰਵਾਦਨਾਮੇ ਵਿਚ ਸੰਤ-ਪੱਖ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਜ ਹੋਇਆ :

ਸੁਖਮਨਾ ਇੜਾ ਪਿੰਗੁਲਾ ਬੂਝੈ ਜਾ ਆਪੇ ਅਲਖੁ ਲਖਾਏ ॥
ਨਾਨਕ ਤਿਹੁ ਤੇ ਊਪਰਿ ਸਾਚਾ ਸਤਿਗੁਰ ਸਬਦਿ ਸਮਾਏ ॥

(944, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਜੋਗਮੱਤ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦਿਆਂ ਨਾਮ-ਰਤੇ ਸੰਤ ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਜੋਗ-ਚਿੰਨਾਂ 'ਤੇ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁਭ-ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ੁਭ-ਕਰਮਾਂ ਵਿਚ ਰੁਪਾਂਤਰਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਅਪਨਾਉਣ ਦਾ ਗੁਰਮਤਿ ਪੱਖ ਰੱਖਿਆ :

ਮੁੰਦ੍ਰਾ ਮੋਨਿ ਦਇਆ ਕਰਿ ਝੋਲੀ ਪਤ੍ਰ ਕਾ ਕਰਹੁ ਬੀਚਾਰੁ ਰੇ ॥
ਖਿੰਥਾ ਇਹੁ ਤਨੁ ਸੀਅਉ ਅਪਨਾ ਨਾਮੁ ਕਰਉ ਆਧਾਰੁ ਰੇ ॥

(970, ਕਬੀਰ ਜੀ)

ਇਹਨਾਂ ਜੋਗ-ਚਿੰਨਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਸੰਵਾਦਨਾਮੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਚੀ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ:

ਦਰਸਨੁ ਭੇਖ ਕਰਹੁ ਜੋਗਿੰਦ੍ਰਾ ਮੁੰਦ੍ਰਾ ਝੋਲੀ ਖਿੰਥਾ ॥
ਬਾਰਹ ਅੰਤਰਿ ਏਕੁ ਸਰੇਵਹੁ ਖਟੁ ਦਰਸਨ ਇਕ ਪੰਥਾ ॥

....

ਊਂਧਉ ਖਪਰੁ ਪੰਚ ਭੂ ਟੋਪੀ ॥
ਕਾਂਇਆ ਕੜਾਸਣੁ ਮਨੁ ਜਾਗੋਟੀ ॥

(939, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਸੰਤ / ਭਗਤ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕਈ ਹੋਰ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਵਿਚਾਰਵਾਨ ਜਗਿਆਸੂ ਆਪ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਤੀਸਰੀ ਉਦਾਸੀ ਵੇਲੇ ਸੁਮੇਰ ਪਰਬਤ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਜੀ ਦੇ ਅਸਥਾਨ ਪਾਕਿ ਪਟਨ ਤੋਂ ਹੋ ਕੇ ਗਏ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੀਸਰੀ ਉਦਾਸੀ ਦੌਰਾਨ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਜੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸੰਗ ਸਾਥ ਸਨ। ਪਰ ਫਰੀਦ ਜੀ ਚਿਸ਼ਤੀਆ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਨ ਜੋ ਰੱਬ ਨਾਲ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਜੋਗੀਆਂ ਵਾਂਗ ਕਰੜੇ ਤਪ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਚਿਲੇ ਕੱਟਦੇ ਸਨ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਰੱਬੀ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਕਰੜੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਕਾਰਨ ਤਨ ਦੇ ਤੰਦੂਰ ਵਾਂਗ ਤਪਣ, ਹੱਡਾਂ ਦੇ ਬਾਲਣ ਵਾਂਗ ਬਲਣ ਅਤੇ ਪੈਰਾਂ ਦੇ ਥੱਕਣ ’ਤੇ ਸਿਰ ਭਾਰ ਤੁਰਨ ਦੀ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਬਿਆਨਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਜਿਹੀ ਕਰੜੀ ਤਪੱਸਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਵਜਿਬ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਆਪ ਸੁਮੇਰ ਪਰਬਤ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਾਬੇ ਫ਼ਰੀਦ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ’ਤੇ ਗੱਲ ਮੁਕਾ ਕੇ ਤੁਰਦੇ ਹਨ:

ਤਨੁ ਤਪੈ ਤਨੂਰ ਜਿਉ ਬਾਲਣੁ ਹਡ ਬਲੰਨਿ ॥
ਪੈਰੀ ਥਕਾਂ ਸਿਰਿ ਜੁਲਾਂ ਜੇ ਮੂੰ ਪਿਰੀ ਮਿਲੰਨਿ ॥

(1384, ਫਰੀਦ ਜੀ)

ਤਨੁ ਨ ਤਪਾਇ ਤਨੂਰ ਜਿਉ ਬਾਲਣੁ ਹਡ ਨ ਬਾਲਿ ॥
ਸਿਰਿ ਪੈਰੀ ਕਿਆ ਫੇੜਿਆ ਅੰਦਰਿ ਪਿਰੀ ਨਿਹਾਲਿ ॥

(1384,ਮ.1)

ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਅਕਾਸ਼, ਸੂਰਜ, ਚੰਨ, ਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਆਰਤੀ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋਗਮੱਤ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਕਾਰ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਮੀਲਾਂ ਅਤੇ ਸੈਂਕੜੇ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਇਹ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਰਹਿਰਾਸ ਜਾਪਦੀ ਹੈ :

ਤਿਸੁ ਆਗੈ ਰਹਰਾਸਿ ਹਮਾਰੀ ਸਾਚਾ ਅਪਰ ਅਪਾਰੋ ॥

(938, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

#28, ਬਸੰਤ ਵਿਹਾਰ,
ਜਵੱਦੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ,
ਪੰਜਾਬ-141013
96461-01116
jaszafar@yahoo.com

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਨਵ-ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ
(ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ)

ਡਾ. ਮਨਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਇੱਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨਾ ਬੜਾ ਅਹਿਮ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਵਿਰਸਾ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਗਤ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਦਾਨਿਸ਼ਵਰ ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਮੇਰਾ ਦਾਗਿਸਤਾਨ' ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਅਬੂਤਾਲਿਬ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ, "ਜੇ ਬੀਤੇ ਉਤੇ ਪਸਤੌਲ ਨਾਲ ਗੋਲੀ ਚਲਾਓਗੇ ਤਾਂ ਭਵਿੱਖ ਤੁਹਾਨੂੰ ਤੋਪ ਦੇ ਗੋਲੇ ਨਾਲ ਫੁੰਡੇਗਾ।"[1] ਇਥੇ ਬੀਤੇ ਤੋਂ ਭਾਵ ਵਿਰਸਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਾਡਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਬਲਕਿ ਭਾਸ਼ਾਈ, ਸਾਹਿਤਕ, ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਰਸਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਬਹੁਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਹੈ। ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਇਹ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਤੱਕ ਫੈਲਦੇ ਹਨ। ਮੌਜੂਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾਤਮਿਕ ਜਟਿਲਤਾ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਫੈਲਾਅ ਦੀ ਪਿਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਜਾਂ ਪ੍ਰੋਖ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦ-ਚੇਤਨਾ ਸ਼ਬਦ-ਸੰਵਾਦ ਆਧਾਰਿਤ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਕ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਾਣਤਮਕ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਸੁਹਜਮਈ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਬਲਕਿ ਮਾਨਵੀ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਸਭਿਅਚਾਰ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਵੀ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਕਲਪਨਾ ਆਪਣੇ ਸਮ੍ਰਿਧ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਿਗੂਣਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਗਤੀ ਵਿਪਰੀਤ ਰੁਖ਼ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਲਈ ਪਰਾ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਵਰਤਿਆ ਸੀ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਅਨੁਸਾਰ :

> ਗੁਰਬਾਣੀ ਪਰਾ-ਸਾਹਿਤ ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਹੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।[2]

ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਰਵੱਈਆ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਸਹਿਜ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਵਿਚਲਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਡਾ. ਗਿੱਲ ਆਪਣੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਮਜ਼ਮੂਨ 'ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ' ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਰਾਹੀਂ ਉਲੀਕਦਾ ਏ। ... ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਕ ਨੇ ਇਹ ਵੇਖਣਾ ਏ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਸ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨੂੰ ਅਤੇ ਇਸ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਚ ਪਸਰਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸਕਿਆ ਏ। ... ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਦੋ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ। ਪਹਿਲੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਮੋਢੀ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੁਰਾਤਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ

> ਦੀਆਂ ਲੀਹਾਂ ਪਾਈਆਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾਥ, ਜੋਗੀਆਂ, ਸੂਫ਼ੀ, ਕਵੀਆਂ, ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਦੇ ਕਿੱਸੇ ਤੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਤਕ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਰਖਿਆ, ਪਰਖਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ , ਸਭਿਅਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਲੀਕਿਆ। ... ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਕਲਾਸੀਕਲ ਪਰੰਪਰਾ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਦੂਸਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਜਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਏ। ਪ੍ਰੋ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਇਕ ਐਸੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅਲੋਚਕ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਲਹੂ ਡੁੱਲ੍ਹਿਆ ਨਜ਼ਰ ਨਾ ਆਏ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਹ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤ ਵੀ ਮੰਨਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ। ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਆਰਥਿਕ ਚੇਤਨਾ ਈ ਸੱਚੀ ਚੇਤਨਾ ਏ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਜਿੱਥੇ ਧਰਮ, ਕਰਮ ਦਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਂ ਆ ਜਾਏ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ... ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਇਕ ਐਸੇ ਕਾਰੀਗਰ ਜਾਂ ਟੈਕਨੀਸ਼ੀਅਨ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਾਸਤੇ ਸਿਵਾਇ ਆਰਥਿਕ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਵਿਰੋਧ ਸਾਹਿਤਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਤੇ ਵਿਯੋਗ ਦੇ ਦੁਵੰਦ ਨੂੰ ਅੱਖੀਓਂ ਉਹਲੇ ਕਰਦੇ ਨੇ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਾਸਤੇ ਸਭਿਅਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੁਖ-ਸੁਖ ਕੋਈ ਮਹਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ। ... ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਨਿਗੁਣਾ ਮੰਨੀਏ ਤੇ ... ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਕਹਿ ਕੇ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਲਈਏ ਤਾਂ ਫਿਰ ਵਿਰੋਧ ਸਭਿਅਤਾ : ਅਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਏ।[3]

ਇਸੇ ਤਰਾਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸਿਰਜੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਮਿਥ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਾਤਾ ਤੋੜ ਕੇ ਕੇਵਲ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ, ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਰਸਾ ਮੰਨਿਆ। ਗਿਆਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਵੱਡੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਨਾਤਾ ਤੋੜਨ ਕਾਰਨ ਲਹਿੰਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਵਿ ਵਰਤਮਾਨ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜਟਿਲ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਤਣਾਓ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮੁਹਾਵਰਾ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜ ਸਕਿਆ। ਜਦਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾਤਮਕ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਉੱਤੇ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਵਰਤਮਾਨ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੂਖਮ ਜਟਿਲਤਾ ਅਤੇ ਪੇਚੀਦਾ ਤਣਾਉ ਨੂੰ ਇਕ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੀ ਮਾਂਗਵੇਂ ਚਿੰਤਨ ਆਧਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤਿਸ਼ ਅਧੀਨ ਆਪਣੇ ਗੌਰਵਮਈ ਵਿਰਸੇ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵੱਡ ਆਕਾਰੀ ਫ਼ੈਲਾਅ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜ ਸਕੀਆਂ।

ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਇਕ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਪਾਠ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਅਤੀਤ ਦੇ ਪਾਠ ਵੀ ਬੋਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੌਸਿਊਰ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਇਕਾਲਕ (synchronic) ਅਤੇ ਬਹੁਕਾਲਕ

ਦੀ ਸੰਯੁਕਤੀ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਟੈਕਸਟ ਰਿਗਵੇਦ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਰਾਨ ਦਾ ਇਲਹਾਮੀ ਅਧਿਆਤਮ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ, ਮਿਥ ਦੇ ਮੈਟਾਫਰ, ਬੁੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸ਼ੂਨਯ, ਜੋਗ ਮੱਤ ਦਾ ਸਾਧਨਾ ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦਾ ਰਹੱਸ ਅਨੁਭਵ ਇਕਸੁਰ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਅੰਤਰ-ਮੱਤ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰਾਟ ਪਰਿਪੇਖ ਵਾਲੀ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਅਤਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਟੈਕਸਟ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦੀ ਸੰਵਾਦ ਭਾਵਨਾ ਅਜੋਕੇ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਸਮਭਾਵੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਕੁਲ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਖੇਤਰੀ ਸ਼ਨਾਖ਼ਤਾਂ ਦੀ ਵਨਸੁਵੰਨਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਉਲੀਕੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ Interfaith Dialogue in Sri Guru Granth Sahib (civilizational context) ਦੇ ਇਕ ਮਜ਼ਮੂਨ 'Sri Guru Granth Sahib: Text and Context" ਵਿਚ ਇਸ ਖ਼ਿਆਲ ਨੂੰ ਬੜੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ :

> The text and discourse of this scripture provides an insightful model for inter-faith understanding and harmony, which is most relevant in the present national and inter-national context. Obviously, it deals with these concerns in its own temporal context, which needs to be re-contextualized in the contemporary situation. The text and discourse of Sri Guru Granth Sahib which is also referred to as Gurbani in common parlance, represents the rich socio-cultural and religious diversity of the Indian sub-continent. Obviously, such a scripture can easily transcend the sectarian boundaries of religious denominations and rightfully assume the status of a universal world scripture.[4]

ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਪਰ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਉੱਸਰਿਆ ਸਾਡਾ ਸਮਾਜ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਤੱਖਣ (socio psychological perception) ਵੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ? ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੋਂ ਕੀ ਭਾਵ ਹੈ ? ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: ਇਕ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਸਰੀਰਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਲਈ Sensitivity ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਲਈ Sensibility ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਤਹਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਕੁਝ ਵਸਤੂਆਂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਸਹਿਜ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕੁਝ ਵਸਤੂਆਂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਸੰਪਰਕ ਇਸ ਨੂੰ ਅਸਹਿਜ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਸਤੂ-ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਸੰਪਰਕ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਨੰਦ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕੁਝ ਵਸਤੂ-ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਤੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਅਲਰਜੀ (allergy) ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਵੀ ਕੁਝ ਵਰਤਾਰੇ ਆਨੰਦ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕੁਝ ਵਰਤਾਰੇ

ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵੀ ਕੁਝ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਵਾਪਰਨ 'ਤੇ ਆਨੰਦਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇਸ ਨੂੰ ਅਲਰਜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮੂਹਕ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮੂਹਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮੂਹਕ ਅਵਚੇਤਨ (collective unconscious) ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਮੂਹਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਬਣਤਰਾਤਮਕ ਸਾਂਝ ਕਰਕੇ ਕੁਝ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕੁਲ ਮੈਂਬਰ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਹੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦਾ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਜਨਮ ਤੇ ਖੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਧੀ ਦੇ ਜਨਮ 'ਤੇ ਉਦਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਜਿਸ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੂਹਕ ਅਵਚੇਤਨ 'ਤੇ ਉੱਸਰੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ। ਹਰ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਮੂਹਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ ਸਦੀਆਂ ਵਿਚ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਉੱਪਰ ਇਕ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮੂਹਕ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ, ਜਿੱਤਾਂ, ਹਾਰਾਂ, ਖੁਸ਼ੀਆਂ, ਗਮੀਆਂ, ਸਵਾਰਥਾਂ, ਜ਼ੁਲਮਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਆਦਿ ਦਾ ਅਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਹਰ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਆਪਣੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਸਮੂਹਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਹੈ। ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਇਕ ਸੀਮਤ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦੇ ਸਹਿਜ ਉਲਾਰ ਵੀ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਆਗਮਨ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਕਈ ਵਾਰ ਸਾਧਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤੇ, ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਫ਼ੈਲਾਅ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਹੈ ਜਦਕਿ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਇਕ ਖੇਤਰੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੋਂ ਬੌਧਿਕ ਧਰਾਤਲ ਤੇ ਨਿਖੇੜਨਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਦਾਇਰਿਆਂ ਅਤੇ ਗਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਾਰਗਾਮੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ (transcendental world view) ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅੰਤਰ-ਨਿਖੇੜ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਕੁਝ ਬਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤੇ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਸਲਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਮਰਦ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਰਦ ਦੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਠਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀ ਮਨ ਵਿਚ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਟਿਕਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਮਰਦ ਦਾ ਸਥਾਨ ਉੱਚਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਨੀਵਾਂ। ਲਿੰਗ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀ ਦੇ ਇਸ ਭਾਵ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਆਕਰਨ ਤਕ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਨਿਰਜਿੰਦ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਵੀ ਲਿੰਗ ਆਧਾਰਿਤ ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵਸਤੂ ਦਾ ਵੱਡਾ ਜਾਂ ਛੋਟਾ ਹੋਣਾ ਉਸ ਦੀ ਲਿੰਗ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਵਰਗ ਦੀ ਵੱਡੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪੁਲਿੰਗ ਅਤੇ ਉਸੇ ਵਰਗ ਦੀ ਛੋਟੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਸਤਰੀ ਲਿੰਗ ਨਾਂਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਹਨ:

ਪੁਲਿੰਗ	ਇਸਤਰੀ ਲਿੰਗ
ਪੱਖਾ	ਪੱਖੀ
ਮੰਜਾ	ਮੰਜੀ
ਸੋਟਾ	ਸੋਟੀ
ਕੁੜਤਾ	ਕੁੜਤੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਿਰਜਿੰਦ ਵਸਤੂਆਂ ਲਈ ਕੀਤੇ ਗਏ ਲਿੰਗ-ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੀ ਇਹ ਜੁਗਤ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਰਦ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇਕ ਹੀ ਵਰਗ ਦੀ ਵੱਡੀ ਵਸਤੂ ਪੁਲਿੰਗ ਨਾਂਵ ਅਤੇ ਛੋਟੀ ਵਸਤੂ ਇਸਤਰੀ ਲਿੰਗ ਨਾਂਵ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਚ ਪੁੱਤਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ। ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਜਨਮ ਦਾ ਚਾਅ ਅਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਹੈ। ਧੀ ਦੇ ਜਨਮ ਦਾ ਦੁਖ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਜਨਮ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਪੁੱਤਰ ਦੇ ਜਨਮ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਲੱਭੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਧੀ ਦੇ ਜਨਮ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦਾ ਇਕ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਗੀਤ ਦੁਰਲੱਭ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਕਦੇ ਝੂਠ ਨਹੀਂ ਬੋਲਦੀ। ਲੋਕ-ਗੀਤ ਲੋਕ-ਮਨ ਦਾ ਦਰਪਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਰਪਣ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਆਪਣੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਧੀ ਦੇ ਜਨਮ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਮਨਫ਼ੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਵਿਤਕਰਿਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਨਿਆਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। 'ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ' ਨਿਮਨ ਅੰਕਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਦੇ ਲਿੰਗ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਤਕਰੇ ਅਤੇ ਅਨਿਆ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ :

ਭੰਡਿ ਜੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਨਿੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਮੰਗਣੁ ਵੀਆਹੁ ॥
ਭੰਡਹੁ ਹੋਵੈ ਦੋਸਤੀ ਭੰਡਹੁ ਚਲੈ ਰਾਹੁ ॥
ਭੰਡੁ ਮੁਆ ਭੰਡੁ ਭਾਲੀਐ ਭੰਡਿ ਹੋਵੈ ਬੰਧਾਨ ॥
ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨ ॥
ਭੰਡਹੁ ਹੀ ਭੰਡ ਊਪਜੈ ਭੰਡੈ ਬਾਝੁ ਨ ਕੋਇ ॥
ਨਾਨਕ ਭੰਡੈ ਬਾਹਰਾ ਏਕੋ ਸਚਾ ਸੋਇ ॥[5]

ਆਦਮੀ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਿਪਜਦਾ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਮੰਗਣਾ ਤੇ ਵਿਆਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ ਨਾਲ ਆਦਮੀ ਦੋਸਤੀ ਗੰਢਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਪਤਨੀ ਮਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਆਦਮੀ ਲਈ ਹੋਰ ਇਸਤਰੀ ਲੱਭੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ ਨਾਲ ਬੰਦਾ ਜਬਤ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਮੰਦਾ ਕਿਉਂ ਆਖਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ? ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਇਸਤਰੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਕੇਵਲ ਉਹ ਇਕ ਸੱਚਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮਰਦ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਸਮਾਨ ਮਾਨਵੀ ਅਸਤਿੱਤਵ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਕੇਵਲ ਇਕ ਸੱਚੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ

ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਦਾ ਭਾਵ ਮਰਦ-ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਲਿੰਗ-ਆਧਾਰਿਤ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਤ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਇਸਤਰੀ ਨਹੀਂ ਉਥੇ ਮਰਦ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੋ ਸੰਕਲਪੀ ਹੋਂਦਾਂ ਹਨ ਜੋ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਦੋ-ਪਾਸੜ ਵਿਰੋਧ (binary opposition) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਿਚੋਂ ਸਾਰੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਚਿਹਨ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਚਿਹਨ ਦੂਜੇ ਚਿਹਨ ਨਾਲ ਮੇਲ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਅਰਥ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਹਨੇਰਾ ਚਾਨਣ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚਾਨਣ ਹਨੇਰੇ ਨੂੰ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿਨ-ਰਾਤ, ਵੱਡਾ-ਛੋਟਾ, ਦੁਖ-ਸੁਖ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ-ਮਰਦ ਆਦਿ ਦੀ ਬਾਇਨਰੀ ਔਪੋਜ਼ੀਸ਼ਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਦੂਜਾ ਅਰਥਹੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਂ ਹੀ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਬੱਚਾ ਵੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਤਰੀ ਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਬੱਚੇ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਜੋ ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰਾ ਹੈ ਉਹ ਮਰਦ ਤੋਂ ਵੀ ਬਾਹਰਾ ਹੈ। ਮਰਦ ਨੂੰ ਅਰਥ ਇਸਤਰੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਇਸਤਰੀ ਨਹੀਂ ਉੱਥੇ ਮਰਦ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਮਰਦ-ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਵੰਡ-ਵਿਤਕਰੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿੱਤਵ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ:

> ਪੁਰਖ ਮਹਿ ਨਾਰਿ ਨਾਰਿ ਮਹਿ ਪੁਰਖਾ ਬੂਝਹੁ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ॥[6]

ਭਾਵ ਪੁਰਖ ਵਿਚ ਨਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਰ ਵਿਚ ਪੁਰਖ ਹੈ। ਇਸ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਕੋਈ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਹੀ ਬੁਝ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਨਾਰ ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਪਾਰ ਸਮਾਨ ਅਤੇ ਇਕ ਅਸਤਿੱਤਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਅਤਿ ਗਿਆਨਵਾਨ ਚੇਤਨਾ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਅਖਾਣਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜਾਤੀਆਂ ਸਬੰਧੀ ਬੜੀਆਂ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਪੂਰਨ ਜਾਤੀ ਸੂਚਕ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗਾਥਾਵਾਂ ਜਾਤੀਗਤ ਹਉਮੈਂ ਦੇ ਜਸ-ਗਾਇਨ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ' ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਇਸ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਪੇਸ਼ ਹੈ:

> ਨਾਥਾ ਜਿਉਂਦਿਆਂ ਮਰਨ ਹੈ ਖਰਾ ਔਖਾ, ਸਾਥੋਂ ਏਹ ਨਾ ਵਾਇਦੇ ਹੋਵਣੁ ਨੀ।
> ਅਸੀਂ ਜੱਟ ਹਾਂ ਨਾੜੀਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ, ਅਸਾਂ ਕੱਚਕੜੇ ਨਹੀਂ ਪਰੋਵਣੇ ਨੀ।
> ਰੰਨਾਂ ਨਾਲ ਜੋ ਵਰਜਦੇ ਚੇਲਿਆਂ ਨੂੰ, ਏਹ ਗੁਰੂ ਨਾ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਚੋਵਣੇ ਨੀ।[7]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਤ ਆਧਾਰਿਤ ਵੰਡ ਦੀ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਜਾਤੀਗਤ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਮੰਨਦੀ ਹੈ :

> ਫਕੜ ਜਾਤੀ ਫਕੜੁ ਨਾਉ॥
> ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਇਕਾ ਛਾਉ॥[8]

ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜਾਤ ਅਤੇ ਨਾਮ ਦੀ ਹਉਮੈ ਫ਼ਜ਼ੂਲ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਜਾਤ-ਪਾਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਥਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਹੀਰ ਅਤੇ ਰਾਂਝਾ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗਾਥਾਵਾਂ ਦੇ ਇਹ ਨਾਇਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ। ਪੰਜਾਬੀ

ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰੀਤ ਨਾਇਕਾਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਜੁਗਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਾ ਬਣਨ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਬਹੁਪਰਤੀ ਹੈ। ਇਕ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰੀਤ ਨਾਇਕਾਂ ਦਾ ਪਿਆਰ ਅਨੁਭਵ ਮਰਯਾਦਾ ਬਾਹਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਮਰਯਾਦਾਮਈ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਯੁਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਦੂਸਰਾ ਇਹਨਾਂ ਨਾਇਕਾਂ ਦਾ ਨਾਇਕਤਵ ਜਾਤੀ ਹਉਮੈਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਨਾਕਾਰਨ ਵਾਲੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮੁਹਾਵਰਾ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਜਾਤੀ ਹਉਮੈ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਨੀਚ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਯੁਕਤੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ :

ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚ॥
ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ॥
ਜਥੈ ਨੀਚ ਸਮਾਲੀਅਨਿ ਤਿਥੈ ਨਦਰਿ ਤੇਰੀ ਬਖਸੀਸ॥[9]

ਸੋ ਜੋ ਕੇਵਲ ਨੀਚਾਂ ਅੰਦਰ ਨੀਚ ਜਾਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਨੀਵਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਸਭ ਤੋਂ ਨੀਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਲੋਚਦੇ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਨੀਵੇਂ ਸਮਝੇ ਜਾਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਪਾਲਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਨਦਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਜਾਤੀ-ਗਤ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਿਪੇਖ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਲਿਪੀ ਗੁਰਮੁਖੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਉਚਾਰਨ ਕੀਤੇ ਨਿਮਨ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਬੜੀ ਢੁਕਵੀਂ ਹੈ :

ਯਕ ਅਰਜ ਗੁਫਤਮ ਪੇਸਿ ਤੋ ਦਰ ਗੋਸ ਕੁਨ ਕਰਤਾਰ॥
ਹਕਾ ਕਬੀਰ ਕਰੀਮ ਤੂ ਬੇਐਬ ਪਰਵਦਗਾਰ॥
ਦੁਨੀਆ ਮੁਕਾਮੇ ਫਾਨੀ ਤਹਕੀਕ ਦਿਲ ਦਾਨੀ॥
ਮਮ ਸਰ ਮੂਇ ਅਜਰਾਈਲ ਗਿਰਫਤਹ ਦਿਲ ਹੇਚਿ ਨ ਦਾਨੀ॥[10]

ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਇਸ ਦੀ ਲਿਪੀ ਗੁਰਮੁਖੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਾਰਗਾਮਤਾ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਪਾਰਗਾਮਤਾ 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ ਸਮੇਂ ਭਗਤ-ਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਦਾ ਅਗਲੇਰਾ ਵਿਸਥਾਰ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਸਰੂਪ, ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਕਾਰਨ ਹੀ 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਕੇਵਲ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦਾ ਪਾਠ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਾਠ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਖੇਤਰੀ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਜਾਂ ਖਿੱਤੇ ਤਕ ਸੀਮਤ ਗੀਤ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਸੁਹਜ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਪਣੇ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਭਾਵ, ਦ੍ਰਿਸ਼ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਫ਼ੈਲਦੀ। ਕੁਝ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਗੀਤ ਆਪਣੇ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਕਵੀ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਕਵੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੇ ਹਨ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾਇਰਿਆਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮਹੱਤਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪੱਧਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾਇਰਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕੁਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਗੀਤ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਕਵੀ ਹਨ, ਨਾ ਹੀ

ਉਹ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਕਵੀ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ-ਗੀਤ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ ਵਿਚ ਉਚਾਰਨ ਕੀਤੀ ਆਰਤੀ ਨੂੰ ਰਾਬਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਨੇ 'ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਗਾਨ' (cosmic anthem) ਕਿਹਾ ਹੈ :[11]

ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦੁ ਦੀਪਕ ਬਨੇ ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ॥
ਧੂਪੁ ਮਲਆਨਲੋ ਪਵਣੁ ਚਵਰੋ ਕਰੇ ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ॥
ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ॥ ਭਵਖੰਡਨਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ॥
ਅਨਹਤਾ ਸਬਦ ਵਾਜੰਤ ਭੇਰੀ॥[12]

ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ। ਇਥੇ ਆਪਣੇ ਪਰਾਏ ਦਾ ਭੇਦ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਆਪਣੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕੋਈ ਵੀ ਪਰਾਇਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਸੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਅਗਲੇਰਾ ਵਿਸਥਾਰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਸਭੁ ਕੋ ਮੀਤ ਹਮ ਆਪਨ ਕੀਨਾ ਹਮ ਸਭਨਾ ਕੇ ਸਾਜਨ॥
ਦੂਰਿ ਪਰਾਇਓ ਮਨ ਕਾ ਬਿਰਹਾ ਤਾ ਮੇਲ ਕੀਓ ਮੇਰੇ ਰਾਜਨ॥[13]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਨਵ-ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਸਮੁੱਚਾ ਵਰਣਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਹੈ। ਇਹ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਖੇਤਰੀ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ, ਭਾਸ਼ਾਈ, ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ, ਜਾਤੀਗਤ ਅਤੇ ਲਿੰਗਕ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਸਰਬਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦਾ ਸੂਤਰ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਦਰਮਿਆਨ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਸੂਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਖੇਤਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪਕਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ, ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਬਾਣੀ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਅਜੋਕਾ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਰਸੂਲ ਹਮਜ਼ਾਤੋਵ, **ਮੇਰਾ ਦਾਗ਼ਿਸਤਾਨ**, (ਅਨੁ.) ਗੁਰੂਬਖਸ਼, ਪੰਜਾਬ ਬੁਕ ਸੈਂਟਰ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 2005, ਪੰਨਾ 9
2. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, **ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ**, ਲਾਹੌਰ, ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ ਲੁਧਿਆਣਾ, 1964, ਪੰਨਾ 133
3. ਡਾ. ਹਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਿਲ, ੨੦੦੧, "ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਅਤਾ", **ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਇਕ ਪਰਿਚਯ**, (ਸੰਪ.) ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ, ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨਾ 121-125
4. Dr. Jagbir Singh, 2016, *Interfaith Dialogue in Sri Guru Granth Sahib (Civilizational Context)*, Punjabi University, Patiala, p 83
5. **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ**, ਪੰਨਾ 473
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 879
7. ਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੀਤਲ (ਸੰਪ.), **ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ**, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1963,

ਪੰਨਾ 97
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 83
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 15
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 721
11. ਜੰਗ ਬਹਾਦੁਰ ਗੋਇਲ, ਮੁਹੱਬਤਨਾਮਾ (2018), ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਪੰਨਾ 15
12. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 13
1੩. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 671

ਅਸਸਿਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ,
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ
profmanjinder@gmail.com
94630-49230

ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ: ਕਥਾ ਵਿਉਂਤ

ਡਾ. ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਦਿਉਲ

ਸਭੁ ਕੋ ਊਚਾ ਆਖੀਐ ਨੀਚੁ ਨ ਦੀਸੈ ਕੋਇ ॥
ਇਕਨੈ ਭਾਂਡੇ ਸਾਜਿਐ ਇਕੁ ਚਾਨਣੁ ਤਿਹੁ ਲੋਇ ॥

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਿਹੀ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਲਿਖਣਾ ਚਾਨਣ ਨੂੰ ਫੜਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਲਪਨਾ, ਚੇਤਨਾ, ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਦਾ ਸਿਖਰ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਨੇੜਿਓਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਸਮਕਾਲੀਨ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਬੜੀ ਨਿਡਰਤਾ ਅਤੇ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਹਰ ਬਸ਼ਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਉਤੇ ਕਈ ਨਾਟ ਰਚਨਾਵਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਕ੍ਰਿਤ ਪੁੰਨਿਆ ਦਾ ਚੰਨ, ਮਿਟੀ ਧੁੰਧੁ ਜਗਿ ਚਾਨਣੁ ਹੋਆ ਅਤੇ ਹੰਸ, ਸ.ਸ. ਅਮੋਲ ਕ੍ਰਿਤ ਪਤਿਤ ਪਾਵਨ, ਪਾਂਧੀ ਨਨਕਾਣਵੀ ਕ੍ਰਿਤ ਬੱਗਾ ਬੱਗਾ ਕਪੜੇ, ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ, ਵਲੀ ਕੰਧਾਰੀ, ਬਾਬਾ ਜੀ ਆਖਦੇ ਨੇ, ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਭ ਬੰਦੇ, ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ ਕ੍ਰਿਤ ਕੋਧਰੇ ਦੀ ਰੋਟੀ, ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਫੁੱਲ ਕ੍ਰਿਤ ਜਿਨੁ ਸਚੁ ਪਲੈ ਹੋਇ, ਨਾਨਕ ਨਾਮੁ ਸਮਾਲਿ ਤੂ, ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ, ਕੂੜ ਨਿਖੁੱਟੇ, ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਕ੍ਰਿਤ ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ, ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ ਕ੍ਰਿਤ ਵਿਸਮਾਦ ਨਾਦ, ਕੂੜ ਅਮਾਵਸ, ਬੰਦ ਦਰਵਾਜ਼ਾ, ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਕ੍ਰਿਤ ਗੁਰ ਬਿਨੁ ਘੋਰ ਅੰਧਾਰ, ਗੁਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਭਾਤ ਕ੍ਰਿਤ ਨਾਵ ਜਿਨਾਂ ਸੁਲਤਾਨ ਖਾਨ ਹੋਦੇ ਡਿਠੇ ਖੇਹੁ, ਨਰਿੰਦਰ ਜੀਤ ਘੁੰਮਣ ਕ੍ਰਿਤ ਸੱਚ ਤਾਂ ਪਰ ਜਾਣੀਐ, ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਜਸੂਜਾ ਕ੍ਰਿਤ ਚੜ੍ਹਿਆ ਸੋਧਣ ਧਰਤਿ ਲੁਕਾਈ, ਪਾਰਸ ਦੀ ਛੁਹ, ਸੁਤੰਤਰ ਗਿਆਨੀ ਕ੍ਰਿਤ ਮੋਇਆਂ ਸਾਥ ਨਾ ਜਾਈ, ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਕ੍ਰਿਤ ਸੰਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ (ਰੇਡੀਓ ਨਾਟਕ) ਆਦਿ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉਲੇਖਯੋਗ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਨਾਟ ਵਸਤੂ ਮੁਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਬਹੁਤੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ ਹਿਤ ਹੀ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਪੰਚਮ ਜਨਮ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਨਾਟਕ ਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਪੁਨਰ ਮੇਲ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਲਈ ਸੁਭਾਗ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਉਹ ਕੱਟੜ-ਪੰਥੀ ਜੋ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਘਟੀਆ ਚੇਟਕ ਸਮਝ ਕੇ ਭੰਡਦੇ ਸਨ, ਇਸ ਸਾਲ ਅਦਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੰਚ ਉਤੇ ਮਰਦਾਨੇ, ਜੈ ਰਾਮ, ਭਗੀਰਥ, ਮਨਸੁਖ, ਨੂਰਸ਼ਾਹ, ਭਾਈ ਭੂਮੀਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖ ਕੇ ਖੁਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ। ਧਾਰਮਕ ਭਾਵਾਂ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਨਾਟਕ ਵਲ ਇਹ ਰੁਚੀ ਉਤਸ਼ਾਹ ਭਰਿਆ ਪਰੀਵਰਤਨ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਇਸ ਸੁਭਾਗੇ ਮੇਲ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਹ ਪਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਨਾਟਕ-ਕਲਾ ਬਾਰੇ ਗ਼ਲਤ-ਫ਼ਹਿਮੀ ਦੂਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਸਗੋਂ ਖੇਲ ਵਿਚ ਸੁੱਚਤਾ ਤੇ ਇਖ਼ਲਾਕੀ ਉੱਚਤਾ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਨਾਟਕ-ਕਲਾ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਲਈ ਮਨ-ਪਰਚਾਵੇ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਗੰਭੀਰ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।"[1] ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀਆਂ ਸ਼ਤਾਬਦੀਆਂ ਉਤੇ ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ ਹਿਤ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ, ਸਰਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ ਨਾਟਕ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਲਿਖੇ

ਅਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਭੰਡਾਂ ਮਰਾਸੀਆਂ ਦੀ ਕਲਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਨਾਟਕ ਨੇ ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਹੈ। ਲੋਕ ਨਾਟਕ ਰਾਮਲੀਲਾ ਵਾਂਗ ਲੋਕ ਇਸ ਨਾਟਕ ਨਾਲ ਸ਼ਰਧਾ ਹਿਤ ਜੁੜੇ ਹਨ ਤੇ ਨਾਟ ਸਰਗਰਮੀ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦੇਖਣ ਲੱਗੇ ਹਨ। ਆਤਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਕਹਿਣਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਕਾਲ ਦੇ ਗੁਰੂ ਨਾਇਕ-ਨਾਟਕ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਥੀਏਟਰ ਦੀ ਇਕ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ।"[2] ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਨਾਟਕ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕ ਸਮੂਹ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਕ੍ਰਿਤ 'ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ' ਉਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਪੁਰੀ ਦੇ ਮੰਦਰ ਵਿਚ ਜਗਨ ਨਾਥ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਅੱਗੇ ਹੁੰਦੀ ਆਰਤੀ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਉਚਾਰੀ ਆਰਤੀ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦੁ ਦੀਪਕ ਬਨੇ ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ ॥
ਧੂਪੁ ਮਲਆਨਲੋ ਪਵਣੁ ਚਵਰੋ ਕਰੇ ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ ॥
ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ ਭਵਖੰਡਨਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ ॥
ਅਨਹਤਾ ਸਬਦ ਵਾਜੰਤ ਭੇਰੀ॥[3]

ਭਾਵ ਅਕਾਸ਼, ਚੰਨ, ਸੂਰਜ, ਤਾਰੇ, ਪਹਾੜ, ਬਨਸਪਤੀ ਅਤੇ ਦਰਿਆ ਉਸਦੀ ਆਰਤੀ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹਨ। ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਜੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਇਸ ਅਦਭੁੱਤ ਪਸਾਰੇ ਦੀ ਆਰਤੀ ਅੱਗੇ ਥਾਲੁ ਰੂਪੀ ਆਰਤੀ ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਜੁਗਨੂੰ ਦਿਖਾਉਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਆਰਤੀ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਕਿੰਨੀ ਨੀਝ ਤੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨਿਹਾਰਿਆ ਹੈ। ਆਰਤੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਸੋਚ ਅਤੇ ਲਗਾਓ ਦੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ। ਬੰਗਾਲੀ ਕਵੀ ਰਵਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਆਰਤੀ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਗਾਨ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦਾ ਸਥਾਨਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਜਾਤੀ ਅਤੇ ਕਾਇਨਾਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਮਝਣਾ, ਚਿਤਵਣਾ ਅਤੇ ਰਚਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਗੈਰ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਲੇਖਨ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਵਿਉਂਤਿਆ ਇਹ ਨਾਟਕ ਦੋ ਅੰਕਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਅੰਕ ਵਿਚ ਅੱਠ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਛੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਹਨ। ਨਾਟ ਵਸਤੂ ਬਾਣੀ, ਜਨਮਸਾਖੀ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਹੈ। ਸੂਤਰਧਾਰ, ਨਟੀ ਅਤੇ ਕੋਰੱਸ ਆਦਿ ਗੈਰ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਨਾਟ ਤੱਤਾਂ ਅਤੇ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਨਾਟਕੀ ਵਿਉਂਤ ਸੰਬੰਧੀ ਗਾਰਗੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਨਾਟਕ ਲਿਖਣ ਦੀ ਸੋਚੀ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਝਿਜਕ ਹੋਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਔਖਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਕਲਾਆਤਮਿਕ ਔਕੜ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਸਾਂ, ਪਰ ਮੇਰੇ ਮਨ ਵਿਚ ਫਿਰ ਵੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਜ਼ਰਾ ਹੋਰ ਨੇੜੇ ਹੋਣ ਦੀ ਤਾਂਘ ਜਾਗੀ। ਗੁਰੂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਤਿੰਨ-ਅੰਕੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। 'ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ' ਲਿਖਣ ਲੱਗੇ ਮੈਂ ਲੋਕ-ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ, ਨਾਟਕੀ ਵਿਉਂਤਾਂ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਜਾਚਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ।"[4] ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਿਸ਼ਟਭੂਮੀ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਪਾਤਰਾਂ ਵਿਚ ਮਹਿਤਾ ਕਾਲੂ, ਤ੍ਰਿਪਤਾ, ਨਾਨਕੀ, ਸੁਲੱਖਣੀ, ਜੈਰਾਮ ਸਮੇਤ ਕਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜਨਸਾਧਾਰਨ ਅਤੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਹਿਤ ਕੁਝ ਕਾਲਪਨਿਕ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਵਿਚ

ਕੋਰੱਸ ਰਾਹੀਂ 'ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ' ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਕੁਝ ਗੀਤ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਬਟਾਲਵੀ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਨਾਟਕ ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ[5] ਅਤੇ ਡਾ. ਮਹਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦੁਆਰਾ ਮੰਚਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੰਚਣ ਬਾਰੇ ਗਾਰਗੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਪਰਦਰਸ਼ਨ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਕਾਲੂ, ਤ੍ਰਿਪਤਾ, ਨਾਨਕੀ ਤੇ ਸੁਲੱਖਣੀ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਉਪ-ਪਾਤਰ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਦੋ ਪਰਧਾਰਨੀਆਂ ਤ੍ਰਿਪਤਾ, ਨਾਨਕੀ ਤੇ ਸੁਲੱਖਣੀ ਦੇ ਜਜ਼ਬਾਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਤੇ ਰਬਾਬੀ ਗਾ ਕੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਤਿੱਖੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਅਗੇ ਤੋਰਦੇ ਹਨ। ... ਸਮਾਂ ਤੇ ਅਸਥਾਨ ਲਗਾਤਾਰ ਬਦਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਾਰਜ-ਲੀਲ੍ਹਾ ਤੇ ਕਾਲ-ਚੱਕਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਸਾਦਾ ਮੰਚ ਤੇ ਉਸ ਉਤੇ ਇਕ ਸਾਦਾ ਗੋਲ ਥੜ੍ਹਾ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਥਾਂ ਨਾ ਉਸਾਰ ਕੇ ਮੈਂ ਇਸ ਗੋਲ ਥੜ੍ਹੇ ਨੂੰ ਹੀ ਸਰਬ-ਸਥਾਨੀ ਬਣਾ ਲਿਆ।"[6] ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਕਾਰਨ ਸੁਝਾਊ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਮੰਚ ਵਿਉਂਤ ਹੀ ਲਾਹੇਵੰਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਪਹਿਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਰਬਾਬੀ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਕਲਿਜੁਗ ਰਥੁ ਅਗਨਿ ਕਾ ਕੂੜੁ ਅਗੈ ਰਥਵਾਹੁ' ਗਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨਟੀ ਰਬਾਬੀਆਂ ਨੂੰ ਪੁੱਛਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੌਣ ਹਨ ਤੇ ਕਿੱਥੋਂ ਆਏ ਹਨ? ਰਬਾਬੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਮਰਦਾਨੇ ਦੇ ਵੰਸ਼ਜ ਹਨ ਤੇ ਪਾਕਸਤਾਨੋਂ ਆਏ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਕਾਰ ਪਾਕਿਸਤਾਨੀ ਰਬਾਬੀਆਂ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਪਾਕਿ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਨਾਇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਟੀ ਸੂਤਰਧਾਰ ਨੂੰ ਰਬਾਬੀਆਂ ਦੀ ਆਮਦ ਬਾਰੇ ਪੁੱਛਦੀ ਹੈ। ਸੂਤਰਧਾਰ ਇੰਝ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਸੂਤਰਧਾਰ: ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜੱਸ ਗਾਉਣ ਲਈ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ।

ਨਟੀ: ਨਾਂਹ, ਨਾਂਹ ਇਹ ਨਾ ਕਰੀਂ। ਲੋਕ ਤੇਰਾ ਸਿਰ ਲਾਹ ਦੇਣਗੇ। ਤੈਨੂੰ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦਾ ਰੂਪ ਸਨਤ੍ਰੇ ਇਹ ਰੂਪ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਚੋਲੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।[7]

'ਸਿੱਖ ਮਰਯਾਦਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਮੰਚ 'ਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਹੀਂ ਨਿਭਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਮੰਚੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।'[8] ਇੰਝ ਭਾਸਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਪ੍ਰਸਤਾਵਨਾ'[9] ਰੂਪੀ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਗਾਰਗੀ ਨੇ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਜਾਨਣ ਲਈ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਇਸ ਪਹਿਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਲੱਗੀ ਇਸ ਪਾਬੰਦੀ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਚਲਦੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਖਲਲ ਨਾ ਪਵੇ। ਸੂਤਰਧਾਰ ਤੇ ਨਟੀ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਵਾਉਣ ਉਪਰੰਤ ਪ੍ਰਸਥਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਾਰਗੀ ਸੂਤਰਧਾਰ ਅਤੇ ਨਟੀ ਰਾਹੀਂ ਜਿੱਥੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਨਾਟ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅਨੁਸਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟ ਮੰਚਣ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਬਾਖੂਬੀ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਵਿਚ 'ਯੂਨਾਨੀ ਨਾਟ-ਜੁਗਤ ਕੋਰੱਸ'[10] ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਬਾਰੇ ਗਾਰਗੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਰਬਾਬੀਆਂ ਦਾ ਟੋਲਾ ਬਾਣੀ ਗਾ ਕੇ ਥਾਂ ਥਾਂ ਸਿਖਰ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਤੀਵੀਆਂ ਦਾ ਕੋਰਸ ਮਾਤਾ ਤ੍ਰਿਪਤਾ ਤੇ ਸੁਲੱਖਣੀ ਦੇ ਜਜ਼ਬਾਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਬਾਬਰ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਤੀਵੀਆਂ ਦਾ ਕੋਰਸ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵੈਣ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਗਾ ਕੇ ਇਹ ਤੀਵੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਡੂੰਘੇਰਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਫਿਰ ਇਹੋ ਤੀਵੀਆਂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਉਤੇ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ

ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਦੀ ਧੂਹ ਹੈ ਤੇ ਸਮਾਜੀ ਕਾਰਜ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ।"[11] ਰਬਾਬੀਆਂ ਅਤੇ ਤੀਵੀਆਂ ਦਾ ਕੋਰੱਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਨਾਲ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵਾਤਮਕ ਤੀਖਣਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਲਪਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਿਸ਼ਟਭੂਮੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਘਟਨਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਉਸਦੀ ਸਦੀਵੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਸਵੇਰਸਾਰ ਦੋ ਔਰਤਾਂ ਖੂਹੀ ਉਤੇ ਪਾਣੀ ਭਰਨ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਖੂਹੀ ਉਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਮੌਲਵੀ ਨਹਾਉਣ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਕਰਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਔਰਤ ਦੂਜੀ ਨੂੰ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਹਿਤਾ ਕਾਲੂ ਨੇ ਏਨਾ ਦਾਨ ਪੁੰਨ ਕਰਕੇ ਨਾਨਕ ਦਾ ਟੇਵਾ ਬਣਵਾਇਆ ਸੀ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਫਾਇਦਾ ਨਾ ਹੋਇਆ। ਨਾਨਕ ਨਿਰਾ ਵਿਹਲੜ ਨਿਕਲਿਆ। ਉਧਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਮੌਲਵੀ ਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਹਿਤਾ ਕਾਲੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸਨੇ ਉਸਨੂੰ ਘਰ ਸੱਦਿਆ ਹੈ। ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਤੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਸਨ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਚਾਲਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਾਨ ਪੁੰਨ ਅਤੇ ਟੇਵਿਆਂ ਦੇ ਚੱਕਰਾਂ ਵਿਚ ਪਾ ਕੇ ਲੁੱਟ ਰਹੇ ਸਨ। ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਾ ਮੁਖ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਜਾਣ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸੁਲੱਖਣੀ ਅਤੇ ਨਾਨਕੀ ਦਾ ਜੈਰਾਮ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਨਾਨਕੀ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਹੁਰੇ ਭੇਜਣ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸੇ ਵੇਲੇ ਦੋ ਜੱਟ ਆ ਕੇ ਕਾਲੂ ਕੋਲ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬੇਪਰਵਾਹੀ ਕਾਰਨ ਪਸ਼ੂਆਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਫਸਲ ਉਜਾੜ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕਾਲੂ ਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਆਹਰ ਲਾ ਦਿਉ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੂੰ ਪੜ੍ਹਾਉਣਾ ਉਸਦੇ ਵਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬੜੇ ਅਨੋਖੇ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ। ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਜੰਜਾਲ ਹੈ। ਕਾਲੂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਵੀਹ ਰੁਪਏ ਦੇ ਕੇ ਚੂਹੜਕਾਣੇ ਦੀ ਮੰਡੀ ਸੌਦਾ ਖਰੀਦਣ ਭੇਜਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਹੱਟੀ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਤ੍ਰਿਪਤਾ ਨੂੰ ਨਾਨਕ ਦੂਸਰੇ ਬੱਚਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਾਲੂ ਨੂੰ ਧੀਰਜ ਧਰਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਾਲੂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਲਾਡ ਪਿਆਰ ਨੇ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦੌਰਾਨ ਇਕ ਬੁੱਢੀ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਨਕ ਨੇ ਰਕਮ ਨਾਲ ਖਰੀਦੀ ਰਸਦ ਲੁਟਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਕਾਲੂ ਗੁੱਸੇ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਨਕੀ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਬਾਹਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਕੇ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨਾਨਕ ਨੇ ਵੀਹ ਰੁਪਏ ਦੀ ਰਸਦ ਲੈ ਕੇ ਕਾਲ ਗ੍ਰਸਤ ਭੁੱਖੇ ਸਾਧੂਆਂ ਨੂੰ ਭੋਜਨ ਖੁਆ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕਾਲੂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਕਮਾਈ ਰੋਹੜ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾਨਕੀ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਸੱਚਾ ਸੌਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਾਲੂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਸੱਚੇ ਸੌਦੇ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਘਰ ਵਿਚ ਤਨਾਵ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਨਾਨਕੀ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵੈਰਾਗੀ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਭੇਜਣ ਲਈ ਆਖਦੀ ਹੈ। ਮਾਤਾ ਤ੍ਰਿਪਤਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ ਪਰੰਤੂ ਅੰਤ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਨਾਨਕੀ ਨਾਲ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਤਾ ਤ੍ਰਿਪਤਾ ਅਤੇ ਸੁਲੱਖਣੀ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜਾਣ ਉਤੇ ਉਦਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਾਲੂ ਨੂੰ ਨਾਨਕ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਛਵੀ ਖਰਾਬ ਹੋਣ ਦਾ ਡਰ ਸਤਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨਾਨਕ ਦੀ ਫ਼ਕੀਰਾਨਾ ਛਵੀ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ।

ਚੌਥੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਲੋਧੀ ਵਿਖੇ ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਲੋਧੀ ਦੇ ਮੋਦੀਖਾਨੇ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਨੌਕਰੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਵੇਲੇ ਦੋ ਬਕਤਰਪੋਸ਼ ਫ਼ਰਿਆਦੀਆਂ ਨੂੰ ਕੋੜੇ ਮਾਰ ਕੇ ਰਸਤਾ ਸਾਫ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਦੀਵਾਨ ਜਾਦਵ ਰਾਇ ਮੋਦੀਖਾਨੇ ਦੇ

ਮਾਲ ਨੂੰ ਨਾਨਕ ਵਲੋਂ ਤੇਰਾ ਤੇਰਾ ਬੋਲ ਕੇ ਗਰੀਬਾਂ ਵਿਚ ਲੁਟਾਉਣ ਬਾਰੇ ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਕੋਲ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰੀ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੋਦੀਖਾਨੇ ਦੇ ਮਾਲ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਧਰ ਨਾਨਕ ਦੇ ਬੇਈਂ ਨਦੀ ਵਿਚ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦੀ ਖਬਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਾਨਕੀ ਦੇ ਪਤੀ ਜੈਰਾਮ ਤੋਂ ਪੁੱਛ ਗਿੱਛ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੋਦੀਖਾਨੇ ਦਾ ਕੁਝ ਮਾਲ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਪੂਰਾ ਤੇ ਕੁਝ ਵੱਧ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਜਾਦਵ ਰਾਇ ਨੂੰ ਝਾੜ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਧਰ ਨਾਨਕ ਦੇ ਬੇਈਂ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆਉਣ ਅਤੇ 'ਨਾ ਕੋਈ ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਮੁਸਲਮਾਨ' ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਦੇਣ ਬਾਰੇ ਮਰਦਾਨਾ ਸੂਚਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਣ ਕੇ ਮੌਲਵੀ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਸਜ਼ਾ ਦੇਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੌਲਵੀ ਦੇ ਇਹ ਕਹਿਣ 'ਤੇ ਕਿ ਨਾਨਕ ਉਸਦੀ ਨਮਾਜ਼ ਉਤੇ ਹੱਸਿਆ ਸੀ ਮਰਦਾਨਾ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਇਸਦੀ ਨਮਾਜ਼ ਕਬੂਲ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਮਾਜ਼ ਵੇਲੇ ਆਪਣੀ ਸੂਈ ਹੋਈ ਘੋੜੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਬਛੇਰੀ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਮੌਲਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਣ ਕੇ ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਨਾਨਕ ਦੀ ਦੈਵੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਭਾਂਪ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜੈਰਾਮ ਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਬੁਲਾ ਕੇ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਮਰਦਾਨਾ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਨਕ ਹੁਣ ਇਸ ਨਗਰੀ ਤੋਂ ਜਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਏਨੇ ਵਿਚ ਦਿੱਲੀ ਦਰਬਾਰ ਤੋਂ ਸੰਦੇਸ਼ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਨੂੰ ਲਾਹੌਰ ਦਾ ਸੂਬੇਦਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਇਸਨੂੰ ਨਾਨਕ ਦਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਮਿਹਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਆਪਤ ਚਾਪਲੂਸੀ, ਝੂਠ ਅਤੇ ਅਵਾਮ ਦੀ ਤਰਸਯੋਗ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਦਿੱਬ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਪੰਜਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਸੱਜਣ ਠੱਗ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਰਾਤ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਸੱਜਣ ਠੱਗ ਮਰਦਾਨੇ ਦਾ ਗਲਾ ਦਬਾਉਣ ਲਗਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕੋਲ ਪਿਆ ਰਬਾਬ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਵੱਜ ਉਠਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰੂਪੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਨੂੰ ਮਾਨਣ ਉਪਰੰਤ ਸੱਜਣ ਠੱਗ ਦਾ ਕਾਇਆ ਕਲਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਰਬਾਬ ਦੇ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਵੱਜਣ ਭਾਵ ਸੰਗੀਤ ਰਾਹੀਂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਦਿੱਬ ਪੁਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਛੇਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਇਕ ਬਹੁਤ ਮੋਟੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਜਗੀਰਦਾਰ ਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਘੋੜੇ ਤੋਂ ਡਿੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਬੋਝ ਚੁੱਕਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਰਿਹਾ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਨੌਕਰਾਂ ਨੂੰ ਗਾਲ੍ਹਾਂ ਕੱਢ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਦੋ ਖ਼ਾਦਿਮ ਮੋਢਿਆਂ ਉਤੇ ਚੁੱਕ ਕੇ ਲਿਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਗੀਰਦਾਰ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਮਰਦਾਨਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

ਮਰਦਾਨਾ: ਇਹ ਜਿਉਂਦੀ ਲਾਸ਼ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਕਈ ਵਾਰ ਭੁੱਖਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸ ਜਗੀਰਦਾਰ ਵਾਂਗ ਖਾ ਕੇ ਮੋਟਾ ਹੋਣਾ ਪਾਪ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਮੇਰੀ ਭੁੱਖ ਮਰ ਗਈ। ਹੀਰੇ-ਜੜੇ ਪਲੰਘ ਹੋਣ, ਸੁਚੀ ਸੇਜ ਵਿਛੀ ਹੋਵੇ ਤੇ ਉਤੇ ਕਾਮਨੀ ਬੈਠੀ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਵੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸੱਚੇ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਨਾ ਭੁੱਲਾਂ।

ਇੰਝ ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਵਿਉਂਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਫਿਟੁ ਇਵੇਹਾ ਜੀਵਿਆ ਜਿਤੁ ਖਾਇ ਵਧਾਇਆ ਪੇਟੁ ॥
ਨਾਨਕ ਸਚੇ ਨਾਮ ਵਿਣੁ ਸਭੋ ਦੁਸਮਨੁ ਹੇਤੁ ॥੨॥ [13]

ਭਾਵ ਐਸਾ ਜੀਵਨ ਲਾਹਣਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਖਾ ਖਾ ਕੇ ਆਪਣਾ ਪੇਟ ਵਧਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸੱਚੇ ਨਾਮ ਬਿਨਾਂ ਸਭ ਵੈਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਲਪਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਜਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਅਯਾਸ਼ੀ ਅਤੇ ਕਰੂਰਤਾ ਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੱਤਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਮਰਦਾਨਾ ਕਾਮਰੂਪ

ਦੀ ਮਲਕਾ ਨੂਰਸ਼ਾਹ ਦੇ ਮਹੱਲ ਵਿਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨੂਰਸ਼ਾਹ ਦੀਆਂ ਸਖੀਆਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਪਕਵਾਨ ਖੁਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਖਾਣਾ ਖਾ ਕੇ ਮਰਦਾਨਾ ਸੌਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਖੀਆਂ ਸੁੱਤੇ ਪਏ ਮਰਦਾਨੇ ਨੂੰ ਭੇਡੂ ਬਣਾ ਕੇ ਹੱਥ ਪੈਰ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਰਦਾਨਾ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੋਸ਼ਨੀ ਦਾ ਇਕ ਦਾਇਰਾ ਉਸ ਉਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਰੱਸੀਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਰੋਸ਼ਨੀ ਅਤੇ ਮੰਚ ਕਾਰਜ ਰਾਹੀਂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਦਿੱਬ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ ਤੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਕਾਮਰੂਪ ਦੇ ਆਲੀਸ਼ਾਨ ਮਹਿਲਾਂ, ਸੁੰਦਰ ਪਕਵਾਨਾਂ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਲੋਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਤੇ ਵਿਭਚਾਰ ਨੂੰ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਮਾਰਗ ਸਮਝ ਬੈਠਦੇ ਸਨ। ਕਾਮਰੂਪ ਵਿਚ ਫੈਲੇ ਇਸ ਵਿਭਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮਹਾਂਕਾਵਿ 'ਨਾਨਕਾਇਣ' ਵਿਚ ਇੰਝ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਧਰਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੀ ਸਮਝਿਆ ਕੇਵਲ ਪੰਜ ਮਕਾਰ।
ਮੱਛੀ, ਮੈਥੁਨ, ਮੁੱਦ੍ਰਾ, ਮਦਿਰਾ, ਮਾਸ ਆਹਾਰ।
ਹੈ ਸਨ ਨਾਰੀ-ਪੂਜ ਉਹ ਅਤੇ ਕੁਆਰੀ ਪੂਜ
ਯੋਨੀ ਬਿਨਾ ਨਾ ਜਾਣਦੇ ਰਾਹ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਦੂਜ।
ਵਾਮ ਮਾਰਗੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ ਸਭ ਲੋਕ
ਲਿਆ ਗੰਵਾ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕ ਅਤੇ ਪਰਲੋਕ।[14]

ਘੋਰ ਅੰਧਕਾਰ ਅਤੇ ਵਿਭਚਾਰ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਿਹੀ ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਹੀ ਰਸਤਾ ਦਿਖਾ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਅੱਠਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਪੁਰੀ ਦੇ ਜਗਨ ਨਾਥ ਮੰਦਰ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ, ਪੰਡਿਆਂ ਅਤੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਆਪਸੀ ਲੜਾਈ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਸਿਰਫ ਕਮਾਈ ਅਤੇ ਲੁੱਟ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਮੰਦਰ ਵਿਚ ਅਛੂਤਾਂ ਦਾ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਦੀ ਤਰਸਯੋਗ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੰਦਰ ਦੇ ਇਸ ਅਡੰਬਰੀ ਅਤੇ ਕਰਮ ਕਾਂਡੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇੱਥੇ ਹੀ 'ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ' ਆਰਤੀ ਉਚਾਰੀ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਵੀ ਮਰਦਾਨੇ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੇ ਅੰਤ 'ਤੇ ਨੀਲੇ ਅਕਾਸ਼, ਚੰਦਰਮਾ, ਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਰਬਾਬੀਆਂ ਦੇ ਗਾਇਨ ਨਾਲ ਦੈਵੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਅੰਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਪਿੰਡ ਸੈਦਪੁਰ ਘਟਨਾ ਸਥਲ ਹੈ। ਮਲਿਕ ਭਾਗੋ, ਨੌਕਰ, ਮਰਦਾਨੇ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਮੰਗਤਿਆਂ ਨਾਲ ਵਿਉਂਤੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਤੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਭੁੱਖਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਮੰਗਣ 'ਤੇ ਵੀ ਰੋਟੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਤੇ ਹਾਉਮੈ ਦੀ ਪੂਰਤੀ, ਦਿਖਾਵੇ ਅਤੇ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹਿਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਧੱਕੇ ਨਾਲ ਖੁਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਮਲਿਕ ਭਾਗੋ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਬ੍ਰਹਮਭੋਜ ਠੁਕਰਾਉਣ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਭੜਕਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਰਦਾਨਾ ਭਾਗੋ ਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਘਰ ਅੱਗੇ ਜਦੋਂ ਉਸਦੇ ਨੌਕਰ ਮੰਗਤਿਆਂ ਨੂੰ ਧੱਕੇ ਮਾਰ ਰਹੇ ਸਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪਿੱਛੇ ਖੜੇ ਸਨ। ਭਾਗੋ ਦੇ ਪੁੱਛਣ 'ਤੇ ਕਿ ਉਹ ਅੰਦਰ ਕਿਉਂ ਨੀ ਆਇਆ ਮਰਦਾਨਾ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ:

ਮਰਦਾਨਾ: ਮਲਿਕ ਭਾਗੋ, ਮੇਰਾ ਗੁਰੂ ਆਖਦਾ ਹੈ ਤੇਰੀ ਰੋਟੀ ਵਿਚੋਂ ਖ਼ੂਨ ਨੁਚੜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਲਾਲੋ ਦੀ ਕੋਧਰੇ ਦੀ ਰੋਟੀ ਵਿਚੋਂ ਦੁੱਧ।

ਭਾਗੋ: ਕੀ ਆਖ ਰਿਹਾਂ ਹੈਂ ਤੂੰ ?

ਮਰਦਾਨਾ: ਤੇਰੀ ਰੋਟੀ ਵਿਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਗਰੀਬਾਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਖ਼ੂਨ ਹੈ ਤੇ ਲਾਲੋ ਦੀ ਕੋਧਰੇ ਦੀ ਰੋਟੀ ਵਿਚ ਦਸਾਂ ਨਹੁਆਂ ਦੀ ਸੁੱਚੀ ਕਿਰਤ ਦਾ ਦੁੱਧ। ਮੇਰਾ ਗੁਰੂ ਤੇਰੇ ਘਰ ਨਹੀਂ ਆਏਗਾ।[15]

ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੇ ਅੰਤ ’ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਚਾਨਣ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ‘ਹੱਕ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ, ਉਸ ਸੂਅਰ ਉਸ ਗਾਇ’ ... ਦੇ ਗਾਇਨ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅੱਗੇ ਮਲਿਕ ਭਾਗੋ ਦਾ ਸਿਰ ਝੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ ਜਿੱਥੇ ਲਾਲੋ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਸੁੱਚੀ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵਡਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਮਲਿਕ ਭਾਗੋ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਗਰੀਬ ਮੰਗਤਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵਿਆਪਤ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ, ਜ਼ੁਲਮ, ਚਾਪਲੂਸੀ ਅਤੇ ਜਾਹਰਦਾਰੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਲੋਧੀ ਦੇ ਕਿਲੇ ਵਿਚ ਵਿਉਂਤੇ ਦੂਜੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਤੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਲੋਧੀ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਤਖਤ ਉਤੇ ਬੈਠਣ ਲਈ ਬਾਬਰ ਦੀ ਹਮਲੇ ਵਿਚ ਮਦਦ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਲੋਧੀ ਅਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਇਬਰਾਹੀਮ ਖ਼ਾਨ ਲੋਧੀ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੱਧਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਵਿਚ ਸੱਤਾ ਦੇ ਲਾਲਚ ਲਈ ਬਦਲਦੀਆਂ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀਨ ਰਾਜਸੀ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਨੂੰ ਵੀ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਦੇ ਇਕ ਸੰਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਇਬਰਾਹੀਮ ਦੇ ਕਹੇ ਹੋਏ ਇਹ ਅਲਫ਼ਾਜ਼ ‘ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦਾ ਕੋਈ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।’ ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਸੱਤਾਧਾਰੀਆਂ ਦੇ ਸਰਬਕਾਲੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦੀ ਇਸੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਸੀਹ ਤੇ ਮੁਕਦਮ ਨੂੰ ਕੁਤਾ ਆਖਿਆ ਹੈ।

ਤੀਜੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਮੌਲਵੀ, ਦੋ ਬੁੱਢੀਆਂ ਅਤੇ ਮਰਦਾਨੇ ਆਦਿ ਪਾਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਸਮਕਾਲੀਨ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਖੰਡਨ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਤੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਮੌਲਵੀ ਬਹੁਤ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਹਰ ਪਾਸੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਕੌਤਕਾਂ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦੌਰਾਨ ਲੁੱਟ ਮਾਰ, ਕਤਲੋ-ਗ਼ਾਰਤ ਅਤੇ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਬੇਪੱਤੀ ਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਨੰਤਰ ਰਬਾਬੀ ‘ਜੈਸੀ ਮੈ ਆਵੈ ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ’... ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਗਾਇਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਾਬਰ ਅਹਿਲਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਮਹਿਫ਼ਿਲ ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਜਿੱਤ ਦਾ ਵਖਿਆਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਰ ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਨ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਤੇ ਉਸਦੇ ਜਾਸੂਸ ਅਕਰਮ ਖ਼ਾਨ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗ਼ਦਾਰੀ ਕਾਰਨ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਸਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀਆਂ ਦੀ ਕੌਮੀ ਫੁੱਟ ਨੂੰ ਇਸ ਜਿੱਤ ਦਾ ਮੁਖ ਕਾਰਨ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸੰਵਾਦ ਉਪਰੋਕਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਬ੍ਰਾਹਮਣ : ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈ ਕੇ ਵੰਡੀਆਂ ਪਾਈਆਂ।

ਮੌਲਵੀ : ਮਜ਼ਹਬ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਲਾ ਕੇ ਨਫ਼ਰਤ ਬੀਜਦੇ ਰਹੇ। ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਗ਼ਾ ਦਿੱਤਾ, ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੇਚਿਆ। ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸੇ ਧ੍ਰੋਹ ਕਾਰਨ ਗ਼ੈਰਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਬ੍ਰਾਹਮਣ : ਨਾ ਮੈਂ ਹਿੰਦੂ ਰਿਹਾੜ।

ਮੌਲਵੀ : ਤੇ ਨਾ ਮੈਂ ਮੁਸਲਮਾਨ।

ਮਰਦਾਨਾ : ਮੇਰੇ ਗੁਰੂ ਦਾ ਇਹੋ ਵਾਕ ਸੀ।

ਮੌਲਵੀ : ਨਾਨਕ ਦੀ ਗੱਲ ਸੱਚ ਹੈ, ਜੇ ਪਹਿਲਾਂ ਸੋਚਿਆ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਇਹ ਸਜ਼ਾ ਕਿਉਂ ਮਿਲਦੀ।[17]

ਛੇਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਵਾਗਤ ਦੀਆਂ ਤਿਆਰੀਆਂ ਵਿਚ ਹਰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਜਾਤ ਦੇ ਲੋਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਮੌਲਵੀ ਇਕ ਤਰਖਾਣ ਔਰਤ ਦੇ ਘੜੇ ਵਿਚੋਂ ਪਾਣੀ ਪੀਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਹਿਤ ਵਿਉਂਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਸਰਬਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਨਾਟਕ ਖਤਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਥਾ ਵਿਉਂਤ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਿਸ਼ਟਭੂਮੀ ਪਾਤਰ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਬਿਰਤਾਂਤ, ਪ੍ਰਿਸ਼ਟਭੂਮੀ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੰਚ ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਾਇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਨਾਟਕ ਸਮਾਜੀ ਰਾਜਸੀ ਵਿਵਸਥਾ ਬਾਰੇ ਸੰਵਾਦ ਛੇੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀ ਸੰਵਾਦ ਸ਼ੈਲੀ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਹੇਠਲੇ ਸੰਵਾਦ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ:

ਸੱਜਣ ਠੱਗ: ਲੋਕ ਮੈਨੂੰ ਠੱਗ ਆਖਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੌਣ ਨਹੀਂ ਠੱਗਦਾ? ਸਾਡੀ ਸਾਰੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਹੀ ਠੱਗੀ ਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਪਰਜਾ ਨੂੰ ਠੱਗਦੈ, ਮੌਲਵੀ ਅੱਲਾਹ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈ ਕੇ ਨਮਾਜ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਠੱਗਦੈ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਟੇਵੇ, ਕੁੰਡਲੀਆਂ ਬਣਾ ਕੇ ਭੋਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਠੱਗਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀਆਂ ਤਕੜੀ 'ਚ ਪਾਸਕੂ ਰਖ ਕੇ ਗਾਹਕਾਂ ਨੂੰ ਠੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਠੱਗੀ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ। ਜੋ ਇਸ ਕਿੱਤੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਉਹ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸੱਚਾ ਠੱਗ ਹਾਂ ਤੇ ਉਹ ਝੂਠੇ। ਅਜੀਬ ਨਿਯਮ ਹੈ ਇਸ ਸਮਾਜ ਦਾ ਤੁਸੀਂ ਦੋ ਚਾਰ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰੋ ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਕਾਤਿਲ ਹੋ, ਤੇ ਤੁਹਾਡੀ ਸਜ਼ਾ ਫਾਂਸੀ। ਤੁਸੀਂ ਇਕ ਲੱਖ ਬੰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰੋ ਤਾਂ ਸੂਰਬੀਰ, ਬਹਾਦਰ ਯੋਧਾ ਤੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ।[18]

ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਨਾਮ ਉਤੇ ਹੁੰਦੇ ਯੁੱਧਾਂ ਵਿਚ ਲੱਖਾਂ ਬੇਗੁਨਾਹ ਮਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਤੇ ਫਿਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਯੁੱਧਾਂ ਦਾ ਮਹਿਮਾਗਾਣ ਤਰਕਸੰਗਤ ਕਿਵੇਂ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਦੋ ਚਾਰ ਕਤਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਕਾਤਿਲ ਤੇ ਲੱਖਾਂ ਕਤਲ ਕਰਨ ਕਰਾਉਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ, ਸੂਰਬੀਰ ਅਤੇ ਯੋਧਾ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ, ਸੱਤਾ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਇਹ ਨਿਯਮ ਨਿਆਂਸੰਗਤ ਕਿਵੇਂ ਹੈ? ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਮ ਉਤੇ ਕਾਰੋਬਾਰ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੇ ਤੇ ਲੁੱਟ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਪੂਜਣਯੋਗ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਾਰਗੀ ਸੱਜਣ ਠੱਗ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਾਤਰ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜੀ-ਰਾਜਸੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਆਪਤ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਬਾਬਰ: ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀ ਗਰਮੀ ਸਾਡੇ ਇਰਾਦੇ ਨੂੰ ਪਿਘਲਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਏਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕ ਮੱਕਾਰ ਹਨ। ਧੋਖੇਬਾਜ਼, ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਗ਼ਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚ ਵਾਹਦਤ ਨਹੀਂ, ਮਸਾਵਾਤ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਇਹ ਕੱਠੇ ਖਾਂਦੇ ਹਨ ਨਾ ਪੀਂਦੇ। ਦੁਸ਼ਮਨ ਦੀ ਫ਼ੌਜ ਦੇ ਦਸ ਹਜ਼ਾਰ ਚੁੱਲ੍ਹੇ ਬਲ ਰਹੇ ਸਨ। ਅਸੀਂ ਟਿੱਲੇ ਉਤੋਂ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਤੇ ਸਮਝ ਲਿਆ ਕਿ ਲੋਕ ਇਕੱਠੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ।[19]

ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਤ ਧਰਮ ਅਧਾਰਿਤ ਫੁੱਟ ਭਾਰਤ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਅਖੰਡਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਲਈ ਵੱਡੀ ਚੁਣੌਤੀ ਹੈ। 'ਕੌਮਾਂ ਕੇਵਲ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੁਗਰਾਫ਼ਿਆਈ ਹੱਦਬੰਦੀ ਜਾਂ ਰਾਜਸੀ ਚੱਕਰਵਰਤੀ ਰਾਜ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹੀਂਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਉਸਰਦੀਆਂ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਤਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਪੂਜਯ ਵੀ ਸਾਂਝੇ ਹੋਣ, ਬੋਲੀ ਸਾਂਝੀ ਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਵੇ, ਖੁਰਾਕ, ਪੁਸ਼ਾਕ,

ਰਾਗ, ਹੁਨਰ ਵਿਚ ਅੰਤਰਾ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕ ਅੰਤਰੀਵ ਸਾਂਝੀ ਤਾਰ ਹੋਵੇ। ਤਦੇ ਕੌਮਾਂ ਉਸਰਦੀਆਂ ਤੇ ਸਾਂਝੇ ਸੁੱਖ-ਦੁੱਖ ਦੀਆਂ ਭਾਈਵਾਲ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਦੀਆਂ ਜਰਵਾਣੇ ਰਾਜ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਪਰ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਇਕ ਕੌਮ ਨਾ ਬਣਾ ਸਕੇ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਢੰਗ ਏਕਤਵ ਠੋਸਣ ਦਾ ਜ਼ੋਰ-ਜਬਰ ਦਾ ਬਾਹਰੇ ਜਾਂ ਰਾਜਸੀ ਸੀ, ਆਤਮਿਕ ਨਹੀਂ ਸੀ।'[20] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਆਪਤ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਤੇ ਬਤੌਰ ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਹਿਲਾ ਨਾਅਰਾ 'ਨਾ ਕੋਈ ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਮੁਸਲਮਾਨ' ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਅਤੇ ਊਚ-ਨੀਚ ਦੀ ਖਿਲਾਫ਼ਤ ਕੀਤੀ ਤੇ ਹਰ ਬਸ਼ਰ ਨੂੰ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨੂਰ ਦੱਸਦਿਆਂ ਨੀਵੀਆਂ ਜਾਤਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਰਾਹੀਂ ਸਵੈਮਾਣ ਜਗਾਇਆ। ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਰਾਜ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਹਰ ਧਿਰ ਹਿੰਦੂ, ਸਿੱਖ, ਇਸਾਈ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੇ ਨਾਮ ਉਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਰੋਟੀਆਂ ਸੇਕਦੀ ਹੈ, ਜਾਤੀ ਅਤੇ ਮਜ਼ਹਬੀ ਨਫ਼ਰਤ ਫੈਲਾ ਕੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਅਖੰਡਤਾ ਨੂੰ ਢਾਹ ਲਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਨਾਨਕ ਦਰਸ਼ਨ ਭਾਰਤੀਆਂ ਦਾ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਜਨਮਸਾਖੀ ਅਧਾਰਿਤ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਕਿੰਤੂ ਹੋਏ ਹਨ। ਡਾ. ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ ਅਨੁਸਾਰ, "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਨੇਤਾ ਸਨ, ਉਥੇ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਸਨ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਲੀਲਾ ਬਿਆਨ ਕਰਨੀ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਲੱਗਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਦਾ, ਪਰੰਤੂ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।"[21] ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, ਉਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਟਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ, ਆਕਾਰ ਅਤੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾਟਕੀ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਾਧਾ ਘਾਟਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ-ਵਿਧਾ ਦੀਆਂ ਕਲਾ-ਜੁਗਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਨੁਹਾਰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।[22] ... ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਕੰਮ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਨਾਟਕੀ-ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੇ ਨਾਟਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਹੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ।[23] ... ਨਾਟਕ ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਵਿਚ ਦੋ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਬ੍ਰਿਤਾਤਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਹੈ ਜਨਮਸਾਖੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਹੈ ਇਤਿਹਾਸ। ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਪਰਿਵਾਰਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੱਸਣ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਾਉਣ ਵਿਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਅਰਾਜਿਕਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ। ਨਾਟਕਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਓਤਪਤ ਕਰਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਦੇਖਣਾ ਨਾ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਰਥਿਕ।"[24] ਡਾ. ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਫੁੱਲ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਤਿਹਾਸ ਸਾਨੂੰ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤਾਂ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਹਲੂਣਾ ਦੇ ਕੇ ਤ੍ਰਿਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਵਰਤਮਾਨ ਸੁਆਰਨ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਕੇਵਲ ਇਹੋ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਘਟਨਾ ਕਿੱਥੇ ਤੇ ਕਦ ਵਾਪਰੀ, ਪਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਟਕ ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਘਟਨਾ ਕਿਉਂ ਵਾਪਰੀ?"[25] ਗਾਰਗੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਮੇਰੇ

ਸਾਹਮਣੇ ਇਹ ਸਵਾਲ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਕੀ ਆਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਕਲਾਆਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਕੀ ਹੋਵੇ? ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਗੁਰੂ-ਨਾਨਕ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਲ ਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਉਘੜ ਕੇ ਆਈਆਂ। ...ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਸ਼ਾ-ਖੋਜ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਗੋਂ ਰੂਪ-ਖੋਜ ਸੀ।"[26] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਅਤੇ ਨਾਟਕਕਾਰੀ ਵਿਚਲੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸਮਾਂ, ਕਾਲ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਅੰਕੜੇ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਜਦਕਿ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਮੁਖ ਫੋਕਸ ਕਾਰਨ, ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਨਾਟਕ ਦੀ ਕਥਾ ਵਿਉਂਤ ਵਿਚ ਗਾਰਗੀ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਿੱਥੇ ਅਤੇ ਕਦੋਂ ਗਏ ਨਾਲੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕਿੱਥੇ ਕੀ, ਕਿਵੇਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂ ਕੀਤਾ ਨੂੰ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਾੜੇ ਨੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕੀਤਾ ਤੇ ਧਾੜਵੀਆਂ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਉਤੇ ਹਮਲੇ ਕਰਨ ਅਤੇ ਲੁੱਟਣ ਵਿਚ ਮਦਦ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਭੈ, ਸਵਾਰਥ, ਕਰਮ ਕਾਂਡ, ਅੰਧਕਾਰ ਅਤੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਚਾਰ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਆਤਮਿਕ ਬਲ ਬਖਸ਼ਿਆ ਸੀ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਮਿਟੀ ਧੁੰਧੁ ਜਗਿ ਚਾਨਣੁ ਹੋਆ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਮਾਈ ਸੇਵਾਂ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1987, ਪੰਨਾ 11-12
2. ਆਤਮਜੀਤ ਸਿੰਘ, 'ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਕਾਲ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ-ਕੁਝ ਨਿਰਣੇ', ਖੋਜ ਦਰਪਣ, ਡਾ. ਆਤਮਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਜੁਲਾਈ 1987, ਪੰਨਾ 29
3. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 663
4. ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ, ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ, ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1994, ਪੰਨਾ 10-11
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 7
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 12
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 20
8. ਡਾ. ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਫੁੱਲ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ: ਸਰੂਪ, ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਕਾਸ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1998, ਪੰਨਾ 252
9. 'ਨਾਟਯਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿਚ ਸਥਾਪਨਾ, ਪ੍ਰਸਤਾਵਨਾ ਅਤੇ ਆਮੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕਅਰਥੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਟਯ ਰਚਨਾ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਤ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਾਟਯ ਵਸਤੂ ਦਾ ਪਰਿਚੈ ਦੇਣ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ੜ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਕਥਾਨਕ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਆਂਗਿਕ ਅਭਿਨਯ ਨਾਲੋਂ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ੜਇਸ ਵਿਚ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।'
   ਡਾ. ਰਾਮਸਾਗਰ ਤ੍ਰਿਪਾਠੀ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਨਾਟਯ ਕੋਸ਼ ਭਾਗ-1 (ਹਿੰਦੀ), ਚੌਖੰਭਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਠਾਨ, ਦਿੱਲੀ, 1994, ਪੰਨਾ 535-537

10. In Greek drama, the group of performers who sang and danced between the episodes of the play. The chorus also narrated the offstage action, commented on events, even moralized on them … The term chorus is now commonly used to designate a group of performers who sing, dance, or recite together in a production."
11. Jonnie Patricia Mobley, NTC's Dictionary of Theatre and Drama Terms, NTC Publishing Group, USA, 1998, p. 24-25
12. ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ, ਪੰਨਾ 11-12
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 43
14. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 790
15. ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਨਾਨਕਾਇਣ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2005, ਪੰਨਾ 95
16. ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ, ਪੰਨਾ 58
17. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 60
18. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 74
19. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 39
20. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 71-72
21. ਸਿਰਦਾਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ', ਸੰਵਾਦ, ਡਾ. ਮਹਿਲ ਸਿੰਘ(ਮੁੱਖ ਸੰਪਾ.), ਡਾ. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ (ਸੰਪਾ.), ਪੋਸਟ ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਜਨਵਰੀ-ਜੂਨ, 2019, ਪੰਨਾ 15
22. ਡਾ. ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਰੰਗਮੰਚ, ਅਮਰਜੀਤ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਪਟਿਆਲਾ, 2009,ਪੰਨਾ 58
23. ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਟਕ, ਰਵੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2002, ਪੰਨਾ 16
24. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 20
25. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 100
26. ਡਾ. ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਫੁੱਲ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ: ਸਰੂਪ, ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਕਾਸ', ਪੰਨਾ 247
27. ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ, ਪੰਨਾ 11-14

ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,
ਥੀਏਟਰ ਅਤੇ ਟੈਲੀਵਿਜ਼ਨ ਵਿਭਾਗ
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,ਪਟਿਆਲਾ
ਮੋਬਾਈਲ: 9815984550
jkdeolpup@gmail.com

'ਜਪੁਜੀ' ਇੱਕ ਅਧਿਐਨ

ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ (ਡਾ.)

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਦਾ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗੌਰਵਮਈ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਬਦੌਲਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਉੱਪਰ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਨਵਾਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੌਖਟਾ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੂਰਵ ਸਥਾਪਿਤ ਧਾਰਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾ ਕੇ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਬਾਰੇ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਨਵੀਂ ਪਹੁੰਚ ਅਖਤਿਆਰ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੂਰੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਆਪਣੇ ਯੁਗ ਅਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਸੋਚਣ ਅਤੇ ਸਮਜਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਕਰਕੇ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਉਸਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਆਭਾਸ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਭਲੀਭਾਂਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ 'ਜਪੁਜੀ' ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ 'ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ' ਦਾ ਸਾਰ ਤੇ ਨਿਚੋੜ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਇਹ ਬਾਣੀ/ਰਚਨਾ ਆਪਣੀ ਅੰਤਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਰਚੀ। ਇਸਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੌਰਾਨ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾ ਕੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਾਲ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣੇ ਸਮੁੱਚੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅੰਤਰੀਵ ਭਾਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉੱਘੜਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਲਏ ਗਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਭਾਸ਼/ਗ੍ਰੰਥ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਸੂਤ੍ਰ ਵਾਲਾ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਆਰੰਭ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਅਠੱਤੀ ਪੌੜੀਆਂ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਸ਼ਲੋਕ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਸ਼ਰਧਾ ਦੀ ਗੱਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਗੋਂ ਵਿਆਪਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਸੋਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਯੋਗ, ਧਿਆਨ ਯੋਗ, ਭਗਤੀ ਯੋਗ, ਸਾਧਨਾ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਦਾ ਸਾਰ ਤੱਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਸਾਰ ਤੱਤ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਹੈ। ਹਰ ਉਪਾਸਨਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਚਿੰਤਨ ਲਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਭਾਗਵਤ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਵਿਚ 'ਦੁਆਦਸ ਅਕ੍ਸ਼ਰ ਮੰਤਰ' ਰਾਮ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਵਿਚ 'ਤ੍ਰਿਯਦਸ਼ ਅਕਸ਼ਰ ਮੰਤਰ', ਸ਼ਿਵ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਵਿਚ 'ਪੰਚਾਕਸ਼ਰ ਮੰਤਰ' ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਇਹ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਦ੍ਰਸ਼ਟਤਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਕਰਤਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦ੍ਰਸ਼ਟਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅੱਗੋਂ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀ ਉੱਤਰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਰਚੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀ ਆਦਿ

ਤੋਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਿਧਾਨ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਭਾਵਨਾ ਤਹਿਤ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕਿਸੇ ਅੱਖਰ ਤੋਂ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਇੱਕ (1) ਦੇ ਅੰਕ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਸਭ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਣ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਮਾਨਵ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਤ-ਮਤਾਂਤਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਨ ਜੋ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਗਿਆਨ ਦੇਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੇਲਾ ਵਿਹਾ ਚੁੱਕੇ, ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਰਿਵਾਇਤੀ ਦਾਅਵਿਆਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪਾਉੜੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਦੇ ਖੰਡਨ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਤੀਰਥਾਂ ਆਦਿਕ ਉੱਤੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕੀਤਿਆਂ, ਮੌਨ ਵਰਤ ਧਾਰਨ ਕੀਤਿਆਂ, ਧਨ-ਦੌਲਤ ਇੱਕਠਿਆਂ ਕੀਤਿਆਂ ਜਾਂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਚਤੁਰਾਈ ਕੀਤਿਆਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਸਚਿਆਰਾ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਚਿਆਰੁ-ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਮੰਤਵ ਲਈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਾਜ਼ੀ ਰਹਿਣਾ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਉਚਿਤ ਵਿਧੀ ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਵਿਰਾਟਤਾ ਅਤੇ ਸਰਵੱਤ੍ਰਤਾ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹੀ ਵਿਚਾਰ ਅੱਗੇ ਪੂਰੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਅਰਥ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤਹਿਤ ਵਿਸਥਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਂਝੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਅਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਉੱਸਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸਦੀ ਹਰ ਪਾਉੜੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਵਿਧਾਗਤ ਪੱਖ ਤੋਂ 'ਪਾਉੜੀ' ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੀ ਖਾਸੀਅਤ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਸੂਤਰਆਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜਾਂ ਇਕ ਸੰਖੇਪ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹਰ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵੀ ਦੇਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਹਰ ਵਿਚਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਿਚ ਪਏ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵੀ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਠੋਸ ਤੇ ਪੂਰਨ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ,

ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਗੰਮੀ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ ਇਸਨੂੰ ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰਨਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਗੱਲ ਚਰਚਾ ਜਾਂ ਬਹਿਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸ਼ਾਸਤਰਾਰਥ, ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਆਸ਼ਾ ਨਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੋਰ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਨ ਦਾ ਆਸ਼ਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਸ਼ਾਸਤਰਾਰਥ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਆਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬੇਬੁਨਿਆਦ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਵਿਹਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਮਝ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਤਾ-ਉਮਰ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ, ਨਾਥਾਂ-ਜੋਗੀਆਂ, ਸਿੱਧਾਂ, ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਰ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਤਰਕ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ 'ਤੇ ਪਰਖਣਾ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਆਸ਼ਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ

ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੰਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਣਸੁਲਝੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਾਸਤਾਰਥ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਪੱਖੀ ਤੇ ਵਿਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੁਣਦੇ-ਜਾਣਦੇ ਹੋਏ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅੰਤਰਵਿਰੋਧਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਇਹ ਕਾਰਜ, ਸਮਾਜਿਕ ਕੰਮ-ਕਾਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਾਧਨਾ ਆਦਿ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਸਭ ਕੁਝ ਪਰਮੇਸ਼ਵਰ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਸਨੇ ਉਸ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲਿਆ ਉਹ ਫਿਰ ਮੈਂ-ਮੇਰਾ, ਤੂੰ-ਤੇਰਾ ਦੇ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਅਤੇ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਲਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰ ਖਤਰਾ ਖੜਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਕਿਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇਵੇ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਉਂਤਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਭ ਕੁਝ ਆਦਿ-ਜੁਗਾਦਿ ਨਿਯਮ 'ਤੇ ਸਭ ਕੁਝ ਛੱਡ ਦੇਣ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਉਣ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਪਾਉੜੀਆਂ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਰਸਾ ਕੇ ਉਸਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਤਜ ਕੇ 'ਸਚਿਆਰੁ' ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਯਤਨ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ 'ਗੁਰੂ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਪਦਵੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਮਾਤਰ ਲਈ ਅਤਿਅੰਤ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਪੁਜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਰਾਟ ਪਸਾਰੇ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਲਘੁਤਮ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾ ਕੇ ਹੰਕਾਰ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਅੱਠਵੀਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪੰਦਰਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੱਕ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਸੁਣਨ (ਸ਼੍ਰਵਣ) ਅਤੇ ਮੰਨਣ (ਮਨਨ) ਦੇ ਮਹਾਤਮ ਨੂੰ ਸਮਝਾਇਆ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਨੌਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਗਤੀ ਦਾ ਵਰਨਣ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸ਼੍ਰਵਣ, ਕੀਰਤਨ, ਸਿਮਰਨ, ਅਰਚਨ, ਪਾਦ ਸੇਵਨ, ਵੰਦਨਾ, ਸਖਯ, ਦਾਸਯ, ਅਤਾਮ-ਨਿਵੇਦਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਗਤੀ 'ਸ਼੍ਰਵਣ' ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟਦੇਵ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰਤਾ ਨਾਲ ਸੁਣਨਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਵਧੇਰੇ ਤਾਕਤਵਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਤਮਾਮ ਦੁਖਾਂ ਕਲੇਸ਼ਾਂ ਤੇ ਪਾਪਾਂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ 'ਸ਼੍ਰਵਣ' ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਮਨਨ' ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਇਹ ਆਤਮਿਕ ਉਚਤਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਮਾਰਗ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਮਾਰਗ ਖੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਮਨਨ' ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪ ਵੀ ਗਿਆਨਵਾਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਨੂੰ ਵੀ ਉੱਜਵਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਗੁਣਾਤਮਕਤਾ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੇ ਹਨ:

ਮੰਨੈ ਪਾਵਹਿ ਮੋਖ ਦੁਆਰੁ।।
ਮੰਨੈ ਪਰਵਾਰੈ ਸਾਧਾਰੁ।।

ਮੰਨੈ ਤਰੈ ਤਾਰੇ ਗੁਰ ਸਿਖ॥
ਮੰਨੈ ਨਾਨਕ ਭਾਵਹਿ ਨ ਭਿਖ॥
ਐਸਾ ਨਾਮ ਨਿਰੰਜਨੁ ਹੋਇ॥ ਜੇ ਕੋ ਮੰਨਿ ਜਾਣੈ ਮਨਿ ਕੋਇ॥

ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੀਆਂ ਪਾਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਾਦਰ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅਨੰਤ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਉਲੇਖ ਬੜੇ ਵਿਲੱਖਣ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਅਨੇਕਾਂ ਜੀਵ-ਜੰਤੂਆਂ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਭਰਪੂਰ ਉਲੇਖ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਫਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵ-ਜੰਤੂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਜੀਵ-ਜੰਤੂਆਂ ਦਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ, ਪਾਲਨਹਾਰ ਤੇ ਸੰਹਾਰਕਰਤਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੁਆਰਾ ਸਾਜੀ ਹੋਈ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਧਰਤੀ ਨਾਲ 'ਜੁੜੀ ਬੈਲ ਦੀ ਮਿੱਥ' ਰਾਹੀਂ ਅਪਣੀ ਤਾਰਕਿਕ ਪਹੁੰਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੀ ਧਰਤੀ 'ਧਰਮ ਰੂਪੀ ਬੈਲ' ਦੇ ਆਸਰੇ 'ਤੇ ਖੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇੱਥੇ 'ਬੈਲ' ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਬੈਲ ਨੂੰ ਧਰਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਦਇਆ ਦੀ ਉਪਜ ਮੰਨਣਾ ਬੈਲ ਦੇ ਪਰੰਪਰਕ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਉਲੇਖ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਬਾਰੇ ਪਹੁੰਚ ਬੜੀ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਤਵਾਜ਼ਨੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲਿਆਂ, ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਭਗਤਾਂ, ਯੋਧਿਆਂ, ਸਖੀਆਂ, ਦਾਤਿਆਂ, ਭਗਤਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਕੋਈ ਘਾਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇਥੇ ਵਸਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਧਰਮ-ਕਰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਬੁਰੇ ਕਰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਕਮੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਨੇਕਾਂ ਲੋਕ ਵਿਕਾਰ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਕੇ ਝੂਠ ਬੋਲ ਰਹੇ ਹਨ, ਨਿੰਦਾ ਚੁਗਲੀ ਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੱਤਿਆ ਤੱਕ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਬੋਝ ਵਾਂਗ ਹਨ। ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਵਿਰਾਟਤਾ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਣਗਿਣਤ ਦੇਸ਼ਾਂ, ਮੰਡਲਾਂ, ਦੀਪਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰਾਣੀ ਲਈ ਇਹ ਉਪਯੁਕਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਇਸ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਵੇਖੇ, ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ 'ਤੇ ਕੁਰਬਾਨ ਜਾਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਾਜ਼ੀ ਰਹੇ। ਉਹ 'ਸਚਿਆਰਾ' ਵਿਅਕਤੀ ਬਣੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਗੁਰਨਾਮ ਕੌਰ ਬੇਦੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ:

ਧਰਮ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਚਰਣਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਅਤੇ ਚਿੱਤ ਵ੍ਰਿਤੀਆਂ ਦੇ ਨਿਰੋਧ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਜੂਦ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸੂਖ਼ਮ ਉਤਕਰਸ਼ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਜਿਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰ ਸਕੇ। ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੰਤਵ ਹੈ। ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਪਰ ਸਭ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਜਾਂ ਮੰਤਵ ਇਕੋ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਜਪੁਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਚਿਆਰਤਾ ਆਤਮਿਕ ਉੱਨਤੀ ਦੀ ਇਕ ਸੂਖ਼ਮ ਅਤੇ ਉਦਾਤ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ।

ਇਸਤੋਂ ਅਗਲੀਆਂ ਕੁਝ ਪਾਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕੁਝ ਨੁਕਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਅਨੰਤ ਈਸ਼ਵਰ

ਦੀ ਸਾਜ਼ੀ ਹੋਈ ਇਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ/ਕੁਦਰਤ ਵੀ ਅਨੰਤ ਤੇ ਅਦਭੁਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਕੁਦਰਤ/ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਇਸ ਅਸੀਮਤਾ ਅਨੰਤਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕੋਈ ਦੂਜਾ ਸਮਝਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰਹੱਸ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹਨ(ਪਾਉੜੀ19) ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਜਗਿਆਸੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਹੱਸਾਂ ਨੂੰ ਭਾਲ਼-ਭਾਲ਼ ਥੱਕ ਗਏ ਹਨ(22)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਧਨਾਂ ਅਸਫ਼ਲ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਾਗਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮਝਣਾ ਕਠਿਨ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਬੂੰਦ ਕਦੇ ਵੀ ਸਮੁਚੇ ਸਾਗਰ ਦਾ ਥਹੁ ਪਤਾ ਨਹੀ ਪਾ ਸਕਦੀ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਅਨੰਤ ਤੇ ਅਕੱਥ ਦੋਵੇਂ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਸੁਰਤ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਦਾ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਰਿਖੀ-ਮੁਨੀ, ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ, ਸਿੱਧਾਂ, ਨਾਥਾਂ, ਜੋਗੀਆਂ ਤਪੱਸਵੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹੋਰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਵਾਹ ਲਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਕੋਈ ਵੀ ਪ੍ਰਾਣੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਾਜੀ ਇਸ 'ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ' ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ।

> ਕੇਤੇ ਆਖਹਿ ਆਖਣਿ ਪਾਹਿ।।
> ਕੇਤੇ ਕਹਿ ਕਹਿ ਉਠਿ ਜਾਹਿ।।
> ਏਤੇ ਕੀਤੇ ਹੋਰ ਕਰੇਹਿ।।
> ਤਾ ਆਖ ਨ ਸਕਹਿ ਕੇਈ ਕੇਇ।।

ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਅਸੀਮਤਾ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਅੱਜ ਤੱਕ ਵੀ ਜਾਰੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਨਿਸ਼ਚੇ ਨਾਲ ਕੁਝ ਕਹਿ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ।

'ਜਪੁਜੀ' ਦੀਆਂ ਮੱਧ ਵਾਲੀਆਂ ਬਾਰਾਂ ਪਾਉੜੀਆਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ, ਅਨੰਤਤਾ, ਅਸੀਮਤਾ ਅਤੇ ਵਿਰਾਟਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ।(16-27) ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬੜੇ ਵਿਲੱਖਣ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਸਤਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਉਸਤਤ ਇਸ ਕਾਰਨ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਵੈਦਿਕ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪੁਰਾਣਾ ਤੱਕ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਲਿਖਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਜਿਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਥੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਅਗਲੀਆਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਤੁੱਛਤਾ ਦਾ ਵਰਨਣ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ 'ਦਰ' ਬੜਾ ਹੀ ਵਚਿੱਤਰ ਹੈ ਜਿਥੇ ਬੈਠ ਕੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਜੰਤੂਆਂ ਦੀ ਦੇਖ-ਭਾਲ ਤੇ ਲਾਲਣ-ਪਾਲਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਡਾ. ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ:

> ਵਿਸਮਾਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਨੋਭਾਵ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੌਣ ਤੇ ਪਾਣੀ ਧਰਤ ਤੇ ਅਗਨੀ, ਖਾਣੀਆਂ ਤੇ ਰਤਨ, ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਦੇਵਤੇ, ਰਿਖੀ ਤੇ ਯੋਧੇ, ਸੁੰਦਰੀਆਂ ਤੇ ਸਤਵੰਤੀਆਂ, ਸਾਰੇ ਖੰਡ, ਸਾਰੇ ਮੰਡਲ, ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਹੀ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੇ ਪਾਵਨ ਦਰ 'ਤੇ ਗਾਉਂਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਦੈਵੀ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਤਾਂ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਹਰ ਥਾਂ ਵਿਸਮਾਦ ਪੱਸਰਿਆ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੇਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਕਰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਪੌਣ, ਪਾਣੀ, ਅਗਨੀ, ਧਰਮਰਾਜ, ਚਿਤਰਗੁਪਤ, ਸ਼ਿਵਜੀ, ਬ੍ਰਹਮਾ, ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਾ, ਇੰਦਰ, ਸਿੱਧ, ਨਾਥ, ਜਤੀ ਸਤੀ, ਸੰਤੋਖੀ, ਵੀਰ, ਪੰਡਿਤ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ੀ ਮੁਨੀ ਆਦਿ। ਉਸ ਉੱਚ ਸ਼ਕਤੀ ਤੱਕ ਕਿਸੇ ਦੀ ਰਸਾਈ ਜਾਂ ਪਹੁੰਚ ਉਸਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਤੇ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਲਣ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

'ਜਪੁਜੀ' ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ੁਮਾਰ 'ਆਦੇਸੁ' ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। 'ਆਦੇਸੁ' ਨੂੰ ਬੜੇ ਚਿੰਤਨੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਇਸਦਾ ਵਰਨਣ ਅਠਾਈ ਤੋਂ ਇਕੱਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੱਕ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਨਾਥ ਜੋਗੀਆਂ ਦੀ ਬਾਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਫਰਮਾਂਉਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ 'ਆਦੇਸ' ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੇ ਨਮਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਹੈ; ਉਹ ਅਬਿਨਾਸੀ ਅਤੇ ਯੁਗਾਂ-ਯੁਗਾਂਤਰਾਂ ਤੋਂ ਇਕੋ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਹੇਗਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ, ਬ੍ਰਹਮਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਵਰਗੇ ਦੇਵਤੇ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਦੇਵਤੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਅਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਭਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਤੁੱਛ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ 'ਤੇ ਹੰਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਭੰਡਾਰ ਅਮੁੱਕ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਭੰਡਾਰ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਦਾਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹੀ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਦੇਖ ਭਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ 'ਆਦੇਸ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਵਿਲੱਖਣ ਢੰਗ ਰਾਹੀਂ ਚਰਚਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਲੈਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਰਥਾਂ ਵਜੋਂ ਨਵਾਂ ਆਧਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

'ਜਪੁਜੀ' ਦੀਆਂ ਅੰਤਿਮ ਪੌੜੀਆਂ ਵਿਚ ਭਾਵ ਚੌਤੀ ਤੋਂ ਸੈਂਤੀ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲਾ ਖੰਡ 'ਧਰਮ ਖੰਡ' ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਉਹ ਆਤਮਿਕ ਆਭਾ ਮੰਡਲ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜੀਵ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਅਤੇ ਫ਼ਰਜ਼ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵ ਦਾ ਇਕ ਮਾਤਰ ਲਕਸ਼ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਿਰਾਟ ਪਸਾਰੇ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਇਕ ਧਰਮਸ਼ਾਲਾ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਦਰਮਿਆਨ ਜੋ ਵੀ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਫ਼ਲ ਭੋਗਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਜੀਵ ਆਤਮਿਕ ਉਨਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਪੁਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਖੰਡ ਆਤਮਿਕ ਉੱਨਤੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੌੜੀ/ਅਵਸਥਾ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਆਤਮਿਕ ਉੱਨਤੀ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਖੰਡ ਨੂੰ 'ਗਿਆਨ-ਖੰਡ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਗਿਆਨ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਆਤਮਿਕ-ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਗਿਆਨੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਸੂਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੀਵ ਆਪਣੀ ਸੀਮਤਾਈ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਵਿਰਾਟਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਉਸਨੂੰ ਸੱਚੇ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੀਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਵਿਰਾਟਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ

ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਓਜ ਅਤੇ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਬੋਧ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਆਪੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਿਰਾਟਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਤੀਸਰੇ ਖੰਡ ਨੂੰ 'ਸਰਮ-ਖੰਡ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ 'ਸਰਮ' ਪਦ ਦੇ ਅਰਥ 'ਲੱਜਾ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂਕਿ ਕੁਝ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪਦ ਦਾ ਅਰਥ 'ਪਰਿਸ਼੍ਰਮ' ਜਾਂ 'ਮਿਹਨਤ' ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਮਿਹਨਤ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਾਧਨਾ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਆਚਰਣ ਉੱਚਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਇਕ ਅਗੰਮੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਯੋਗ ਦੀ ਰੁਚੀ ਹੋਰ ਪ੍ਰਬਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਾਧਨਾ ਵਿਚ ਤੀਬਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਸਾਧਨਾ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵ ਆਪਣਾ ਆਤਮਿਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਜੀਵ/ਸਾਧਕ ਦੀ ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਮਨ, ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਮੁੜ-ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਜੀਵ ਨਿਰਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਆਤਮਿਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰਮਲਤਾ ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁਰਾਈਆਂ ਆਪਣਾ ਅਸਤਿਤਵ ਗਵਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਰੂਪ ਬਣਨ ਵੱਲ ਵੱਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਚੌਥੇ ਖੰਡ ਨੂੰ 'ਕਰਮ-ਖੰਡ' ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਖੰਡ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਭਾਵ ਕਿਰਪਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਉਸਦੇ ਤੇਜ਼ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨੂਰ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਮਿਹਰ ਸਦਕਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੰਡਲ ਆਤਮਿਕ ਯੋਧਿਆਂ, ਸੂਰਵੀਰਾਂ ਅਤੇ ਮਹਾਂਬਲੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਯੋਧੇ, ਸੂਰਵੀਰ, ਮਹਾਂਬਲੀ ਅਤੇ ਮਹਾਨ ਸ਼ਹੀਦ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਸਦਾ ਵਿੱਦਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਗਤ ਜਨ ਹੀ ਅਸਲ ਯੋਧੇ ਤੇ ਸੂਰਮੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਦਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਜਪੁਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮਿਕ ਉੱਨਤੀ ਦਾ ਪੰਜਵਾਂ ਅਤੇ ਆਖਰੀ ਖੰਡ 'ਸੱਚ ਖੰਡ' ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ 'ਸੱਚ ਖੰਡ' ਵਿਚ ਸੱਚੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੀ ਚਰਮ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਵਿਰਾਜਮਾਨ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਅਤੇ ਦੇਖ-ਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਇਥੇ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਭੰਡਾਰ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਚਖੰਡ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਥਾਈ ਟਿਕਾਣਾ ਹੈ। ਇਥੋ ਹੀ ਉਹ ਜੀਵਨ ਦੀ ਲੀਲ੍ਹਾ ਨੂੰ ਸੰਚਾਲਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਮੰਡਲਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਇਸੇ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਆਭਾਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਇਨਾਤ ਦਾ ਸੰਚਾਲਕ ਤੇ ਪਾਲਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲੀ ਰੂਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਿਹਾਲ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਸਾਧਕਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਵਿਲੀਨ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਕਤਰੇ ਦੇ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਠ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੀ

ਜਗਿਆਸੂ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਵਿਅਕਤੀ 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼' ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ 'ਪੰਚ' ਜਾਂ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਇਹ ਉਚੇਰੀਆਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪਦਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸੋਲਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੰਡਲਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੰਤ, ਗਿਆਨੀ, ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨੀ ਸਾਧ ਭਾਵ ਸਾਧਿਆ ਹੋਇਆ ਆਦਿ ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਨਾਤਨ ਜਾਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਅਜਿਹੀਆਂ ਉਪਾਧੀਆਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹਨ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਵੀ 'ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ' ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ 'ਸਾਧ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਧ-ਜਨਾਂ ਦੀ ਕਥਾ ਬੜੀ ਵਿਲੱਖਣ ਜਾਂ ਵਿਚਿੱਤਰ ਹੈ। ਸਾਧਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਉੱਜਵਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰਮ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਧ ਆਪਣੀ ਸਾਧਨਾ/ਤਪ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ/ਮੰਥਨ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਧੀ ਹੋਈ ਬਿਰਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿਚ ਸ਼ੁਭ-ਵਿਚਾਰ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਆਖਰ ਵਿਚ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ, ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਤੇ ਉਪ-ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਪੂਰਵਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇਹ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਇਕ ਵਿਲੱਖਣ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਬਾਣੀ ਹੈ ਜੋ ਅਧਿਆਤਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਨਿੱਤ ਨੇਮ ਵਜੋਂ ਪਾਠ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਧਿਆਤਮ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਲਈ ਰਾਹ ਦਸੇਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ 'ਸਚਿਆਰਾ-ਮਨੁੱਖ' ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਚਿਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿਚ 'ਸਚਿਆਰਤਾ' ਦੇ ਗੁਣ ਦਾ ਹੋਣਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸਲ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ 'ਜਪੁਜੀ' ਦਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੇ ਤਾਂ ੲਹ ਇਕ ਉੱਤਮ ਮਨੁੱਖ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਧਾਰ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਸਚਿਆਰਾ' ਮਨੁੱਖ ਬਣਨ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਚਿਆਰ ਪਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਹੈ। ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਨ ਲਈ ਭਾਵ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਜਾਂ ਪਦਵੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਜਗਿਆਸੂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਗਿਆਨ ਸਰਮ ਕਰਮ ਵਿਚੋਂ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਸੱਚਖੰਡ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ, ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਦਾ ਸਹਿਯੋਗ ਚੰਗਾ, ਆਚਰਣ, ਹੁਕਮ ਇਸ ਮੰਜ਼ਿਲ ਵੱਲ ਜਾਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦਾ ਰਹੱਸ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪਬਲਿਕ ਕਾਲਜ,
ਸਮਾਣਾ

ਨਾਨਕ ਪੰਥ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਧਰਮ

ਪਰਸ਼ੂਰਾਮ ਚਤੁਰੇਵਦੀ

1. ਉਪਲੱਬਧ ਸਮੱਗਰੀ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਤੇ ਖਾਲਸਾ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਅੰਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਉਪਲੱਬਧ ਹੈ। ਸੰਯੋਗਵਸ ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਲਿਖਣ-ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਅਭਾਵ ਜਿਹਾ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ- ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਕਾਲਿਕ-ਵਿੱਥ ਪੈ ਜਾਣ ਕਾਰਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਬਿਉਰਾ (ਜਾਣ-ਪਛਾਣ- ਪਰਿਚੈ) ਦਿੰਦੇ ਸਮੇਂ ਕਲਪਨਾ ਤੋਂ ਹੀ ਕੰਮ ਲੈਣਾ ਪਿਆ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਜਿੱਥੇ ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਕਾਲ ਜਾਂ ਜੀਵਨ ਨਿਰਬਾਹ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਸਾਨੂੰ ਬਹੁਤ ਧਿਆਨ ਪੂਰਵਕ ਚੱਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਕਿਸੇ ਔਖਿਆਈ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸਾਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਜਿੱਥੇ ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਨਾਂ ਪਹਿਲਾਂ-ਪਹਿਲ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਸੰਗਵਸ ਹੀ ਸੁਣਨ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ (ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਾਧਾਰਣ ਗੱਲਾਂ ਵੱਲੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜਦੇ ਹੋਏ ਐੱਚ.ਐੱਚ. ਵਿਲਸਨ ਵਰਗੇ ਖੋਜੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਕਾਲਪਨਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਮੰਨ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਮੀ 'ਕਬੀਰ' ਦਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਕੇਵਲ ਉਪਨਾਮ-ਮਾਤਰ ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ)- ਉਥੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਦੇਹਾਂਤ ਹੁੰਦੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਛੋਟੀਆਂ-ਛੋਟੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਵੀ ਲਿਖੀਆਂ ਜਾਣ ਲਗਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਨੇਕ 'ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਜਿੱਥੇ ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੇ ਗਏ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਯਤਨ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਜਿੱਥੋਂ (ਜਿਸ ਤੋਂ) ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕਦੇ ਨਿਸ਼ਚਾ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਬਿਠਾਇਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪੰਜ ਪੈਸੇ ਅਤੇ ਇਕ ਨਾਰੀਅਲ ਭੇਂਟ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਅਗਲਾ ਗੁਰੂ ਮੰਨਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਗਿਆਤ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਦੀ ਰੀਤ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਥੋੜ੍ਹੇ ਹੀ ਸਮੇਂ ਪਿੱਛੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਈ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਨਿਯਮ ਦਾ ਪਾਲਣ ਬਾਕੀ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਆਇਆ। ਪਰ ਕਬੀਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਖੋਜ ਅੱਜ ਵੀ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਦੇਹ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੁਕ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਜਾਂ ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਅਜੇ ਤੱਕ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਆਧਾਰ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਿਆ ਹੈ। (ਆਧਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਹੈ।) ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਅਕਤੀ- ਉਨ੍ਹਾਂ

ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਮਤ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਵਿਵਸਥਿਤ ਜਾਂ ਸੁਸੰਗਿਠਤ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮਾਜ ਵਜੋਂ ਸਾਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

2. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ

ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਾਨਕ – ਫਿਰ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਹੋਰਨਾਂ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਚਰਿੱਤਰ ਉੱਪਰ ਪੌਰਾਣਿਕਤਾ ਦੀ ਛਾਪ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਕਾਰਣ ਕੇਵਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਧਰ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮੱਗਰੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਰ ਇਕ ਗੱਲ ਦੀ ਛਾਣਬੀਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸਗੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਪੁਰਾਣੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਦੇ ਕਥਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਚਲੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਨਾਨਕ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਤਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਉਹ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਵ-ਰੂਪ ਜਾਂ ਰੱਬੀ ਸਰੂਪ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਸੰਯੁਕਤ ਕਰਕੇ ‘ਨਿਰੰਕਾਰੀ’ ਜਾਂ ਨਿਰਾਕਾਰ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਨਾਨਕ ਸੰਦੇਹ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਕਦੇ-ਕਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਘਟਨਾ ਦੀ ਅਲੌਕਿਕ ਘਟਨਾ ਉਪਸਿਥਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਾਹਮਣੇ (ਮੂਕ) ਹੋ ਜਾਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸ਼ਰਧਾਜਨਕ ਕਾਲਪਨਿਕ ਚਮਤਕਾਰ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦਾ। ਕੁੱਝ ਵੀ ਹੋਵੇ- ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੱਗਰੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਆਧਾਰ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਪਲਬਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਸਾਡੇ ਇਥੇ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਜੀਵਨੀਆਂ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਲਿਖਿਆ ਜਾਣਾ ਆਰੰਭ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਾਨੂੰ ਇਵੇਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ’ਤੇ ਹੀ ਸਬਰ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਛਾਣਬੀਣ ਦੁਆਰਾ ਕੱਢ ਕੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਜਨਮ ਕਾਲ ਤੇ ਜਨਮ ਸਥਾਨ : – ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਹਿਤ ਸੰਗ੍ਰਿਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਜਨਮ ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ 1526 ਦੇ ਵੈਸਾਖ ਮਹੀਨੇ ਚਾਨਣ ਪੱਖ ਦੀ ਤੀਜ ਭਾਵ 15 ਅਪ੍ਰੈਲ ਸੰਨ 1469 ਈ. ਨੂੰ ਰਾਇ ਭੋਇ ਦੀ ਤਲਵੰਡੀ ਨਾਮਕ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਪਿੰਡ ਵਰਤਮਾਨ ਲਾਹੌਰ ਨਗਰ ਦੇ ਦੱਖਣ-ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਲਗਭਗ ਤੀਹ ਮੀਲ ਦੀ ਦੂਰੀ ’ਤੇ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਜਗ੍ਹਾ ਸਥਿਤ ਹੈ ਜੋ ਗੁੱਜਰਾਂਵਾਲਾ ਅਤੇ ਮਿੰਟਗੁਮਰੀ ਜਿਲ੍ਹਿਆਂ ਦੇ ਕੋਲ ਹੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਭੂ-ਭਾਗ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕ ਬਹੁਤ ਸੰਘਣਾ ਜੰਗਲ ਸੀ ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਮੱਧਵਰਤੀ ਵਣਖੰਡ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਸੀ। ਤਲਵੰਡੀ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਅਲਪ-ਸੰਖਿਅਕ ਅਤੇ ਸੁੰਨਸਾਨ ਸੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤ ਦੀ ਵਣਭੂਮੀ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪਿਤਾ ਕਾਲੂਚੰਦ ਉਸੇ ਪਿੰਡ ਦੇ ਪਟਵਾਰੀ ਸਨ ਜੋ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦਾ ਧੰਦਾ ਵੀ ਕਰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਤਾ ਦਾ ਨਾਮ ਤ੍ਰਿਪਤਾ ਸੀ- ਜੋ ਰਾਵੀ ਅਤੇ ਬਿਆਸ ਨਾਮਕ ਦੋ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਦਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਾਲੇ ‘ਮਾਝੇ’ ਜਾਂ ਦੁਆਬੇ ਦੀ ਭੂਮੀ ਦੀ ਨਿਵਾਸੀ- ਕਿਸੇ ਰਾਮ ਨਾਮਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪੁੱਤਰੀ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਾਂਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਤਾਨ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਪੇਕੇ ਜਾਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਤ੍ਰਿਪਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਸੰਤਾਨ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵੇਲੇ ਮਾਝੇ ਵਿਚ ਜਾਣਾ ਪਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧੀ ਨਾਨੇ ਦੇ ਘਰ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ

'ਨਾਨਕੀ' ਅਖਵਾਈ ਸੀ। ਨਾਨਕ ਦਾ ਨਾਮ ਵੀ ਉਕਤ ਨਾਨਕੀ ਭੈਣ ਦੇ ਨਾਮ ਦੇ ਅਨੁਸਰਣ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਏ।

ਤਲਵੰਡੀ ਜਾਂ ਨਨਕਾਣਾ : – ਉਕਤ ਪਿੰਡ ਨੂੰ 'ਰਾਇ-ਭੋਇ' ਦੀ ਤਲਵੰਡੀ ਨਾਮ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਥੋਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਜ਼ਿੰਮੀਦਾਰ ਰਾਇ-ਭੋਇ ਨਾਮ ਦਾ ਹੀ ਸੀ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਚੱਟੀ ਨਾਮ ਦੀ ਜਾਤ ਦਾ ਰਾਜਪੂਤ ਸੀ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦੌਰਾਨ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਰਾਇ-ਭੋਇ ਦਾ ਵੰਸ਼ਜ (ਉਤਰਾਧਿਕਾਰੀ) ਰਾਇ ਬੁਲਾਰ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਉਸ ਪਿੰਡ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਇਸਦੀ ਸੀਮਾ 'ਤੇ ਇਕ ਗੜ੍ਹੀ ਵੀ ਬਣਾ ਲਈ ਸੀ। ਰਾਇ ਬੁਲਾਰ ਧਾਰਮਿਕ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਮਾਲਕ ਵਿਅਕਤੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ਾਸ਼ਤ ਗ੍ਰਾਮੀਣ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੈਰ-ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਸਦਭਾਵ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕ ਪੂਰੇ ਸੁੱਖ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਆਰੰਭਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵੀ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਬਹੁਤ ਸ਼ਾਂਤ ਤੇ ਸਰਲ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਚਪਨ ਦੀਆਂ ਸੁੱਖ ਤੇ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਭਰਪੂਰ ਸਿਮ੍ਰਤੀਆਂ ਅੱਗੇ ਵੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ। ਤਲਵੰਡੀ ਪਿੰਡ ਦਾ ਨਾਂ ਕੁਝ ਦਿਨਾਂ ਲਈ ਰਾਮਪੁਰ ਵੀ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਜਨਮ ਸਥਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਅੱਕ ਕੱਲ੍ਹ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ 'ਨਨਕਾਣਾ' ਕਰਕੇ ਹੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਉਥੇ ਉਹ ਪੁਰਾਣੀ ਜੰਗਲੀ ਦਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਜਨਮ-ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਪਹਿਲਾ ਇਕ ਮੰਦਿਰ ਬਣਵਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇ ਕੇ ਰਾਜਾ ਤੇਜ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੰਦਿਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਪੂਜਨੀਕ 'ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਦੀ ਇਕ ਬੀੜ ਰੱਖੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਪਾਠ ਜਾਂ ਭਜਨ ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਬਚਪਨ : – ਆਪਣੇ ਬਚਪਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬਹੁਤ ਸ਼ਾਂਤ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਅੱਖਰ ਗਿਆਨ ਆਰੰਭ ਕਰਵਾਇਆ ਗਿਆ ਉਸ ਵੇਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਅਲੌਕਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਿਖਾਈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਕਾਰਣ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ- ਹਿੰਦੀ- ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਅਤੇ ਹਰ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸਾਧਾਰਨ ਬਾਲਕ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਏ ਕਿ ਸੰਮਦ ਹੁਸੈਨ ਨਾਮਕ ਕਿਸੇ ਗ੍ਰਾਮੀਣ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਬਾਲ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸੰਤਾਨ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਨੇਹ ਦਿਖਾਇਆ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਇਕਾਂਤ ਵਿਚ ਲਿਜਾ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੇ ਸੁੰਨੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਗੱਲਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਇਆ। ਪਰ ਬਾਲਕ ਨਾਨਕ ਦਾ ਧਿਆਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਅਤੇ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਲਗਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਇਕਾਂਤਵਾਸ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਵੱਲ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਆਪਣੇ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਜੰਗਲ ਦੇ ਕਿਸੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਘੰਟਿਆਂ-ਬੱਧੀ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰ ਕਰਿਆ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਜੰਗਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕਦੇ-ਕਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਮਹਾਤਮਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਮਿਲਣ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਤਸੰਗ ਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਪਰ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਚੱਲਣ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਸਹਾਇਤਾ

ਮਿਲੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬੱਚੇ ਜਾਂ ਜਵਾਨ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਕੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਿਸੀ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ ਦਾ ਇਸ ਸਮੇਂ ਕੋਈ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਭੂਖੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨੇ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਘੱਟ ਸਹਾਇਤਾ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਾਈ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੜ੍ਹਨ ਲਿਖਣ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਹਿੰਦੀ- ਕੁਝ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਸਿੱਖਿਆ ਮਿਲੀ ਹੀ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪ ਸੋਚਣ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਵੀ ਪੂਰਾ ਅਭਿਆਸ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਆਵੇਸ਼ 'ਚ ਕਦੇ ਕਦੇ ਇਹ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਮਸਤੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹੀ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਲੱਗੇ।

ਨੌਕਰੀ :- ਪਰ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਚੰਗੀਆਂ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਹਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸਮਝਣ ਲੱਗੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਕਈ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਕਾਰੋਬਾਰ 'ਚ ਲਗਾਉਣਾ ਚਾਹਿਆ ਪਰ ਕਦੇ ਸਫਲਤਾ ਨਾ ਮਿਲੀ। ਇਹ ਆਪਣੀਆਂ ਮੱਝਾਂ ਚਰਾਉਣ ਅਤੇ ਖੇਤ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੀ ਕਦੇ ਸਾਵਧਾਨੀ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਸੀ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹਾਨੀ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਜਦੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਭੈਣ ਨਾਨਕੀ ਦਾ ਵਿਆਹ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਹੁਰੇ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਚਲੀ ਗਈ ਉਸ ਵੇਲੇ ਇਕ ਵਾਰ ਆਪਣੇ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਦੀਆਂ ਝਿੜਕਾਂ ਖਾ ਕੇ ਉਸ ਕੋਲ ਉਥੇ ਗਏ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਪਤੀ ਜੈ ਰਾਮ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈ ਕੇ ਦੌਲਤ ਖਾਂ ਲੋਧੀ ਦੇ ਕਿਸੀ ਕਰਮਚਾਰੀ ਦੀ ਦੇਖ-ਰੇਖ ਅਧੀਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੋਦੀਖਾਨੇ ਦੀ ਨੌਕਰੀ ਕਰ ਲਈ।

ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ : - ਆਪਣੀ ਭੈਣ ਦੇ ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੀ ਵਿਆਹ ਬਟਾਲਾ- ਜਿਲਾ ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਨਿਵਾਸੀ ਮੂਲਾ ਨਾਮਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪੁੱਤਰੀ ਸੁੱਲਖਣੀ ਨਾਲ ਹੋ ਗਿਆ- ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਤਨੀ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਆਪਣੇ ਪੇਕੇ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਚਲਦਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਪੁਰਖ ਦੇ ਆਪਸੀ ਭਾਵ ਆਦਰਸ਼ ਕਹੇ ਜਾਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਦੇ ਉਹ ਦੋਨੋਂ ਬਹੁਤ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਇਕੱਠੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹੀ ਰਹੇ। ਕੁੱਝ ਸਮੇਂ ਉਪਰੰਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੋ ਪੁੱਤਰ ਹੋਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਦਾ ਨਾਂ ਸ੍ਰੀ ਚੰਦ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਦਾ ਲਖਮੀ ਚੰਦ ਸੀ। ਸ੍ਰੀ ਚੰਦ ਹੀ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ 'ਉਦਾਸੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ' ਦੇ ਮੋਢੀ ਬਣ ਕੇ ਇਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਸਾਧੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਏ। ਪਤਨੀ ਤੇ ਪਤੀ ਦੇ ਵਿਯੋਗ ਕਿਸੀ ਕਾਰਣ ਦੋਵਾਂ ਪੁੱਤਰਾਂ ਦੇ ਬਚਪਨ ਵਿਚ ਹੀ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਮਾਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪੇਕੇ ਰਹਿਣ ਲੱਗੀ ਅਤੇ ਪਿਤਾ ਘਰ ਛੱਡ ਕੇ ਭ੍ਰਮਣ (ਯਾਤਰਾ) ਕਰਨ ਲੱਗੇ।

ਭਾਵ-ਪਰਿਵਰਤਨ : - ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੋਦੀਖਾਨੇ ਦੀ ਨੌਕਰੀ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਇਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਟਾ ਤੋਲ ਰਹੇ ਸੀ ਤਾਂ ਤੱਕੜੀ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਗਿਣਦੇ ਸਮੇਂ ਤੇਰਾਂ ਤੱਕ ਆਉਂਦੇ-ਆਉਂਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਭਾਵ-ਆਵੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਉਹ ਬੜੀ ਦੇਰ ਤੱਕ 'ਤੇਰਾ ਤੇਰਾ' ਹੀ ਕਰਦੇ ਰਹਿ ਗਏ। ਪਰਿਣਾਮ ਸਰੂਪ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਆਟਾ ਤੋਲ ਕੇ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਵਾਮੀ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭੁੱਲ ਕਾਰਨ ਹਾਨੀ ਉਠਾਉਣੀ ਪਈ। ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨੌਕਰੀ ਤੋਂ ਵੀ ਹੱਥ ਧੋਣਾ ਪਿਆ ਅਤੇ ਵੈਰਾਗੀ ਹੋ ਕੇ ਦੇਸ਼-

ਭ੍ਰਮਣ ਲਈ ਉਥੋਂ ਚੱਲ ਪਏ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕ ਦਿਨ ਨਹਾਉਣ ਗਏ ਵੀ ਤਿੰਨ ਦਿਨਾਂ ਲਈ ਕਿਤੇ ਜੰਗਲ ਵਿਚ ਗੁੰਮ ਹੋ ਗਏ ਸੀ ਅਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੀ ਜੋਤ ਜਾਂ ਜੋਤ-ਸਰੂਪ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋਏ ਸੀ। ਉਸ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੋਰ ਵੀ ਮਸਤੀ ਦਿਖਾਈ- ਘਰ ਆ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਵੰਡਣ ਲੱਗੇ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਹਿਰਾਵੇ ਵਿਚ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰ ਲਿਆ। ਹੁਣ ਉਹ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ 'ਨਾ ਹਿੰਦੂ- ਨਾ ਮੁਸਲਮਾਨ' ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਲੱਗੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਉਦਾਰਤਾਪੂਰਨ ਵਿਵਹਾਰ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੁਣ ਪੰਸਾਰੀ ਜਾਂ ਘਰੇਲੂ ਗੱਲਾਂ ਵੱਲ ਬਿਲਕੁਲ ਮਨ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹ ਸਦਾ ਉਦਾਸੀਨ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਗੱਲ ਬਾਤ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪੱਕਾ ਸਾਥੀ 'ਮਰਦਾਨਾ' ਨਾਮਕ ਇਕ 'ਗਵੱਈਆ' ਸੀ- ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੌਕਰੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਤਲਵੰਡੀ ਰਹਿਣ ਆਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਜਨ/ਸ਼ਬਦ ਗਾਉਂਦੇ ਸਮੇਂ ਰਬਾਬ ਨਾਮਕ ਬਾਜਾ ਬਜਾ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਥ ਦਿੰਦਾ ਸੀ।

ਉਦਾਸੀਆਂ ਅਤੇ ਪੂਰਵ ਵੱਲ ਯਾਤਰਾ : - ਉਦਾਸੀਆਂ 'ਤੇ ਜਾਣ ਸਮੇਂ ਮਰਦਾਨਾ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸੀ ਅਤੇ ਦੋਨੋਂ ਉਥੋਂ ਚੱਲ ਕੇ ਪਹਿਲਾਂ ਸੱਯਦਪੁਰ (ਵਰਤਮਾਨ ਐਮਨਾਬਾਦ) ਪਹੁੰਚੇ। ਉਥੇ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਲਾਲੋ ਨਾਮਕ ਤਰਖਾਣ ਦੇ ਘਰ ਠਹਿਰੇ ਅਤੇ ਉਥੇ ਭੋਜਨ ਕੀਤਾ। ਤਰਖਾਣ ਨੂੰ ਸ਼ੂਦਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਉਥੋਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚ ਬੁਰਾ ਭਲਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸਤੋਂ ਭੈਭੀਤ ਨਹੀਂ ਹੋਏ ਅਤੇ ਵਰਣ-ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਦੱਸ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤਰਖਾਣ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਕਮਾਏ ਗਏ ਅਨਾਜ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪਵਿੱਤਰ ਦੱਸਿਆ। ਤਰਖਾਣ ਦੇ ਘਰ ਦੋ-ਚਾਰ ਦਿਨਾਂ ਤੱਕ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਜਨਤਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਮਰਦਾਨੇ ਨਾਲ ਹੋਰ ਕਈ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪਹੁੰਚੇ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਕੁਰੂਕਸ਼ੇਤਰ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਹਰਿਦੁਆਰ ਗਏ ਜਿਥੇ ਮੇਲਾ ਲੱਗਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਉਥੇ ਸਵੇਰੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਲੋਕ ਕਿਸੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਅਧੀਨ ਆਪਣੇ ਪਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਜਲ ਅਰਪਣ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪੂਰਬ ਦੀ ਥਾਂ ਪੱਛਮ ਵੱਲ ਜਲ ਅਰਪਣ ਕਰਨਾ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪੁੱਛਣ 'ਤੇ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੁਹਾਡਾ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਜਲ ਤੁਹਾਡੇ ਪਿੱਤਰਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਹੈ- ਉਸੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਮੇਰਾ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਜਲ ਵੀ ਮੇਰੇ ਬੀਜੇ ਹੋਏ ਦੂਰ ਦੇ ਖੇਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿੰਜਾਈ ਦੇ ਲਈ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸੁਣਕੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਾਗਲ ਸਮਝਿਆ- ਪਰ ਫਿਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਹੋਰ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸੁਣ ਕੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ।

ਪਹਿਰਾਵਾ : - ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੀ ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕਲੰਦਰਾਂ ਜਾਂ ਸੰਨਿਆਸੀਆਂ ਦੀ ਟੋਪੀ ਜਾਂ ਪੱਗੜੀ ਪਹਿਨਦੇ ਸੀ- ਆਪਣੇ ਮੱਥੇ 'ਤੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੇਸਰ ਦਾ ਤਿਲਕ ਲਗਾਉਂਦੇ ਸੀ ਅਤੇ ਗਲੇ ਵਿਚ ਹੱਡੀਆਂ ਦੇ ਮਣਕਿਆਂ ਦੀ ਇਕ ਮਾਲਾ ਪਾ ਲੈਂਦੇ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਰੀਰ 'ਤੇ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਇਕ ਲਾਲ ਜਾਂ ਕੇਸਰੀ ਰੰਗ ਦੀ ਜੈਕਟ ਹੋਇਆ ਕਰਦੀ ਸੀ ਜਿਸ ਉੱਪਰ ਉਹ ਇਕ ਚਿੱਟੇ ਰੰਗ ਦੀ ਚਾਦਰ ਪਾ ਲੈਂਦੇ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਹਿਰਾਵੇ ਤੋਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸ ਧਰਮ ਜਾਂ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਝਣ- ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਮੰਨਣ ਜਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ- ਹਰਿਦੁਆਰ

ਤੋਂ ਇਹ ਦੋਨੋਂ ਸਾਥੀ ਦੇਹਲੀ ਅਤੇ ਪੀਲੀਭੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਕਾਸ਼ੀ ਪਹੁੰਚੇ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਥੋਂ ਗਯਾ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਕਾਮਰੂਪ ਤੇ ਜਗਨਾਥਪੁਰੀ ਜਾ ਕੇ ਵਾਪਸ ਆਏ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ : - ਪੂਰਵ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਸਮਾਪਤ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਵਾਪਸ ਆਉਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਲੋਕ ਅਜੋਧਨ ਤੇ ਪਾਕਪਟਨ ਵੱਲ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਗਏ। ਇਹ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ 'ਸ਼ਕਰਗੰਜ਼' ਦੀ ਵੰਸ਼ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸੀ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਬ੍ਰਹਮ (ਇਬਰਾਹੀਮ) ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਦੂਸਰਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਦੇਰ ਤੱਕ ਸਤਸੰਗ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਉਹ ਦੋਨੋਂ ਰਾਤ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਜੰਗਲ ਵਿਚ ਠਹਿਰੇ ਵੀ ਰਹੇ। ਉਥੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿਵਾਸ ਸਥਾਨ ਤਲਵੰਡੀ ਵਾਪਸ ਆ ਕੇ ਆਪਣੇ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਮਿਲੇ। ਫਿਰ ਉਥੋਂ ਪੱਛਮ ਵੱਲ ਚੱਲ ਕੇ ਘੁੰਮਦੇ-ਘੁੰਮਦੇ ਇਹ ਲੋਕ ਦੁਬਾਰਾ ਪਾਕਪਟਨ ਗਏ ਅਤੇ ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੁਬਾਰਾ ਸਤਸੰਗ ਹੋਇਆ। ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸੇ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਉੱਤਰ ਵੱਲ ਵਾਪਸੀ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਬਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਵੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਹੋਈ ਸੀ। ਫਿਰ ਇਹ ਲੋਕ ਸਿਆਲਕੋਟ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਕਾਬਲ ਤੱਕ ਵੀ ਗਏ ਅਤੇ ਉਥੋਂ ਲਾਹੌਰ ਵੱਲ ਮੁੜ ਕੇ ਕਿਸੇ ਦੁਨੀਚੰਦ ਨੂੰ ਸ਼ਰਾਧ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਉਪਦੇਸ਼/ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੱਤੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਫਿਰ ਉਥੋਂ ਪੂਰਵ ਵੱਲ ਜਾ ਕੇ ਕਿਸੀ ਲੱਖਪਤੀ ਖੱਤਰੀ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਸਨੇ ਰਾਵੀ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ/ਕੰਢੇ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਨਾਮਕ ਇਕ ਨਗਰ ਵਸਾਉਣਾ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਕ ਸਿੱਖ ਮੰਦਿਰ ਉਥੇ ਬਣਵਾ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਭੇਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਕੀਰਤਨ : - ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਰਾਤ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਪਹਿਰ 'ਚ (ਸ਼ਬਦ) ਗਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਚਲਾਈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਿੱਛੋ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਕੇ (ਸ਼ਬਦਾਂ) ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਪੂਰਵਕ ਸੁਣਨ ਵਾਲਾ ਇਕ ਸੱਤ ਸਾਲ ਦਾ ਬੱਚਾ/ਬਾਲਕ ਉਥੇ ਨਿਯਮਿਤ ਆਉਣ ਲੱਗਾ। ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਉੱਪਰ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਇਥੇ ਆਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੱਸਿਆ "ਇਕ ਦਿਨ ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਅੱਗ ਜਲਾਉਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਲੱਕੜਾਂ ਜਲਾਉਣ ਲਈ ਲਾਈਆਂ ਤਾਂ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਛੋਟੀਆਂ-ਛੋਟੀਆਂ ਟਾਹਣੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਵੱਡੀਆਂ ਲੱਕੜਾਂ ਦੀ ਵਾਰੀ ਪਿਛੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੇਖ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਡਰ ਲੱਗਣ ਲੱਗਾ ਕਿ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਵਾਲੇ ਪਹਿਲਾਂ ਮਰ ਜਾਣਗੇ ਅਤੇ ਵੱਡਿਆਂ ਦੀ ਵਾਰੀ ਪਿੱਛੋਂ ਆਵੇਗੀ। ਅਤੇ ਇਹੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਕੇ ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸੁਣਨਾ ਉਚਿਤ ਸਮਝਿਆ।" ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸਨੂੰ ਸੁਣ ਕੇ ਬਹੁਤ ਖੁਸ਼ ਹੋਏ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਗੰਭੀਰ ਕਥਨ ਦੇ ਕਾਰਣ ਉਸ ਬਾਲਕ ਦਾ ਨਾ 'ਬੁੱਢਾ' ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਬੁੱਢਾ ਅੰਤ ਵਿਚ 106 ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਹੋ ਕੇ ਸਵਰਗਵਾਸ ਹੋਏ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜ ਗੁਰੂਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਤਿਲਕ ਦੁਆਰਾ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਨਿਵਾਸ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਹਰ ਰੋਜ਼ 'ਜਪੁਜੀ' ਅਤੇ 'ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ' ਦਾ ਪਾਠ ਹੋਇਆ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਗਾਣ ਹੁੰਦਾ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਜਾਂ ਪਦਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੋ ਜਾਣ ਤੇ 'ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ' ਆਦਿ ਪੰਕਤੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਆਰਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਨਾਸ਼ਤਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਤੀਜੇ ਪਹਿਰ ਫਿਰ ਗਾਣ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਫਿਰ ਸ਼ਾਮ ਵੇਲੇ 'ਸੋਦਰ' ਦਾ ਪਾਠ ਹੋ ਜਾਣ ਤੇ ਸਾਰੇ ਸਿੱਖ ਮਿਲ ਕੇ ਇਕੱਠੇ ਭੋਜਨ ਕਰਦੇ। ਗਾਣ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵੀ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ 'ਸੋਹਿਲਾ' ਦਾ ਪਾਠ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਣ ਤੇ ਲੋਕ ਸੌਣ ਜਾਂਦੇ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਹੁਣ ਯਾਤਰਾ ਵਾਲੇ ਪਹਿਰਾਵੇ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰ ਦਿਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲੱਕ ਤੇ ਇਕ ਦੁੱਪਟਾ- ਮੋਢੇ

ਤੇ ਇਕ ਚਾਦਰ ਅਤੇ ਸਿਰ ਤੇ ਸਿਰਫ ਇਕ ਪਗੜੀ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲੱਗੇ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਉਥੇ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਵੀ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਮਤੀਆਂ ਬਣਨ ਲੱਗੀਆਂ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਮਤ ਦਾ ਇੱਧਰ-ਉਧਰ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵੀ ਕਰਨ ਲੱਗ ਗਏ ਸੀ।

ਹੋਰ ਯਾਤਰਾਵਾਂ : – ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਕ ਵਾਰ ਦੱਖਣ ਵੱਲ ਵੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਨ ਨਿਕਲ ਗਏ ਸੀ। ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਜੈਨੀਆਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸਤਸੰਗ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਅਨੇਕ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤੇ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੰਹਲ ਦੀਪ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਗਏ। ਸਿੰਹਲ ਦੀਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰਾਜਾ ਸ਼ਿਵਨਾਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਡੇਰਾ ਲਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਥੇ ਉਸ ਰਾਜੇ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਹੋਈ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਪ੍ਰਾਣ ਸੰਗਲੀ' ਨਾਮਕ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਸੱਦਿਆ ਅਤੇ ਘੱਟਾ ਨੇ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਇਸਨੂੰ ਲਿਪੀਬੱਧ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਸਿੰਹਲ ਦੀਪ ਤੋਂ ਵਾਪਸੀ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਅਚਲ ਬਟਾਲਾ ਨਾਮਕ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਲੱਗਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਿਵਰਾਤਰੀ ਦੇ ਮੇਲੇ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕੀਤੀ- ਜਿੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਜੋਗੀਆਂ ਨਾਲ ਸਤਸੰਗ ਕੀਤਾ। ਉਥੋਂ ਫਿਰ ਕਸ਼ਮੀਰ ਵੱਲ ਵੀ ਗਏ ਜਿਥੋਂ ਵਾਪਸ ਮੁੜਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਪੱਛਮ ਵੱਲ ਆਰੰਭ ਹੋਈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਇਹ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਥਾਨ ਮੱਕੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚੇ ਅਤੇ ਉਥੇ ਕਾਅਬੇ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਪੈਰ ਫੈਲਾ ਕੇ ਸੌਂ/ਪੈ ਗਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਵਚਿੱਤਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਦੇਖ ਕੇ ਕਿਸੇ ਅਰਬ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਨਿਵਾਸੀ ਪੁਜਾਰੀ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਠੋਕਰ ਲਾ ਕੇ ਜਗਾਇਆ ਅਤੇ ਘੂਰਦੇ ਹੋਏ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਉਸਨੇ ਅੱਲਾਹ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਪੈਰ ਕਿਉਂ ਫੈਲਾਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਕਿਹਾ ਕਿ ਜਿਸ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਅੱਲਾਹ ਨਾ ਹੋਵੇ ਉਸ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਮੇਰੀਆਂ ਲੱਤਾਂ ਘੁੰਮਾ ਕੇ ਛੱਡ ਦੇਵੇ। ਪਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਰਬਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲੱਤਾ ਫੜ ਕੇ ਜਿਸ-ਜਿਸ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਘੁੰਮਾਇਆ ਉਸ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਕਾਅਬੇ ਦਾ ਮੁੱਖ ਵੀ ਘੁੰਮਦਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਹਾਰ ਮੰਨਣੀ ਪਈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨਾਲ ਉਥੇ ਬਹੁਤ ਮੁਸਲਿਮ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦਾ ਸਤਸੰਗ/ਗੋਸ਼ਟਿ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਹ ਮਦੀਨਾ ਜਾ ਕੇ ਬਗਦਾਦ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵਾਪਸ ਆ ਗਏ।

ਅੰਤਿਮ ਸਮਾਂ : – ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣਾ ਅੰਤਿਮ ਸਮਾਂ ਨਜ਼ਦੀਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰੇ ਸ਼ਿਸ਼ ਲਹਿਣਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦੋਨਾਂ ਪੁੱਤਰਾਂ ਦੀ ਅਯੋਗਤਾ ਕਾਰਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟ ਵੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲਹਿਣਾ ਨੂੰ ਗੱਦੀ 'ਤੇ ਬਿਠਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਵਿਧੀਪੂਰਵਕ ਪੈਸੇ ਤੇ ਨਾਰੀਅਲ ਭੇਂਟ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੱਗੇ ਆਪ ਖ਼ੁਦ ਸਿਰ ਝੁਕਾ ਕੇ ਹੋਰ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਮੰਨਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣਾ ਹੀ ਰੂਪ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਲਹਿਣਾ ਦਾ ਨਾਮ ਗੁਰੂ 'ਅੰਗਦ' ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਉਸਦਾ ਇਹੀ ਨਾਅ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਕ ਰੁੱਖ ਦੇ ਥੱਲੇ ਜਾ ਬੈਠੇ ਅਤੇ ਭਜਨ/ਸ਼ਬਦ ਗਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਮੰਡਲੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਤਮ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮਗਨ ਹੋ ਗਏ। ਜਦੋਂ ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਅੰਤਿਮ ਤੁਕਾਂ/ਪੰਕਤੀਆਂ ਦਾ ਪਾਠ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ; ਉਸੀ ਸਮੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਰੀਰ ਤੇ ਚਾਦਰ ਲੈ

ਲਈ ਅਤੇ 'ਵਾਹਗੁਰੂ' ਕਹਿੰਦੇ-ਕਹਿੰਦੇ ਸ਼ਾਂਤ ਹੋ ਗਏ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਅਸ਼ਵਿਨ ਚਾਨਣ ਪੱਖ 10 ਨੂੰ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਦੇ ਨਿਵਾਸ-ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਸੰਮਤ 1515 ਅਰਥਾਤ ਸੰਨ 1539 ਈ. ਵਿਚ ਹੋਈ ਸੀ।

ਰਚਨਾਵਾਂ : - ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਤੇ ਅਨੇਕ ਪਦਿਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜੋ ਅੱਗੇ ਹੋਰ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨਾਲ 'ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਨਾਮਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ (ਦਰਜ) ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਅੱਜ ਤੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਬਹੁਤ ਭਗਤੀ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਨਾਲ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ 'ਜਪੁਜੀ' ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਸਿੱਖ ਨੂੰ ਪਿਆਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਹਰ ਰੋਜ ਸਵੇਰੇ ਸ਼ਾਂਤੀਪੂਰਵਕ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੁਲ 38 ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਸ਼ਲੋਕ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਲਈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਲਈ 'ਸ਼੍ਰੀਮਦਭਗਵਤ ਗੀਤਾ' ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕ ਦੂਸਰੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਚਨਾ 'ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ' ਹੈ ਜੋ ਰੱਬ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ 'ਜਪੁਜੀ' ਦੇ ਬਾਅਦ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਵਿੱਚ 24 ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਤੇ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇ ਕੁਝ ਸ਼ਲੋਕ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ 'ਰਹਿਰਾਸ' ਨਾਮਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੋਰ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਵੀ ਓਹੀ ਜਿਹੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਨੂੰ 'ਸੋਹਿਲਾ' ਨਾਮਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਸਥਾਨ ਮਿਲਿਆ ਜਿਸਦਾ ਸੌਣ ਵੇਲੇ ਅਰਥਾਤ ਸੌਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਪਾਠ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਵੀ ਹੋਰ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਰੱਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀਆਂ ਬਾਕੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਫੁਟਕਲ ਪਦਿਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਮਹਲਾ 1 ਦੇ ਨਾਂ ਅਧੀਨ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ੇ ਜਿਵੇਂ ਬ੍ਰਹਮ- ਮਾਇਆ- ਨਾਮ- ਗੁਰੂ- ਆਤਮ-ਗਿਆਨ- ਭਗਤੀ- ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਆਦਿ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ-ਕਿਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੇਨਤੀ- ਚੇਤਾਵਨੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਅਨੇਕ ਸੁੰਦਰ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਵੀ ਨਮੂਨੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਦਿਆਂ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰਿਕ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਝੂਠੀ ਵਿਡੰਬਨਾਂ- ਸੱਚੇ ਭਗਤਾਂ ਤੇ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਅਸਲ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਹਿਣੀ ਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਵੀ ਇਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਜਦੋਂ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ- ਉਥੇ ਆਪਣੀ ਨਿਮਰਤਾ ਅਤੇ ਹਿਰਦੇ ਵੀ ਸੱਚਾਈ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਆਏ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਮਿਲਦੇ ਵੀ ਹਨ ਉਹ ਬਹੁਤ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਨ।

ਅਨੁਵਾਦਕ
ਸਤਵੀਰ ਕੌਰ ਸ਼ਾਲੂ
ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ- ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ- ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਿਥ ਰੂਪਾਂਤਰਨ

ਡਾ. ਜਸਲੀਨ ਕੌਰ

ਲੋਕਧਾਰਾ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਤੀ, ਦੇਸ਼, ਕੌਮ ਜਾਂ ਲੋਕ ਸਮੂਹ ਦਾ ਵਡਮੁੱਲਾ ਖਜ਼ਾਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀਆਂ ਸੋਚਾਂ, ਵਹਿਮਾਂ, ਜਿੱਤਾਂ-ਹਾਰਾਂ, ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦਗਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਇੱਕ ਮਾਤ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਨਿਰਉਚੇਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਬੇਬਾਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਜੁੜਨਾ ਹੁੰਦਾ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿੱਚ ਬੇਬਾਕੀ ਅਤੇ ਨਿਸੰਗਤਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਰਚਨਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

> ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਆਪਸੀ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਿਆ ਹੀ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ (Language) ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਉਚਾਰ (Parole) ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਸਮੂਹਿਕ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਚੇਤ ਅਮੂਰਤ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਇਹਨਾਂ ਸਮਾਨਯ ਅਚੇਤ ਨਿਯਮਾਂ ਉਪਰ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਸਮੂਰਤ ਵਿਲੱਖਣ ਉਚਾਰ ਅਰਥਾਤ ਕਿਰਤ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਸੰਕਲਪਵਾਦੀ ਵਖਰੇਵੇਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨ ਸਹਿਮਤੀ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਪਰ ਇਹ ਸਾਪੇਖਕ ਨਿਖੇੜੇ ਵਾਸਤੇ ਸਹਾਈ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।[1]

ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਅਦਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਅਤੇ ਕਲਾਕਾਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਸਮਾਂ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਹੀ ਉਪਜ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। "ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਜਾਤੀ ਸਮੂਹ ਦੀ ਆਤਮਾ ਸਾਹ ਲੈ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਰਚਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸ਼ਖਸੀ ਨਹੀਂ ਸਮੂਹਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਹਉਂ ਜਾਂ ਨਿਜਤਵ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਹਉਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਕੇ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਨਿਵ ਕੇ ਜਾਤੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਜਿਉਂਦਾ, ਪਲਦਾ ਤੇ ਵਿਗਸਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਿਸੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿੱਚ ਵਗਦੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਦਰਿਆ ਨਾਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਲਾਕੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਦੀ ਨਾਲੇ, ਵਾਹੁੜੇ ਤੇ ਕੱਸੀਆਂ ਆਪਣੀ ਨਿਜੀ ਹੋਂਦ ਗਵਾ ਕੇ ਰਚ ਰਸ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਲਾਕੇ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਕੱਸੀਆਂ ਦੀ ਮਿੱਟੀ ਤੇ ਹੋਰ ਸਮੱਗਰੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੁਰੀ ਤੇ ਰਸੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਉਦਗਾਰ, ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਮਨੌਤਾਂ ਤੇ ਕਲਾ-ਰੁਚੀਆਂ ਨਿਜਤਵ ਤੋਂ ਸਮੂਹਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਕੇ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।"[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਲੋਕ ਮਨ ਦੀ ਸਿਰਜੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜਿੰਨਾਂ ਮਿੱਥਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਵਿੱਚ ਲੋਕ ਗ੍ਰਸੇ ਹੋਏ ਸਨ, ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਗੁਰੂ

ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਰੁਪਾਂਤਰਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਹ ਕਿਰਦਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਗਈਆਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਲੋਕ ਵੱਡਿਆਂ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮਾਂ ਕਾਰਨ ਡਰੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਪੁਜਾਰੀ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ ਤੇ ਲੋਕ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵਸ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਵਿੱਚ ਫਸੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜਾਗਰੂਕ, ਬੇਖੌਫ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਜਨ ਸਾਧਾਰਨ ਤਕ ਆਪਣਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਨੇ ਲੋਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਬਾਣੀ ਰਚੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਮਿਥਾਂ, ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚਲੇ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੀਰਾਂ-ਫਕੀਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਸੋਚਦੇ ਸਨ ਕਿ ਇਹ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਤੋਂ ਬਚਾ ਲੈਣਗੀਆਂ ਅਤੇ ਮੰਦਰ ਤੋੜਨ ਵਾਲੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

> ਕੋਟੀ ਹੁ ਪੀਰ ਵਰਜਿ ਰਹਾਏ ਜਾ ਮੀਰੁ ਸੁਣਿਆ ਧਾਇਆ
> ਥਾਨ ਮੁਕਾਮ ਜਲੇ ਬਿਜ ਮੰਦਰ ਮੁਛਿ ਮੁਛਿ ਕੁਇਰ ਰੁਲਾਇਆ
> ਕੋਈ ਮੁਗਲੁ ਨਾ ਹੋਆ ਅੰਧਾ ਕਿਨੈ ਨ ਪਰਚਾ ਲਾਇਆ॥[3]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚਲੇ ਵਿਅੰਗ ਅਤੇ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਤਿੱਖੇ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹਵਾਲਾ ਬਾਬਰ ਵਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ:

> ਜਿਨਿ ਸਿਰ ਸੋਹਨਿ ਪਟੀਆ ਮਾਂਗੀ ਪਾਇ ਸੰਧੂਰੁ
> ਸੇ ਸਿਰ ਕਾਤੀ ਮੁੰਨੀਅਨ ਗਲ ਵਿਚਿ ਆਵੈ ਧੂੜਿ॥[4]

"ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਿਥਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। (ੳ) ਅਪਰੋਖ ਖੰਡਨ (ਅ) ਦ੍ਰਿਸ਼ਦਾਂਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਯੋਗ (ੲ) ਰੂਪਾਂਤਰਣ। ਅਪਰੋਖ ਖੰਡਨ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਹੋਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪਲੇਠੇ ਦਰਸ਼ਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[5] ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਫਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ:

> ਜੁਗਹ ਜੁਗਹ ਕੇ ਰਾਜੇ ਕੀਏ
> ਪੂਜਹਿ ਕਰ ਅਵਤਾਰੀ
> ਤਿਨ ਭੀ ਅੰਤੁ ਨ ਪਾਇਆ ਤਾ ਕਾ
> ਕਿਆ ਕਰਿ ਆਖਿ ਵੀਚਾਰੀ॥[6]

ਰਾਮ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਉਸ ਵਕਤ ਦੇ ਰਾਜੇ ਸਨ ਜਿੰਨਾਂ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੂਜਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਇਕਾਂ ਦਾ ਦੈਵੀਕਰਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਮਿਥਿਹਾਸਿਕ ਰੁਤਬਾ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੁਜਾਰੀ ਰਾਜਿਆਂ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਰਾਜੇ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਨਾਮ ਬਖਸ਼ਦੇ ਸਨ ਇਹਨਾਂ ਇਨਾਮਾਂ ਕਰਕੇ ਪੁਜਾਰੀ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਰੁਤਬੇ ਤਕ ਉੱਚਿਆ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਪੁਜਾਰੀਆਂ ਨੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦਾ ਪੂਰਨ ਅਵਤਾਰ ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਸਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਕੰਸ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਬਹਾਦਰੀ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਇਹ ਬਹੁਤ ਮਾਮੂਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਇਸ ਨਿੱਕੀ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਲਈ ਵਡਿਆਉਣਾ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਨੀਵਾਂ ਹੈ :

ਨਾਲਿ ਕੁਟੰਬ ਸਾਥ ਵਰਦਾਤਾ ਬ੍ਰਹਮਾ ਭਾਲਣ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਗਇਆ॥
ਆਗੈ ਅੰਤ ਨਾ ਪਾਇਓ ਤਾ ਕਾ ਕੰਸੁ ਛੇਦਿ ਕਿਆ ਵਡਾ ਭਇਆ॥ [7]

ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਦੀ ਮਿਥ ਉੱਤੇ ਵੀ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਕਿੰਤੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦਾ ਅਵਤਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਦਾ ਮਨ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਬੇਬਸੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ:

ਮਨ ਮਹਿ ਝੂਰੇ ਰਾਮ ਚੰਦ ਸੀਤਾ ਲਛਮਣ ਜੋਗ
ਹਣਵੰਤਰ ਆਰਾਧਿਆ ਆਇਆ ਕਰ ਸੰਜੋਗ
ਭੂਲਾ ਦੈਤ ਨ ਸਮਝਈ ਤਿਨ ਪ੍ਰਭੂ ਕੀਏ ਕਾਮ
ਨਾਨਕ ਵੇਪਰਵਾਹ ਸੋ ਕਿਰਤ ਨਾ ਮੇਟਈ ਰਾਮ॥ [8]

ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦਾ ਸਤਵਾਂ ਅਵਤਾਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਦਸ਼ਰਥ ਸੰਤਾਨ ਹੀਨ ਸੀ। ਸੰਤਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਯੱਗ ਕੀਤਾ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਉਸਨੂੰ ਚਾਰ ਪੁੱਤਰਾਂ ਦਾ ਵਰਦਾਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਓਧਰ ਲੰਕਾ ਦੇ ਰਾਜੇ ਰਾਵਣ ਨੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਤਿਆਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਭੈਭੀਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਪਾਸ ਫਰਿਆਦ ਕੀਤੀ। ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨੇ ਰਾਜਾ ਦਸ਼ਰਥ ਦੇ ਘਰ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਦੁੱਖ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਹੀ। ਜਦੋਂ ਰਾਜਾ ਦਸ਼ਰਥ ਯੱਗ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਉਸ ਵੇਲੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਕੁੰਡ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਅਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦਾ ਇੱਕ ਭਾਡਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਪਿਲਾਉਣ ਲਈ ਕਿਹਾ। ਰਾਜੇ ਦਸ਼ਰਥ ਨੇ ਅੱਧਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕੌਸ਼ਲਿਆ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਬਚਿਆ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕੈਕਈ ਤੇ ਸੁਮਿਤ੍ਰਾ ਨੂੰ ਪਿਲਾ ਦਿੱਤਾ। ਕੌਸ਼ਲਿਆ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿੱਚੋਂ ਰਾਮ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੇ ਅੱਧੇ ਅੰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਕਿੰਤੂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦਾ ਅਵਤਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਨ ਹੀ ਮਨ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਝੂਰਦਾ ਕਿਉਂ ਹੈ ? ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਮਿਥ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਸਿਰਜਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਹਵਾ, ਜਲ, ਅਗਨੀ, ਧਰਤੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਉਸ ਲਈ ਰਾਵਣ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤੇ ਜੇ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਵਡਿਆਉਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਰਾਵਣ ਨੂੰ ਮਾਰ ਗਿਰਾਇਆ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆ ਰਹੇ ਹਾਂ:

ਪੌਣ ਉਪਾਇ ਧਰੀ ਸਭ ਧਰਤੀ, ਜਲ ਅਗਨੀ ਕਾ ਬੰਧ ਕੀਆ
ਅੰਧੁਲੇ ਦਹਸਰ ਮੂੰਡੁ ਕਟਾਇਆ, ਰਾਵਣੁ ਮਾਰਿ ਕਿਆ ਵਡਾ ਭਇਆ॥ 9

ਮਿਥ ਅਧਿਐਨ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਰਾਮ ਅਨੇਕ ਹੋਏ ਹਨ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵੀ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਹਨ ਪਰ ਹਰ ਜੀਅ ਅੰਦਰ ਨਿਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇੱਕ ਹੈ:

ਨਾਨਕ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੋਰ ਕੇਤੇ ਰਾਮ ਰਵਾਲ
ਕੇਤੀਆ ਕੰਨੁ ਕਹਾਣੀਆ ਕੇਤੇ ਬੇਦ ਬੀਚਾਰ॥ [10]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਿਥ ਦਾ ਸਧਾਰਨੀਕਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਦੇਵਤਿਆਂ ਬ੍ਰਹਮਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨੂੰ ਰੋਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪਵਨ ਪਾਣੀ ਤੇ ਸਮੂਹ ਧਰਤੀ ਰੋਗੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿੱਚ ਉਹ ਬ੍ਰਹਮਾ ਵਿਸ਼ਨੂੰ

ਦੇ ਨਾਇਕਤਵ ਨੂੰ ਡੀਕੰਸਟਰਕਟ ਕਰਦੇ ਨਾਇਕਤਵ ਤੋਂ ਹੀਣਾ ਵਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੇਵਤੇ ਆਸਧਾਰਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹਨ ਪਰ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਇਹਨਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਰੋਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖ ਕੇ ਨਵੀਂ ਧੁਨੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਪਉਣ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰ ਰੋਗੀ ਰੋਗੀ ਧਰਤੁ ਸਭੋਗੀ
ਮਾਤ ਪਿਤਾ ਮਾਇਆ ਦੇਹ ਸਿ ਰੋਗੀ, ਰੋਗੀ ਕੁਟੰਬ ਸੰਜੋਗੀ
ਰੋਗੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨ ਸੁਰੁਦ੍ਰਾ ਰੋਗੀ ਸਗਲ ਸੰਸਾਰਾ॥ [11]

ਮਿਥਿਹਾਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿੰਨਾ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮਾ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਮਹੇਸ਼ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਧੰਦੇ ਲਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਹੈ :

ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨ ਮਹੇਸੁ ਦੇਵ ਉਪਾਇਆ
ਬ੍ਰਹਮੇ ਦਿਤੇ ਬੇਦ ਪੂਜਾ ਲਾਇਆ
ਦਸ ਅਵਤਾਰੀ ਰਾਮ ਰਾਜਾ ਆਇਆ
ਦੈਤਾ ਮਾਰੇ ਧਾਇ ਹੁਕਮ ਸਬਾਇਆ
ਈਸ ਮਹੇਸੁਰ ਸੇਵ ਤਿਨੀ ਅੰਤ ਨ ਪਾਇਆ
ਸਚੀ ਕੀਮਤ ਪਾਇ ਤਖ਼ਤ ਰਚਾਇਆ
ਦੁਨੀਆ ਧੰਧੈ ਲਾਇ ਆਪ ਛੁਪਾਇਆ
ਧਰਮੁ ਕਰਾਏ ਕਰਮ ਧੁਰਹੁ ਫੁਰਮਾਇਆ॥ [12]

ਮਿਥ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਮਿਥ ਨੂੰ ਪਰਾਹਿਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਭਰੇ ਜਾਣ। ਮਿਥ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਦੀ ਸਸ਼ਕਤ ਉਦਾਹਰਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਆਰਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੇਵਲ ਕਰਮਕਾਂਡ ਵਜੋਂ ਕੀਤੀ ਆਰਤੀ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਆਰਤੀ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਅਰਥ ਗੁਆ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਆਖਿਆ ਕਿ ਵਿਰਾਟ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਆਰਤੀ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਸਿਸ਼੍ਰਟੀ ਦਾ ਕਣ-ਕਣ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਆਰਤੀ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਵਿਰਾਟ ਆਰਤੀ ਵਿੱਚ ਗਗਨ ਇੱਕ ਥਾਲ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਚੰਦ ਅਤੇ ਸੂਰਜ ਦੀਪਕ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹਨ। ਤਾਰੇ ਮੋਤੀ ਹਨ ਤੇ ਪਵਨ ਚਵਰ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਰਾਟ ਆਰਤੀ ਸਾਹਮਣੇ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਕਰਮਕਾਂਡ ਛੋਟਾ ਹੈ:

ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦੁ ਦੀਪਕ ਬਨੇ
ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ
ਧੂਪ ਮਲਿਆਨਲੋ ਪਵਣੁ ਚਵਰੋ ਕਰੇ
ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ
ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ ਭਵਖੰਡਨਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ॥ [13]

ਮਿਥ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਮਿਥ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਵੱਡਾ ਅਰਥ ਭਰ ਦਿੰਦਾ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਮਿਥ ਸਦੀਵੀ ਤੇ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੀ ਰਾਸ ਲੀਲਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਮਿਥ ਨੂੰ ਕੇਵਲ

ਵ੍ਰਿੰਦਾਵਨ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਹਿਰ ਗੋਪਾਲ ਹਨ ਤੇ ਘੜੀਆਂ ਗੋਪੀਆਂ। ਇਸ ਲਈ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਲੀਲਾ ਵੇਖਣ ਲਈ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰ ਪਲ ਇਹ ਲੀਲਾ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ :

ਘੜੀਆ ਸਭੇ ਗੋਪੀਆ ਪਹਰ ਕੰਨ ਗੋਪਾਲ
ਗਹਣੇ ਪਉਣ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰ ਚੰਦ ਸੂਰਜ ਅਵਤਾਰ॥ 14

ਦੇਵਤਿਆਂ ਅਤੇ ਦੈਂਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੇਵਤੇ ਪਾਵਨ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਦੈਂਤ ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸਥੂਲ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸੂਖਮ ਅਰਥ ਭਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ 'ਰਾਮ' ਉਸ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਆਖਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਘਟ ਘਟ ਵਿੱਚ ਵਾਸ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੁਰ ਮਾਨਵ ਅੰਦਰ ਦੀਆਂ ਬੁਰੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਖਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਅਸੁਰਾਂ ਦਾ ਸੰਘਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਰਾਮ ਹਰ ਹਿਰਦੇ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਨਵੀਂ ਬੋਤਲ ਵਿੱਚ ਪੁਰਾਣੀ ਮਦਿਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਰਥ ਹਨ ਜੋ ਵੱਡੇ ਪਾਸਾਰ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਵੀਂ ਵਸਤੂ ਹੀ ਮਿਥ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਹੈ:

ਅਸੁਰ ਸਘਾਰਣ ਰਾਮ ਹਮਾਰਾ
ਘਟਿ ਘਟਿ ਰਮਈਆ ਰਾਮ ਪਿਆਰਾ॥[15]

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਵਰਤੀਆਂ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਮਿਥਾਂ ਨਵਾਂ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਿਰਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਾਇਰ ਉਦੋਂ ਮਹਾਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕਤਾ ਪੁਰਾਣੇ ਅਤੇ ਅਓਧ ਹੰਢਾ ਚੁੱਕੇ ਮੁਲਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਨ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਪੁਰਾਣਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਰਵਾਇਤ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਤੀ ਇੱਕ ਸਫੈਦ ਬਲਦ ਸਿੰਗਾਂ ਤੇ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ ਜਦ ਕਦੀ ਉਹ ਬੈਲ ਸਿੰਗ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਭੁਚਾਲ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਧਰਤੀ ਧਰਮ ਉੱਪਰ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜੋ ਦਇਆ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਹੈ :

ਧੌਲ ਧਰਮ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤ॥[16]

ਇਸ ਮਿਥ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਧਰਤੀ ਹੇਠਾਂ ਪਹਿਲਾ ਧੌਲ ਸੀ ਹੁਣ ਮੇਰੀ ਧੀ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਮਿਥ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਹੋਰਨਾਂ ਕਵੀਆਂ ਲਈ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ**, ਪੰਨਾ 19
2. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼**, ਪੰਨਾ 2034
3. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਆਸਾ - ੧, ੪੧੭
4. ਉਹੀ, ਆਸਾ - ੧, ੪੧੭
5. ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ, **ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਸਾਮੱਗਰੀ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ**, ਪੰਨਾ 64
6. **ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ**, ਮਹਲਾ- ੩, ੪੨੩
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ੩੫੦
8. **ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ**, ਸਲੋਕ ੧, ੧੪੧੨

9. ਉਹੀ, ਆਸਾ ੧, ੩੫੦
10. ਉਹੀ, ਆਸਾ ੧, ੪੬੪
11. ਉਹੀ, ਭੈਰਉ ੧, ੧੧੫੩
12. ਉਹੀ, ਮਲਾਰ ੧, ੧੨੭੯
13. ਉਹੀ, ਆਸਾ ੧, ੬੬੩
14. ਉਹੀ, ਆਸਾ ੧, ੪੬੫
15. ਉਹੀ, ਮਾਰੂ ੧, ੧੦੨੮
16. ਉਹੀ, ਜਪੁ ਜੀ, ੩

– – –

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ : ਅੰਤਰ ਸੰਵਾਦ

ਡਾ. ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜੁਗਤ ਸੰਵਾਦ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੇ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਜੀਵੰਤ ਸੰਵਾਦ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਧਰਮ ਸੰਕਲਪਨਾ ਸਮਨਵੈ-ਮੁਖ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਧਰਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਵੱਖਰਤਾ ਪਿੱਛੇ ਨਿਹਿਤ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਇਕਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਭਿੰਨਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ (Unity in Diversity) ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੀ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਾਰਾਵਾਂ : ਆਰੀਆਈ ਅਤੇ ਸਾਮੀ ਹਨ। ਆਰੀਆਈ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਸਨਾਤਨ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ, ਜੈਨ ਧਰਮ, ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਅਤੇ ਜੋਗ ਮਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਮੀ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਯਹੂਦੀ ਧਰਮ, ਇਸਾਈ ਧਰਮ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਸਮਨਵੈ-ਮੁਖ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਹਰ ਧਰਮ ਆਪਣੀ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੌਰਾਨ ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕਤਾ ਵਿਚ ਢਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਧਰਮ ਦਾ ਇਹ ਸਰੂਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਲੋਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਧਰਮ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਲੋੜਾਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਫਿਰ ਸਟੇਟ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਮਸਲਨ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਲਦ ਹੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਕੂਮਤਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਛੇਤੀ ਹੀ ਮਿਸਲਾਂ ਤੇ ਫਿਰ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪੱਖ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖਤਾ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਉੱਪਰ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸ਼ੁੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਰੀਆਈ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਇਸ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਭਗਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਮੀ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਸੂਫ਼ੀ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਆਰੀਆਈ ਅਤੇ ਸਾਮੀ ਦੋਹਾਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਸਰਬ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦੀ ਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਇਕ ਵਿੱਥ ਉੱਤੇ ਵਿਚਰਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਸਮਨਵੈ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਮੂਲਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਦੋ ਧਰਾਤਲਾਂ ਉੱਪਰ ਵੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਧਰਾਤਲ ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਸਥਾਗਤ ਤੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਜ਼ਾਹਿਰੀ ਪੱਖ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਧਰਮ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ (social faith) ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਸ਼ਰੀਅਤ ਜਾਂ

ਰਹਿਤ ਮਰਯਾਦਾ ਦੇ ਤੌਰ ਉੱਪਰ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਤਹਿਤ ਸਹਿਜੇ-ਸਹਿਜੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਗਿਆਨ ਅਨੁਭਵ ਮਨਫ਼ੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕੇਵਲ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਮਾਤਰ ਹੀ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਰੁਖ਼ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤਿ ਦੂਸਰੀ ਪਹੁੰਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ (cosmic) ਪੱਧਰ ਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਧਰਮ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰਕ ਕਸਰਤ ਤਕ ਮਹਿਦੂਦ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਬਲਕਿ ਉਸ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸ਼ੁੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸੰਵਾਦਾਤਮਕ ਵਿਆਕਰਨ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੂਤਰ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਇਸਲਾਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪਹੁੰਚ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਧਰਾਤਲਾਂ ਉੱਪਰ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ 'ਅੱਲਾਹ' ਵਾਹਿਦ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੀ ਉਪਾਸਨਾ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ, ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਸ਼ਿਰਕ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਅਪਰਾਧ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਰੁਕਨ ਕਲਮਾ ਹੈ :

> "ਲਾ ਇਲਾਹ ਇੱਲ ਅੱਲਾਹ"
> (ਨਹੀਂ ਹੈ ਕੋਈ ਉਪਾਸਨਾ ਦੇ ਯੋਗ ਸਿਵਾਇ ਅੱਲਾਹ ਦੇ)

"ਸੂਰਤ ਅਲ ਫਾਤਿਹਾ" ਜੋ ਕਿ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸੂਰਤ ਹੈ, ਦੀਆਂ ਸੱਤ ਆਇਤਾਂ ਵੀ ਅੱਲਾਹ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਆਇਤਾਂ ਕੁਰਾਨ ਦਾ ਸਰੂਪ-ਸਾਰ ਮੰਨੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਆਇਤਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ :

> ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਾਰੀਫ਼ ਅੱਲਾਹ ਲਈ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਰੇ ਜਹਾਨਾਂ ਦਾ ਪਰਵਰਦਿਗਾਰ ਹੈ।
> ਬੇਹੱਦ ਮਿਹਰਬਾਨ, ਅਤਿਅੰਤ ਰਹਿਮ ਵਾਲਾ ਹੈ।
> ਇਨਸਾਫ਼ ਦੇ ਦਿਨ ਦਾ ਮਾਲਿਕ ਹੈ।
> (ਐ ਅੱਲਾਹ!) ਅਸੀ– ਤੇਰੀ ਹੀ ਇਬਾਦਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਤੇਰੇ ਕੋਲੋਂ ਹੀ ਮਦਦ ਮੰਗਦੇ ਹਾਂ।
> ਸਾਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਚਲਾ।

ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਜਿਹਨਾਂ ਉੱਤੇ ਤੂੰ ਆਪਣਾ ਫ਼ਜ਼ਲ ਅਤੇ ਕਰਮ ਫਰਮਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ। ਨਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਜਿਹਨਾਂ 'ਤੇ ਤੇਰਾ ਗ਼ਜਬ ਨਾਜ਼ਿਲ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਨਾ ਗੁੰਮ-ਰਾਹਾਂ ਦੇ।[1]

ਇਸ ਵਿਚ ਅੱਲਾਹ ਦੀਆਂ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਹੀ ਪੂਰੇ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਪਾਲਣਹਾਰਾ ਹੈ, ਕਿਰਪਾ ਨਿਧਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੂਰਤ ਅਲ-ਹਦੀਦ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, "ਉਹੀ ਪ੍ਰਥਮ (ਅਲ-ਅੱਵਲ) ਹੈ, ਅੰਤਿਮ (ਅਲ ਆਖ਼ਿਰ) ਹੈ, ਪ੍ਰਤੱਖ (ਅਲ ਜ਼ਾਹਿਰ) ਹੈ, ਪਰੋਖ (ਅਲ ਬਾਤਿਨ) ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਹੈ। ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਅਸਮਾਨਾਂ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਛੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਆ ਫਿਰ ਅਰਸ਼ 'ਤੇ ਜਾ ਠਹਿਰਿਆ।"[2] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸਲਾਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਸ ਅੱਲਾਹ ਨੇ ਧਰਤੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ, ਉਹੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ

ਅੱਲਾਹ ਦੇ 99 ਸਿਫ਼ਤੀ ਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਅੱਲਾਹ ਦੇ ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਫ਼ੈਲਾਉ ਨੂੰ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਸੋਈ ਮਉਲਾ ਜਿਨਿ ਜਗੁ ਮਉਲਿਆ
ਹਰਿਆ ਕੀਆ ਸੰਸਾਰੋ ॥
ਆਬ ਖਾਕੁ ਜਿਨਿ ਬੰਧਿ ਰਹਾਈ ਧੰਨੁ
ਸਿਰਜਣਹਾਰੋ ॥ [3]

ਭਾਵ ਉਹੀ ਮਾਲਕ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਜਹਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁਲਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਆਲਮ ਨੂੰ ਸਰਸਬਜ਼ ਬਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਾਬਾਸ਼ ਹੈ ! ਰਚਨਹਾਰ ਨੂੰ ਜਿਸ ਨੇ ਪਾਣੀ ਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਰਖਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਾਂਝ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ/ਅੱਲਾਹ/ਮੌਲਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ "ਸੁੰਨ ਸਮਾਧਿ" ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਅਹਦੀਅਤ (Beyond Being) ਦੀ ਅਵਸਥਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ "ਗ਼ੈਬ ਅਲ ਗ਼ਯੂਬ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਸਮਾਨ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਦਿਖਾਵੇ ਜਾਂ ਆਡੰਬਰ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਖ਼ਾਤਰ ਧਰਮ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਕਾਜ਼ੀ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਕਾਜ਼ੀ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਕਾਦੀ ਕੂੜੁ ਬੋਲਿ ਮਲੁ ਖਾਇ ॥ [4]
(ਕਾਜੀ ਝੂਠ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗੰਦਗੀ ਖਾਂਦਾ ਹੈ)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਕਾਜ਼ੀ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਹੀ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਥੇ ਕਾਜ਼ੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਵੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ :

ਕਾਜੀ ਸੋ ਜੋ ਉਲਟੀ ਕਰੈ ॥ [5]
(ਕੇਵਲ ਉਹੀ ਕਾਜ਼ੀ ਹੈ, ਜੋ ਦੁਨੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣਾ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ)
ਸੋਈ ਕਾਜੀ ਜਿਨਿ ਆਪੁ ਤਜਿਆ ਇਕੁ ਨਾਮੁ ਕੀਆ ਆਧਾਰੋ ॥ [6]
(ਕੇਵਲ ਤਦ ਹੀ ਤੂੰ ਕਾਜ਼ੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਤੂੰ ਖ਼ੁਦਾ ਦੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਕਾਜ਼ੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪੀ ਨਿਖੇਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਕਾਜ਼ੀ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਵਿਚ ਆਈ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਝੂਠ ਬੋਲਣ ਵਾਲਾ ਕਾਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਕਾਜ਼ੀ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣਾ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਕੇ ਖ਼ੁਦਾ ਦੇ ਨਾਮ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਬਾਤਿਨ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਚੁੱਕੇ ਕਾਜ਼ੀ ਦੇ ਜ਼ਾਹਿਰੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ।

ਕਾਜ਼ੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਸਲ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਦੀ "ਸੂਰਤ 'ਆਲੇ ਇਮਰਾਨ" ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਉਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ :

"ਕਹਿ ਦੇਵੋ ! ਐ ਕਿਤਾਬ ਵਾਲਿਓ ! ਜਿਹੜੀ ਗੱਲ ਸਾਡੇ ਅਤੇ ਤੁਹਾਡੇ
ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ (ਮੰਨੀ ਗਈ) ਹੈ ਉਸ ਵੱਲ ਆਓ, ਉਹ ਇਹ ਕਿ

ਅਸੀਂ ਅੱਲਾਹ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਦੀ ਇਬਾਦਤ ਨਾ ਕਰੀਏ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸ਼ਰੀਕ ਨਾ ਬਣਾਈਏ ਤੇ ਸਾਡੇ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਅੱਲਾਹ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਪਣਾ ਕਾਰਸਾਜ਼ ਨਾ ਸਮਝੇ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਲੋਕ (ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ) ਨਾ ਮੰਨਣ ਤਾਂ (ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ) ਕਹਿ ਦੇਵੋ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਗਵਾਹ ਰਹੋ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅੱਲਾਹ ਦੇ ਮੁਸਲਿਮ ਹਾਂ।[7]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਰਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਇਬਾਦਤ ਕਰੇ ਅਤੇ ਸ਼ਿਰਕ ਨਾ ਕਰੇ। ਉਹ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਏ ਸ਼ਿਰਕ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪੈਗੰਬਰਾਂ (ਹਜ਼ਰਤ ਨੂਹ, ਹਜ਼ਰਤ ਮੂਸਾ, ਹਜ਼ਰਤ ਇਬਰਾਹੀਮ ਆਦਿ) 'ਤੇ ਵੀ ਈਮਾਨ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਉਹ ਇਨਸਾਨ ਜੋ ਇੱਕ ਅੱਲਾਹ ਵਿਚ ਭਰੋਸਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਿ ਕੁਰਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕੇਵਲ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਲੇਕਿਨ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਉਹੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰੇ, ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹੇ, ਸੁੰਨਤ ਕਰਵਾਏ ਜਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹੋਰ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਨਿਭਾਵੇ ਜੋ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਇਥੇ ਮੁੜ ਅਸਲ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਕਹਾਵਣੁ ਮੁਸਕਲੁ ਜਾ ਹੋਇ ਤਾ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਕਹਾਵੈ ॥
ਅਵਲਿ ਅਉਲਿ ਦੀਨੁ ਕਰਿ ਮਿਠਾ ਮਸਕਲ ਮਾਨਾ ਮਾਲੁ ਮੁਸਾਵੈ ॥
ਹੋਇ ਮੁਸਲਿਮੁ ਦੀਨ ਮੁਹਾਵੈ ਮਰਣ ਜੀਵਣ ਕਾ ਭਰਮੁ ਚੁਕਾਵੈ ॥
ਰਬ ਕੀ ਰਜਾਇ ਮੰਨੇ ਸਿਰ ਉਪਰਿ ਕਰਤਾ ਮੰਨੇ ਆਪੁ ਗਵਾਵੈ ॥
ਤਉ ਨਾਨਕ ਸਰਬ ਜੀਆ ਮਿਹਰੰਮਤਿ ਹੋਇ ਤ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਕਹਾਵੈ ॥[8]

ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਖਵਾਉਣਾ ਔਖਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਬੰਦਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਗੁਣ ਧਾਰਨ ਕਰੇ, ਤਦ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਖਵਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮਿੱਠਾ ਕਰਕੇ ਜਾਣੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਧੰਨ ਦੌਲਤ ਦੇ ਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਰੇਤੀ ਨਾਲ ਖੁਰਚੇ ਹੋਏ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਸ ਦੇਵੇ। ਪੈਗੰਬਰ ਦੇ ਮੱਤ ਦਾ ਸੱਚਾ ਮੁਰੀਦ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਮੌਤ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਹਿਮ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਦੇਵੇ।
ਉਹ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਭਾਣੇ ਨੂੰ ਸੱਚੇ ਦਿਲੋਂ ਪਰਵਾਨ ਕਰੇ, ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੀ ਉਪਾਸਨਾ ਕਰੇ ਤੇ ਆਪਣੀ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਮੇਸ ਸੁੱਟੇ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਉਹ ਸਮੂਹ ਪ੍ਰਾਣ-ਧਾਰੀਆਂ ਉਤੇ ਮਿਹਰਬਾਨ ਹੋਵੇ, ਕੇਵਲ ਤਾਂ ਹੀ ਉਹ ਮੁਸਲਮਾਨ ਆਖਿਆ ਜਾਵੇਗਾ।

ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸਲ ਮੁਸਲਮਾਨ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹੇ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਵੇ। ਉਹ ਮੌਤ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਹਿਮ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਭਾਵ ਕਿ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਸਕੇ ਅਤੇ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇ, ਕੇਵਲ ਤਦ ਹੀ ਉਹ ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਖਵਾਉਣ ਦੇ ਲਾਇਕ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਕਲਮਾ ਪੜ੍ਹਨ ਨਾਲ, ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਪਾਬੰਦੀ ਨਾਲ, ਸੁੰਨਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਜਾਂ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਦੇ ਹੋਰ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਨਿਭਾਉਣ ਨਾਲ ਕੋਈ ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਖਵਾਉਣ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ।

ਇਸਲਾਮ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਦਾਸ/ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਸਾਫ਼ ਦਿਲੀ ਲਈ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਵਿਚ ਪੰਜ ਵਕਤ ਦੀ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਇਸ ਲਈ

ਸਲਾਤ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਨਮਾਜ਼ਾਂ ਪੰਜ ਹਨ :

(i) ਸਲਾਤ-ਉਲ-ਫਜ਼ਰ (ਨਮਾਜ਼ਿ ਸੁਬਹ) : ਪਹੁ ਫੁਟਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸੂਰਜ ਚੜ੍ਹਨ ਤਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਨਮਾਜ਼

(ii) ਸਲਾਤ-ਉਲ-ਜ਼ੁਹਰ (ਨਮਾਜ਼ਿ ਪੇਸ਼ੀਨ) : ਸੂਰਜ ਢਲਣ ਵੇਲੇ ਦੀ ਨਮਾਜ਼

(iii) ਸਲਾਤ-ਉਲ-ਅਸਰ (ਨਮਾਜ਼ਿ ਦੀਗਰ) : ਤੀਜੇ ਪਹਿਰ ਦੀ ਨਮਾਜ਼

(iv) ਸਲਾਤ-ਉਲ-ਮਗ਼ਰਿਬ (ਨਮਾਜ਼ਿ ਸ਼ਾਪ) : ਸੂਰਜ ਛਿਪਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਆਸਮਾਨ ਦੀ ਸੁਰਖ਼ੀ ਮਿਟ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਤਕ ਦੀ ਨਮਾਜ਼

(v) ਸਲਾਤ-ਉਲ-ਇਸ਼ਾ (ਨਮਾਜ਼ਿ ਖ਼ੁਫ਼ਤਨ) : ਸੌਣ ਵੇਲੇ ਦੀ ਨਮਾਜ਼

ਸਲਾਤ ਇਕ ਸਰੀਰਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਰਾਧਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਰੀਰਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਤਕਬੀ, ਕਿਆਮ, ਰਕੂਅ, ਸਜਦਾ, ਸਲਾਮ ਆਦਿ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਪਰਮਾਤਮਾ/ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਇਬਾਦਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਨਮਾਜ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮ ਮਨਫ਼ੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕੇਵਲ ਸਰੀਰਿਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਅਛੂਤਾ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪੰਜ ਵਕਤ ਦੀ ਨਮਾਜ਼ ਨੂੰ ਇਓਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਪੰਜਿ ਨਿਵਾਜਾ ਵਖਤ ਪੰਜਿ ਪੰਜਾ ਪੰਜੇ ਨਾਉ॥
ਪਹਿਲੀ ਸਚੁ ਹਲਾਲ ਦੁਇ ਤੀਜਾ ਖੈਰ ਖੁਦਾਇ॥
ਚਉਥੀ ਨੀਅਤਿ ਰਾਸਿ ਮਨੁ ਪੰਜਵੀ ਸਿਫਤਿ ਮਨਾਇ॥
ਕਰਣੀ ਕਲਮਾ ਆਖਿ ਕੈ ਤਾ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਸਦਾਇ॥
ਨਾਨਕ ਜੇਤੇ ਕੂੜਿਆਰ ਕੂੜੈ ਕੂੜੀ ਪਾਇ॥[9]

ਭਾਵ ਕਿ ਪੰਜ ਨਮਾਜ਼ਾਂ ਹਨ, ਨਮਾਜ਼ਾਂ ਲਈ ਪੰਜ ਵੇਲੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਂ ਦੇ ਪੰਜ ਨਾਮ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਸਚਾਈ, ਦੂਜੀ ਧਰਮ ਦੀ ਕਮਾਈ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਰੱਬ ਦੇ ਨਾਮ ਦਾ ਦਾਨ ਪੁੰਨ ਹੈ। ਚੌਥੀ ਪਵਿੱਤ੍ਰ ਸੁਰਤ ਤੇ ਮਨ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਵੀਂ ਸੁਆਮੀ ਦੀ ਕੀਰਤੀ ਤੇ ਮਹਿਮਾਂ। ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੇਕ ਅਮਲਾਂ ਦਾ ਕਲਮਾ ਪੜ੍ਹੇ ਅਤੇ ਉਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕਹਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਥੇ ਨਮਾਜ਼ ਦੇ ਪੰਜ ਵਕਤਾ ਨੂੰ ਸੱਚ, ਧਰਮ ਦੀ ਕਮਾਈ, ਦਾਨ-ਪੁੰਨ, ਪਵਿੱਤਰ ਮਨ, ਸੁਆਮੀ ਦੀ ਕੀਰਤੀ ਤੇ ਮਹਿਮਾ ਜਿਹੇ ਸੁਰਤ ਕੇਂਦਰਤ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੁਨਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਮਾਜ਼ ਕੋਈ ਸਰੀਰਿਕ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਅਸਲ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਮਾਜ਼ ਨੂੰ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਬਲਕਿ ਨਮਾਜ਼ ਦੇ ਮੂਲ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਲੀਕਦੇ ਹਨ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਸੀਤ, ਮੁਸੱਲਾ, ਕੁਰਾਨ, ਸੁੰਨਤ, ਰੋਜ਼ਾ, ਕਾਬਾ, ਕਲਮਾ ਅਤੇ ਤਸਬੀ ਜਿਹੇ ਸਾਮੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵੀ ਸੁਰਤ ਕੇਂਦਰ ਪੁਨਰ ਅਰਥ ਸਥਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

ਮਿਹਰ ਮਸੀਤਿ ਸਿਦਕੁ ਮੁਸਲਾ ਹਕੁ ਹਲਾਲੁ ਕੁਰਾਣੁ॥
ਸਰਮ ਸੁੰਨਤਿ ਸੀਲ ਰੋਜਾ ਹੋਹੁ ਮੁਸਲਮਾਣੁ॥
ਕਰਣੀ ਕਾਬਾ ਸਚੁ ਪੀਰੁ ਕਲਮਾ ਕਰਮ ਨਿਵਾਜ॥
ਤਸਬੀ ਸਾ ਤਿਸੁ ਭਾਵਸੀ ਨਾਮਕ ਰਖੈ ਲਾਜ॥1॥[10]

ਭਾਵ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਰਹਿਮ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਸਜਿਦ, ਭਰੋਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨਿਮਾਜ਼ ਵਾਲੀ ਫੂੜ੍ਹੀ; ਦਰੁਸਤ ਤੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਕੁਰਾਨ, ਹਯਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁੰਨਤ ਅਤੇ

ਸਾਊਪਣ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਰਤ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਸੱਚਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦਰੁਸਤ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੱਕਾ, ਸੱਚ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਰੂਹਾਨੀ ਰਹਿਬਰ ਅਤੇ ਨੇਕ ਅਮਲਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਕਲਮਾਂ ਅਤੇ ਨਮਾਜ਼ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮਾਲਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਅੱਲਾਹ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਲਗਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਰਹਿਮ, ਭਰੋਸਾ, ਹਲਾਲ, ਹਯਾ, ਨੇਕ ਅਮਲ, ਸੱਚ ਅਤੇ ਚੰਗਾ ਆਚਰਣ ਆਦਿ ਗੁਣ ਅਸਲ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਭ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਥੋਥੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਬਲਕਿ ਉਸ ਪਿੱਛੇ ਵਿਦਮਾਨ ਮੂਲ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਉੱਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਹੀਂ ਲਗਾਉਂਦੇ ਬਲਕਿ ਉਹ ਉਸ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸ਼ੁੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕਿਉਂ ਹੈ? ਬਲਕਿ ਉਹ ਤਾਂ ਸੱਚੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੀਆਂ ਨਿਸ਼ਾਨੀਆਂ ਦੱਸਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਤਾਂ ਪਛਾਣਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਆਧਾਰ ਉੱਪਰ ਉੱਚੇ ਜਾਂ ਨੀਵੇਂ ਹੋਣ ਦੇ ਭਰਮ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅਮਲ ਸਭ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮਸਾਖੀ' ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ 'ਵੇਈਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼' ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਹਿਲਾ ਵਾਕ ਉਚਾਰਿਆ "ਨਾ ਕੋਈ ਹਿੰਦੂ ਹੈ, ਨਾ ਕੋ ਮੁਸਲਮਾਨ"।[11] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਦੀ 33ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਵਿਚ ਇਹੀ ਸੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਪੁਛਨਿ ਫੋਲਿ ਕਿਤਾਬ ਨੋ ਹਿੰਦੂ ਵਡਾ ਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨੋਈ॥
ਬਾਬਾ ਆਖੇ ਹਾਜੀਆ ਸੁਭਿ ਅਮਲਾ ਬਾਝਹੁ ਦੋਨੋ ਰੋਈ॥[12]

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ :

ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ ਉਸੁ ਸੂਅਰ ਉਸੁ ਗਾਇ॥[13]

ਭਾਵ ਕਿ ਪਰਾਇਆ ਹੱਕ ਖਾਣਾ ਹਰ ਇਨਸਾਨ ਲਈ ਮਾੜਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਵੇ। ਇਸੇ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਨਾ ਹਮ ਹਿੰਦੂ ਨ ਮੁਸਲਮਾਨ॥
ਅਲਹ ਰਾਮ ਕੇ ਪਿੰਡੁ ਪਰਾਨ॥ 14

(ਪੰਨਾ 1136)

ਭਾਵ ਕਿ ਨਾ ਮੈਂ ਹਿੰਦੂ ਹਾਂ ਨਾ ਹੀ ਮੁਸਲਮਾਨ। ਮੇਰੀ ਦੇਹ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਉਸ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਹਨ ਜੋ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਖ਼ੁਦਾ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭੂ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦੀ ਧਿਰ ਬਣ ਕੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜਦੀ। ਅੰਤਰ ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਸਰਬਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਰੱਦ (reject) ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਦਰੁਸਤ (correct) ਕਰਨ ਹਿਤ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਤਹ ਤੇ ਪਏ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਤੇ ਦਵੰਦਾਂ ਦੇ ਪਾਰ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਭਿੰਨਤਾ

ਤੋਂ ਪਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਸਤਿੱਤਵੀ ਏਕਤਾ (existential unity of human beings) ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਕੁਰਆਨ ਮਜ਼ੀਦ, "ਸੂਰਤ ਅਲਫ਼ਾਤਿਹਾ, ਆਇਤਾਂ 1-7" (ਅਨੁ.) ਡਾ. ਮੁਹੰਮਦ ਜਮੀਲ, ਨੰਦਨ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼, ਮਲੇਰਕੋਟਲਾ, ਪੰਨਾ 21.
2. ਉਹੀ, "ਸੂਰਤ ਅਲ-ਹਦੀਦ, ਆਇਤਾਂ 3-4", ਪੰਨਾ 769.
3. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 24.
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 662.
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 662.
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 24.
7. ਕੁਰਆਨ ਮਜ਼ੀਦ, "ਸੂਰਤ-ਆਲੇ ਇਮਰਾਨ, ਆਇਤ 64", ਪੰਨਾ 98.
8. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 141.
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 141.
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 140.
11. ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਜਨਮਸਾਖੀ ਪਰੰਪਰਾ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1969, ਅੰਤਕਾ ਪੰਨਾ 10.
12. ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ, ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ, ਪਉੜੀ 33.
13. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 141.
14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1136.

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਬੀ.ਬੀ.ਕੇ.ਡੀ.ਏ.ਵੀ.ਕਾਲਜ,
ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।

- - - - -

ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਧਿਐਨ

ਅਸ਼ਵਨੀ ਕੁਮਾਰ

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ 'ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦੁ-ਦੀਨ-ਮਸਉਦ ਸ਼ੱਕਰਗੰਜ' ਨੂੰ ਲੋਕ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ 'ਬਾਬਾ' ਸ਼ਬਦ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। 'ਬਾਬਾ' ਸ਼ਬਦ ਸਤਿਕਾਰਤ ਅਤੇ ਸਿਆਣਪ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ 'ਬਾਬਾ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਲੋਕਧਾਰਾਈ ਦਿਖ ਦੇ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। 'ਬਾਬਾ' ਸ਼ਬਦ ਸੰਯੁਕਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ।

ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਨੂੰ ਸਾਖੀ ਅਤੇ ਜਨਮ-ਪੱਤਰੀ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਖੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਇਕ ਵੰਨਗੀ ਮੰਨਦਿਆਂ ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ,"ਸਾਖੀ ਤੱਥ ਤੇ ਮਿੱਥ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਹੋਣ ਕਰ ਕੇ ਦੰਤ-ਕਥਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਦੰਤ-ਕਥਾ ਕਦੇ ਵੀ ਸ਼ੁੱਧ ਇਤਿਹਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਦੰਤ-ਕਥਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਿਆਣ ਲਈ, ਉਸ ਦੇ ਚਰਿਤ੍ਰ ਦੇ ਅਨਕੂਲ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੇ ਇੱਟਾਂ-ਗਾਰੇ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਮੁਚਾ ਵਿਵੇਕ ਤੇ ਯਥਾਰਥ ਲੋਕ-ਮਨ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦਾ ਸੱਚ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੱਚ ਹੈ।"[1] ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ,"'ਸਾਖੀ' ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ 'ਸਾਕ੍ਸ਼ਧੀ' ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਹਨ 'ਗਵਾਹੀ'। ਇਸ ਵਾਰਤਕ ਵਿਧਾ ਦਾ 'ਸਾਖੀ' ਨਾਮਕਰਣ ਇਸ ਲਈ ਕੀਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਹੋਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੋਵੇ। 'ਸਾਖੀ' ਨਾਮ ਤੋਂ ਪਾਠਕ ਉੱਤੇ ਉਸ ਵਿਚਲੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਸੱਚੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।"[2] ਇਸ ਸਾਹਿਤਕ ਜੁਗਤ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਵੀ ਹੀਰ ਦੇ ਕਿੱਸੇ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਦਮੋਦਰ ਬਾਰ-ਬਾਰ 'ਅੱਖੀ ਡਿੱਠਾ ਕਿੱਸਾ ਕੀਤਾ ਮੈਂ ਤਾਂ ਗੁਣੀ ਨਾ ਕੋਈ' ਸਤਰ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਸਰੋਤੇ ਜਾਂ ਪਾਠਕ 'ਤੇ ਇਹ ਭਰਮ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹੀਰ ਤੇ ਰਾਂਝੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਘਟਨਾ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕੁੱਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਦਾ ਭਾਵ ਉਹ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਭਾਵ ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਦਿੱਤੀਆਂ ਰਵਾਇਤਾਂ ਹੈ।"[3] ਇਸ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜਾਤਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਭਗਵਾਨ ਬੁੱਧ ਨਾਲ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਹੈ।"[4] ਪਰ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ, ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਦੀ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ, ਭਗਤ ਰਵੀਦਾਸ ਦੀ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ, ਬਾਬਾ ਸ਼੍ਰੀ

ਚੰਦ ਦੀ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਆਦਿ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ.ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਨੇ ਸਾਖੀ ਅਤੇ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਭੇਦ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਵਿਚਲੇ ਜਨਮ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ 'ਜੀਵਨ' ਲੈਂਦਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ, ਭਗਤ ਤੇ ਕਿਸੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਆਗੂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਸੰਬੰਧੀ ਛੋਟੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਸਾਖੀਆਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਜੋੜ ਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਸਾਖੀਆਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਾਖੀਆਂ ਦਾ ਹਰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ, ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਬਣੇ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਵਿਅਕਤਿਤਵਾਂ ਤੇ ਹੋਰ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਚਰਿਤਰਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨ ਵਾਰਤਕ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।"[5] ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਕਾਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਥਾਨ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਨਿਬੰਧ ਦਾ ਹੈ ਉਹੀ ਸਥਾਨ ਪੁਰਾਤਨ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਦਾ ਹੈ। ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਕਈ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਸੰਯੁਕਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਹਾਣੀ, ਗੋਸਟਿ, ਬਚਨ, ਕਾਵਿ ਆਦਿ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਸ਼ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸਾਖੀਆਂ ਦੇ ਸਹੀ ਕਾਲ-ਕ੍ਰਮਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨੂੰ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਲਈ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਆਦਾਤਰ ਸਾਖੀ ਅਤੇ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਭੇਦ ਨਾ ਕਰਨ ਕਾਰਨ ਸਾਖੀਆਂ ਲਈ ਬਹੁਵਚਨ ਸ਼ਬਦ ਯਾਨੀ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਸਾਡੇ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਕ੍ਰਤਾਵਾਂ ਨੇ ਵੀ ਸਾਖੀਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਲਈ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਇਕ ਵਚਨ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਜਾਂ ਭਾਈ ਬਾਲੇ ਵਾਲੀ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਆਦਿ।

ਕਈ ਵਾਰ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਵਿਚਲੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸ ਵਿਚਲੀ ਮਿਥ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਮਿਥ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਨਿਰੋਲ ਤੱਥ ਆਧਾਰਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਦੀ ਪਿਰਤ ਬਹੁਤ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਪਈ। ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚਾਲੇ ਜਿਆਦਾ ਭਿੰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ, "ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਦੂਸਰੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਜਨਮਸਾਖੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿੱਤ ਦਾ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਸਨ। ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਹਿੱਤ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਲਿਖਣ ਢੰਗ ਅਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਹੈ।"[6] ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਈਸ਼ਵਰ ਦਿਆਲ ਗੌੜ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, "ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨੀ ਮੋਰਚੇ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਕਦਮ ਪੁੱਟਣ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ/ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਵਾਲੀ ਕੜੀ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਹੀ ਪੈਣਾ ਹੈ। ਐਪਰ ਇਹ ਕੜੀ ਅਜਿਹਾ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਜੋ ਕਿਸੇ ਮਿਸਲਖ਼ਾਨੇ ਜਾਂ ਅਜਾਇਬ ਘਰ ਵਿਚ ਪਿਆ ਹੋਵੇ। ਸੌਖਿਆਂ ਹੀ ਲੱਭ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਝੁਰਲੂਨੁਮਾ ਕੜੀ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਣ ਲਈ ਲੋਕ-ਰਹਿਤਲ ਦੀਆਂ ਅਣਥੱਕ ਉਦਾਸੀਆਂ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ... ਇਸ ਕੜੀ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਿਤਾ ਨੂੰ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਬੰਨ੍ਹੇ, ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚੋਂ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕਤਾ ਦੇ ਅਜੇ ਦੀਦਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਏ।"[7] ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, "... ਸਾਹਿਤ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥਾਂ ਅਤੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੜ੍ਹਾਅ ਉੱਪਰ ਜੋ

ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ, ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ, ਜੀਵਨ ਵਿਹਾਰ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦੀ ਸੂਝ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।"[8] ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਮੌਖਿਕ ਅਤੇ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਮੁੜ ਅਧਿਐਨ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਮੁਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਚੇਤਿਆਂ (Folk-Memory) ਵਿਚਲੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਮਹੱਤਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਸੋ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ, ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ, ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦਾ ਮੁੜ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪਰੰਪਰਿਕ ਭਾਵ-ਮੰਡਲ ਸਿਰਜ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਭਾਵ-ਮੰਡਲ ਉਹ ਵਿਭਿੰਨ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮੱਰਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਇਆਂ ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਪਰੰਪਰਿਕ ਅਨੁਭਵ, ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪਰੰਪਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੀੜ੍ਹੀ-ਦਰ-ਪੀੜ੍ਹੀ ਅੱਗੇ ਚਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਜਿਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਭਾਵ ਸਮਾਜਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਮਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਮਹਾਂ ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਜੋੜ ਉਸਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਗੂੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਚਮਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹਰ ਚਮਤਕਾਰ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦਾ ਧਰਾਤਲ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਚਮਤਕਾਰ ਲਈ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸ਼ਰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਲੋਕਧਾਰਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਦੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਪੰਜਾਬੀ ਰਹਿਤਲ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਵਾਲੇ ਸਥਾਨਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਸਥਾਨਕ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਦੀ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਅੱਜ ਵੀ ਪੁਰਾਣਿਕ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਪਈਆਂ ਹਨ। ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਪਲ ਛਿਣ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਸਦੀਆਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਪਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਧਰਮ, ਨਸਲ, ਭਾਸ਼ਾ, ਉੱਚ-ਨੀਚ ਆਦਿ ਸਾਰੀਆਂ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ 'ਤੇ ਕਾਟਾ ਮਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਸਾਰੇ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵੱਖਰਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਭਾਈਚਾਰਾ (Universal brotherhood) ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਸਾਖੀ-ਨਾਇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਖੀ-ਨਾਇਕ ਲਈ ਸਮਾਂ, ਸਥਾਨ ਤੇ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀਆਂ। ਸਾਖੀ-

ਨਾਇਕ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਏ ਗੋਰਖ ਨਾਥ, ਸ਼ੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ, ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਆਦਿ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਕਰਦੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਹੈ ? ਕੀ ਇਹ ਵੈਦਿਕ ਦੇਵਤੇ ਵਰਗੀ ਹੈ ? ਜਾਂ ਇਹ ਪੁਰਾਣ ਕਾਲ ਦੇ ਦੇਵਤੇ ਵਰਗੀ ਹੈ ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ੰਕਿਆਂ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਵੈਦਿਕ ਦੇਵਤੇ ਵਰਗੀ ਸਹਿਜ ਮਾਨਵਤਾ ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਦੇ ਨਾਇਕ ਪਾਸ ਨਹੀਂ। ਬਿਖਮ ਤੋਂ ਬਿਖਮ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹ ਡਰਦਾ ਨਹੀਂ, ਲੜਦਾ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵੈਦਿਕ ਦੇਵ-ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਲੀਹ ਉਤੇ ਨਹੀਂ, ਪੁਰਾਣ ਕਾਲ ਦੀ ਦੇਵ-ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਲੀਹ ਉਪਰ ਹੋਈ ਹੈ। ਹਰ ਪੁਰਾਣ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਸੰਪਰਦਾਇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਕਿਸੇ ਦੇਵਤੇ ਦਾ ਕਾਰਜ ਆਪਣੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਧਾਉਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਸਤਤਿ-ਕਰਤਿਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣ-ਕਾਲ ਤਕ ਦੇਵਤੇ ਸੰਪਰਦਾਇ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦੇ ਚਲੇ ਗਏ।"[9] ਇਸ ਕਰਕੇ ਪੁਰਾਣਿਕ ਦੇਵ-ਭਾਵਨਾ ਵਾਲੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਵੀ ਸਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "ਮਧਕਾਲ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਤੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਭੀੜ ਵਿਚ ਮਨੁਖ ਦਾ ਸਾਹ ਘੁਟਣ ਲਗਾ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਮਹਾਂ ਪੁਰਖਾਂ, ਸੰਤਾਂ ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਲੱਛਣ ਲੱਭਣ ਲਗਾ। ਪੁਰਾਣ ਪੁਰਖਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਅਤੇ ਚਰਿਤ੍ਰ ਦੇ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਹੀ ਸਾਖੀ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੋਣ ਲਗੀ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਹੇਠ ਦੇਵ ਚਰਿਤ੍ਰ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਅਤੇ ਦੈਵਿਕਤਾ ਸਾਖੀ ਪੁਰਸ਼ ਚਰਿਤ੍ਰ ਵਿਚ ਸੁਰਜੀਤ ਰਖੀ ਗਈ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣ-ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਵਾਂਗ ਸਾਖੀ ਪੁਰਸ਼ ਵੀ ਕਾਲ, ਸਥਾਨ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਬੰਧਨ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ-ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਮੰਨੇ ਗਏ।"[10] ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਜਾਂ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹਿੰਦੂ ਸਨ ਜਾਂ ਫਿਰ ਮੁਸਲਮਾਨ। ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਜਦੋਂ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਧਰਮਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪਰੰਪਰਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ ਅਜੇ ਵੀ ਸੁਰਜੀਤ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਦਬਦਬਾ ਹੇਠ ਜਾਂ ਸੂਫੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਅਪਣਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਬਾਰੇ ਰੋਮਿਲਾ ਥਾਪਰ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "...ਭਾਰਤੀ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੇ ਜਾਤੀ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੱਡਿਆ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਵਿਆਹ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਅਕਸਰ ਕਿੱਤਿਆਂ ਤੱਕ ਦੇ ਆਧਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਮੂਲ ਦਾ ਦਾਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਉੱਚੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਜਿਵੇਂ ਅਸ਼ਰਫ਼ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਅਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਤੋਂ ਇਕਦਮ ਵੱਖ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰ ਸਧਾਰਨ ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਕਸਰ ਨੀਵੀਂਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਉਪਜ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਦੀ ਪੂਰੀ ਜਾਤੀ ਤਕ ਧਰਮ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੇ ਫਾਰਸੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਆਪਣੀ ਸਥਾਈ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਇਹ ਪਹਿਰਾਵੇ ਅਤੇ ਢੰਗ-ਤਰੀਕੇ ਦੇ ਮਾਮੂਲੀ ਫ਼ਰਕਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਚਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਕਸਰ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਅਤੇ ਦੇਵਮਾਲਾ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਸਨ।"[11]

ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਕੁੱਝ ਸਮਾਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦਾ

ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਈ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੁਹਰਾਓ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ/ਵਲਾਇਤ ਵਾਲੀ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਜਾਂ ਕੌਲ ਬਰੁਕ ਵਾਲੀ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ, ਸੋਢੀ ਮਿਹਰਬਾਨ ਵਾਲੀ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ, ਭਾਈਬਾਲੇ ਵਾਲੀ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਅਤੇ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਵਾਲੀ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਵਿਚੋਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਲਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ : -

1) ਸੁੱਕੇ ਬਾਗ ਦਾ ਹਰਾ ਹੋਣਾ [12]
2) ਬ੍ਰਿਛ ਦੀ ਛਾਂ ਦਾ ਸਥਿਰ ਰਹਿਣਾ[13]
3) ਸੱਪ ਦਾ ਛਾਂ ਕਰਨਾ[14]
4) ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਪਰਕ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ [15]
5) ਦੁੱਧ-ਲਹੂ ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ [16]

'ਸੁੱਕੇ ਬਾਗ ਦਾ ਹਰਾ ਹੋਣਾ' ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਸੁੱਕੇ ਬਾਗ ਦਾ ਹਰਾ ਹੋਣਾ' ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਆਦਮ-ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਕਰਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਸੀ ਉਹ ਜਾਦੂ-ਟੂਣੇ ਦੇ ਨੇਮ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਦਾ ਸੀ। ਸੋ 'ਸੁੱਕੇ ਬਾਗ ਦਾ ਹਰਾ ਹੋਣਾ' ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਜਾਦੂ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲਾਗਵਾਂ ਜਾਦੂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੇਠ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਫਰੇਜ਼ਰ (James George Frazer) ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਲਾਗਵਾਂ ਜਾਦੂ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਉਸ ਵਰਗੀ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਖੀ-ਨਾਇਕ ਦਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ 'ਤੇ ਪੂਰਾ ਕਾਬੂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰਾ ਕਿਸੇ ਅਲੌਕਿਕ ਟੂਣੇ ਕਾਰਨ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਉਸਨੂੰ ਮੁੜ ਉਸ ਦੇ ਮੂਲ ਸੁਭਾਅ ਵਿਚ ਲੈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਜਾਦੂ ਨੂੰ ਅੰਸ਼ ਤੋਂ ਅੰਸ਼ੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਪਈਆਂ ਕਈ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਲਾਗਵਾਂ ਜਾਦੂ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੇ ਚਰਨ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਥਾਂ ਉਪਜਤਾ ਦੀ ਰੱਖਿਅਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਨਾਨਕ ਮੱਤੇ ਵਾਲੀ ਸਾਖੀ' ਵਿਚ ਬਾਬੇ ਦੇ ਬੋਹੜ ਹੇਠ ਬੈਠਣ ਨਾਲ ਸੁੱਕੇ ਬੋਹੜ ਦਾ ਹਰਾ ਹੋਣਾ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਗਲਦੀਪ ਦੇ ਰਾਜੇ ਸ਼ਿਵਨਾਭ ਦੇ ਸੁੱਕੇ ਪਏ ਬਾਗ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਹਰਾ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਫਲ ਲਗਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। 'ਸੁੱਕੇ ਬਾਗ ਦਾ ਹਰਾ ਹੋਣਾ' ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਨਾਲ ਵੀ ਸਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਜਦੋਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੁੱਕੇ ਬਾਗ ਵਿਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਥੇ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ ਕਿਲਕਾਰੀਆਂ ਮਾਰਨ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ-ਮਨ ਅਮੂਰਤ ਨੂੰ ਸਮੂਰਤ ਵਾਂਗ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਮਨ ਮਾਨਵ ਦਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਕਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਅਜਿਹੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦਿੰਦਿਆਂ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਕਰਾਮਾਤੀ ਜਾਨਵਰਾਂ, ਫ਼ਕੀਰਾਂ, ਇਸਤਰੀਆਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੀ ਕਰਾਮਾਤੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਨਾਇਕ ਕੇਵਲ ਕਰਾਮਾਤ ਵਿਖਾਉਂਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਕਰਾਮਾਤੀ ਸਾਖੀਆ ਸੁਣਾ ਕੇ ਕਰਾਮਾਤ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਗਤ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਵੀ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੇ ਅਧਿਅਨ ਤੋਂ ਰੋਚਕ

ਸਿੱਟੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਜਾਦੂ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਕਰਾਮਾਤ-ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਂਦ ਹਨ। ਅੰਤਰ ਕੇਵਲ ਇਤਨਾ ਹੈ ਕਿ ਨੂਰਸ਼ਾਹ, ਕਲਿਜੁਗ ਆਦਿ ਦੀ ਜਾਦੂ ਮੁਖ ਕਰਾਮਾਤ ਕਿਸੇ ਦੀ ਹਾਨੀ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਸਾਡੇ ਨਾਇਕ ਦੀ ਧਰਮ-ਮੁੱਖ ਕਰਾਮਾਤ ਦੂਸਰੇ ਦੀ ਹਾਨੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਉਹ ਜਾਂ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਦਾ ਭਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਾਮਾਤ ਦੀ ਇਕ ਵਸਤੂ ਮੂਲਕ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਜਾਂ ਲਾਭਦਾਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਰਾਮਾਤ ਦਿੱਬ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਿਚਿਤ੍ਰਤਾ ਅਤੇ ਅਗੰਮਤਾ ਨੂੰ ਵਰਣਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਸਥੂਲ ਢੰਗ ਹੈ। ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਦਾ ਦਿੱਬ ਸੰਸਾਰ ਜਿਤਨਾ ਸਰਲ ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਉਤਨਾ ਹੀ ਸਥੂਲ ਵੀ।"[17]

ਜਿਥੇ 'ਹਰਾ' ਰੰਗ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਦਾ ਚਿਹਨ ਹੈ ਉਥੇ 'ਸੁੱਕਾ' ਬੰਜਰਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੁੱਕਾਪਨ ਜੜ੍ਹਤਾ ਦਾ ਚਿਹਨ ਹੈ ਅਤੇ ਗਿਲਾਪਣ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਦਾ ਚਿਹਨ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ-ਮਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਤੇ ਉਸਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਭਿਆਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਖੇਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਸੁੱਕੇ ਤੋਂ ਹਰਾ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਆਮ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਾਦੂ ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਖਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ-ਕਾਰਜ ਦੀ ਨਿਯਮਾਵਲੀ ਨੂੰ ਜਾਣ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਸੀ ਪਰ ਜਦੋਂ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਜਾਦੂਧਾਰਾ ਦੀ ਥਾਂ ਧਰਮ ਨੇ ਲੈ ਲਈ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਜਾਦੂਧਾਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਲੋਕ-ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾਦੂਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਹੀ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਧਰਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਧਰਮ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪ ਸਿੱਧੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਉਹ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਨੂੰ ਚੁਣਦਾ ਸੀ ਜੋ ਅੱਗੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਹਰੇਕ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਦੇਵਤੇ ਦੇ ਜਿੰਮੇ ਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਲੋਕ ਧਰਮ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਜਾਦੂ-ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੁਣ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਦੇਵਤਾ, ਗੁਰੂ ਜਾਂ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਸ਼ ਆਦਿ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨਾਲ ਵੀ ਇਹ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਨਵਾਬ ਰਹੀਮ ਬਖ਼ਸ਼ ਤੇ ਕਰੀਮ ਬਖ਼ਸ਼ ਦੋ ਸਕਿਆਂ ਭਰਾਵਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਕਿਸੇ ਫਕੀਰ ਦੇ ਸਰਾਪ ਕਾਰਨ ਹਰੇ ਤੋਂ ਸੁੱਕਿਆ ਹੋਇਆ ਬਾਗ ਸੀ ਜਦ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਆਸਾਮ ਤੋਂ ਵਾਪਸੀ ਸਮੇਂ ਇਸ ਬਾਗ ਵਿਚ ਡੇਰਾ ਲਾਇਆ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਚਰਨ ਪੈਂਦਿਆਂ ਹੀ ਸੁੱਕਿਆ ਬਾਗ ਹਰਿਆ-ਭਰਿਆ ਹੋ ਗਿਆ। ਕਿਸੇ ਬੇਔਲਾਦ ਦੇ ਘਰ ਔਲਾਦ ਦਾ ਹੋਣਾ ਵੀ ਸੁੱਕੇ ਬਾਗ ਦਾ ਹਰਾ ਹੋਣਾ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਟੱਬਰ ਨੂੰ ਬਾਗ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕਬੀਲਾਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਹੀ ਵਿਕਸਿਤ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ 'ਤੇ ਵੀ ਇਹ ਗੱਲ ਢੁੱਕਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਬੀਲਾਈ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਇਥੇ ਖੇਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਜਲਵਾਯੂ ਉਪਜਤਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਅਮੀਰ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਰੀਤਾਂ-ਰਸਮਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਸ ਵਿਚ ਕਰਨ

ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੀਤਾਂ-ਰਸਮਾਂ ਦੇ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਅੱਜ ਵੀ ਸਾਡੇ ਅਜੋਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸੰਕੇਤਮਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਏ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸੇ ਦੌਰਾਨ ਕਈ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਰਾਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹਨ। ਸੋਕੇ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹਨੇਰੇ ਨਾਲ ਹੈ ਜਿਥੇ ਹਨੇਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਸੂਰਜ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਆਪਣਾ ਚੱਕਰ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਬੁਰੀਆਂ ਆਤਮਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਦਮ ਮਨ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰਿਆਲੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਲ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਹੋਵੇਗੀ ਉਥੇ ਗਿਆਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਰੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਾੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਅਲੇਕ ਗਿਲ (Alec Gill) ਇਕ ਕਾਰਨ ਦਸਦਾ ਹੈ, "... ਰੱਬ ਦਾ ਰੰਗ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਹਰਿਆਲੀ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।"[18]

'ਬ੍ਰਿਛ ਦੀ ਛਾਂ ਦਾ ਸਥਿਰ ਰਹਿਣਾ' ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਜਿਆਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਸੂਰਜ ਦੀ ਤਪਸ਼ ਜਿਆਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਜਾਤਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਹੋਰਨਾਂ ਦਰਖਤਾਂ ਦੀ ਛਾਂ ਤਾਂ ਢਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ ਦਰਖਤ ਹੇਠ ਬੋਧੀ ਸਤੂ ਬੈਠਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਛਾਂ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਉਲਟ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਕਾਰਜ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਛਾਂ ਵਾਂਗ ਪਰਛਾਵਾਂ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਚ ਕਈ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮਾਂ ਨੂੰ ਠੰਡੀ ਛਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਿਨ ਵੇਲੇ ਛਾਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਰਾਤ ਵੇਲੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਨਾਲ ਕਈ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਬਾਂਝ ਔਰਤ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਬੁਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਸੁਹਾਗਣ ਅਤੇ ਗਰਭਵਤੀ ਔਰਤ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਚੰਗਾ ਮੰਨਿਆਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਜਾਦੂ-ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਾਦੂ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸਹਿ ਤੋਂ ਸਹਿ ਦੀ ਉਤਪਤੀ (Like Produces Like) ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸ ਜਾਦੂ 'ਤੇ ਢੁੱਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ।

'ਬ੍ਰਿਛ ਦੀ ਛਾਂ ਦਾ ਸਥਿਰ ਰਹਿਣਾ' ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਕਿਸਾਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਰੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਅਨੁਭਵ ਯਥਾਰਥਕ ਧਰਾਤਲ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਧਰਾਤਲ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ 'ਵਰਜਿਤ ਬ੍ਰਿਛ' ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਵੀ ਆਮ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀ ਛਾਂ ਹੇਠ ਬੈਠਣਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਅਸ਼ੁਭ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਤਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਤਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੁੜ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਵਧੇਰੇ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚਲੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੇ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੱਚੇ ਦੇ ਜਨਮ ਵੇਲੇ ਪੌਦੇ ਬੀਜੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਤੇ ਉਸ ਪੌਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਬੱਚੇ ਦੇ ਭਾਗ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਜੇ ਉਹ ਪੌਦਾ ਸੁੱਕ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਬੱਚੇ ਦੀ ਉਮਰ ਬਹੁਤੀ ਲੰਮੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ। ਜੇ ਉਹ ਪੌਦਾ ਵਧੇ-ਫੁੱਲੇ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਬੱਚੇ ਦੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦੇ ਦੰਤ-ਕਥਾ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸਿਰਕਪ ਦੇ ਘਰ ਕੋਕਿਲਾ ਜੰਮੀ ਤਾਂ 'ਅੰਬੀ ਦਾ ਬੂਟਾ' ਬੀਜਿਆ ਗਿਆ।"[19] ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਲਾਗਵਾਂ ਜਾਦੂ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਦੋ ਵਸਤੂਆਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਰੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੁੜੇ

ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਰੁੱਖਾਂ ਦੀ ਛਾਂ ਹੇਠ ਬੈਠ ਗੁਰੂ, ਪੀਰ, ਫ਼ਕੀਰ ਆਦਿ ਮਹਾਂ-ਪੁਰਖ ਰੱਬ ਦੀ ਭਗਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨੇਕ ਅਮਲਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਅਪਣਾਉਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਪਵਿੱਤਰ ਮਾਹੌਲ ਕਾਰਨ ਰੁੱਖ ਨੂੰ ਰਿਸ਼ੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਕਈ ਪਵਿੱਤਰ ਸਥਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੁੱਖਾਂ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਪਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ- ਟਾਹਲੀ ਸਾਹਿਬ, ਰੀਠਾ ਸਾਹਿਬ, ਜੰਡ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਬ ਸਾਹਿਬ ਆਦਿ। ਤੂਤ ਦਾ ਰੁੱਖ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਬੋਧੀ ਅੰਬ ਦੇ ਰੁੱਖ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਰੁੱਖ ਨੂੰ ਲਗਾਉਣ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਵਿਚਾਰ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ, "ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅੰਬ ਦੇ ਬ੍ਰਿਛ ਨੂੰ ਘਰ ਵਿਚ ਲਗਾਣਾ ਅਸ਼ੁਭ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਸਚਾ ਹੈ ਕਿ ਅੰਬ ਦਾ ਫਲ ਬੀਜਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਕਦੇ ਖਾਣਾ ਨਸੀਬ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਬੂਟਾ ਕਾਫ਼ੀ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਫਲਦਾ ਹੈ।" [20] ਕਿੱਕਰ ਦੇ ਰੁੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਘਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ.ਵਣਜਾਰਾਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਕਈ ਲੋਕੀ ਕਿੱਕਰ ਦੇ ਬ੍ਰਿਛ ਨੂੰ ਘਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਨਹੀਂ ਉਗਾਉਂਦੇ। ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬ੍ਰਿਛ ਉਜਾੜ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕੀਂ ਇਸ ਦਰਖ਼ਤ ਉੱਤੇ ਚੰਦਰੀਆਂ ਰੂਹਾਂ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੂਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਲਾਲ ਭਾਅ ਦੀ ਲਹੂ ਰੰਗੀ ਗੂੰਦ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਕਿੱਕਰ ਅਸ਼ੁਭ ਹੈ।" [21]

ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਕਬੀਲਾਈ-ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਬੀਲੇ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਇਕ ਗੂੜਾ ਨਾਤਾ ਸਿਰਜ ਲਿਆ ਸੀ। ਫਰੇਜ਼ਰ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਆਦਮ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਭਾਵਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੰਦਿਆਂ ਉਹ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਪੱਛਮ ਅਤੇ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਇਕ ਰਸਮ ਹੈ; ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੁੰਡੇ ਜਾਂ ਕੁੜੀ ਦਾ ਵਿਆਹ ਰੁੱਖ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਸ ਮੁੰਡੇ ਜਾਂ ਕੁੜੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਬੁਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਆਮ ਜਿੰਦਗੀ ਜੀਅ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਵੀ ਕੁੱਝ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਇਹ ਰਸਮ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

'ਸੱਪ ਦਾ ਛਾਂ ਕਰਨ' ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਸੱਪ ਦਾ ਛਾਂ ਕਰਨਾ' ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ, ਬਾਬਾ ਬਾਲਕ ਨਾਥ ਆਦਿ ਨਾਲ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਿਆਂ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾਬੇਦੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, "ਸੱਪ ਦਾ ਸੁਤੇ ਪਏ ਪੁਰਸ਼ ਨੂੰ ਛਾਂ ਕਰਨਾ ਇਕ ਲੋਕ-ਤੱਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਕਥਾਨਕ ਰੂੜ੍ਹੀ ਪੌਰਾਣਿਕ ਹੈ; ਇਹ ਰੂੜ੍ਹੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਹ ਲੋਕ-ਸੱਚ ਹੈ। ਜੇ ਸੱਪ ਕਿਸੇ ਦੇਵਤੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਆਦਿ ਉਤੇ ਛਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਪੁਰਾਣ-ਕਥਾ ਹੈ; ਜੇ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰਾਜੇ ਉਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੰਦ-ਕਥਾ; ਜੇ ਕਿਸੇ ਸਾਧਾਰਨ ਪੁਰਸ਼ ਉਤੇ ਛਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ; ਪਰ ਜੇ ਕਿਸੇ ਸੰਤ, ਮਹਾਤਮਾ, ਗੁਰੂ ਵਿਅਕਤੀ ਉਤੇ ਛਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਖੀ। ਲੋਕ-ਤੱਤ ਸੁਚੇਤ ਤੇ ਅਚੇਤ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸਾਖੀ ਸਾਹਿੱਤ ਵਿਚ ਰਲਦੇ ਰਹੇ ਤੇ ਧਰਮ-ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਨਵੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਹੰਢਾਣ ਲੱਗੇ।" [22] ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਗਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੱਪ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਨਾਗ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। 'ਸੱਪ ਦਾ ਛਾਂ ਕਰਨਾ' ਵਾਲੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾਬੇਦੀ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੱਪ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "... ਮਹਾਤਮਾ ਬੁਧ ਦੇ ਮੁਖੜੇ ਉਤੇ ਧੁਪ ਆ ਗਈ, ਤਾਂ ਮੁਚਲਿੰਦ ਨਾਗ ਨੇ ਆਪਣੇ ਫਣਾਂ ਨਾਲ ਛਾਂ ਕੀਤੀ।" [23] ਇਹ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਪੌਰਾਣਿਕ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਲੋਕ-

ਰੂੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰਾਮਧਾਰੀ ਸਿੰਘ ਦਿਨਕਰ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ, "ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਬੋਧ-ਜਾਤਕਾਂ ਵਿਚ ਕਿਹੜੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਹਨ, ਉਹ ਵੀ ਲੋਕ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉਠ ਕੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਥੋਂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੁਰਾਣਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਾਣਾਂ ਅਤੇ ਜਾਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿੰਨੀਆਂ ਹੀ ਕਥਾਵਾਂ ਇਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਲਗਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਹੀ ਹੇਰ-ਫੇਰ ਹੈ।"[24] ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਗ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈਣਾ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਾਗਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ। Jean Philippe Vogel,"Indian Serpent Lore" Page 250 ਵਿਚ ਪੂਜੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨਾਗਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਜਿੰਨਾ ਦੀ ਸੰਖਿਆ 561 ਹੈ। ਕਈ ਨਾਗ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਭਲੇ ਲਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਲਈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਧਾਰਨ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੱਪ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਬਲਕਿ ਇਸ ਨੂੰ 'ਕੀੜਾ' ਕਹਿ ਕੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਦਸ਼ਗਨ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਡੀ.ਡੀ. ਕੋਸੰਬੀ ਨੇ ਮੁਚਲਿੰਦੇ ਨਾਗ ਦੇ ਚਰਿਤਰ ਨੂੰ ਇੰਜ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, "ਬੁੱਧ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਾਨਵੀ, ਦੈਵੀ ਅਥਵਾ ਸੱਪ ਨਾਗਾਂ ਦੇ ਬਾਰੇ ਵਿਚ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਨੇ ਆਦਿਵਾਸੀ ਨਾਗਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਦੀਕਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਜ਼ਹਿਰੀਲੇ ਸੱਪਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਮੁਚਲਿੰਦੇ ਨਾਮਕ ਦੈਵੀ ਨਾਗ ਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕੋਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਕਿਸੇ ਪੂਰਵ-ਜਨਮ ਵਿਚ ਉਹ ਇਕ ਅਭਯਰੂਪ 'ਸਾਤਵਿਕਨਾਗ' ਵੀ ਸੀ।"[25]

ਨਾਗਾਂ ਦੇ ਬਾਰੇ ਹੋਰ ਦੀਰਘ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਅਦ ਇਹ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਗ ਦਾ ਸਬੰਧ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਾਗ ਦਾ ਸਬੰਧ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਕਬੀਲੇ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਪਣਾ ਇਕ ਗੌਰਵ ਸ਼ਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਆਰੀਆ ਦੇ ਭਾਰਤ ਆਉਣ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸ਼ਾਸ਼ਨ ਸੀ। ਨਾਗ ਜਾਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਨਵਲ ਵਿਯੋਗੀ ਦਾ ਮਤ ਹੈ, "... ਨਾਗ ਵੀ ਇਕ ਐਸੀ ਜਾਤੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਟੋਟਮ ਨਾਗ ਸੀ। ਜੋ ਨਾਗ ਪੂਜਾ ਕਰਦੇ ਸਨ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਰੱਖਿਅਕ ਦੇਵਤਾ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਚਿਹਨ ਯਾਨੀ ਸਿਰ ਉੱਤੇ ਤਿੱਖਾ ਫਨ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਸ਼ੀ ਅਨਾਰੀਆਂ ਵੀਰ ਕਸ਼ਤਰੀ ਸਨ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਪਰਾ-ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੇ ਉੱਤਰੀ ਪੱਛਮੀ, ਮੱਧ ਅਤੇ ਦੱਖਣੀ ਭਾਗ ਵਿਚ ਨਾਗ ਜਾਤੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਾਸ਼ਨ ਰਿਹਾ ਹੈ।"[26] ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵੀ ਨਾਗ ਜਾਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਨਾਗ ਪੂਜਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੂਲ ਵਾਸੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਥੇ ਨਾਗਾਂ ਨਾਲ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ। ਤਾਮਿਲਨਾਡੂ ਵਿਚ ਨਾਗ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਇਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਾਰੇ ਐੱਸ.ਐੱਮ.ਐੱਲ. ਲਕਸ਼ਮਣਨ ਚੇੱਟੀਆਰ ਦਸਦੇ ਹਨ, "ਗੱਭਣ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਨਾਗ ਦਿੱਸ ਪਵੇ ਜਾਂ ਸੁਫ਼ਨੇ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋ ਜਾਣ ਤਾਂ ਬੱਚੇ ਦਾ ਨਾਂ ਨਾਗ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਨਾਗਸਵਾਮੀ, ਨਾਗਾਰਜੁਨ, ਨਾੱਗਪਨ, ਨਾਗਨਥਿਨਮ, ਨਾਗਲਿੰਗਮ, ਨਾਗਨਾਥਨ, ਨਾਗਮੱਲ, ਨਾਗਲਕਸ਼ਮੀ, ਆਦਿ ਸੱਪਾਂ ਦੇ ਨਿਵਾਸ-ਅਸਥਾਨਾਂ ਵਿਚ ਫਲ-ਫੁੱਲ ਦਾ ਚੜ੍ਹਾਵਾ ਤੇ ਧੂਪ ਧੁਖਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਆਪਣੇ 'ਪਿਆਰਿਆਂ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆਂ ਲਈ' ਔਰਤਾਂ... ਗੀਤ ਗਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ...।"[27] ਕੇ. ਆਰ. ਵਾਇਦਾਨਾਥਨ (K.R.Vaidyanathan) 'ਨਾਇਅਰ' ਸ਼ਬਦ ਨਾਗ ਤੋਂ ਨਿਕਲਿਆ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ,

"...ਸੱਪ ਦੀ ਪੂਜਾ ਦੀ ਜੀਵਤ ਪਰੰਪਰਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੇਰਲਾ ਵਿਚ ਹੈ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਲਗਭਗ ਹਰੇਕ ਘਰ ਦੇ ਵਿਹੜੇ ਦੇ ਦੱਖਣ-ਪੱਛਮ ਦੀ ਨੁੱਕੜ ਸੱਪ ਦੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਰਾਖਵੀਂ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਸਰਪਕਾਵੂ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੱਪ ਦੇਵਤਾ ਨੂੰ ਖ਼ੁਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ ਅਤੇ ਸਮਰਿਧੀ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[28]

ਪਾਠ (text) ਅਤੇ ਪ੍ਰਸੰਗ (context) ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਹਰੇਕ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਆਪਣੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ/ਭਾਰਤ ਵਿਭਿੰਨ ਲੋਕ-ਸਮੂਹਾਂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਸੰਯੁਕਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਥੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਆਮ ਗੱਲ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਕਈ ਵਾਰ ਸਾਂਝੇ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਜੈਨੇ ਅਤੇ ਹਸਨ (Jane Garry and Hasan El-Shamy) ਨੇ ਅੰਤਰ-ਸਭਿਆਚਾਰ (Cross-Cultural) ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਕਿਹਾ ਹੈ, "ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਇਹ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕੋਂ ਵਸਤੂ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵੱਡੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਰਥ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੱਪ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਜਦ ਕਿ ਯਹੂਦੀ-ਈਸਾਈ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਸੱਪ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੁਰਾਈ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਪ੍ਰਾਣੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਲੋਕਧਾਰਾ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ, ਜੈਨ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਲੋਕ-ਨਾਇਕਾਂ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ... ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸੱਪਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਦੁੱਧ ਪਿਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[29]

ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸਿਰ ਝੁਕਾਉਣ ਨਾਲ ਕਈ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਕਿਥੇ ਸਿਰ ਨਿਵਾਉਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਥੇ ਨਹੀਂ ਇਸ ਦੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਅਰਥ ਹਨ। ਸਿਰ ਦੀ ਚੁੰਨੀ ਅਤੇ ਬਾਪ ਦੀ ਪੱਗ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਮਸਲਾ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰ ਨਿਵਾਉਣਾ ਜਿਥੇ ਸਤਿਕਾਰਤ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਪਸਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਾਲਮ ਹਾਕਮਾਂ ਅੱਗੇ ਸਾਡੇ ਲੋਕ-ਨਾਇਕ ਕਦੇ ਵੀ ਸਿਰ ਨਹੀਂ ਝੁਕਾਉਂਦੇ ਬਲਕਿ ਝੁਕਾਉਣ ਦੇ ਬਦਲੇ ਕਟਵਾ ਦੇਣ ਵਿਚ ਸੂਰਮਗਤੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿਹੋ ਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਨਾਇਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

'ਸਿਰ ਮੂਰਤੀਆਂ' ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਿਰਫ਼ ਸਿਰ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਦਾ ਹੋਣਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰ ਦੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦਾ ਹੋਣਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮੂਰਤੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਰ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਭਿਅਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਲਈ ਹੋਵੇਗੀ। ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਸੱਪ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਛਾਂ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਸਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਵਤੇ ਜਾਂ ਮਹਾਨ ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਿਰ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਸਦਿਆਂ ਜੇਮਜ਼ ਐਡਸਨ ਸ੍ਰੇਨ ਦਾ ਮਤ ਹੈ, "ਸੱਪ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਮਾਇਆ ਮੂਰਤੀ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਰੂਪ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਨਹੀਂ। ... ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਿਰ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਬੁੱਧਤਾਂ ਦਰਸਾਣ ਲਈ ਆਮ ਕਰਕੇ ਸਰਪ-ਦੈਂਤ ਦੇ ਫੈਲਾਏ ਹੋਏ ਜਬਾੜੇ ਵਿਚ ਚਿੱਤਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।"[30]

ਪੁਰਾਤਤਵ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਲੱਭਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਯਾਤਰਾ

ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਆਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਮੌਖਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਯਾਤਰਾ ਕਰਨ ਲਗ ਪਈਆਂ। ਪੁਰਾਤਨ ਮੋਹਰਾਂ 'ਤੇ ਨਾਗ ਦੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਦੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਾਗ ਨਾਂ ਦੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਨਵਲਵਿਯੋਗੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "ਨਾਗ ਲੋਕ ਨਾਗ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਵਸਰਾਂ 'ਤੇ ਸਿਰ ਉੱਤੇ ਨਾਗ ਫਨਾਂ ਦੇ ਚਿਹਨ ਵੀ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਸਨ।"[31] ਦ੍ਰਵਿੜ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਨਾਗ ਨਾਂ ਦੀ ਇਕ ਜਾਤੀ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਆਰੀਆ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਜਾਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਈ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਪੁਰਾਣਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਬਾਸ਼ਕ ਨਾਗ ਨੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਫਣਾਂ ਉਤੇ ਚੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਮੁੰਦਰ ਰਿੜਕਣ ਵੇਲੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੇ ਬਾਸ਼ਕਨਾਗ ਦਾ ਹੀ ਨੇਤ੍ਰਾ ਬਣਾਇਆ ਸੀ। ਮਯਾ ਸਿੰਘ ਕੋਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਸ਼ਕਨਾਗ ਧਰਤੀ ਦੁਆਲੇ ਕੁੰਡਲ ਮਾਰੀ ਬੈਠਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਧਰਤੀ ਫੱਟ ਨਾ ਜਾਏ।"[32]

ਸਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸੱਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸੱਪ ਨੂੰ ਮਾੜਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੜੱਪਾ, ਆਰੀਆ, ਬੋਧੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸੱਪ ਦਾ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ 'ਸੱਪ' ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਮ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਸਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਆਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾਬੇਦੀ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ,"ਸਾਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਕਈ ਕਥਨਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਵੇਈਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਵਾਲੀ ਸਾਖੀ, ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮਿਅਰਾਜ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਰੌੜਾਂ ਦਾ ਆਹਾਰ ਕਰਨਾ, ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦੀ ਕਾਠ ਦੀ ਰੋਟੀ ਦੀ ਰੂੜ੍ਹੀ ਦਾ ਹੀ ਵਟਿਆ ਰੂਪ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਪਾਸਾਰ ਇਕ ਸਹਿਜ ਕਰਮ ਹੈ।"[33]

'ਬਾਰ੍ਹਾਂ' ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਪਰਕ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅੰਕਾਂ ਦਾ ਦੁਹਰਾਉ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਖਿਆ ਪਰਕ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪੰਜ, ਸੱਤ, ਬਾਰ੍ਹਾਂ, ਤੇਰ੍ਹਾਂ, ਤਿੰਨ ਸੌ ਸੱਠ, ਇਕ ਸੌ ਇਕ, ਆਦਿ ਸੰਖਿਆ ਪਰਕ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੇ ਅੰਕਾਂ ਨਾਲ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਜਿਸ ਸੰਖਿਆ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੀ ਕੋਈ ਭਾਵਨਾ, ਭਰਮ ਵਹਿਮ ਜਾਂ ਮਨੌਤ ਜੁੜ ਜਾਵੇ, ਉਹ ਸੰਖਿਆ ਨਿਰਾ ਅੰਕ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂੜ੍ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਸੰਖਿਆ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅੰਕ ਦਰਸਾਣ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੰਖਿਆ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਦਭਵ ਸੂਰਜ ਦੇ ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਰਾਸ਼ੀਆਂ ਵਿਚ ਭਰਮਣ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇਸ ਅੰਕ ਨਾਲ ਲੰਮੀ ਘਾਲਣਾ ਤੇ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਭਾਵ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ।"[34] ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਅੰਕ ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ 'ਬਾਰ੍ਹੀ ਬਰਸੀ ਖਟਣ ਗਿਆ ਸੀ' ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ ਨੇ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, "ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਜ਼ਿਕਰ ਆਮ ਹੈ ਕਿ ਉਹ "ਬਾਰ੍ਹੀ ਬਰਸੀਂ ਖੱਟਣ ਗਿਆ" ਤੇ "ਬਾਰ੍ਹੀ ਬਰਸੀਂ ਖੱਟ ਕੇ ਲਿਆਇਆ।" ਮਤਲਬ ਨਿੱਕੀ ਉਮਰੇ ਚਲਾ ਗਿਆ

ਤੇ ਵਡੀ ਉਮਰੇ ਵਾਪਸ ਆਇਆ। ਪੇਂਡੂ ਹਿਸਾਬ ਕਿਤਾਬ ਦਸਾਂ, ਵੀਹਾਂ ਜਾਂ ਬਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕਾਈਆਂ ਸਮਝ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[35] ਸਾਲ ਵਿਚ ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਮਹੀਨੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਦਿਨ ਤੇ ਰਾਤ ਨੂੰ ਬਾਰ੍ਹਾਂ-ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਘੰਟਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਈ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਬਾਰ੍ਹਾਂਮਾਹੇ ਲਿਖੇ ਹਨ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਵਲਾਇਤ ਵਾਲੀ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, "ਤਾਂ ਬਾਬਾ ਬਰਸਾਂ ਬਾਰਾਂ ਕਾ ਹੋਇਆ ਤਬ ਵੀ ਵਾਹਿਆ।"[36] ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਘਰ ਵਾਪਸ ਮੁੜਦੇ ਹਨ। ਪੂਰਨ ਭਗਤ ਦੀ ਦੰਦ-ਕਥਾ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਨੂੰ ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੱਕ ਭੌਰੇ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਨੂੰ ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਸਾਲ ਭੌਰੇ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਂਝਾ ਵੀ ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਸਾਲ ਮੱਝੀਆਂ ਚਾਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਦਾ ਜੈਨ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵੀ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮੀਅਤ ਹੈ। ਰਾਮਧਾਰੀ ਸਿੰਘ ਦਿਨਕਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਜਦੋਂ ਜੈਨ ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਉਤਕਰਸ਼ ਤੇ ਸੀ ਤਾਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਸਾਧਕ ਬਾਰਾਂ ਸਾਲ ਤਕ ਧਰਮ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਅਧਿਕਾਰ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਵਰਤ ਰਖ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਾਣ ਛਡ ਦੇਵੇ। ਅੰਨ ਛਡਣ ਅਤੇ ਵਰਤ ਨਾਲ ਆਤਮ-ਹੱਤਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਜੈਨ ਧਰਮ ਵਿਚ ਬੜੀ ਮਹਿਮਾ ਹੈ।"[37]

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੌਰਾਨ ਤਿੰਨ ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੀ ਬਹੁਤ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਭਰਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਸਾਧੂ, ਸੰਤ ਜਾਂ ਮਹਾਤਮਾ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਚਨ ਮੰਗਣ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਆਦਿ। ਤਿੰਨ ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੁੱਝ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਜਿਹੇ ਵੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦੋ, ਬਾਰ੍ਹਾਂ, ਪੰਜ, ਚਾਰ ਆਦਿ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਹਰੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਅੰਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸ ਮੌਕਿਆਂ ਜਾਂ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਰੀਤ, ਰਸਮ, ਮਿਥ ਕਥਾ, ਦੰਤ-ਕਥਾ, ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ, ਮੰਤਰਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ। ਤਿੰਨ ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਬਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਜਾਨਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਐਲਾਨ ਡੰਡੀਜ (Alan Dundes) ਦਾ ਲੇਖ "The Number Three in American Culture" ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਮਰੀਕੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਕਿਵੇਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕੀ ਲੋਕ ਕਿਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਇਸਤਿਮਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸਨੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਰੋਬਰਟ (Robert Lowie) ਚਾਰ ਅੰਕ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਬਾਰੇ ਦਸਦਿਆਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਚਾਰ ਦਾ ਅੰਕ ਉਤਰੀ ਅਮਰੀਕਾ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਹੋਰ ਪਵਿੱਤਰ ਅੰਕਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨੋਟਿਸ ਲਈ ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੰਨਾਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ, ਪੰਜ ਪਵਿਤਰ ਅੰਕ ਪੱਛਮ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਘੱਟ ਹਿੱਸੇ ਤੱਕ।"[38] 'ਸੱਤ' ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ੁਭ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਸੱਤ' ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਪਰਕਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸਤਾਂ ਸੁਹਾਗਣਾਂ ਦੇ ਘਰੋਂ ਸਤ ਚੱਕੀਆਂ ਲਿਆ ਕੇ ਸਤ ਸੁਹਾਗਣਾਂ ਸਤ ਗਾਲੇ ਕਢਦੀਆਂ ਹਨ। ਚੱਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਅੰਨ ਦੇ ਭਰਪੂਰ ਭੰਡਾਰਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।"[39]

ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਲੋਕ ਦਾਇਰਿਆ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦੇ ਆਪਣੇ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਲੌਕਿਕ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅਲੌਕਿਕ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ

ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਉਸਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈ ਕੇ ਉਸ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪਰਕ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਜਿਹੜੇ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲਈ ਸ਼ੁਭ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਸਨੂੰ ਸ਼ਗਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜੇ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲਈ ਅਸ਼ੁਭ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਪਸ਼ਗਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਹਰੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖਿਆ ਪਰਕ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸੰਖਿਆ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਉਦਭਵ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਦਿਮ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋਇਆ। ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਜੋ ਸੰਖਿਆ ਵਧੇਰੇ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਪਿਛੋਂ ਉਹ ਪਵਿਤ੍ਰ ਮੰਨੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ। ਕੁਝ ਅੰਕੜੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਦੁਰਘਟਨਾ ਜਾਂ ਮੰਦ-ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੁੜ ਗਿਆ, ਉਹ ਅਸ਼ੁਭਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੂੜ੍ਹ ਹੋ ਗਏ ਅਤੇ ਸ਼ੁਭ ਮੌਕਿਆਂ ਉਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵਿਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਲੱਗੇ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੰਜ ਅਤੇ ਸਤ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਹੈ, ਪੰਜਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।"[40] ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਘਟਨਾ ਹਰੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਚੰਗੀ ਹੀ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਉਹੀ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਘਟਨਾ ਦੂਜੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਬੁਰੀ ਹੀ ਹੋਵੇ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਹਰੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਗਨ ਅਤੇ ਅਪਸ਼ਗਨ ਵੀ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਆਪਣੇ ਦੈਨਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਲਟ ਕੁੱਝ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਪਸ਼ਗਨ ਜੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਉੱਲੂ ਦਾ ਦਿਨ ਸਮੇਂ ਬੋਲਨਾ ਆਦਿ। ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨੀ ਲੈਵੀ ਸਤਰਾਸ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਇਕਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਜੇਕਰ ਲੋਕ-ਮਨ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਉਸ ਦਾ ਸਾਥ ਕਿਸੇ ਸ਼ੁਭ ਕੰਮ ਵਿਚ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਸਹੀ ਸੋਚ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਖ਼ਾਸ ਮਹੱਤਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਬਾਰੇ ਵਿਚ ਜੁੰਗ (C.G. Jung) ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹਨ। ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿਚ ਜੁੰਗ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਦੇ ਲਈ ਚੰਗਾ ਅਤੇ ਮਾੜਾ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸੀ ਪਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਚੰਗਿਆਈ ਅਤੇ ਬੁਰਾਈ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿਚ ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਧਾਰਨ ਅਤੇ ਬਚਕਾਨਾ ਸੀ। ਜੁੰਗ ਦੇ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮ ਮਾਨਵ ਉਵੇਂ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਅਲੱਗ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਤਰਕ ਸੁਭਾਅ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਸ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੋਡ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਇਕ ਨੀਗਰੋ ਦੇ ਮੁਖੀਏ ਕੋਲੋਂ ਚੰਗਾ ਅਤੇ ਬੁਰੇ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਪੁਛਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਕਿਹਾ: "ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੀ ਪਤਨੀ ਚੋਰੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਮੇਰੀ ਚੋਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਮਾੜੀ ਗੱਲ ਹੈ।"[41]

'ਦੁੱਧ-ਲਹੂ' ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦਾ ਭਾਈ ਲਾਲੋ ਜੀ ਦੇ ਘਰ ਰੋਟੀ ਖਾਣਾ ਅਤੇ ਮਲਿਕ ਭਾਗੋਂ ਦੇ ਘਰ ਰੋਟੀ ਨਾ ਖਾਣ ਵਾਲੀ ਸਾਖੀ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਅਰਥ ਲਕੋਈ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਈ ਲਾਲੋ ਦੀ ਰੋਟੀ ਵਿਚੋਂ ਦੁੱਧ ਕੱਢਣ ਅਤੇ ਮਲਿਕ ਭਾਗੋਂ ਦੀ ਰੋਟੀ ਵਿਚੋਂ ਲਹੂ ਕੱਢਣ ਦੀ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ

ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸ ਦੇ ਘਰ ਰੋਟੀ ਖਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸ ਦੇ ਘਰ ਰੋਟੀ ਨਹੀਂ ਖਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਇਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਮਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਜਾਨਵਰ ਨੂੰ ਮਾਰ ਕੇ ਖਾਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਤਾਕਤ ਸਾਡੇ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਅਸੀਂ ਉਸ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਕੁੱਝ ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਰਾਜੇ ਆਪਣਾ ਭੋਜਨ ਖਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾੜ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਜੋ ਕੋਈ ਹੋਰ ਉਸ ਦਾ ਜੂਠਾ ਭੋਜਨ ਖਾ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਨਾ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹਨ। ਉਹ ਸਰੱਬਤ ਦਾ ਭਲਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਮਲਿਕ ਭਾਗੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੋਟੀ ਖਾਣ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਸਧਾਰਨ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਇਨਕਾਰ ਦਾ ਅਰਥ ਮਲਿਕ ਭਾਗੋਂ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਤਮਾਮ ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਕਮਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧਾਂ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਮਲਿਕ ਭਾਗੋਂ ਦੀ ਰੋਟੀ ਖਾਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਖ਼ੂਨ ਚੂਸ ਕੇ ਕਮਾਏ ਧਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਭਾਈ ਲਾਲੋ ਦੀ ਰੋਟੀ ਖਾਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਦੀ ਕਮਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਬਣਤਰ ਕਾਰਣ ਇਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਮਿਹਨਤੀ, ਬਹਾਦਰੀ, ਸਾਹਸੀ ਵਰਗੇ ਗੁਣ ਸਹਿਜ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਲੋਕ ਅਖਾਣਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ। ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਉਸਤਤ ਕਰਦਿਆਂ ਲੋਕ ਅਖਾਣਾਂ ਹਨ- ਕੰਮ ਪਿਆਰਾ ਹੈ ਚੰਮ ਨਹੀਂ, ਕਰ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਖਾਹ ਚੂਰੀ, ਉਦਮ ਅੱਗੇ ਲਛਮੀ ਜਿਉਂ ਪੱਖੇ ਅੱਗੇ ਪੌਣ ਆਦਿ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਹਲੜ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਿੰਦਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਕੁੱਝ ਲੋਕ ਅਖਾਣ ਹਨ ਵਿਹਲਾ ਜੀਵੇਂ ਕਦੇ ਨਾ ਬਹੁ, ਟੋਹਾ ਪੁਟ ਕੇ ਭਰਦਾ ਰਹੁ, ਰੱਖ ਦੇਹ, ਖਾ ਖੇਹ ਡੋਲ੍ਹ ਰੱਤ ਖਾ ਭੱਤ ਆਦਿ। ਜਿਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵਿਹਲੇਪਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੀ ਉਸਤਤ ਕੀਤੇ ਜਾਵੇ ਉਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮੰਗਣਾ ਬੜੇ ਸ਼ਰਮ ਦੀ ਗੱਲ ਮੰਨੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸਭ ਕੁੱਝ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜੇ ਕੋਈ ਕਿਸੇ ਗਰੀਬ ਗੁਰਬੇ ਦੀ ਮਦਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਇਹ ਵੀ ਬੜਾ ਮਾੜਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਇਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਅਖਾਣ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਮੰਗਣ ਗਏ ਸੋ ਮਰ ਗਏ ਮੰਗਣ ਮੂਲ ਨਾ ਜਾਇ, ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਉਹ ਮਰੇ, ਜੋ ਹੁੰਦਿਆਂ ਮੁੱਕਰ ਜਾਇ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਖਾਤੇ ਇਕ ਸਾਂਝੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਸੋ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨਾਲ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਕਥਾ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਕਈ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਮਨ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਸਿਰਜਨਾ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਇਹ ਕਥਾਨਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਥਾ-ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵਿਲੱਖਣ, ਅਦਭੁਤ ਤੇ ਰਹੱਸਮਈ ਹਨ। 'ਦੁਧ-ਲਹੂ' ਦੀ ਰੂੜ੍ਹੀ ਨੇ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਤਾ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਅਣ-ਕਮਾਈ ਦੌਲਤ ਜਾਂ ਗਰੀਬਾਂ ਦਾ ਲਹੂ ਚੂਸ ਕੇ ਇਕੱਠੇ ਕੀਤੇ ਧਨ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫਰਤ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਤਪਨ ਕੀਤੀਆਂ। ਇਕ ਇਸੇ ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੇ ਗੌਰਵ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਭ ਕਥਾਨਿਕ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਹੇਚ ਹਨ।"[42]

ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਖਾਧ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਘਰ ਵਿਚ ਲਿਆ ਕੇ ਪਕਾ ਕੇ ਖਾਧਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਬਲਕਿ ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਦਾਰਥ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਦੀ ਥਾਂ ਇਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਸੁਆਦ ਅਤੇ ਸਜਾਵਟ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰੀ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪੈ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਦਮ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਜਾਨਵਰ ਨੂੰ ਖਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਦਾ ਸਰੀਰ ਖਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਬਲਕਿ ਉਸਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਬੁਧੀਮਤਾ ਜੋ ਵੀ ਉਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਖਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਸਹਿ ਤੋਂ ਸਹਿ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਨੇਮ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੁੱਝ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਕਿਸੇ ਫਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਫਲ ਖਾਣ ਨਾਲ ਔਲਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਣਾ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਅੰਬ ਖਾਣ ਨਾਲ। 'ਅਧਾ ਭਾਈ ਜਾਗਦਾ' ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਅਧਾ ਅੰਬ ਖਾਣ ਨਾਲ ਅਧਾ ਮੁੰਡਾ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। 'ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ' ਦਾ ਜਨਮ ਵੀ ਲੂਣਾ ਦੁਆਰਾ ਚਾਵਲ ਖਾਣ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁੱਗਾ ਪੀਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਨੇ ਗੁੱਗਾ ਪੀਰ ਦੀ ਮਾਤਾ ਨੂੰ ਦੁੱਧ ਵਿਚ ਚਾਵਲ ਦੇ ਦਾਣੇ ਪਕਾ ਕੇ ਖਾਣ ਨੂੰ ਕਿਹਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖਾਣ ਨਾਲ ਗੁੱਗਾ ਪੀਰ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਨਾਇਕ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਅਲੌਕਿਕ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹਰਟਲੈਂਡ (E.S. Hartland) ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ, "ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਜਨਮ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ। ਹਰ ਥਾਂ (ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਕਿਹੜਾ ਦੇਸ਼ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਅਜਿਹੇ ਨਾਇਕ ਨਹੀਂ ਹਨ?) ਅਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਜਾਂ ਅਸਧਾਰਨ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲੇ ਨਾਇਕ ਅਸਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।"[43]

ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਭੋਜਨ ਨਾਲ ਹੈ। ਕੀ ਖਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਟੈਬੂ (Taboo) ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹੈ। ਕਬੀਲਾਈ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਭੋਜਨ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਸਤੂ ਸੀ। ਭੋਜਨ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਭੋਜਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਜਾਨੀ ਨੁਕਸਾਨ ਵੀ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਭੋਜਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ-ਸਾਧ-ਸੰਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਦਿੱਤੇ ਚਾਵਲ ਨਾਲ ਪੁੱਤਰ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਹੋਣਾ, ਕਬਾਬ (ਮਾਸ) ਖਾਣਾ, ਮੰਤਰੇ ਹੋਏ ਭੋਜਨ ਦਾ ਖਾਣਾ, ਕਿਸੇ ਦਾ ਦਿਲ ਖਾਣਾ, ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਫਲ ਖਾਣਾ (ਅੰਬ, ਕੇਲਾ ਆਦਿ), ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਾਸ ਖਾਣਾ, ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪੌਦਾ ਖਾਣਾ, ਲੂਣ ਖਾਣਾ, ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਰੋਟੀ ਖਾਣਾ, ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਭੋਜਨ ਜਾਂ ਪਾਣੀ ਪੀਣਾ ਆਦਿ। ਭੋਜਨ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੋਲਾਂ ਬਾਰਥ (Roland Barthes) ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, "ਬੇਸ਼ੱਕ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਭੋਜਨ ਪਹਿਲੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਜੰਗਲੀ ਫਲਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ ਬੰਦ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਵਧੀਆ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ, ਉਸ ਦੇ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਆਦਤਾਂ, ਇਹ ਸਭ ਮਿਲ ਕੇ ਉਸ ਭੋਜਨ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਵਿਚ ਵੱਖਰਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਭੋਜਨ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ।"[44]

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਵਿਚ ਲਾਵਾਂ ਫੇਰਿਆਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਰੋਟੀ ਨੂੰ 'ਕੁਆਰੀ ਰੋਟੀ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲਾਵਾਂ ਫੇਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲੀ ਰੋਟੀ ਨੂੰ 'ਖੱਟੀ ਰੋਟੀ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਨਵੇਂ ਜੰਮੇ ਬੱਚੇ ਦੀ ਪਹਿਲੇ ਖਾਦ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ 'ਗੁੜ੍ਹਤੀ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। 'ਸਾਂਝੀ ਰੋਟੀ' ਖਾਣ ਦੀ ਰੀਤ ਵੀ ਕਬੀਲਾ ਸਮਾਜ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਸਾਂਝੀ ਰੋਟੀ ਵਜੋਂ ਮਿੱਠੇ ਚੌਲਾਂ ਦਾ ਖਾਣਾ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਚਿਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੌਲ ਉਪਜਤਾ ਦੇ ਚਿਹਨ ਹਨ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮਿੱਠਾ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ

ਵਿਚ ਮੋਹ-ਪਿਆਰ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵੇਦ ਵਿਚ ਇਕ ਥਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਯੱਗ ਦਾ ਸਾਰ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਸੀ। ਫਿਰ ਯੱਗ ਦਾ ਸਾਰ ਘੋੜੇ ਵਿਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਾ। ਫਿਰ ਗਾਂ, ਭੇਡ, ਬੱਕਰੀ, ਜੌਂ ਅਤੇ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਚੌਲ ਵਿਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਂਝਾ ਖਾਣਾ ਖਾਣ ਦੀ ਰੀਤ ਨੂੰ ਜੀ. ਪਲੈਖਾਨੋਵ ਪੋਵੇਲ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਦੱਸਦੇ ਹਨ, "ਉਸ ਨੇ ਸਪਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਰੈੱਡ-ਇੰਡੀਅਨਾਂ ਲਈ ਸਾਰੀ ਜਾਇਦਾਦ ਸਾਂਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਾਇਦਾਦ ਕਬੀਲੇ ਜਾਂ ਕੁਟੰਬ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਹੇਠ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵ ਭਰਪੂਰ ਵਸਤ ਖ਼ੁਰਾਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਖ਼ੁਰਾਕ ਨੂੰ ਕੋਈ ਕੱਲਾ-ਕਾਰਾ ਜੀਅ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਮਾਣ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਇਕ ਪਰਿਵਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੇਟੇ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[45]

ਭੋਜਨ ਵਿਚ ਕੀ ਖਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਕੀ ਪਵਿੱਤਰ ਹੈ ਤੇ ਕੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਧਰਮ ਦੇ ਦਖਲ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਣਦੇਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਰੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਖਾਧ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰਾਮਧਾਰੀ ਸਿੰਘ ਦਿਨਕਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, "ਵੈਦਿਕ ਆਰੀਆ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਵਿਚ ਮਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਸਨ, ਪਰੰਤੂ ਬੁੱਧ ਅਤੇ ਜੈਨ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਕਾਰਣ ਮਾਸ ਖਾਣਾ ਇਸ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਮਾੜਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣ ਲਗਾ।"[46]

ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਅਮੂਰਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮੂਰਤ ਘਟਨਾ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਹੋਰਨਾਂ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਬਲਕਿ ਇਹ ਤਾਂ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹਨ। ਸਾਖੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕਤ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ੈਲੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਲ-ਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਲਗਾਇਆ ਹੈ। ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਲੋਕਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮਝ ਅਤੇ ਮਧਕਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੋਣਾ ਬਹੁਤ ਜਰੂਰੀ ਹੈ। ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਕਥਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਉਚਾਰੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਰੰਚਨਾ ਵਿਚ ਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਾਲੀਆਂ ਹੀ ਹਨ। ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਸਾਹਿਤਕ ਤੱਤ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਜਿਆਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਥਾਨਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਕਿਸੇ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਥਾਨਕ ਰੰਗਤ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤਾਂ ਵਿਚ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਗਨ, ਅਪਸ਼ਗਨ, ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਹਰੇਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਮੌਲਿਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪਕ (universal) ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਆਦਿ ਪਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਜਨਮ, ਵਿਆਹ ਤੇ ਮੌਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਰੀਤਾਂ, ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ- ਕੁੜਮਾਈ, ਸਾਹਾ,

ਅੰਤਮ ਸੰਸਕਾਰ ਆਦਿ। ਰਿਸ਼ਤਾ-ਨਾਤਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਮਾਂ-ਪੁੱਤ, ਪਿਤਾ-ਪੁੱਤ, ਭੈਣ-ਭਰਾ, ਪਤੀ-ਪਤਨੀ, ਸਹੁਰਾ-ਜਵਾਈ ਆਦਿ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਬਰੀਕ ਤੰਦਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਸਹਿਤ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-88
2. ਡਾ.ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ (ਸੰਪਾ.), **ਸਾਹਿੱਤ ਕੋਸ਼: ਪਾਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ**, ਪੰਨਾ-200
3. ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, **ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਪਰੰਪਰਾ: ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ**, ਪਰਵੇਸ਼ਕਾਂ, ਪੰਨਾ-xv
4. ਡਾ. ਕਰਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਪੁਰਾਤਨ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ**, ਪੰਨਾ-17
5. ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ (ਸੰਪਾ.), ਉਹੀ, ਪੰਨਾ- 431-432
6. ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਹਾਂਸ,"ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮੁੱਲ", **ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ**, ਪੁਰਾਤਨ ਵਾਰਤਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ, ਅੰਕ-21, ਪੰਨਾ-43
7. ਈਸ਼ਵਰ ਦਿਆਲ ਗੌੜ, **ਫਰੀਦਾ ਖਾਕੁ ਨ ਨਿੰਦੀਐ: ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਵਿਰਸਾ: ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰੀ**, ਪੰਨਾ-209
8. ਡਾ. ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ, **ਸਾਹਿਤ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ**, ਪੰਨਾ-28
9. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, **ਮੂਲ ਤੇ ਮੂਲੰਕਣ**, ਪੰਨਾ- 45-46
10. ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ**, ਪੰਨਾ-78
11. ਰੋਮਿਲਾ ਥਾਪਰ, **ਆਰੀਆ: ਮਿਥਕ ਔਰ ਯਥਾਰਥ (ਅਨੁ.-ਨਰੇਸ਼ ਨਦੀਮ)**, ਪੰਨਾ- 57
12. ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, **ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਪਰੰਪਰਾ: ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ**, ਅੰਤਿਕਾ, ਪੰਨਾ-52
13. ਉਹੀ, ਅੰਤਿਕਾ, ਪੰਨਾ-7
14. ਉਹੀ, ਅੰਤਿਕਾ, ਪੰਨਾ- 245
15. ਉਹੀ, ਅੰਤਿਕਾ, ਪੰਨਾ-32
16. ਉਹੀ, ਅੰਤਿਕਾ, ਪੰਨਾ-274
17. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-39
18. ... the green of nature is God's colour.
    Alec Gill reffered by John Hutchings, Folklore and Symbolism of Green, https://www.jstor.org/stable/1260708?seq=5#metadata_info_tab_contents (accessed on 04-09-2019)
19. ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, **ਲੋਕ ਧਰਮ**, ਪੰਨਾ-59
20. ਉਹੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼**, ਜਿਲਦ-1-2, ਪੰਨਾ-105
21. ਉਹੀ, ਜਿਲਦ-5, ਪੰਨਾ-667
22. ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼**, ਜਿਲਦ-3, ਪੰਨਾ-327

23. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-75
24. ਰਾਮਧਾਰੀ ਸਿੰਘ ਦਿਨਕਰ, **ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਚਾਰ ਅਧਿਆਇ (ਅਨੁ.- ਧਨਵੰਤ ਕੌਰ ਤੇ ਇੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ)**, ਪੰਨਾ-100
25. ਡੀ. ਡੀ. ਕੋਸੰਬੀ, **ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤ ਕੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਔਰ ਸਭਿਅਤਾ (ਅਨੁ.- ਗੁਣਾਕਰ ਮੁਲੇ)**, ਪੰਨਾ-151
26. ਨਵਲ ਵਿਯੋਗੀ, **ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤ ਕੇ ਸ਼ਾਸਕ ਨਾਗ ਉਨਕੀ ਉਤਪਤੀ ਔਰ ਇਤਿਹਾਸ-ਏਕ ਜਾਤੀਏ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ**, ਪੰਨਾ-199
27. ਐੱਸ.ਐੱਮ.ਐੱਲ. ਲਕਸ਼ਮਣਨ ਚੇੱਟੀਆਰ, **ਤਮਿਲਨਾਡੂ: ਲੋਕ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਸਾਹਿੱਤ (ਅਨੁ.- ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ)**, ਪੰਨਾ-43
28. ...in no part of the world is snake worship still such a live tradition as in Kerala. In almost every house the south-west corner of the compound is set apart for a snake shrine called sarpakavu.The propitiation of the serpent god is considered essential to the well-being and prosperity of the family.
K.R.Vaidynathan, *Temples and Legends of Kerala*, Page- 38
29. In studying the distributions of motifs, one finds that the same object in different cultures may hold vastly different meanings.For example snakes are found in the mythology and folktales of many cultures. While in Judeo-Christian tradition the snake usually symbolizes evil, in india it is a sacred creature that plays a major role in folklore and in Buddhist, Jaina, and Hindu legends...In southern India especially of milk, ... are made to the snakes.
Jane Garry and Hassan El-Shamy (Editors), *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature: A Handbook*, Page-xvii
30. ਜੇਮਜ਼ ਐਡਸਨ ਸ੍ਵੈਨ, **ਵਿਸ਼੍ਵ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ (ਅਨੁ.-ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ)**, ਪੰਨਾ- 212
31. ਡਾ. ਨਵਲ ਵਿਯੋਗੀ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-215
32. ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼,** ਜਿਲਦ-7, ਪੰਨਾ- 1769
33. ਉਹੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ**, ਪੰਨਾ-92
34. ਉਹੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼,** ਜਿਲਦ ਨੰਬਰ-1-2, ਪੰਨਾ-231
35. ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਧੀਰ, **ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਬਾਰੇ**, ਪੰਨਾ- 48
36. ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਉਹੀ, ਅੰਤਿਕਾ, ਪੰਨਾ-6
37. ਰਾਮਧਾਰੀ ਸਿੰਘ ਦਿਨਕਰ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-160
38. Four figures so prominently as the only or chief mystic number in North America that other sacred numbers are usually mentioned as deserving of special notice. So far as I know, five as a sacred number is restricted to the Far West, and to a rather limited region there.

Robert H. Lowie, *Five As A Mystic Number*, https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1525/aa.1925.27.4.02a00130 (accessed on 04-09-2019)

39. ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, **ਲੋਕ ਧਰਮ**, ਪੰਨਾ-67

40. ਉਹੀ, **ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼,** ਜਿਲਦ-1-2, ਪੰਨਾ-231

41. It is also supposed that primitive man has other feelings than we, and another kind of morality- that he has so to speak, a "prelogical" temperament. Undoubted he has a different code of morals. When asked about the difference between good and evil, a Negro chieftain declared: "When I steal my enemy's wife, it is good, when he steals mine, it is bad ."
C.G.Jung, Civilization in Transition (Tran. R.F.C. Hull), Page-EC

42. ਡਾ. ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, **ਮਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਥਾ : ਰੂਪ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ,** ਪੰਨਾ-18

43. Stories of supernatural birth may be said to have a currency as wide as the world. Everywhere heroes (and what nation has not such heroes ?) of extraordinary achievement or extraordinary qualities have been of extraordinary birth.
E.S. Hart Land, *Primitive Paternity: The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family, Vol-1*, Page-1

44. No doubt, food is, anthropologically speaking (though very much in the abstract), first need; but ever since man has ceased living off wild berries, this need has been highly structured.Substances, techniques of preparation, habits, all become part of a system of differences in signification; and as soon as this happen, we have communication by way of food.
Roland Barthes**, "Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption",** Carole Counihan and Penny Van Esterik, *Food and Culture: A Reader*, Page 21-22

45. ਜੀ. ਪਲੈਖਾਨੋਵ, **ਚਿੱਠੀਆਂ ਬਿਨ ਸਿਰਨਾਵਿਓਂ (ਅਨੁ.- ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ)**, ਪੰਨਾ-90

46. ਰਾਮਧਾਰੀ ਸਿੰਘ ਦਿਨਕਰ, ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-214

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ (ਗੈਸਟ ਫੈਕਲਟੀ),
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।
94179-68112

0-0-0

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰ

ਪਵਨ ਕੁਮਾਰ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਅਸੀਮ ਪਾਸਾਰ ਹਨ। ਉਹ ਯੁੱਗ ਚਿੰਤਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਾਇਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਮਾਨਵਤਾ ਲਈ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ (Dimension) ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮਾਡਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਆਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਸ਼ੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਸਲ ਸੱਚ ਦਾ ਰਾਹ ਦਿਖਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਕਿੰਤੂ-ਪ੍ਰੰਤੂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਕਿੰਤੂਆਂ-ਪ੍ਰੰਤੂਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਮਨੁੱਖ, ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਅਸਲ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਸੁਚੱਜਾ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਇਹ ਤਲਾਸ਼ ਨਾਨਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਸੱਚ ਅਤੇ ਹਾਸਿਲ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰਕ ਝਮੇਲਿਆਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠਿਆ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹਉਮੈ ਮੁਕਤ ਅਤੇ ਰੱਬ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤਾ ਮਨੁੱਖ (ਜੀਵ) ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ (ਬ੍ਰਹਮ) ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖਕੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਪਾਸਾਰੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਰ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਆਧਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀ ਦੇ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸਮਾਂ ਅਨੇਕਾਂ ਦੁਰਾਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ। ਤਤਕਾਲੀਨ ਮੁਗਲ ਰਾਜੇ ਜਨਤਾ ਉੱਪਰ ਜ਼ੁਲਮ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਹਿੰਦੂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਇਕ ਤਬਕਾ ਮੁਸਲਿਮ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖੋਂ ਪੱਛੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕੁਲੀਨ ਹਿੰਦੂ ਸ੍ਰੇਣੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਕਰਮ-ਕਾਂਡਾਂ ਰਾਹੀ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਕਸੁੱਟ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਤਰਸਯੋਗ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਹਰ ਪਾਸੇ ਈਰਖਾ, ਖੁਦਗਰਜ਼ੀ, ਨਿੰਦਾ, ਚੁਗਲੀ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਸੀ। ਇਸ ਅਨਿਆਂ ਦੀ ਹਨੇਰੀ ਵਿੱਚ ਨਾਨਕ ਗਿਆਨ ਦਾ ਦੀਵਾ ਲੈ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰਾਹ ਰੁਸ਼ਨਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਲੇਖਕ ਕ.ਜ. ਅਸ਼ਰਫਿਆਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਮੇਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਆਖਦੇ ਹਨ, "ਧਾਰਮਕ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਤੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਲਟ ਖੜਾ ਕਰਨ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦਿਆਂ, ਮੁਢਲਾ ਸਿੱਖ ਮੱਤ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਦੇਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਰੁਝਾਣ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਸੀ। ... ਇਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਮੁਢਲਾ ਸਿੱਖ ਮੱਤ, ਜੋ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜਨਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਨਾ ਸਿਰਫ ਧਾਰਮਕ, ਸਦਾਚਾਰਕ, ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਲੋਕ ਪ੍ਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਅਨਿਖੜ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਸੀ।"[1]

ਨਾਨਕ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਮਾਨਵ ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਥਾਹ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਆਪਣੀਆਂ ਚਾਰ (ਪੰਜ) ਉਦਾਸੀਆਂ ਦੌਰਾਨ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲਾਂ, ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਪੰਡਤਾਂ ਨਾਲ ਤਿੱਖਾ ਸੰਵਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਇਹ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬਹਿਸ ਪਿਛਲੇ ਪਰੰਪਰਿਕ ਚਿੰਤਨ ਜੋਗ; ਮੱਤ, ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਅਤੇ ਜੈਨ ਮਤ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਘੋਖਦੇ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਇਹਨਾਂ

ਮੱਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰੀ ਮਿੱਥਾਂ (ਸੰਕਲਪਾਂ) ਜਿਵੇਂ-ਧਰਮ, ਰੱਬ, ਸੱਚ, ਮੌਤ, ਚੁਰਾਸੀ ਲੱਖ ਜੂਨਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਨਵ-ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਰ ਇਹਨਾਂ ਜੋਗੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਹੱਠ, ਤੱਪ ਅਤੇ ਘੋਰ ਤਪਸਿਆ ਰਾਹੀਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਾਧਣ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਵਿੱਚ ਸੱਚਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੀ ਤਪ ਕਰਨ, ਤੀਰਥਾਂ ਤੇ ਜਾਣ ਅਤੇ ਬੁੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਤਰਕ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰਕ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲੋਂ ਆਤਮਿਕ ਸ਼ੁੱਧੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਸ਼ੁੱਧੀ ਲਈ ਹੀ ਨਾਨਕ ਕਾਮ, ਕਰੋਧ, ਮੋਹ, ਲੋਭ, ਅਹੰਕਾਰ ਵਰਗੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਤਰਕ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮਾਇਆਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਜੋਂ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਦੁਨੀਆਵੀ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਇਹ ਸਾਧਨ ਭਾਵੇਂ ਸੁੱਖ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹਨ, ਪਰ ਨਾਨਕ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ 'ਕੂੜ ਦੀ ਪਾਲਿ' ਆਖਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮਿਹਨਤ ਕਰਕੇ ਕੀਤੀ ਕਮਾਈ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਪਰ ਝੂਠ ਤੇ ਕਪਟ ਨਾਲ ਇੱਕਠੀ ਕੀਤੀ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿੱਚ ਨਾ-ਮਨਜ਼ੂਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ :

ਇਸ ਜਰ ਕਾਰਣਿ ਘਣੀ ਵਿਗੁਤੀ ਇਨਿ ਜਰਘਣੀ ਖੁਆਈ॥
ਪਾਪਾਂ ਬਾਝਹੁ ਹੋਵੈ ਨਾਹੀ ਮਾਇਆ ਸਾਥਿ ਨਾ ਜਾਇ॥

(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ)

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਝੂਠ, ਕਪਟ, ਧੋਖੇ, ਚੋਰੀ, ਠੱਗੀ ਦੀ ਘੋਰ ਮਨਾਹੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਵਿਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ੁੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮਾਇਆ ਦੇ ਇਸ ਦਵੈਤ ਰੂਪ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਕ੍ਰਿਆਤਮਕ ਸੰਬੰਧ ਦੋਹਰਾ ਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਛੁਪਾਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ, ਅਰਥਾਤ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਮਾਇਆ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਛੁਪਾਣ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਹੈ।"[2]

ਮਾਇਆਵੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਸ ਪਾਸਾਰੇ ਨੂੰ ਨਾਨਕ ਹਰ ਪੱਖੋਂ ਨਿੰਦਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਵਾਦ ਕਰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਬਾਬਰ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਨਾਨਕ ਮੁਗਲ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਅਤਿਆਚਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦੋਹਰੇ ਸੰਵਾਦ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਮੁਗਲ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਪਾਪਾਂ ਨੂੰ ਜਗ ਜ਼ਾਹਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸ ਹਮਲੇ ਦਾ ਕਰਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਇਹ ਅਣਹੋਣੀ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ/ਆਤਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਖੁਰਾਸਾਨ ਖਸਮਾਨਾ ਕੀਆ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਡਰਾਇਆ॥
ਆਪੈ ਦੋਸ ਨ ਦੇਈ ਕਰਤਾ ਜਮੁ ਕਰਿ ਮੁਗਲੁ ਚੜਾਇਆ॥
ਏਤੀ ਮਾਰ ਪਈ ਕੁਰਲਾਣੈ ਤੈਂ ਕੀ ਦਰਦੁ ਨ ਆਇਆ॥

(ਬਾਬਰ ਬਾਣੀ)

ਨਾਨਕ ਬਾਬਰ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਡੂੰਘੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਰਾਜਸੀ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਪਰਤੌ ਹੀ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਾ ਬਾਰੇ ਸੂਖਮ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਬਾਬਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੋਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, 'ਜਿਨ ਸਿਰਿ ਸੋਹਨਿ ਪਟੀਆ' ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਣਖ ਨੂੰ ਟੁੰਬਕੇ, ਤੇ, 'ਖੁਰਾਸਾਨ ਖਸਮਾਨਾ ਕੀਆ' ਵਿੱਚ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਭੰਡ ਕੇ। ਬਾਬਰ ਬਾਣੀ ਦੇ

ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਸ ਲੋਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੰਨਦੇ ਹਨ ਜੋ ਛੇਵੇਂ ਸਾਹਿਬ ਵੇਲੇ ਨਿਖਰੀ ਹੋਈ ਰਾਜਸੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੀਲਾ ਦਸਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜਥੇਬੰਦ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਈ ਸੀ।"[3]

ਬਾਬਰਬਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵੀ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਹਿਰਦੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰੱਖਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਹੁੰਦੇ ਅਜਿਹੇ ਜ਼ੁਲਮ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਗਲਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਤ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਧੁਰ ਅੰਦਰ ਤੱਕ ਟਿਕਾਉਣ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਇਹਨਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਰੱਬ 'ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ' ਹੈ। ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ 'ਸੱਚ ਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੀ' ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਉਘੜਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਆਵਾਗੌਣ, ਮੁਕਤੀ, ਚਾਰ ਜੁੱਗਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਵਰਨਣ ਦਰਸ਼ਨੀ ਪੱਧਰ'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਮਹੇਸ਼ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਇਸ ਸੱਚੇ ਰੂਪ ਬਾਰੇ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਸੱਚ ਦਾ ਸੰਬੰਧ "ਆਦਿ" ਨਾਲ ਹੈ, ਜੋ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਤੇ "ਜੁਗਾਦਿ", 'ਹੈ ਭੀ' 'ਹੋਸੀ ਭੀ' ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਮੇਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਕਾਲ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੀ ਸੱਚ ਨਿਰਪੇਖ ਤੇ ਸਾਪੇਖ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਪਦ ਸਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[4] ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੇ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਡਾਇਲੌਗ (Dialogue) ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਅੰਦਰ ਸਦਾ ਤੋਂ ਹੀ ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਡਰ ਅਤੇ ਰਹੱਸ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ ਲੱਖਾਂ ਤਾਰਿਆਂ, ਸੂਰਜਾਂ ਅਤੇ ਅਕਾਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਚਿਤਵਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਣਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਉਹੀ ਦੱਸ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਇਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਅਤੇ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਇਸ ਅਨੰਤ ਵਿਸਮਾਦੀ ਪਾਸਾਰੇ ਬਾਰੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ :

- ਥਿਤਿ ਵਾਰ ਨਾ ਜੋਗੀ ਜਾਣੈ, ਰੁਤਿ ਮਾਹੁ ਨਾ ਕੋਈ॥
  ਜਾ ਕਰਤਾ ਸਿਰਠੀ ਕਉ ਸਾਜੇ ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਸੋਈ॥
- ਪਾਤਾਲਾ ਪਾਤਾਲ, ਲਖ ਆਗਾਸਾ ਆਗਾਸ॥
  ਓੜਕ ਓੜਕ ਭਾਲਿ ਥਕੇ, ਵੇਦ ਕਹਨਿ ਇਕ ਵਾਤ॥

(ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ)

- ਵਿਸਮਾਦ ਨਾਦ ਵਿਸਮਾਦ ਵੇਦ॥
  ਵਿਸਮਾਦ ਜੀਅ ਵਿਸਮਾਦ ਭੇਦ॥

(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ)

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂਆਂ ਤੋਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਮਨਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪਾਪ-ਪੁੰਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਵਿਖਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਚੰਗੇ ਜਾਂ ਬੁਰੇ ਕਰਮਾਂ (ਕੰਮਾਂ) ਰਾਹੀਂ ਅਗਲੇ ਜਨਮ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ 'ਲੇਖਾ ਰੱਬ ਮੰਗੇਸੀਆ' ਦੇ ਵਾਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਦਾ 'ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ', 'ਕਿਰਤ ਕਰੋ' ਵਾਲਾ ਸਰਵ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ (ਸੰਕਲਪਾਂ) ਨੂੰ ਨਾਨਕ

ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਦੇਹ (ਸਰੀਰ) ਬਾਰੇ ਨਵੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਹਨ ਕਿ ਨਿਰੀ ਸਰੀਰਕ ਸਡੋਲਤਾ ਉਸ 'ਸਿੰਮਲ ਰੁੱਖ' ਵਰਗੀ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁਤ ਉੱਚਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਨਿਰਾਰਥਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹਾ ਮਨੁੱਖ ਨਿਰਾਰਥਕ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਲਈ ਸਹਿਯੋਗੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਨਾਨਕ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਸਰੀਰਕ ਆਕਾਰ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰ (ਆਤਮਿਕ ਆਕਾਰ) ਪੱਖੋਂ 'ਮਿੱਠਤ' ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮਿੱਠਤ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸੱਚੇ ਦਿਲੋਂ (ਲਾਲਚ ਤੋਂ ਰਹਿਤ) ਨਿਮਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੀਆਂ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਦਾ ਸਾਰ ਤੱਤ ਹੈ। ਇਉਂ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਸਤ, ਸਬਰ ਅਤੇ ਸੰਤੋਖ ਦੇ ਗੁਣ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਦੇ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਡਾ. ਰਾਮ ਸਿੰਘ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਏਕਤੱਵ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਰਚੀ ਹੈ, ਪਰ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਏਕਤਵ ਅਤੇ ਨਾਨਕਤਵ ਦੋਹਾਂ ਭਾਂਤਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ।"[5] ਨਾਨਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰ 'ਸਿੱਧ ਗੋਸ਼ਟਿ' ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਧ ਗੋਸ਼ਟਿ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਸਿੱਧਾਂ ਅਤੇ ਜੋਗੀਆਂ ਅੱਗੇ ਨਮਸਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਬੰਦਿਸ਼ ਨੂੰ ਤੋੜਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਿੱਧਾਂ ਨੂੰ ਨਮਸਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ 'ਇਕ' ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਨੂੰ ਨਤਮਸਤਕ ਹੋਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਤੇ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੈ :

> ਸਿੱਧ ਸਭਾ ਹਰਿ ਆਸਣਿ ਬੈਠ ਅੰਤ ਸਭਾ ਜੈਕਾਰੋ॥
> ਤਿਸੁ ਆਗੈ ਰਾਹਰਾਸਿ ਹਮਾਰੀ ਸਾਚਾ ਅਪਰ ਅਪਰੋ॥
>
> (ਸਿੱਧ ਗੋਸ਼ਟਿ)

ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਉੱਚ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਹਰ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਰੀਰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਰਚੀ ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਅਪਵਿੱਤਰ ਨਹੀਂ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰਨ (perfect) ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਪੂਰਨ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ? ਇਸ ਤਰਕ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਨਾਨਕ ਬਾਲ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਜਨੇਊ ਦੀ ਰਸਮ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਿਖੇਧੀ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਏ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਹਰ ਸਿਰਜਣਾ ਪਵਿੱਤਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਨੇਊ ਪਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ। ਵਿਦਵਾਨ ਹਾਰੂਨ ਖਾਲਿਦ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ "ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੇ ਨਾਨਕ ਅੰਦਰਲੀ ਤਾਰ ਨੂੰ ਹਲੂਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਉਹ ਬਿਨਾਂ ਤਰਕ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਤਪੱਸਵੀ ਆਗੂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਆਪਣੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ ਕਿ ਜੇਕਰ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦਲੀਲ ਨਾਲ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ ਤਾਂ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਅਪਣਾ ਲੈਣਗੇ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਸੀ ਕਿ ਨਾਨਕ ਪੁਜਾਰੀ ਦੇ ਜਨੇਊ ਧਾਰਨ ਕਰਵਾਉਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਨ।"[6]

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਵਾਹ ਤਰਕ (Logic) ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤਹਿਤ ਨਾਨਕ ਜੀਵ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਮਹਿਮਾ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ, ਹੁਕਮ ਤੇ ਰਜ਼ਾ, ਸਚਿਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਉਸ 'ਇਕ' (੧) ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਅਨੰਤਤਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮੂਲ

ਮੰਤਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਉਸਤਤ, ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਰਾਮਾਹ ਵਿਚ ਨਾਨਕ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਹੀਨਿਆਂ ਦੇ ਵਰਣਨ ਰਾਹੀਂ ਔਰਤ ਦੀ ਮਨੋਦਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ 'ਇਕ' ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਹੀ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਸਿੱਧ ਗੋਸ਼ਟਿ' ਵਿਚ ਸਿੱਧ ਮਤ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਸ 'ਇਕ' ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਨਤਮਸਤਕ ਹੋਣਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਵੱਲ ਸੂਖਮ ਸੰਕੇਤ ਹਨ। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਲੱਖਣ ਪਾਸਾਰਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ, ਜਾਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਖੰਡਨ, ਪਾਖੰਡਵਾਦ ਦੀ ਖਿਲਾਫਤ ਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇ ਪੁਰਜ਼ੋਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਮਾਡਲ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣਦੀ ਹੈ।

0-0-0

ਹਵਾਲੇ-ਟਿਪਣੀਆਂ

1 ਕ.ਜ. ਅਸ਼ਰਫਿਆਨ, **ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ** (ਲੇਖ ਸੰਗ੍ਰਹਿ), ਪੰਨਾ-61

2 ਡਾ. ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ, **ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਭਵ**, ਪੰਨਾ-37-38

3 ਰਾਮ ਸਿੰਘ, **ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸੁਹਜ-ਕਲਾ**, ਪੰਨਾ-113

4 ਰਾਮ ਸਿੰਘ, **ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡ**, ਪੰਨਾ-86

5 ਰਾਮ ਸਿੰਘ, **ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸੁਹਜ-ਕਲਾ**, ਪੰਨਾ-141

6 Haroon Khalid, walking with Nanak, page 43

The concept of the purity of the human body had touched a chord within Nanak. He could not summon any arguments to counter the Leader of the ascetics. He had decided a few years earlier that he would incorporate any point of view into his philosophy if he could not counter is with an argument. On the other hand he was willing to shed any established tradition of belief system if he could not find within himself a rational reason for it ...

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ (ਗੈਸਟ ਫੈਕਲਟੀ),
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,
ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।