PANJAB JOURNAL
OF
SIKH STUDIES

Special issue on
550th Birth Centenary of Guru Nanak Dev Ji

Patron

Professor Raj Kumar

Vice Chancellor, Panjab University, Chandigarh

Editor-in-Chief

Professor Jaspal Kaur Kaang

Academic Incharge, Department of Guru Nanak Sikh Studies

Editors

Professor Reeta Grewal
Professor Sheena Pall
Professor Gurpreet Kaur
Dr. Jagtej Kaur Grewal

Contact Information:

Department of Guru Nanak Sikh Studies
Sector-14, Panjab University, Chandigarh-160014
Phone : 91-172-2541887,2534337
Webpage : gnss@puchd.ac.in

Manuscript Submission Guidelines

1. Manuscripts and all editorial correspondence, including comments on the contents of the Journal, should be addressed to the Chief Editor, *Panjab Journal of Sikh Studies*.
   Name & E-mail address of the Chief Editor: Professor Jaspal Kaur Kaang, Department of Guru Nanak Sikh Studies, Panjab University, Chandigarh, jaspalkaurkaang@yahoo.com, Tel : 91-172-2541887, 2534337(Office)
   Name of the Editors:- Professor Reeta Grewal, PU-ISSER and Department of History, Panjab University Chandigarh, Professor Sheena Pall, University School of Open Learning, Panjab University Chandigarh, Professor Gurpreet Kaur, Department of Evening Studies-Multi Disciplinary Research Centre, Panjab University Chandigarh and Professor Jagtej Kaur Grewal, Department of Art History & Visual Arts, Panjab University, Chandigarh.
2. Contributors must provide their affiliations and complete postal and e-mail address with their papers.
3. Papers submitted for consideration for publication in the Journal, should be original and not published elsewhere earlier.
4. Contributors to PJSS are advised to be careful as not to violate any provisions of the Copyright Act and the rules made there under as regards the material/maps used in articles or their sources and/or of the computer software used by them. The Journal is not responsible for any violations or lapses, in this regard, on the part of the contributors.
5. The copy right of the papers, published in PJSS resets solely with journal; any reproduction of the contents of the Journal will have to be done with written permission of the PJSS.
6. Contributions should be submitted electronically through email.
7. Papers should not be more than 9,000 words. The word limit is inclusive of all notes, reference tables, annexures and appendices.
8. Notes should be numbered serially and presented as endnotes. Notes, other than website sources, must contain more than a mere reference.
9. The Journal reserves its right to make stylistic changes or other editorial changes in the article (s) submitted and accepted for publication.
10. PJSS is a referred journal and all manuscripts will be subjected to a double blind referral system.
11. Scholars are themself responsible for the spellings of Gurbani quotes which they have quoted in their articles.
12. It is not necessary to agree with the ideas of Scholars presented in their paper for the editorial board and also for the Chief Editor.

Subscription	Inland	Foreign
Annual Subscription	300/-	$ 50

All payments should be made through a Bank Draft drawn in favor of Registrar, Panjab University Chandigarh Account No. 10444978333. The subscription request along with the draft may be sent to the Chief Editor, *Panjab Journal of Sikh Studies*, Panjab University, Chandigarh.

CONTENTS

Message
Professor Raj Kumar
Vice-Chancellor, Panjab University, Chandigarh

Professor Shankarji Jha
Dean of University Instructions, Panjab University, Chandigarh

Editorial
Professor Jaspal Kaur Kaang, Editor-in-Chief
Academic Incharge, Department of Guru Nanak Sikh Studies
Panjab University, Chandigarh

Research Articles (English)	**Page No.**
Baba Nanak, Life and Legacy: An Appraisal ***Gurinder Singh Mann***	1
Relevance of the Teachings of Guru Nanak for a Meaningful Social Existance ***Ronki Ram***	30
Sikh Imagery in Calendar Art: Aesthetics of Politics and Identity ***Jagtej Kaur Grewal***	36

Articles (Punjabi)

ਡਾ.ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ -ਇਕ ਵੱਡਮੁਲੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਵਿਛੋੜਾ ***ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ***	41
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਯੋਗਦਾਨ ***ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ***	43
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ***ਪਰਮਵੀਰ ਸਿੰਘ***	53
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਸਫ਼ਰ ***ਸੁਖਦਿਆਲ ਸਿੰਘ***	63
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਜੋਕਾ ਯੁਗ ***ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ***	83
ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ : ਇਕ ਸਰਵੇਖਣ ***ਮਹੁੰਮਦ ਹਬੀਬ***	96
ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨਵ-ਜਾਗਰਣ ਤੇ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ***ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ***	101

ਸਚੁ ਸਣਾਇਸੀ ਸਚ ਕੀ ਬੇਲਾ 115
ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ 128
ਬਲਵਿੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ ਭੱਟੀ
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ 136
ਪਰਮਜੀਤ ਵਰਮਾ
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ 141
ਅਸ਼ੋਕ ਕੁਮਾਰ ਖੁਰਾਣਾ
ਸੱਚੇ ਵੈਰਾਗ ਦੀ ਸੁਰਜੀਤੀ ਦਾ ਸੰਚਾਰ: ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ: 153
ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸੁ ਮਹਲਾ **੧** ਘਰੁ **੫** ਅਲਾਹਣੀਆ
ਰਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ, ਸੰਦੀਪ ਕੌਰ
ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ 168
ਅਮਰਦੀਪ ਕੌਰ
ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ 176
ਸੋਨਦੀਪ ਮੌਂਗਾ
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ 182
ਪਰਮਜੀਤ ਕੌਰ
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਗਲੋਬਲੀ ਚਿੰਤਨ 191
ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ 199
ਅਕਵਿੰਦਰ ਕੌਰ

ਪੁਸਤਕ ਰੀਵੀਊ

ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ- ਡਾ. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਰਚਨਾਵਲੀ 208
Hardev Singh Virk- Guru Nanak Dev - Dispenser of Love & Light 210
ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ ਅੰਜਲੀ 212

MESSAGE

The Department of Guru Nanak Sikh Studies, Panjab University Chandigarh is putting its best to bring out Vol. VI, 2019 of its Journal, *Panjab Journal of Sikh Studies* commemorating 550th Birth Anniversary of Guru Nanak Dev Ji. I appreciate the fact that research articles of the journal being bilingual and inter-disciplinary will take into account historical, philosophical, religious, social, political, literary and other aspects of Guru Nanak's Bani. This is being done with a view to motivate the faculty and research scholars by the teachings of Guru Nanak which are as relevant today as were during his own time. The journal also inspires them to direct their energies and talent towards research relating to Sikh Studies and the region of Punjab from the past to contemporary times.

I extend warm wishes to the editorial team for the publication of this Special Issue of *Panjab Journal of Sikh Studies.*

Raj Kumar
Vice Chancellor
Panjab University, Chandigarh

MESSAGE

I congratulate Professor Jaspal Kaur Kaang, Chief Editor, the Editorial team, and the Staff associated with the publication of the research journal – Panjab Journal of Sikh Studies, Vol VI, 2019, the Special issue commemorating the 550th birth anniversary of Guru Nanak Dev Ji.

It is very encouraging to note that the research papers related to Guru Nanak's personality and his Bani are bilingual, interdisciplinary and raise questions relevant to critical research.

I hope that this research journal will continue to explore new areas of research in the field of religious and cultural studies of Punjab.

Shankarji Jha
Dean of University Instructions
Panjab University, Chandigarh

EDITORIAL

The *Panjab Journal of Sikh Studies*'s issue VI, 2019 is a Special issue published on the 550th birth Centenary of Guru Nanak Dev Ji. The research articles written in English and Punjabi are on the various aspects of Guru Nanak's personality and his vision, also focused on the interdisciplinary study of Guru Nanak Bani which would help the research scholars and students to attain deep knowledge about the ideology of Guru Nanak and Sikh faith also.

The Panjab Journal has carved a niche for itself in the field of academics and research. We have received immense encouragement in the form of response from scholars as well as researchers. The Journal is a yearly refereed publication addressing research in diverse areas of Sikh and Punjab studies. Its interdisciplinary scope is comprehensive enough to cover various aspects ranging from religious, social, cultural, political, economic and contemporary issues. While its focus is the region of Punjab, it includes writings on Sikhs and Punjabis living in other parts of the world as well. The *Panjab Journal of Sikh Studies* welcomes articles that are interdisciplinary in nature and deal with recent advancements in research of different subjects. The Journal also aims at promoting the work of young scholars in the field of Sikh and Punjab studies. It provides an opportunity to both faculty and students to produce insightful research at the local and regional level that will add new dimensions to existing state of knowledge.

The Editorial board consists of Professor Jaspal Kaur Kaang as Chief Editor and Professor Reeta Grewal, Professor Sheena Pall, Professor Gurpreet Kaur and Dr. Jagtej Kaur Grewal- as members of the editorial board. This board also obtains the advice and support of the Advisory Committee, which consists of eminent scholars working in the areas of Sikh and Punjab studies in various disciplines. All articles are independently and confidentially refereed.

We would like to record our thanks to the most Honourable Vice-Chancellor, Professor Raj Kumar for his constant support and inspiration towards the publication of this issue of the *Panjab Journal of Sikh Studies*.

We are thankful to Prof. Shankarji Jha Chairman of the department for his constant support and guidance.

We are extremely grateful to the contributors for providing extensively researched articles. We express our gratitude to the referees for their expertise and generous cooperation. Thanks are also due to the editorial board for their hard work and support. We also wish to thank our research scholars Parmveer Singh, Harwinder Singh, Charanjit Singh, our official members Rupinder Singh, Prince Kumar and Pooja for providing valuable computer skills. We express our special thanks to Mr. Jatinder Moudgil, Manager, Panjab University Press, for the publication and printing of this issue.

Jaspal Kaur Kaang, Chief Editor

Office Staff:

Rupinderpal Singh (Sr. Astt.)

Prince Kumar (Clerk)

Office:

Department of Guru Nanak Sikh Studies
Guru Tegh Bahadur Bhawan, 1st floor
Panjab University Chandigarh
Webpage: www.gnss@puchd.ac.in
E mail: jaspalkaurkaang@puchd.ac.in

BABA NANAK'S LIFE AND LEGACY: AN APPRAISAL

Gurinder Singh Mann[1]*

Taking W.H. McLeod's *Guru Nanak and the Sikh Religion* as a point of departure, this essay examines the previous generation's understanding of Baba Nanak and expands upon it in light of the empirical evidence culled from sources of his time. By questioning arguments regarding his participation in the community of poets such as Kabir and Ravidas, this essay argues that Baba Nanak founded a new community replete with a distinct set of beliefs and institutional structures. While scholars have tended to focus on the upper caste Hindu background of Baba Nanak, little attention has been directed towards articulating the social demographics of this new community, which were overwhelmingly drawn from nomadic and low-caste Hindu society.

Baba Nanak (1469–1539), the founder of the Sikh Panth (community), is a subject of perennial interest for the Sikhs and their scholars, and a quick look at any bibliography on the subject would reflect the range and the depth of writings available on various aspects of his life and teachings.[1] Given his relatively recent dates, there is a wide variety of sources available about his life and mission. These comprise texts, including his poetic compositions and the writings of his immediate successors and early followers; sites such as Talwandi, the place of his birth and growing up, Sultanpur, where he worked for a decade or so, and Kartarpur (Creator's town), the town he himself established; and two known artifacts associated with his life.[2] These sources provide primary information for a scholarly reconstruction of Baba Nanak's life.

Among the studies that have shaped the discussion on this issue in scholarship of the past-half century, *Guru Nanak and the Sikh Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1968) by W. H. McLeod (1932–2009) would be the first to come to mind. Since its publication, this book has served as a key source of information on Baba Nanak and the founding of the Sikh tradition in the English language.[3]

Its conclusions pertaining to the details of his life, the importance of his teachings, and the nature of his legacy in the rise of the Sikh community have remained dominant in scholarship on Baba Nanak and early Sikh history created during the last three quarters of the twentieth century.[4]

With the post-partition generation's work in Sikh studies now reaching a close, it seems reasonable to begin reflecting on the field's future expansion.[5] Beginning this process with a discussion on Baba Nanak and the origins of the Sikh community is logical, and making *Guru Nanak and the Sikh Religion* the point of departure seems pragmatic. This creates the opportunity to review a scholarly icon of the past generation, assess the state of scholarship around one of the most significant themes in Sikh history, and simultaneously explore the possibilities for future research in the field. Working on this assumption, this essay deals with the issues pertaining to Baba Nanak's life, teachings, and activity at Kartarpur, which are addressed in three stages: how McLeod treats them in *Guru Nanak and the Sikh Religion*, my assessment of his positions, and the possible ways to expand this discussion.

My work in recent years with the early Sikh sources has convinced me that the interpretation of Baba Nanak's life and legacy, which resulted in the beginnings of the Sikh

1 *Director, Global Institute for Sikh Studies, New York*

community, needs close scrutiny. This project involves a fresh look at the issues related to the life of the founder, interpretation of his beliefs, and a clearer sense of the sociocultural background of the early Sikhs. A greater understanding of this phase of history would serve both as a foundation to interpret developments in subsequent Sikh history and a window into the religious landscape of medieval Hindustan.

Constructing Baba Nanak's Life

The opening part of *Guru Nanak and the Sikh Religion* presents a discussion of the Baba's life (pp. 7–147). It begins with an introduction to the sources: the Guru Granth (a largely pre-1604 text), the opening section of the *Vars* (ballads) of Gurdas Bhalla (d. 1637?), and a set of the Janam Sakhis ("life stories" [of Baba Nanak]) written over a period of two centuries (1600–1800), and goes on to present summaries of his life in these texts.[6] From the Janam Sakhi literature, McLeod selects 124 stories, subjects each one of them to a close scrutiny, and places them under the categories of "possible" (30), "probable" (37), improbable" (18), and "impossible" (39) (pp. 92–94). This discussion is followed by an examination of the details regarding Baba Nanak's dates of birth and death (pp. 94–99), and closes with a page and a half summary of his life that he tends to believe to be historically verifiable (pp. 146–147).

Reactions to McLeod's work on the Janam Sakhis as a source of early Sikh history ranged from denunciation to a sense of awe, but there cannot be any disagreement that he is correct in starting his discussion with early sources on the life and mission of Baba Nanak.[7] In addition to his historical approach, McLeod's attempt to introduce Sikh sources in translation was also a major contribution to the field.[8] Despite these strengths, however, the assumptions that McLeod brought to bear on these sources are problematic. For instance, right at the outset McLeod argues that the Janam Sakhis as a source for Baba Nanak's life are "highly unsatisfactory," and the challenge is "to determine how much of their material can be accepted as historical" (p. 8). Instead of replacing these supposedly low-value texts with some more useful sources for the purpose of writing a biography of the Baba, McLeod subjects them to an elaborate analysis that ultimately confirms his basic point regarding their limited historical value (pp. 71–147).

Without making a distinction between an analysis of the literary form of the Janam Sakhis and making use of them as a source for reconstructing Baba Nanak's life, McLeod introduces selected episodes from these texts, offers critical assessment of their historical value, and adjudicates the nature of their contents. While following this method, McLeod does not pay the requisite attention to the chronology of the texts under discussion, with the result that his analysis turns out to be synthetic in nature. Selecting, swapping, and blending episodes created by individuals belonging to diverse groups with sectarian agendas, writing over two and half centuries after the death of Baba Nanak, has its own problems.[9] The resulting discussion remains centered on a formalist literary study of the Janam Sakhis and makes little advance toward delineating the Nanak of history.

McLeod's tendency to label the episodes of the Baba's life as possible, probable, improbable, or impossible or to interpret them as hagiography has not been very productive. Let me illustrate the limitation of his approach with reference to a story involving Baba Nanak's journey to Mount Sumer that McLeod refers to several times in his *Guru Nanak and the Sikh Religion*.[10] He writes, "This [Sakhi] indicates a very strong tradition and one which cannot be lightly set aside. When Gurdas Bhalla and all of the janam-sakhis unite in testifying to a particular

claim we shall need compelling arguments in order to dismiss it" (p. 119). As far as I understand, historians are expected to make sense of the information available to them, not find "compelling arguments" to dismiss it, and McLeod's rejection of the story on the grounds that Mount Sumer "exists only in legend, not in fact" deserves further scrutiny.

In the *Janam Sakhi Babe Nanak di*, compiled in the 1580s and now popularly known as the *Puratan Janam Sakhi* based on the title assigned to it in the edition prepared by Vir Singh (1872–1957), the description of the Baba's journey to Sumer is part of his return from Kashmir and is restricted to a short opening sentence of Sakhi 50. This reads: "Having crossed the Savalakhu hills, [the Baba] climbed Sumer and arrived at a place associated with Mahadev." The remaining story is built around the debate between the Baba and Mahadev and other Shaivite ascetics living at this location regarding the relevance of their spiritual practices and the need for social responsibility and productivity. The episode concludes on a seeming note of congeniality and an agreement between them that they all should meet again to continue this conversation at the annual fair of Shiva-ratari to be held at Achal, which we are told was "a three-day walk from there." The location of Achal, a Shaivite site, is well known and is around twenty miles from Kartarpur.

How did the Sumer apparently located in the Punjab hills become the "legendary" Mount Sumer? There are several interesting details that converge here. First, Vir Singh the editor of the printed edition that McLeod uses, interprets *Savalakhu parbat* as 125,000 hills (*sava* is ¼ of 100,000 = 25,000 and *lakhu* is 100,000) instead of Shivalik hills, and on the basis of this reading claims that Baba Nanak crossed these many hills to reach Sumer.[11] Second, instead of looking toward the south from the Kashmir valley with Srinagar at its center, Vir Singh takes the reverse direction and envisions Baba Nanak traveling north. Finally, building against the backdrop of Hindu-Puranic mythology and the accounts that appear in the later Janam Sakhis, he concludes Sumer is in the vicinity of Lake Mansarovar.[12]

Not interested in making the distinction between the details of the earliest account of Baba Nanak's visit to Sumer and its elaboration in the later Janam Sakhis, including the speculative commentary of Vir Singh, and as a result unable to imagine that Sumer could be a modest seat of Shaivite ascetics that was "a three-day walk from Achal," McLeod is quick to reject the possibility of "Sumer" being an actual mountain and the Baba having made this journey.[13] Rather than focus on this original episode for the information embedded within it—the prominence of Shaivite ascetics in both the Punjab and the bordering hills; Baba Nanak's debates with them; his unequivocal rejection of their way of life and the need for its replacement with a life based on personal, family, and social commitment; and a degree of amiability of the dialogue—McLeod's primary concern is on the physical location of Sumer. His inability to grasp the details of this episode results in seeking its dismissal. Interestingly, McLeod's effort does not remain restricted to scholarly analysis of the Janam Sakhis but goes beyond to advise the Sikhs to discard them from their literary reservoir for the benefit of the coming generations, as "seemingly harmless stories can be lethal to one's faith."[14]

In my view, McLeod's analysis of the Janam Sakhis is less informed by the nature and use of these sources within Sikh literature than by an interpretive lens that views the Janam Sakhi literature as Sikh counterparts of the gospels.[15] As a result, he invested a great deal of time and energy to the study of this literary corpus, but was deeply saddened by the Sikh response to his "best scholarly work."[16] Unlike the gospels, however, the Janam Sakhis are not considered authoritative sources of belief, nor are their authors committed to the divine status of their subject.

In their own unique ways, these texts attempt to narrate what the Baba did and said, generate feelings of devotion among their listeners/readers as the followers of the path paved by him, and in the process preserve his remembrance.[17]

Rather than trying to overturn these accounts along the lines McLeod established, I believe that scholars need to study early Sikh sources such as the Janam Sakhis by developing a clearer understanding of their dates of origin and the context of their production.[18] The field is fortunate to have sufficient manuscript data and related historical evidence to address these issues, and the critical editions of these texts are slowly becoming available.[19] This seems to be the only way to flesh out significant information available there.

Let me explain what I mean with some details. On the basis of my work with the Janam Sakhi manuscripts, the evidence seems to point to the rise of the Janam Sakhis in the following sequence: *Janam Sakhi Babe Nanak di*/*Puratan* (pre-1600), *Miharban Janam Sakhi* (pre-1620), and *Bala Janam Sakhi* (1648–1658).[20] The dates of the first are suggestive of an early period in the history of the community, when the people who had met the Baba and had the opportunity to hear his message from himself may still have been around (*Guru Nanaku jin sunhia pekhia se phiri garbhasi na parai re*, M5, GG, 612). The evidence indicates that this text was created by someone who was part of the group that later emerged as the mainstream Sikh community. The possibility that the author of this text and some of his listeners knew Baba Nanak as a real person—who bathed, ate food, worked in the fields, rested at night, and had to deal with sons who were not always obedient—makes this text an invaluable source of information on the Baba's life.

Unlike the *Janam Sakhi Babe Nanak di*, the importance of the *Miharban* and *Bala Janam Sakhis* falls in a different arena. Elaborating on the former's narrative, the latter two expand the scope of the Baba's travels and introduce a circle of people who would have made up the third and fourth generation of his followers.[21] Whereas the farthest limit of travels to the east in *Janam Sakhi Babe Nanak di* is Banaras, Miharban extends the travels to Assam and Puri. Also as sectarian documents, they both reflect the points of view of the groups that created them and mirror the divisions within the community and the polemics involved in presenting the founder in the middle decades of the seventeenth century.[22] Given the variations in time of their origin and context of production, it is essential to study each of these texts separately to see what they have to offer on the Baba's life and the early Sikh community.

Let me present some details available in the *Janam Sakhi Babe Nanak di* to support its relevance for understanding the Baba's life, his primary concerns, and the contours of the early Sikh community. With regard to the founding of Kartarpur, this text narrates that it was established after the first long journey (*udasi*) of the Baba, and not after the completion of his travels that involved four or five long journeys, as is commonly presented in current scholarship.[23] As for the daily routine at Kartarpur, we are told that the Sikhs gathered at the *gur-dwara* ("God-house"/Baba's house), recited gur-banhi ("Divine utterings"/Baba's compositions) as part of their daily prayers, listened to his exposition of the *gur-matt* ("Divine-wisdom), and shared a community meal (*parsad*/*rasoi*/*langar*).

Given this description, the *gur-dwara* would have been a sizable establishment large enough to accommodate congregational prayers, provide facilities for the making and serving of the food, and put up visitors.[24] The *Janam Sakhi Babe Nanak di* refers to the recitation of Baba Nanak's *Alahanhia* (songs of death) and *Sohila* (praise) at the time of his death (Sakhi 57).[25] There is also the firm belief that the Sikhs in their religious life did not follow what others around them practiced (Sakhi 41). In no uncertain terms, the *Janam Sakhi Babe Nanak di* reports that

Kartarpur with the *gur-dwara* at its center represented the sacred site for the Sikhs, and the Sikhs living in distant places made a pilgrimage there to have an audience with the Baba and meet the fellow Sikhs living there.[26]

These details align well with the ideas of Baba Nanak. The *gur-banhi*/his compositions represent wisdom (*sabhi nad bed gurbanhi,* M1, GG, 879); he is available to provide exegesis to help the Sikhs understand them (*sunhi sikhvante Nanaku binavai*, M1, GG, 503; and the text refers to the role of holy places, festivals, and the chanting of sacred verses as an integral part of religious life (*athsathi tirath devi thape purabi lagai banhi*, M1, GG, 150). The Baba is the central figure in this vision, and there is nothing that could compare with his presence (*guru saru sagaru bohithho guru tirathu dariau*, M1, GG, 17; *Nanak gur Samani tirathi nahi koi sache gur gopala*, M1, GG, 437; *guru sagaru amritsaru jo ichhe so phalu pave*, M1, GG, 1011, and *guru dariau sada jalu nirmalu*, 1328).

After the establishment of Kartarpur, the *Janam Sakhi Babe Nanak di* reports four long missionary journeys—to the region of Sindh in the south, the Himalayan foothills in the north, Mecca in the west, and the present-day Peshawar area in the northwest.[27] During these travels, the Baba is reported to have initiated people into the Sikh fold through the use of the ceremony called the "nectar of the feet" (*charanamrit*), organized Sikh congregations in distant places, and assigned *manjis* ("cots," positions of authority) to local Sikhs, who were given authority to oversee the daily routine of their congregations. Whereas the narrator of the Puratan leaves no doubt that a full-fledged effort at the founding and maintenance of a community occurred at Kartarpur, and that the Baba continued his travels after its establishment, most older scholars are convinced that Kartarpur came at the end of the Baba's travels, and that he had no interest in building institutions.

Rather than attribute the institutional founding of a community to Baba Nanak, scholars of the past generation have highlighted the activities of later Gurus, especially Guru Amardas (Guru 1552–1574) and Guru Arjan (Guru 1581–1606).[28] Working on the basis of his belief that Baba Nanak rejected the institution of scripture and that it started with Guru Arjan, McLeod and his generation missed the importance of the facts that Baba Nanak evolved a new script, Gurmukhi (the script of the Gurmukhs/Sikhs); committed to writing his compositions in the form of a *pothi* (volume/book) bound it in leather; and passed it on ceremonially to his successor, Guru Angad.[29]

The *Janam Sakhi Babe Nanak di* also informs us that the succession ceremony of Baba Nanak was performed in two stages. In the first stage, the Baba offered some coins to Angad, which in all likelihood indicated transference of the control of the daily affairs (*dunia*) of the Sikh community to him (Sakhi 56). In the second part, the Baba presented the *pothi* containing his compositions to Angad, which implies that from that point on Angad was in charge of the spiritual affairs (*din*), with the result that he was his formal successor and the leader of the Sikhs (Sakhi 57). The Baba is presented as having conducted an open search for a successor, declaring the succession in a public ceremony, and making sure that all concerned accept the transmission of his authority before his departure from the world.

Examining Baba Nanak's Beliefs

In the second half of *Guru Nanak and the Sikh Religion*, McLeod presents his interpretation of Baba Nanak's teachings (pp. 148–226). He begins by underlining the need to base this discussion on the Baba's compositions and interpret them by situating them in their historical context. He argues that Baba Nanak's writings can be understood within the paradigm

of the "Sant tradition," which he defines as a synthesis of elements from "Vaishnava Bhakti," "hatha-yoga," and "a marginal contribution from Sufism." He assumes Baba Nanak to be "a mystic" seeking an "ineffable union with God" (pp. 149–150). Working on this understanding, he then lays out the Baba's teachings under the headings of "The Nature of God," "The Nature of Unregenerate Man," "The Divine Self-Expression," and "The Discipline."[30]

While supporting McLeod's use of Baba Nanak's compositions as the source materials and the need to situate the Baba within the context of his times, one cannot help but raise issues with how he accomplished this task.[31] Explaining his formulation of the "Sant synthesis" as a reservoir from which the religious poets of the time, including Baba Nanak, drew their ideas, McLeod writes: "Many of these concepts Baba Nanak shared with the earlier and contemporary religious figures, including Kabir. It is at once evident that his thought is closely related to that of the Sant tradition of Northern India and there can be no doubt that much of it was derived directly from this source" (p. 151).[32] There is no denying that Baba Nanak shared ideas, categories, and terminology with fellow poet saints, but McLeod pushes this position to a point that leaves little provision for any significant originality for any of these individuals' respective ideas.

It is interesting to examine how McLeod arrived at this conclusion to assess the legitimacy of this conceptualization.[33] Writing in 2004, McLeod reports that he started the research that resulted in *Guru Nanak and the Sikh Religion* with the compositions of non-Sikh saints recorded in the Guru Granth, but found that "their thought was rather difficult to work into a coherent system." He then "turned to the works of Guru Nanak," and seemingly reached his formulation that all of them drew their ideas from of the "Sant synthesis."

Within the context of the Guru Granth, it is fair to claim that there is a relative homogeneity of overall beliefs between the writings of the non-Sikh saints and those of Baba Nanak, and this is the reason why these people's compositions appear there in the first place. It is thus true that the compositions of these saints in the Guru Granth carry themes that align with those of Baba Nanak, and since these people came prior to the time of the Baba, it is reasonable to infer that he must have borrowed these ideas from them. But the initial difficulty that McLeod faced in reducing the writing of the non-Sikh saints into "a coherent system" points to the complexity of their thinking and needs to be taken into consideration when arguing for their mutual influence upon one another.

We know that the compositions of the non-Sikh saints that appear in the Guru Granth represent an edited version of their literary production and thus reflect what largely suited the Sikh religious and social thinking. McLeod's discussion here, however, does not provide evidence that he had made any effort to study the writings of these figures that appear outside the Sikh canon.[34] Barring Kabir (292 *chaupadas* and 249 *shaloks*), Namdev (60 *chaupadas*), and Ravidas (41 *chaupadas*), the remaining ten "Sants" have a total of 19 *chaupadas*. As far as I can see, McLeod's building the argument of the "Sant synthesis" involved reading Kabir and then extending his ideas to Namdev and Ravidas, on the one hand, and Baba Nanak, on the other. I believe that each of these figures has to be studied in depth before one could make a firm claim of the type McLeod made, and there was no way to do that, given the state of our knowledge about their literary output in the mid-1960s.[35]

In addition, McLeod assumed that since Baba Nanak's ideas were available in the writings of Kabir, he must have borrowed them from his predecessor. This position served as a launching pad for his twofold analysis. It made the Baba a firm part of "Sant synthesis," on the one hand, and little basis was left for a belief in the originality found in his writings, on the other.

There is, however, no evidence to support the assumption that the Baba knew or had access to the writings of Kabir or those of the other non-Sikh saints, and the manuscript evidence points toward the compositions of these poets entering the Sikh scriptural text during the period of Guru Amardas.[36]

Built on inadequate data, this problematic concept of the "Sant synthesis" served as the basis for McLeod's understanding of the writings of the Baba. It resulted in his overemphasizing the similarities between the ideas of the Baba and Kabir, on the one hand, and dismissal of the links between the Baba's ideas and those of the Sufis such as Farid and Bhikhanh, on the other.[37] McLeod does not take any note of the presence of Farid's compositions in the Guru Granth, which constitutes the largest single unit (4 *chaupadas* and 130 *shaloks*) after Kabir, and thus takes no interest in explaining their availability in the region and the possible familiarity that Baba Nanak may have them. McLeod is fully convinced that if at all the role of Islam was "marginal" in his thinking.[38]

In addition to the difficulties inherent in McLeod's formulation of the "Sant synthesis," one cannot help but question McLeod's selection of what he thinks constitute the primary themes in Baba Nanak's compositions. For instance, while it is true that the nature of God is an important theme in Baba Nanak's poetry, it is important not to miss the specific aspects of the divine nature that fired the Baba's imagination. While singing about God, the Baba is focused on the creative aspect that brought the universe into being (*ja tisu bhanha ta jagatu upia*, M1, GG, 1036), and is immanent in it (*sabh teri qudrati tun qadiru karta paki nai paqu*, M1, GG, 464). Simultaneously, the Creator turned Sovereign (*Sahibu*/*Patshahi*) is understood to be deeply involved in the day-to-day making and dismantling of the world (*bhani bhani gharhiiai gharhi gharhi bhajai dhaji usarai usare dhahai*, M1, GG, 935; *vaikhe vigsai kari vicharu*, M1, GG 8), and initiating radical changes in the natural state of things when necessary (*nadia vichi tibe dikhale thali kare asgah*, M1, GG, 144). Baba Nanak's interest in divine nature is thus geared toward describing how the Sovereign runs the universe and the implications of this belief for orienting human life.

Let me illustrate this with reference to the Baba's composition entitled *So Daru* ("That Abode"), which enjoys the distinction of appearing three times in the Guru Granth (M1, GG, 6, 8–9, and 347–348) and is part of Sikh prayers recited at both sunrise and sunset. It begins with a question: What is the nature of the abode where the Divine sits and takes care of the universe (*sarab samale*)? The answer to this appears in twenty-one verses, of which seventeen evoke various levels of creation and four underscore divine sovereignty.[39] This interest in the creation as divine manifestation is representative of the Baba's thinking in general and appears in many of his other compositions.[40]

It may be helpful for scholars to consider that Baba Nanak's reflection on the Divine is actually focused on the theocentric nature of the universe. As for more philosophical aspects of divine nature, the Baba seems perfectly at peace with the position that they cannot be expressed in human language and conceptual categories (*tini samavai chauthai vasa*, M1, GG 839). For him, the divine mystery has not been fathomed in human history (*ast dasi chahu bhedu na paia*, M1, GG, 355; *ded katabi bhedu na jata*, M1, GG, 1021), and what human beings are left with is to accept this limitation and make the best of the situation (*tu dariao dana bina mai machhuli kaise antu laha, jah jah dekha taha taha tu hai tujh te nikasi phuti mara*, M1, GG, 25).

Given this context of understanding, the primary responsibility of human beings is to grasp the values that underline the divine creation of (*rachna*) and caring for (*samal*) the world, apply them to use in their daily routine, and in the process become an active part of the universal

harmony as well as contribute toward it (*gagan mahi thal ravi chand dipak bane,* M1, GG, 13).[41] For Baba Nanak, there are two stages of spiritual development: acquiring the knowledge of truth, which seems to be easily accessible from Baba Nanak himself (*bade bhag guru savahi apuna bhed nahi gurdev murar*, M1, GG, 504) and translating this acquisition into one's life (*Guri kahia so kar kamavahu*, M1, GG, 933; *sachahu urai sabhu ko upar sachu achar*, M1, GG, 62) through labor and perseverance (*jah karnhi tah puri mat, karni bajhahu ghate ghat,* M1, GG, 25). The goal of life is not to be reached in the possession of truth but in its application in one's day-to-day activities (*jehe karam kamie teha hoisi*, M1, GG, 730; *jete jia likhi siri kar, karanhi upari hovagi sar*, M1, GG, 1169; *sa jati sa pati hai jehe karam kamai*, M1, GG, 1330).

McLeod's elaborate exposition of Baba Nanak's teachings remained centered on his "theology" and allows no room for ethics. There is no reference to the Baba's crucial stress on a life centered on core values such as personal purity (*ishnan*), social involvement with charity (*dan*), forgiveness (*khima*), honor (*pati*), humility (*halimi*), rightful share (*haq halal*), and service (*vichi dunia sev kamiai ta dargahi basanhi paiai*, M1, GG, 26; *ghari rahu re man mughadh iane*, M1, GG, 1030; *ghali khai kichhu hathahu de*, M1, GG, 1245). Nor is McLeod able to take note of the Baba's overarching belief that liberation is to be attained collectively (*api tarai sangati kul tarahi*, M1, GG, 353, 662, 877, 944, and 1039), emphasizing the need for communal living and social productivity. Unlike other medieval poet saints, the Baba also spoke emphatically of collective liberation (*api tarahi sangati kul tarahi tin safal janamu jagi aia*, M1, GG, 1039), and went beyond singing about human equality to actually challenging the Hindu caste hierarchy (*sabhana jia ika chhau*, M1, GG, 83) by starting the *langar* (communal meal), which represented rejection of any social, age, or gender-related distinctions.

McLeod's categorization of Baba Nanak's teachings brings to the forefront issues pertaining to the most effective way to interpret Baba Nanak's beliefs. As for traditional Sikh scholarship, there have been two distinct ways to expound on his compositions.[42] The primary method has been to focus on Baba Nanak's compositions. The author would introduce the context in which the Baba is believed to have written the composition under discussion, would then quote its text, and explain its message in the medium of prose. These commentaries, as well as anthologies of the compositions used for the purpose of exegesis in devotional sessions, are extant beginning with the late sixteenth century.[43] This method of analysis of the Baba's compositions continues till the present day and can be seen working in the writings of scholars trained in the *taksals* ("mints," Sikh seminaries).[44]

The second type of analysis of Baba Nanak's and his successors' teachings begins with Gurdas Bhalla, who selected a set of themes that he wanted to share with his audience, and then elaborated upon them by paraphrasing the Baba's writings in his own poetry. Beginning with the last quarter of the nineteenth century, the writers working along these lines began to use prose as their medium of expression, and from this point on these writings emerged as an important genre.[45] This approach achieved a high degree of expansion in the works of Jodh Singh (1930s), Sher Singh (1940s), and McLeod (1960s).[46]

Whereas the commentators of the former version aimed to contextualize the composition under discussion within Baba Nanak's life and deal with its total contents, the latter option involved an exercise in formal analysis, with the presentation of a particular theme without having to clarify its precise position in the larger context of Baba Nanak's beliefs, let alone situating it in the activity of his life. While the first had some sense of episodic completeness in its devotion to Baba Nanak's thinking, the second in all likelihood began as answers to questions from the

audience by those who had an overall understanding of the message of the Gurus. As it developed, however, it involved the author's mechanical selection of themes, and the resulting imposition of a system on the Baba's ideas may have its strengths but also has the potential to become a problem, as in the case of McLeod.

In my view, the aforementioned approaches that analyze Baba Nanak's teaching by focusing on his compositions need to be refined as well as expanded to include the details of his life, the nature of his activity particularly at Kartarpur, and the information about the context in which these unfolded. The effort in the past years to take up a theme, catalogue its appearances in the writings of the Gurus, and essentially summarize these quotations remains limited. In other words, a computer-search of, say, the term *sewa* (service) in the verses of Baba Nanak can only provide the basic data, which needs to be situated within the larger context of his writings and those of his successors to arrive at its significance in the Sikh thinking.

The Founding of Kartarpur

When constructing Baba Nanak's life, McLeod focused on the early sources such as the Janam Sakhis, and for the exposition of his teaching he was content with a formal analysis of the Baba's compositions. The sections devoted to the Baba's life and his teachings in *Guru Nanak and the Sikh Religion* remain mechanically juxtaposed, and the two decades of the Baba's life at Kartarpur are covered in the concluding page and half.[47] There is no move toward linking the Baba's beliefs with what he did during the course of his life, especially the founding of Kartarpur, and the legacy that he left for posterity.

McLeod has little to say on the Kartarpur phase of the Baba's life, which resulted in the gathering of a community, the self-imposed responsibility of overseeing its welfare, and the creation of a blueprint to ensure its future stability. For him, "the pattern evolved by Baba Nanak is a reworking of the Sant synthesis, one which does not depart far from Sant sources as far as its fundamental components are concerned. The categories employed by Baba Nanak are the categories of the Sants, the terminology he uses is their terminology, and the doctrine he affirms is their doctrine" (p. 161). McLeod believes that the term "founder" implies that someone "originated not merely a group of followers but also a school of thought, or set of teachings," and it applies to Baba Nanak in "a highly qualified sense."[48] Having argued this with considerable vigor, McLeod shows no interest in addressing the issue of why he was the only one among his peers to think of founding a community.

Fully convinced of Baba Nanak's rejection of "external authority," "ceremonies," "religious texts," "pilgrimage," "ritual bathing," and so on, McLeod is reluctant to explain why the Baba got into the enterprise of gathering a community with numerous institutional structures (p. 153). By emphasizing the "religious" nature of Baba Nanak's life and legacy, he undercuts the importance of such institutional structures, on the one hand, and seems to point toward its being some sort of "Hindu" group centered on meditation, on the other.[49] For him, the lives of the people at Kartarpur were oriented around three primary rhythms: meditation, search for liberation, and work in the fields. He misses the interwoven vision of liberation and landscape as reflected in Baba Nanak's poetry saturated with the images of the soil, plants, animals, migratory birds, rain, the Persian wheel, sacred centers, shops, bazaars, and so on. He misses Baba Nanak's recognition of the beauty of creation and his keenness to see the world before replicating it in Kartarpur (*sabh dunia subhannu sachi samaiai*, M1, GG, 142; *tat tirath ham nav khand dekhe hat patnh bazara*, M1, GG, 156).[50]

Baba Nanak's emphasis on radical monotheism, a life that follows a balance of religious and sociopolitical commitment (*din* and *duniya*; *dunia karanhi dinu gavaia*, M1, GG, 1410), and a proactive belief in human equality and so on, which distinguish him from his fellow Shaivite or Vaishnava saints of the period, are not taken into consideration at all. The Baba's vision of social commitment was also deeply informed by his interest in and commentary on contemporary political developments. For example, the Baba's father, Kalu Bedi, and his father-in-law, Mula Chonha, were both revenue collectors and were thus part of the political hierarchy of the time.[51] As a teenager, the Baba had to present himself in front of the village elders (*panch, chaudhari, mukadam, mahajan*) and offer defense against the accusations that his buffaloes had damaged the neighbor's wheat crop (Puratan, Sakhi 4).[52]

He also worked for a decade or so in Sultanpur, a district headquarters for Daulat Khan Lodhi, who later emerged as the most powerful political leader in Lahore and was instrumental in inviting the chief of Kabul, Babur (d. 1529), to invade the region in the 1520s. The Baba's travels further exposed him to political realities, and it is significant to register that those who took up the Baba's path at Kartarpur comprised a revenue-paying farming community with close contact to the political powers of the time who determined the terms of revenue and then ensured its collection (*fasali aharhi eku namu savananhi sachu nau, mai mahadudu likhaia khasmai kai dari jai*, M1, GG, 1286).

Baba Nanak's compositions reflect his extensive interest in and knowledge of politics and his discomfort with the prevailing corruption around the key political institutions (*raje sih muqadam kute, jai jagain bethe sute*, M1, GG, 1288).[53] He took notice of the Mughal invasions, and was the only spiritual figure of his time to have written on the subject (which he did in the form of a set of four compositions: M1, GG, 360, 417–418, and 722). He himself was no pacifist and accepted confrontation between opposing political powers and the ensuing bloodshed as a way of life, but he could not accept violence in which the innocent and the hapless bore the brunt of political conflict (*je sakata sakate ko mare ta man rosu na hoi, sakata sihu mare pai vagai khasmai sa pursai*, M1, GG, 360). In light of his belief in divine justice as the organizing principle in the world, Baba Nanak rejected any justification for a system based on bribes and false witnesses (*Vaddhi lai ke haqu gavai*, M1, GG, 951; *lai ki vaddhi denh ugahai*, M1, GG, 1032).

In other words, the Baba's early upbringing provided him the opportunity to know how the political authority functioned in the village (Sakhi 3, Puratan), the nature of its relationship with that of the local headquarters (*shiq*), and then through it to the center at Lahore (*suba*). His compositions underscore the need to be involved in life at all levels (*jab lagu dunia reahie Nanaku kicchhu sunhie kichhu kahie*, M1, GG, 661; *ghali khai kichhu hathahu dehi Nanaku rahu pachhanhahi sei*, M1, GG, 1245), and condemn any tendency that may lead toward an ascetic path (*makhatu hoi ke kan parhe phakar kare hour jat gavai*, M1, GG, 1245). It is reasonable to argue that these ideas played an important role in his decision first to gather a community at Kartarpur and then to prepare a blueprint for its future. Remaining fixated on the "religious" nature of the community, scholars have totally missed the possibility that Baba Nanak's effort at Kartarpur may have been patterned on the model of Lahore, but at the same time, was creating a better version of it.

This position comes into focus in the light of the early Sikh community's understanding of Baba Nanak's life and activity. The first account of the founding of Kartarpur, which appears a decade or so after the Baba's death, explains it in terms of the establishment of a kingdom with a

castle at its base (*Nanaki raju chalia sachu kotu satanhi niv dai*, Rai Balwand and Satta Dum, GG, 966), and his nomination of a successor is described in metaphors of the transference of his royal throne to Guru Angad (b. 1504, Baba 1539–1552, *Lahanhe dhareou chhatu siri kari sifati amritu pivade*, Rai Balwand and Satta Dum, GG, 966). The Goindval Pothis compiled in the early 1570s refer to Baba Nanak as the "Bedi King," who supports both the religious and the temporal dimensions of the world (*Baba Nanak Vedi Patisahu din dunia ki tek*, Pinjore, folio 215), and call him and his successors as the "True Kings" (*Baba Nanaku, Angad, Amardas, Sache Patisah*, Jalandhar, folio 8).[54] The bards at the Sikh court of the subsequent decades categorized the activity of Baba Nanak in the areas of politics (*raj*) and spirituality (*jog*), and presented his line of successors as a divinely sanctioned royal dynasty (*sri guru raj abichalu atalu ad purakhi furmaio*, the Bhatts, GG, 1390).[55] In his *vars*, Gurdas Bhalla presented the establishment of the Kartarpur community in terms of the minting a new coin (*maria sika jagati vich, Nanak nirmal panthu chalia*, 1: 45).

As mentioned earlier, the Baba enjoyed the supreme authority at Kartarpur; the *manjis* represented this in distant congregations, and the *pothi* containing his compositions marked a symbolic version of it. In addition, the Baba's *dargah* (home) served as the Sikh *tirath* (sacred spot) and the destination of pilgrimage, and the *charanamrit* (initiation ceremony) brought new people into the community. The daily prayers based on the recitation of the compositions of the Baba, followed by the *langar*, which involved communal cooking and sharing food, served as agencies of internal solidarity as well as distinction from others such as Shaivites, Vaishanavites, Shaktas, Sufis, and Sunnis.

In addition to the institutional markers present at Kartarpur, scholars have not paid adequate attention to the geographical and demographic considerations that governed Baba Nanak's decision to settle there. Though the archeological remains of Kartarpur are not available, references to its establishment in the early texts and its geographical location offer interesting data. The Puratan reports that Baba Nanak started some sort of communal activity at Talwandi (Sakhi 38), his native village, but ultimately decided to move on and establish Kartarpur (Sakhi 40). We know that Talwandi was founded by Rai Bhoa, a high-caste Hindu convert to Islam, and given this situation, the village would have a mosque at its center. The Puratan also mentions the presence of a temple there, which would be in proximity to the Hindu quarters, as we can guess from the layout of villages of the time.

It seems reasonable to assume that once Baba Nanak saw his communal experiment to be taking off in Talwandi, he thought of a more congenial location for its development, rather than having to function in an environment of competition with Hindu and Muslim neighbors on a daily basis (Sakhi 41). A host of reasons seem to be in place for his choice of the Kartarpur area. His father-in-law, Mulah Chonha, worked for Ajita Randhawa, a Jatt village chief in the area, and would have been of help in making this move possible. This situation would also imply that the Baba knew the area well, and was aware of the fertility of the soil with plenty of rain and subsoil water ensuring the economic viability of the new community. His compositions manifest a high degree of sensitivity to the beauty of the natural world, and the area around Kartarpur, with the river Ravi entering the Punjab plains and the Shivalik foothills in view, would have been attractive for the Baba. Its location on the pilgrimage routes marked a potential for access to a stream of spiritual seekers open to taking up a new way of life. Kartarpur was thus an ideal location for the founding of a community.[56]

With regards to the demographic composition of the community at Kartarpur, McLeod and scholars of his generation took for granted that the early Sikhs came from the Hindu fold, but new information sheds a different light on their socioreligious background.[57] The received wisdom states that the Khatris, an upper-caste (Vaishya) group within the Hindu social hierarchy to which Baba Nanak's family belonged, constituted the original Sikh community. This understanding is, it is argued, based on the evidence that appears in the early sources. We are then told that the Khatris were "the teachers of thes," and that this relationship resulted in the large-scale entry of Jatts into the Sikh community in the closing decades of the sixteenth century, during a period of growing hostility with the Mughals.[58]

However, a closer examination of evidence from the *Janam Sakhi Babe Nanak di* and Gurdas Bhalla regarding figures considered to be the prominent Sikhs of Baba Nanak's day reveals a different demographic portrait.

The *Janam Sakhi Babe Nanak di*

2 Jatts	Saido and Gheho
1 calico printer (*chimmba*)	Siho
1 blacksmith (*lohar*)	Hassu
1 Muslim singer (*mirasi*)	Mardana

The *Vars* of Gurdas Bhalla

9 Khatris	Taru Popat, Mula Kirh, Pirtha Soiri, Kheda Soiri, Pirthi Mal Saihgal, Rama Didi, Bhagta Ohri, Shihan, & Gajanh Upal
3 Jatts	Ajita, and Burha Randhawa, Firanha Khehra
1 blacksmith	Gujar
1 barber (*nai*)	Dhinga
1 Muslim singer	Mardana[59]

Although these numbers are too small to provide a basis to understand the social composition of the early Sikh community, it is apparent that these names do not support the type of the Khatri hegemony argued for in current scholarship. The fact that half of the supposed Sikh leadership (ten out of nineteen mentioned above) came from a lower caste/outcaste/nomadic background makes it difficult to accept that the social composition of the community was dominated by the upper-caste Khatris.

It may also be useful to reiterate that all five people who accompanied the Baba during his travels came from an outcaste background, which fits well with the Baba's affection for the downtrodden (*nicha andari nich jati nichi hu ati nichu*, *Nanaku tin kai sangi sathi vadia siau ka ris*, M1, GG, 15). Since there is no reference to any large Khatri movement to Kartarpur from Talwandi, the Baba's village, or any other place, we have to consider the possibility that the people residing at Kartarpur had come from its immediate vicinity (Sakhi 40).[60]

Let us, then, consider an alternative scenario of the composition of the original Sikh community. As for the history of the central Punjab during this period, the local traditions mention the region's devastation by the Mangols (1390s), its development under the Sultans (fifteenth century), and further consolidation under the Mughals (1526-).[61] The arrival of the Persian wheel (*harhat*) was the key instrument in the region's development. A survey of the

names of the villages in the vicinity of Kartarpur also shows that the Jatts and those who worked for them (*Kalals, Lohar, Nais, Tarkhanhs*, etc.) were its primary inhabitants, and that by the 1520s these people were sufficiently powerful to enter the memoirs of the ruler of Kabul, who was on his way to become Emperor Babur, the founder of the great Mughal dynasty.[62] He remembers them as troublesome and problematic, and their resistance to external interference also surfaces in the sources such as the *Chachnama* (eighth century with a Farsi version prepared in the thirteenth century), and Gardizi's *Zainul Akhbar* (eleventh century).[63]

As for the social history of the Jatts, there seems to be an interesting evolution in the first half of the second millennium. The *Al Hind* (early eleventh century) labels these nomads as the "low Shudras"; Abul Fazal's *Ain-i-Akbari* (late sixteenth century) records them as large landholders (*zamindars*) on both sides of the river Ravi; and the *Dabistan-i-Mazahib* (mid-seventeenth century) elevates them a notch up to the lowest rung of the Vaishyas.[64] During this period, the Jatts took up settled agriculture and became primary producers of the food that the urban society consumed. Given the situation, it is not hard to explain the Jatt elevation in the hierarchy from a low caste to the bottom of an upper-caste level. No city-dwelling Hindu would have relished the idea of eating the stuff produced by supposedly low or outcaste people.

It is also important to register that we cannot take it for granted that the Jatts necessarily perceived themselves as Shudras, Vaishyas, or even part of this caste-based society. Once settled, however, they would be in search of ways to construct ties with the society around them. As part of this agenda, we can understand their large-scale entry into Islam in west Punjab, the Sikh path in the central areas, and the beginning of a tedious process of working out a relationship with the caste hierarchy within Hindu society in the areas now known as Haryana and western Uttar Pradesh.[65]

Baba Nanak's move to Kartarpur raises the possibility that he was aware of this sociodemographic situation, and that this might even be a factor in his decision to go there. The place offered fertile soil as well as a large constituency of rural people who were in search of a socioreligious identity. Given his own landowning, farming family setting—the only Sikh Baba to have come from this background—Baba Nanak would have had no problems in building ties with the Jatt neighbors and invite them to join his path. His calling the Creator the Great Farmer, seeing the beginning of the universe in terms of sowing seed (*api sujanhu na bhulai sacha vad kirsanhu, pahila dharti sadhi kai sachu namu de danhu,* M1, GG, 19), and interpreting the key values in terms related to farming would have been of considerable fascination for these people (*amalu kari dharati biju sabdo kari sachu ki ab nit dehi panhi, Hoi kirsanhu imanu jamai lai bhistu dozaku murhai ev janhi*, M1, GG, 24; *Man hali kisranhi karanhi saramu panhi tanu khetu, namu biju santokhu sauhaga rakhu gharibi vesu*, M1, GG, 595; M1, GG 1171).

It may also be interesting to point out that the author of the *Dabistan-i-Mazahib* considers Baba Nanak compositions to be in Jataki, "the language of the Jatts," who have "no regard for Sanskrit language."[66] Baba Nanak's concerns with corruption associated with political institutions and discomfort with injustice referred to earlier would have worked well with these people, given their own traditions of tribal justice and resistance to any outside infringement in their activity.

Kartarpur's location thus points toward the possibility of an interesting meeting between a substantive figure, who believed that he had been assigned a mission of creating a new dispensation (*dhadhi sachai mahali khasami bulia sachi sifiti salah kaparha paia*, M1, GG, 150; *hari kirati rahiras hamari Gurmukhi Panth atitang*, M1, GG, 360; *api tarahi sangati kul tarahi*

tin safal janamu jagi aia, M1, GG, 1039), and people who lived in its vicinity and were searching for a community that could help their transition from a nomadic to sedentary lifestyle. Joining a leader who affirmed human equality (*sabhana jia ika chhau*, M1, GG, 83) and dreamed of building a society without corruption and oppression would have offered a more attractive alternative than becoming part of the Hindu social hierarchy or locate themselves within the class differentiations prevalent within Muslim society.[67]

The evidence at our disposal points to an impressive presence of the Jatts at the time of Baba Nanak's death in 1539. For instance, the village of Guru Angad, Khadur, which served as the primary Sikh seat after the death of Baba Nanak, belonged to the tribe of the Khaira Jatts; and the land for Dehra Baba Nanak, the village that Baba Nanak's son, Sri Chand, established after the flooding of Kartarpur came as a gift from Ajita, a Randhawa Jatt. In other words, the two Sikh sites that rose to prominence after the disappearance of Kartarpur were directly associated with the Jatts. Furthermore, following the authority of Baba Nanak' successor, Guru Angad, the two most prominent figures of the time, Buddha Randhawa, who was also a potential candidate for the guruship, and Ajita Randhawa, who helped rehabilitate the Baba's family at Dehra Baba Nanak, came from a Jatt background.[68]

The location of Kartarpur seems to support the view that the Jatts and their rural ancillaries constituted the core of the original Sikh community, and scholars in the field need to examine this issue in the days ahead. If found viable, this shift of stance in the social composition of the early Sikh community would call for a new set of parameters to understand the origin as well as later developments in Sikh history. What was there in Baba Nanak's message that attracted these people? How did these erstwhile nomads adopt the contents of his message to their needs and aspirations? Was the early Jatt experience of joining the Sikh community so successful that this prepared the ground for the other Jatt tribes living around to follow suit in the subsequent decades? These questions would need to be addressed as scholarship develops.

Furthermore, little is known about the life and ethos of the Jatts and their outcaste rural ancillaries but, as mentioned earlier, it seems reasonable to argue that being nomads they had no organic relationship with the Hindu caste hierarchy. Making this distinction would have huge implications for our understanding of the concerns and motivations of the early Sikh community. Emerging from McLeod's *Guru Nanak and the Sikh Religion*, the overarching perceptions that Sikh beliefs as well as social constituency emerged from the larger Hindu context, as well as that their history is essentially one of carving out of a distinct identity from that of the parent community, need to be reassessed.[69]

This discussion would also have a direct bearing on issues related to caste and gender within Sikh society. If the overwhelming majority of the original community was not part of the caste hierarchy, how appropriate is it to use caste-related categories to explain early Sikh society? If the Sikhs themselves now use these terms, then it would be helpful to locate the reasons and precise point of their entry into the Sikh discourse. In the same vein, the treatment of women in the nomadic society and customs such as widow marriage and the absence of *sati* (burning alive on the pyre of the dead husband), and so on, need to be brought into focus to help understand the happenings within the early Sikh community.[70]

In my view, a narrative of the origin of the Sikh community needs to incorporate an understanding of the life of the master (*khasam*) of Kartarpur (Nanak), the nature of the seed he sowed there (his beliefs), and the sociocultural background of the early caretakers (Sikhs). Having accomplished this task, scholars can attempt to assess how the original seedlings thrived

in their subsequent transplantations in different locations, changed circumstances, and the variations among different caretakers. Building on the evidence whose bulk, range, and depth expand with the passage of time, scholars can think through these issues and create a narrative that can provide a higher degree of historical accuracy than the one in current circulation. After all, the Sikhs may be the only major tradition where the origin of the community can be constructed strictly from contemporaneous sources.

Conclusion

Where do scholars in Sikh studies go from here? Three options seem to be available. First, there is a large constituency of scholars in the field who believe that *Guru Nanak and the Sikh Religion* marked a "paradigm-shift" in "a historiographical revolution" in Sikh studies, and they would expect future research to build and expand on its conclusions.[71] The second option has appeared in J. S. Grewal's later writings, where he points out the limitations of McLeod's research findings pertaining to different periods and themes of Sikh history.[72]

On the basis of my reading of *Guru Nanak and the Sikh Religion* presented here and my past years' immersion in the early documents, I believe that effort to build on the received wisdom or even maintain the status quo would be counterproductive for the field.[73] While fully agreeing with Grewal about the limitations of McLeod's work, my primary interest lies in how to move forward and develop a fresh narrative of Baba Nanak's life, beliefs, and legacy. Given the critical mass of scholars presently working in the field and the availability of the large corpus of published materials, this goal does not seem beyond reach.[74]

I suggest a three-stage process to execute this agenda. First, scholars need to return to the early textual sources, date them with some degree of precision, situate them in their socio-literary contexts, and flesh out historical details from them. Second, they need to expand the pool of information by including art, artifacts, iconography, numismatics, sites, and so on, and then seek out information that these sources can provide. Finally, the information gathered around the landmarks in Sikh history should be presented in emic Sikh terminology.[75] As I have attempted to show that the terms such as the "Sant synthesis," "unregenerate man," and "the discipline" popularized by *Guru Nanak and the Sikh Religion* would not do, but more work needs to be done before we can cull out a set of terms that may present the frame of reference adequately.

Let me close this essay by underlining the need for precision in scholarly understanding of Baba Nanak and early Sikh history. Two events associated with Baba Nanak's fifth birth centennial that unfolded on the campuses of the universities in the Punjab serve as interesting pointers in this direction. The first relates to the name of Baba Nanak. The Akali Dal, a Sikh political party, which ruled the Punjab in the late 1960s, sponsored a set of public celebrations in 1969 to commemorate the Baba's birth, and the establishment of a new university in Amritsar was the jewel in this crown. The institution was named "Guru Nanak University" and was inaugurated with great fanfare. After the graduation of the first batch of students, a public controversy erupted that resulted in the rise of a political campaign to expand its name. The people spearheading this move were emphatic that the institution named in honor of the Guru must carry his "full name," which they argued was "Guru Nanak Dev." The state government, after protracted resistance, buckled under and granted their wish by expanding the name of the university by a legislative act in 1975. As far as I know, there is no reference to "Dev" in the writings of Baba Nanak or those of his successors or early followers. Is it part of the name or does it mark an honorific that was added later? No one seemed to be clear about these issues while changing the name in the 1970s, and the present generation does not even seem to remember that this controversy erupted in the

early history of their university.[76] Leaving aside the "Dev," we have replaced even the "Guru" as Baba Nanak does not use it for himself.

The next instance concerns the date of birth of Baba Nanak and the debate that unfolded around it on the campus of Punjabi University, Patiala. In the fall of 1969, this university organized an array of activities to celebrate the event, of which an international conference held in September was the prize item. On this occasion, a special issue of *The Panjab Past and Present*, a university-based journal of history, was released, entitled *Sources on the Life and Teachings of Guru Nanak*; it was edited by Ganda Singh (1900–1987), a highly respected historian of the time, and was distributed to the participants. While the conference at the university campus was synchronized with the celebrations of the Baba's birth, believed to have been in late November (*Katak di Puranmashi*), the editorial appearing in the journal issue argued for April 15, 1469 (*Visakh*) as his date of birth. A generation of scholars has come and gone since the event, but no clarity seems to have emerged on this basic issue as the release of this book in November 2019 amply confirms.

A final detail revolves around the reference to the early Sikh community as the "Nanak Panth."[77] Although scholars such as McLeod and many others of his generation use this label freely and without question, it must be underscored that this term does not appear in the writings of Baba Nanak, or those of his successors and their followers.[78] It first shows up in the Janam Sakhi attributed to Miharban, a first cousin of the sixth Sikh Guru, Guru Hargobind (Guru 1606–1644), and even more important for us, the leader of a major Sikh sectarian group of the time (Minhas/Chhota Mel).[79] The *Dabistan-i-Mazahib* is the first non-Sikh document to use the name the Nanak Panthi along with the Gursikh to refer to the community.[80] Furthermore, it is important to point out that a name such as the Nanak Panth, which evokes the idea of "personal" following of a leader, is criticized in the writings of Gurdas Bhalla and is categorically denounced in the poetry created during the period of Guru Gobind Singh (1675-1708).[81] In other words, the name assigned to the early Sikh community in current scholarship is not a self-designation, but a sectarian/external label the nature of which is criticized in the mainstream Sikh literature.

Focusing on details such as these would help scholars work toward developing a more accurate and nuanced narrative of the happenings during this early phase of Sikh history. Once the details of the founding of the Sikh community and the terms required to name and explain them are in place, people in the field can then move on to interpret the developments in subsequent history. I believe a clean start is necessary to delineate the origin of the Sikh Panth that now stands not only the largest group within the smaller religious traditions of humankind but is larger than all others put together.[82]

*This is an updated version of the essay that originally appeared in the *Journal of Punjab Studies* (2009), and then in *Punjab Reconsidered: History, Culture, and Practice*, edited by Anshu Malhotra and Farina Mir. New Delhi: OUP, 2012. For another related essay on this subject, please see my "Baba Nanak and the Founding of the Sikh Panth." *Brill's Encyclopedia of Sikhism* (Leiden: E.J. Brill, 2017), pp. 3-17.

End Notes

1. My preference for the title of "Baba" is based on the fact that Nanak calls himself "Baba" for over forty times in his verses, and his use of the term "Guru" is essentially restricted for God. As for scholarship on him, a recent bibliography of writings in English records over six hundred entries on Baba Nanak; see Rajwant Singh Chilana, *International Bibliography of Sikh Studies*

(Dordrecht: Springer, 2005), 30–60. The writings in Punjabi on the Baba are far more extensive and spread over a much longer period of time. The opening statement of the *Janam Sakhi Babe Nanak di reads*: "The life story of Baba Nanak from the beginning to the end [who] came to liberate the world." For its published editions, see *Puratan Janam Sakhi*, ed. Rattan Singh Jaggi (Patiala: Pepsu Book Depot, 1977) and *Puratan Janam Sakhi*, ed. Vir Singh [1926] (Amritsar: Khalsa Samachar, 1986).

2. Scholars count Baba Nanak's compositions recorded in the Guru Granth (GG) in different ways. Charan Singh provides the figure of 974 poetic stanzas; see his *Banhi Biaura* [1902] (Amritsar: Khalsa Tract Society, 1945), 124–125 ; Kahn Singh Nabha presents the number as 947 in his *Mahan Kosh* [1930] (Patiala: Bhasha Vibhag, 1981), 437; Sahib Singh counts them as 357 compositions and 3 *Vars* in his *Sri Guru Granth Darpanh* (Jalandhr: Raj Publishers, 1961), 1: 17; and Piara Singh Padam supports the figure of 974 ; see his *Sri Guru Granth Prakash* [1977] (Patiala: Kalam Mandir, 1990), 58.

As for the artifacts, a *pothi* and a *chola* associated with the Baba are extant. For details, see "The Guru Harsahai Pothi," in my *Making of Sikh Scripture* (New York: Oxford University Press, 2001), 33–40; and entries on the *chola* in Tara Singh Narotam, *Sri Guru Tirath Sangraih* (Kankhal: Sri Nirmal Panchayati Akharha, 1884), 288–289; Giani Gyan Singh, *Tvarikh Gurdarian* (Amritsar: Buta Singh Pratap Singh, undated [1919?]), 36; Kahn Singh Nabha, *Mahan Kosh*, 477.

For references to the Baba in the writings of his successors and early followers, see Ganda Singh, ed., *Sources on the Life and Teachings of Baba Nanak* (Patiala: Punjabi University, 1969), 26–44. For the details of his life, see *Janam Sakhi Babe Nanak di*; *Janam Sakhi Miharban*, 2 volumes, ed. Kirpal Singh et al. (Amritsar: Khalsa College, 1962, 1969); *Janam Sakhi Bhai Bala*, ed. Gurbachan Kaur (Patiala: Bhasha Vibahg, 1987); and *Varan Bhai Gurdas*, ed. Gursharan Kaur Jaggi (New Delhi, Arsi Publishers, 2010). For Gurdas Bhalla, see Rahuldeep Singh Gill, *Drinking from Love's Cup* (New York: OUP, 2016).

3. When discussing the impact of McLeod's book, one must be clear that the traditional Sikh scholars worked in Punjabi, and as a result had no access to the book. They receive eight to ten years of training in the *taksals*, which involves learning the recitation and interpretation of the Guru Granth, the study of Sikh historical writings, practice in *kirtan*, and extensive travels to Sikh pilgrimage centers. Their work prepares them to become *granthis*. Unfortunately, there is very little scholarly literature available on the *taksals*, and many scholars writing in English are not even aware of the presence of these institutions. From among the products of these *taksals*, Randhir Singh (1898–1972), Shamsher Singh Ashok (1903–1986), Piara Singh Padam (1923–2001), and Joginder Singh (1940–) could be counted as the major figures of the past century. For information on the early history of the *taksals*, see G. W. Leitner, *History of Indigenous Education in the Punjab* [1883] (Patiala: Bhasha Vibhag, 1971), 28–37.

Among scholars who work in English, there were efforts to register differences with *Guru Nanak and the Sikh Religion*. Fauja Singh Bajwa (1918–1983), a historian based in Punjabi University, engaged with McLeod's argument with a high degree of seriousness; see his "Guru Nanak and the Social Problem," in Harbans Singh, ed., *Perspectives on Guru Nanak* (Patiala: Punjabi University, 1975), 141–150. In this essay originally presented at a conference in 1969, he made a two-pronged argument: Baba Nanak was deeply concerned about the social issues of his times, and given this area of his interest, his message differed in fundamental ways from those of his contemporaries. Unfortunately, Fauja Singh got embroiled in a controversy of his own in 1975, when he was attacked by university-based scholars as well as those outside the academia, pushing him out of any public role. For details, see his "Execution of Guru Tegh Bahadur—A New Look" [1966], *Journal of Sikh Studies* (February 1974), 79–89, and responses to it by Trilochan Singh's "Letter to

the Editor" (August 1974), 122–126; and J. S. Grewal's "Freedom and Responsibility in Historical Scholarship," *Journal of Sikh Studies* (February 1975), 124–133.

Simon Digby (1932–2010), an expert on Islamic literature of South Asia, was the only Western scholar to present a substantive review of McLeod's work, which he described as "the latest and one of the most valuable additions to the corpus of Christian missionary writings on the religious sociology of India, whose type and pattern were established early in the century." Having situated McLeod's work in this tradition, Digby registers his discomfort with his "ruthless approach" to unearth the "Nanak of history," his use of "Protestant theological terms" to explain Baba Nanak's ideas, and his "weak grasp of Sufi literature." For this review, see the *Indian Economic and Social History Review* 7:2 (1970), 301–313. Published in a Bombay-based journal, Digby's ideas seemingly did not reach the Punjab and as a result could not become part of the discussion of McLeod's work in any important way.

Some scholars attempted to engage with McLeod's approach and argued that there are different ways to understand the Baba's life, but none of these succeeded in challenging McLeod's argument in any significant way or emerge as a viable alternative to his presentation. For early efforts in this direction, see Harbans Singh (1923–1995), *Guru Nanak and the Origin of the Sikh Faith* (Patiala: Punjabi University, 1969), and J. S. Grewal (1927–), *Guru Nanak in History* (Chandigarh: Panjab University, 1969).

It might also be useful to mention that McLeod's writings evoked a hostile response within some circles. He reports that he was not invited to the international conference arranged by Punjabi University in September 1969, and Kapur Singh denounced the book there; see his *Discovering the Sikh: Autobiography of a Historian* (New Delhi: Permanent Black, 2004), 63–64. Early responses to the book included Kirpal Singh's critique published in *The Sikh Review* (February-March 1970). The second round of this attack was spearheaded by Daljeet Singh (1911–1994), whose interest in Sikh studies began after his retirement from Indian Administrative Services in 1969. As McLeod's status rose on the North American academic scene in the 1980s, Daljeet Singh's opposition to his works became increasingly strident. With some degree of effort, he was able to bring together some supporters who were ready to help him save "Sikh scholarship from the missionary onslaught." This denunciation of McLeod's writings and, by extension, those of others who were thought to have been working with him largely unfolded in North America. This criticism barred the Sikh studies programs at Toronto University (1986–1992) and Columbia University (1988–1999) from attaining permanence, and stunted the growth of the programs at the University of British Columbia (1987–1997) and the University of Michigan (1992–2004) during the nascent stages of their development. For details of these debates, see Gurdev Singh, ed., *Perspectives on the Sikh Tradition* (Patiala: Siddharth, 1986); J. S. Grewal, *Contesting Interpretations of the Sikh Tradition* (New Delhi: Manohar, 1998), 215–237; and Hew McLeod, *Discovering the Sikh*, 154–191.

In my view, Daljeet Singh and his associates could not distinguish between McLeod's training in biblical studies and what they perceived as his "missionary designs" to erode the foundation of the Sikh tradition; see Grewal, *Contesting Interpretations of the Sikh Tradition*, 128. As a result, they could not identify the precise nature of what irked them in McLeod's writings. McLeod's response to their criticism was no less enigmatic. He argued that he was an atheist and attack on his research was part of an effort to protect the Sikh traditions from historical scrutiny; see his "Cries of Outrage: History versus Tradition in the Study of Sikh Community," *South Asia Research* (14: 1994), 121-135. Given the fact that the people McLeod refer to in his discussion were products of Western modes of education and wrote in English, I am not convinced that McLeod's characterization of them as "traditional scholars" and their motivation as being centered on protecting "traditions" have much justification.

4. The authority of *Guru Nanak and the Sikh Religion* was established soon after its publication. McLeod himself and some other scholars built their interpretation of the events in later Sikh history on the research results of this book, thereby further strengthening its influence and authority in the field. See his *Evolution of the Sikh Community* (Oxford: Clarendon Press, 1976); *Who Is a Sikh? The Problem of Sikh Identity* (Oxford: Clarendon Press, 1989); and *Sikhism* (New York: Penguin, 1997). For those who built on McLeod's interpretation of early Sikh history, see Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries* (New Delhi: Oxford University Press, 1994), 47–91; for its critique, see J. S. Grewal, *Historical Perspectives on Sikh Identity* (Patiala: Punjabi University, 1997), 33–47.

As for general acceptance of the conclusions of the book in the 1980s, see John S. Hawley and Mark Juergensmeyer, *Songs of the Saints of India* (New York: Oxford University Press, 1988); and A. T. Embree, ed., *The Sources of Indian Tradition* (New York: Columbia University Press, 1988 [1958]), and many others that deal with the Sikh tradition in a limited way. The impression that McLeod had acquired a mastery of Punjabi provided a high degree of authenticity and authority to his writings in the eyes of many Western scholars who were happy to use them for basic information they needed about the Sikhs.

5. It may be useful to reiterate the landmarks of this period, which included the establishment of Punjabi University, Patiala (1962), and Guru Nanak Dev University, Amritsar (1969), as well as the celebrations of the centennials of the birth of Guru Gobind Singh (1966) and Guru Nanak (1969), the martyrdom of Guru Tegh Bahadur (1975) and Guru Arjan (2004), the inauguration of the Khalsa (1999), and the elevation of the Granth to the position of the Guru Granth (2008). This period has seen the production of more scholarly literature on the Sikhs than in their entire earlier history.

6. In addition to the texts mentioned in note 2, see *The Gian Ratanavali*, ed. Jasbir Singh Sabar (Amritsar: Guru Nanak Dev University, 1993); and Sarupdas Bhalla, *Mahima Parkash*, ed. Utam Singh Bhatia [1776] (Patiala: Bhasha Vibhag, 1971).

7. For criticism of McLeod's use of the Janam Sakhis, see Ganda Singh, "Editorial," *Panjab Past and Present* (October 1970), i–x. It may be useful to record that the translated version of the book did not include this part; see *Guru Nanak de Udesh* (Amritsar: Guru Nanak Dev University, 1974). In my view, Ganda Singh's evaluation raises important questions regarding the issue of academic responsibility of a senior scholar toward new research. It seems clear that Ganda Singh had fundamental differences with McLeod's research results, but he did not want to bring them to the forefront lest they provide fuel to the fire already gathering around the book; see note 3. His argument that McLeod's work needs "sympathy," not "carping criticism," hurt the rise of a healthy debate so essential for a field at an early stage of growth. For positive assessment of his work on the Janam Sakhis, see Surjit Hans, *A Reconstruction of Sikh History from Sikh Literature* (Jalandhar: ABS publications, 1988), 198–199; and Nripinder Singh, *The Sikh Moral Tradition* (New Delhi: Manohar, 1990), 79.

8. For McLeod's translations, see *The B–40 Janam Sakhi* (Amritsar: Guru Nanak Dev University, 1980); *The Textual Sources for the Study of Sikhism* (Totowa: Barnes and Nobel, 1984); *The Chaupa Singh Rahit-Nama* (University of Otago, 1987); *Sikhs of the Khalsa Rahit* (Oxford University Press, 2003); and *The Prem Sumarag* (New Delhi: Oxford University Press, 2006).

The legitimacy of McLeod's use of an historical approach has also come under attack from diverse quarters; see Noel Q. King's essay in Gurdev Singh, ed., *Perspectives on the Sikh Tradition*; and Jasbir Singh Mann et al., eds., *Advanced Studies in Sikhism* (Irvine: Sikh Community of North America, 1989). For a recent critique, see the relevant sections in Arvind-Pal S. Mandair, *Religion and the Specter of the West* (New York: Columbia University Press, 2010).

It seems to me that the historical approach synchronizes well with Sikh understanding of the past. For instance, the Sikh view of time is linear, and Sikhs believe their history to be an integral part of the divine design for human history. For Baba Nanak, the universe rose as a result of the divine command (*hukam*/*bhanha*) and follows a course set in historical time (see his cosmology hymn GG, 1035–1036). The Sikhs began to record their own history soon after the community's founding, and the *Janam Sakhi Babe Nanak di* registers a reasonably good consciousness of issues such as that of historical chronology. The daily *ardas* (Sikh supplication) is essentially a thanksgiving prayer for the divine support through various phases of the community's sociopolitical and ideological development from the beginnings to the present day. References to historical events begin to appear in the writings that are included in the Guru Granth; see Balwand and Satta, GG, 966, for the developments during the sixteenth century; for a discussion of this issue in Guru Arjan's time, see Surjit Hans, *A Reconstruction of Sikh History*, 137–177. The earliest manuscript of *Sakhi Babe Nanak ki Adi to Ant tak*, dated 1640, was extant until the 1970s; see *The Puratan Janam Sakhi* ed. Rattan Singh Jaggi, 136–137. For the text of the *ardas*, see the English version of *Sikh Rahit Maryada* (Amritsar: Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee, 1997), 9–11; for discussion of its history and contents, see Lal Singh Gyani, *Puratan Ardasa te Bhaugati Parbodh* (Amritsar: Panch Khalsa Press, 1920); Gyani, *Puratan Sikh Ardasa* (Amritsar: Gurmat Press, 1952), 1–17; and Piara Singh Padam, "*Ardas*," in his *Guru Ghar* (Amritsar: Singh Brothers, 1997), 279–286.

9. For instance, unless the history of the sources employed in an account created in 1776, the year of completion of the *Mahima Parkash*, can be traced back to the times of Baba Nanak (d. 1539), I am not convinced that it could serve as a significant source of information for an "historian."

10. *Guru Nanak and the Sikh Religion*, 11, 49, 59–60, 75, 119–122.

11. Given his emphasis on the need for skepticism, it is strange that McLeod seems satisfied to use an edition of the *Janam Sakhi Babe Nanak di* prepared in 1926 by Vir Singh, the limitations of whose editorial capabilities later became a subject of a doctoral research; see Harinder Singh, "Bhai Vir Singh's Editing of *Panth Parkash* by Rattan Singh Bhangu," Ph.D. thesis (Guru Nanak Dev University, Amritsar, 1990).

12. *The Puratan Janam Sakhi*, ed. Vir Singh 175–176.

13. Instead of associating this with the Puranic mythology, it may be useful to think of other possibilities such as the Jogis based there named it Sumer; given their influence their followers began to call it Sumer; as part of the vernacularizing process, the Punjabi *meru* simply means a "hill" and *sumer* thus becomes a big hill. I became aware of the last meaning while reading Giani Naurang Singh's commentary on the *Sarab Loh Granth*, see MS 766, Guru Nanak Dev University, folio 1930.

14. McLeod writes, "Sikh children who receive a Western-style education will assuredly imbibe attitudes which encourage skepticism, and having done so they are most unlikely to view traditional janam-sakhi perceptions with approval. Given the emphasis which is typically laid on stories concerning Baba Nanak there is a risk about Sikhism as a whole may come to be associated with the kind of marvels and miracles which are the janam-sakhi stock-in-trade. For some the price may be worth paying, but at least they should be aware of the risks involved in adopting the traditional approach." See his *Sikhs: History, Religion, and Society* (New York: Columbia University Press, 1989), 21–22.

15. For commentaries on the Janam Sakhis, see *The Gian Ratanavali*, Sakhi 1; Ratan Singh Bhangu (d. 1847), *Sri Guru Panth Parkash*, ed. Balwant Singh Dhillon (Amritsar: Singh Brothers, 2004), 16, and 178–183; Ernest Trumpp (1828–1885), *The Adi Granth* [1877] (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978), i–vii; Gurmukh Singh (1849–1898), *The Janam Sakhi Babe Nanak Ji ki*, ed.

M. Macauliffe (Rawalpindi: Gulshan Punjab Press, 1885), 1–10; and Karam Singh (1884–1930), *Katak ke Visakh* [1912] (Ludhiana: Lahore Book Shop, 1932). Two doctoral theses, Jagjit Singh's "A Critical and Comparative Study of the Janam Sakhis of Guru Nanak upto the Middle of the Eighteenth Century" (1967); and Piar Singh's "A Critical Survey of Punjabi Prose in the Seventeenth Century" (1968), were submitted at Panjab University, Chandigarh.

16. For McLeod's writings on the Janam Sakhis, see his *Early Sikh Tradition: A Study of the Janam Sakhis* (Oxford: Clarendon Press, 1980); *The B–40 Janam-sakhi* (Amritsar: Guru Nanak Dev University, 1980); and "The Janam-sakhis," in his *Evolution of the Sikh Community*, 20–36; "The Hagiography of the Sikhs," in *Essays in Sikh History, Tradition, and Society* [1994](New Delhi: Oxford University Press, 2007), 35–53; and "The Life of Guru Nanak," in Donald S. Lopez, Jr., ed., *Religions of India in Practice* (Princeton: Princeton University of Press, 1995), 449-461. For the reception of these writings, see his *Discovering the Sikhs*, 150–151.

17. Within his own writings, Baba Nanak describes himself as an ordinary human being who has been assigned the path of singing the praises of the Creator (*Manhas murati Nanaku namu*, M1, GG, 350; *Nanaku bugoyad janu tura tere chakran pakhaq*, M1, GG, 721; *Koi akhe adami Nanaku vechara*, M1, GG, 991; *Kare karae sabh kichhu janhe Nanaki sair ev kahie*, M1, GG, 434, and 660; *Hau dhadhi hari prabhu khasam ka hari kai dari aia*, M1, GG, 91, and 150, 468, and 1057).

18. For a creative way to address this issue, see J. S. Hawley, "Mirabai in Manuscript," in *Three Bhakti Voices: Mirabai, Surdas, and Kabir in Their Times and Ours* (New Delhi: Oxford University Press, 2005), 89–98.

19. The two editions, *Janam Sakhi Babe Nanak di/ The Puratan Janam* ed. Rattan Singh Jaggi; and *Janam Sakhi Bhai Bala*, ed. Gurbachan Kaur, represent excellent critical scholarship.

20. The earliest known manuscripts include *Janam Sakhi Babe Nanak di* (1640); the *Bala Janam Sakhi* (1658); and the *Miharban Janam Sakhi* (1754). As for the dates of these texts' composition, I base them on the following evidence. The text of the writing of the Gurus that appear in the early manuscripts of the *Janam Sakhi Babe Nanak di* is pre-Kartarpur Pothi (1604). We have on record the claim of Hariji (d. 1696) that his father, Miharban, had completed his Janam Sakhi by 1619; see *Sodhi Hariji Krit Goshatan Miharban kian*, ed. Krishna Kumari Bansal (Sangrur: the editor, 1977), 234; for reference to a copy of *Miharban Janam Sakhi* prepared in 1651, see MS 427B, Khalsa College (*Samat 1708 Vaisakh Vadi ekam nu* [Miharban, Hariji, and] *Chatrbhuj pothi puran hoi*, folio 676). There is firm evidence that *Bala Janam Sakhi* was compiled after the death of Baba Handal (1648), and an elaborately illustrated manuscript dated 1658 was extant until recently, see *Janam Sakhi Bhai Bala*, 149–150.

21. The echoing of the images from the *Janam Sakhi Babe Nanak di* in the literature of the Miharaban family leaves little doubt that this text was available to them, see the opening and sections of *Sodhi Hariji Krit Goshatan Miharban kian*.

22. The *Miharban* and the *Bala Janam Sakhis* were productions of the sectarian groups led by Miharban and Baba Handal, respectively. For *Miharban Janam Sakhi*, see MS 2306, Khalsa College, dated 1650 (*Sakhi Guru Hariji ke mukh ki likhi Samat 1707*, folio 164b); and *Sodhi Hariji Krit Goshatan Miharban kian*. For additional writings of this family, see Pritam Singh and Joginder Singh Ahluwalia, *Sikhan da Chhota Mel: Itihas te Sarvekhanh* (San Leandro, California: Punjab Educational and Cultural Foundation, 2009), 84–97. An undated manuscript entitled, *Janam Sakhi Baba Handal* (folios 1-602), is available with his descendents at Jandiala Guru, near Amritsar. For more on this text and family, see Varinder Kaur, "Parchi Baba Handal: Sampadan te Itihasik Visleshanh," M. Phil. thesis (Guru Nanak Dev University, Amritsar, 1989); and Rajinder Pal, *Sankhep Jivan Charitar Sri Guru Baba Handal Ji* (Jandiala: Gurdwara Sri Guru Baba Handal Ji, undated [1990s]).

23. It may be useful to point out that this itinerary is not accepted in current scholarship; see Harbans Singh, *Guru Nanak and the Origin of the Sikh Faith*, 154.

24. A discussion of the relationship of the position of the Baba and the layout of his house with the model of a Sufi master and his hospices (*khanqah*), on the one hand, and the hillock (*tillas*) of the Shaivite ascetics, on the other, would shed light on the nature of relationship of the early Sikhs to these groups. For general information about the period, see J. S. Grewal, ed., *Religious Movements and Institutions in Medieval India* (New Delhi: Oxford University Press, 2006).

25. For the singing of the *Alahanhia*, see the Puratan Janam Sakhi manuscript dated 1690, folio 273b.

26. For an essay on this important theme, see J.S. Grewal, "Sacred Space in Sikhism," in Joseph T. O'Connell, ed., *Organizational and Institutional Aspects of Indian Religious Movements* (Shimla: Indian Institute of Advanced Study, 1999).

27. It is important to reiterate that the Puratan's account of Guru Nanak's travels is much less elaborate than the ones available in the *Miharban* and the *Bala Janam Sakhis*.

28. For this interpretation of the rise of institutions such as the *langar*, the *manjis*, and the *Granth*, see Hew McLeod, *Sikhism*, 23–24, and 30–31. Working within this larger context, Pashaura Singh argues that the compositions of the early Gurus were preserved in both oral and written form (aides-memoire), and the institution of scripture formally started with Guru Arjan, see his *Life and Works of Guru Arjan* (New Delhi: Oxford University, Press, 2006), 134–171; Christopher Shackle's recent statement also attributes the first "canonical" version of Sikh scripture to Guru Arajn, see his "Repackaging the ineffable" changing styles of Sikh scriptural commentary," *Bulletin of School of Oriental and African Studies* 71, 2(2008), 257.

Another example of McLeod's anachronistic discussion of Guru Nanak's theology based on evidence from the writings of other Gurus can be found in his discussion of the *mangal/mulmantar* ("invocation"/" the root formula")—a string of epithets that refer to different aspects of the Divine. He begins his exposition of Guru Nanak's ideas with an analysis of the *mangal* but fails to mention that it appears for the first time in the Kartarpur Pothi (1604), completed during the period of Guru Arjan. While explicating the "Sikh conception" of the Divine, it is fine for Jodh Singh to start his discussion with the *mangal*—see his *Gurmat Nirnhay* [1932] (Patiala: Bhasha Vibhag, 1979), 1—but not for McLeod, who is claiming to deal only with the ideas of Baba Nanak. For a discussion of the *mangal*, see my *Making of Sikh Scripture*, 53–54. The terms *Satinamu*, *Akal Murati*, and *Ajuni* that appear in the *mangal* are not used in Baba Nanak's verses, and his favorite epithets for the Divine such as *Kartaru*, *Nirankaru*, and *Sahibu* are not available in this text.

For a discussion Guru Amardas' year of birth, see *Guru Amardas: Srot Pustak* ed. Raijasbir Singh (Amritsar: Guru Nanak Dev University, 1986), 227-229.

29. For a discussion of this *pothi*, see my *Making of Sikh Scripture*, 33–40.

30. There was a general welcome accorded to this section of the book after its publication. Ganda Singh complemented McLeod for "understanding, appreciating and presenting [the Guru's] teachings in a very lucid and convincing manner"; see *Panjab Past and Present* (October 1970), i–x. Needless to say, McLeod's use of Protestant terms such as "theology," "divine self-expression," "unregenerate man," and "discipline" to label the Guru's ideas may not have sounded unreasonable to people in the late 1960s, but writing in 2010 we are better equipped to understand this problem.

31. Although I was vaguely aware of this issue of terminology earlier, it was crystallized for me with John S. Hawley's presentation entitled "What Is Sikh Theology?" at Columbia University on March 31, 1990. In this unpublished paper, he laid out the issues involving the use of terms from one tradition to explain the ideas of the other and the problems inherent in this effort.

32. McLeod's discussion is built around the dichotomy between the supposed Sikh belief in "divine revelation" and his need to analyze the Baba's beliefs by situating them in their historical context. For me, a historian is obligated to take intoaccount Baba Nanak's belief that his compositions represent the divine voice (*Tabalbaz bichar sabadi sunhia*, M1, GG, 142; *Jaisi mai avai khasam ki banhi, tesrha kari gian ve Lalo*, M1, GG, 722). This comes further into focus when we note that none of the Baba's illustrious contemporaries on the Indian side made claims for divine sanction, and these are an integral part of the prophetic tradition on the Judeo-Christian-Islamic side.

33. There is no evidence to support McLeod's category of a Sant; see Nirvikar Singh, "Guru Nanak and the 'Sants': A Reappraisal," *International Journal of Punjab Studies* 8:1 (2001), 1–34; for McLeod's response to this article and Singh's rebuttal to that, see *International Journal of Punjab Studies* 9:1 (2002), 137–142.

For more on this theme, see Karine Schomer and W. H. McLeod, eds., *The Sants: Studies in Devotional Traditions of India* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1987), 1–6; John S. Hawley and Mark Juergensmeyer, *Songs of the Saints of India*, 3–7; Nirvikar Singh, "Guru Nanak and the 'Sants': A Reappraisal," 1–34; and J. S. Grewal, *The Sikhs: Ideology, Institutions, and Identity* (New Delhi: Oxford University Press, 2009), 3–21.

34. The bibliography in the book does not indicate that McLeod paid much attention to the writings of these saints that appear outside the Sikh canon. Nor does he take any note of the effort that went into the selection of these compositions for the Sikh scriptural text. From our knowledge of the early Sikh manuscripts, the writings of the non-Sikh saints were vetted in two stages. In the first, those who believed in iconic worship were labeled as unbaked stuff (*kachi banhi*) and discarded. In the second, the available compositions of those who believed in the formless God were subjected to close scrutiny and the ones that conformed to the Sikh beliefs in family and social life were selected. For these details, see my *Making of Sikh Scripture*, 111–117; Pashaura Singh, *The Bhagats of the Guru Granth Sahib* (New Delhi: Oxford University Press, 2003); Vinay Dharwardkar, *Kabir: The Weaver's Song* (New Delhi: Penguin, 2003), 25–58; and J. S. Hawley, "The Received Kabir: Beginnings to Bly," in *Three Bhakti Voices: Mirabai, Surdas, and Kabir in Their Times and Ours*, 267–278.

35. [35] The secondary literature referred to in this discussion include Ahmad Shah, *The Bijak of Kabir* (Hamirpur, 1917), 1–28; Charlotte Vaudeville, *Kabir Granthavali* (Pondichery, 1957), iv–v; Vaudeville, *Au Cabaret de l'Amour: Paroles de Kabir* (Paris,1959), 7–11, Vaudeville, "Kabīr and Interior Religion," *History of Religions* 3 (1964): 221–222; Bhagirath Misra and Rajnarayn Mauraya, *Sant Namdev ki Padavali* (Poona, 1964), 9–31; and Parasuram Chaturvedi, *Uttari Bharat ki Sant-paramapara* (Prayag, 1951), 709–733. The names of the publishers are not mentioned in the bibliography provided in the book.

36. In my view, the supposed similarities between the two compositions of Kabir and Baba Nanak quoted to make the point that Baba Nanak had access to the writings of his predecessor are too vague to support this argument; see Piara Singh Padam, *Sri Guru Granth Prakash*, 47–48. For the entry of the *bhagat banhi* into the Sikh scriptural corpus during the times of Guru Amardas, see my *Goindval Pothis: The Earliest Extant Source of the Sikh Canon* (Cambridge: Harvard Oriental Series, 1996).

37. There is not a single reference to Baba Farid in the second section of the book; see entries under his name in the index, *Guru Nanak and the Sikh Religion*, 254.

38. See his "Influence of Islam upon the Thought of Guru Nanak," in his *Sikhism and Indian Society* (Shimla: Indian Institute of Advanced Studies, 1967), 292–308. Let me present one instance to challenge this situation. McLeod and many others of his generation use *Akal Purakh* (Being beyond time) as the core epithet for God in Baba Nanak's writings. It comes from Indic roots and

brings in a set of philosophical connotations to explain the Baba's conception of the divine. The problem with this usage becomes apparent when one presents the simple fact that this epithet appears only once in the Baba's compositions (*Tu akal purakhu nahi siri kala*, M1, GG 1038). Simultaneously, it might also be intriguing to note that the Baba uses *Sahib*, which comes from Arabic and means "Sovereign," more than one hundred times in his compositions.

39. The categories that represent the creation include the musical modes (*rags*), elements (air, water, fire), the deities (Brahma, Shiv, and so on), holy people (Siddh, Jati, Sati, and so on), learned people (such as writers), beautiful women, warriors, rich people, sacred spots, and others. The same type of structure unfolds in his cosmology hymn (M1, GG, 1036), the opening thirteen verses catalogue the absence of what Baba Nanak associates with the world—natural objects (sun, moon, light, sky, rivers, and so on), gods (such as Brahama, Bishanu, Mahesu), humans (men and women), religious personas (jogis, gopis, khans, shaikhs, hajis, mullahs, qazis), sacred texts (Veds, Shashatars, Katebs), sacred spots (*tirath*, Mecca/haj), social hierarchy (Varan)—and the final three declare that the Creator brought all these into being and one can only make sense of this with the help of the Baba.

40. See his 54-verses composition entitled *Onkar* (M1, GG, 929–938), which though entitled "One God," is about the universe and how the human beings should function in it.

41. This idea runs though the writings of all the Sikh Gurus, *Sabh srisati seve dini rati jiu, de kanu sunhahu ardas jiu*, M5, GG, 74.

42. For traditional Sikh scholarship, see Taran Singh, *Gurbanhi dian Viakhia Parnalian* (Patiala: Punjabi University, 1980); a summary of his argument appears in Pashaura Singh, *The Guru Granth: Canon, Meaning and Authority* (New Delhi: Oxford University Press, 2000), 241–257. For another statement on this theme, see my "500 years of Sikh Educational Heritage," in Reeta Grewal et al., eds., *Five Centuries of Sikh Tradition* (New Delhi: Manohar, 2005), 335–368.

43. For the commentaries on Baba Nanak's compositions, see the relevant sections in the early Janam Sakhis. The earliest manuscript of this type that has come to my notice contains a collection of the *vars* in the Guru Granth. Although undated, its orthography belongs to the late sixteenth century, and the texts such as these came to be known as the *Panj Granthis* and *Das Granthis*, which contained the core compositions used for daily recitations.

44. Piara Singh Padam, *Guru Nanak Sagar* (Patiala: Kalam Mandir, 1993), 73–178.

45. See Tara Singh Narotam, *Sri Gurmat Nirnhay Sagar* [1876] (Kankhal: Sri Nirmala Panchaiti Akharha, 1898); Kahn Singh Nabha, *Gurmat Prabhakar* [1898] (Amritsar: Chatar Singh Jiivan Singh, 2005), and *Gurmat Sudhakar* [1899] (Patiala: Bhasha Vibhag, 1979); Jodh Singh, *Gurmat Nirnhay*; and Sher Singh, *Philosophy of Sikhism* [1944] (Amritsar: Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee, 1986. Bhagwan Singh's *Rahit Darpanh* (pre-1877), which still is in manuscript form with very few scholars aware of its existence, also falls in this category.

46. See previous note. McLeod's discussion does not create the impression that he had the opportunity to immerse himself in the writings of the Baba, think through the nature of the issues related to his life and teachings, and propose a narrative of this crucial period of Sikh history that can be supported with firm evidence. Instead, I see here a young scholar coming to the Baba's compositions with preconceived notions about the medieval religious landscape of north India, and a set of Protestant categories and terms that he thought was adequate to unlock the ideas of any thinker irrespective of his or her linguistic or cultural context.

47. The portrait of the Baba that emerged in *Guru Nanak and the Sikh Religion* coordinates closely with in his image of half-closed eyes looking toward the heavens available in the calendar art of the 1960s; see McLeod's *Popular Sikh Art* (Delhi: Oxford University Press, 1991), Preface. A

serious discussion of the iconography of the Baba has yet to appear, but the data at our disposal indicate a shift between the portraits that predated the mid-nineteenth century and the iconography that became popular afterward. For discussion of these issues, see Susan Stronge, ed., *The Art of the Sikh Kingdom* (London: Victoria and Albert Museum, 1999); and B. N. Goswamy, *Piety and Splendour* (New Delhi: National Museum, 2000).

48. W. H. McLeod, *The Evolution of the Sikh Community*, 5.

49. See his "On the Word Panth: A Problem of Terminology and Definition," *Contributions in Sociology* 12:2 (1979).

50. For an interesting discussion, see Manmohan Singh, "Bird Images in Guru Nanak's Hymns," *Panjab Past and Present* (April 1979), 227–231.

51. Kabir refers to the authority and attitudes of the revenue collectors in his verse *Hari ke loga mo kou niti dasai patwari*, GG, 793.

52. Reference to the village elders appears in the *Janam Sakhi Baba Nanak di* manuscript dated 1758, folio 15.

53. The *Janam Sakhi Babe Nanak di* presents Baba Nanak's critique of the politics of the time in some detail. The Baba is presented as being deeply upset with the prevailing corruption around the political institutions, and its author expresses this forthrightly. It is, however, interesting to reflect on why the Baba's discomfort with the politics of the time is absent in the *Miharban Janam Sakhi* and the *Gian Ratanavali* (post-1760s). Could it be that by elaborating on this, Miharban did not want to risk annoying the Mughal authorities with whom his family worked closely, and the author of the *Gian Ratanavali* did not need to bring it into the discussion, as the Sikhs themselves were the rulers by the time of his writing?

54. The sounds "b" and "v" are interchangeable in Punjabi, and the *Vedi Patisahu* here refers to Baba Nanak's family caste, Bedi. For an interesting comment on the concept of the king being responsible for the concerns of both *din* and *dunia*, see Abul Fazal, *Ain-i-Akbari*, tr. H. Blochmann [1927] (Delhi: Low Price Publications, 2001), 170–172.

55. For more on the Bhatts, see Rattan Singh Jaggi, *Sikh Panth Vishavkosh* (Patiala: Gur Ratan Publishers, 2005), 2: 1334–1337.

56. As for the location of Kartarpur, Sialkot was in its north (20 miles), Kalanaur, the town where the Mughal emperor Akbar was coroneted in the 1550s, in the southeast, (5 miles), Batala in the south (15 miles), and Lahore in the west (20 miles).

57. For a discussion of the Kartarpur period, see my *Sikhism* (Englewood, N.J.: Prentice Hall, 2004), 22–28.

58. McLeod, *Sikhism*, 14–15, and 36–37.

59. In addition, we have six names that do not carry any reference to the social station of these people (Malo, Manga, Kalu, Japuvansi, Bhagirath, Jodh, Jivai); see Bhai Gurdas' *Varan*, 11: 13–14.

60. The *Bala Janam Sakhi* opens with the claim that Bala, who was supposedly a childhood friend of Baba Nanak, lived in Talwandi, and so did the descendents of Lalu, Baba Nanak's father's elder brother.

61. Sujan Rai Bhandari, *Khulasat-ut-Tavarikh* [1696], tr. Ranjit Singh Gill (Patiala: Punjabi University, 1972), 78-79.

62. *The Baburnama*, tr. Annete Susannah Beveridge [1921] (Delhi: Low Price Publications, 2003), 454; *The Baburnama*, ed. Wheeler M. Thackston (New York: Oxford University Press, 1996), 315. The villages around Kartarpur were inhabited by the tribes of Bajwas, Chahals, Gills, Kahlons,

Khairas, Manns, and Randhawas. It might also be useful to mention that the Jats and their rural ancillaries constituted over 90 percent of the Sikh community when the numbers begin to become available; see Surinderjit Kaur, "Changes in the Distributional Pattern of the Sikhs in India, 1881–1971: A Geographical Appraisal," Ph.D. thesis (Panjab University, Chandigarh, 1979), 34.

63. Cited in Irfan Habib, "The Jats of Punjab and Sind," in Harbans Singh and N. G. Barrier, eds., *Essays in Honor of Ganda Singh* (Patiala: Punjabi University, 1976), 94–95. Vladimir Monorsky, "Gardizi in India," *Iranica* 137 (1948), 200–215, does not seem to include this reference.

64. *Alberuni's India*, ed. Ainslie Embree (New York: Norton Library, 1971), 401. It is interesting that this position is tangentially evoked in Gurdas Bhalla's *Var* 8, devoted to the society around him. Its ninth stanza deals with the Brahmins, tenth with the Kshatriyas, whom he equates with the Khatris, eleventh with the Vaishyas, and twelfth with the Jains, Jats, Lohars, Chhimbas, Oil makers, Barbers, and so on. The placement of the Jats and the Jainis with all other outcastes is interesting. For the reference to the Jats in *Dabistan-i-Mazahib*, see Ganda Singh, "Nanak Panthis," *Panjab Past and Present* 1 (1967), 54 and 57; and for their appearance in the *Ain-i-Akbari*, see Table 1 in Irfan Habib, "The Jats of Punjab and Sind."

65. For references to the Jats in later writings, see Joseph Davey Cunnigham, *A History of the Sikhs* [1848] (New Delhi: S. Chand, 1985), 299–300; K. R. Qanungo, *History of the Jats* [1925] (Delhi: Delhi Originals, 2003); M. C. Pradhan, *The Political System of the the Jats of Northern India* (New Delhi: Oxford University Press, 1966); and Nonika Datta, *Forming an Identity: A Social History of the Jats* (New Delhi: Oxford University Press, 1999). From the press on this issue in 2010:

"Amritsar: The All-India Jat Reservation Sangharsh Committee launched its rath yatra from the Golden Temple here today. They are protesting against the government's failure to grant OBC (Other Backward Class) status to the Jat community of Punjab, Haryana and Jammu and Kashmir. The yatra will pass through various districts of three states before culminating on September 13, [2010] at Sonepat (Haryana), which will be observed as "Jat Chetavani Divas." On the day, the district units of various states would hold rallies across the country, said Yashpal Malik, national president of the committee, which had already declared to disrupt the Commonwealth Games. He said the community had been fighting for getting the OBC status for the past 19 years. He alleged that the community was feeling dejected over the continuous indifferent attitude of the governments at the Centre and three states which had adopted double standards by granting the status to other similar caste and communities like Yadav, Ahir, Saini, Kamboj, Gurjar etc." *The Tribune* (Chandigarh, August 29, 2010).

66. See Ganda Singh, "Nanak Panthis," *Panjab Past and Present* 1 (1967), 54.

67. I have seen this type of process unfolding in my lifetime. Beginning with the early 1960s, I remember the Gujjar pastoralists coming down from the hills and attempting to spend winters or settle down temporarily in the Punjab. While the farmers were happy to offer their fallow fields for free cattle manure in return, and urban society was happy to buy cheaper milk, the Gujjars were invariably seen as petty criminals who carried arms and were always ready to steal. With the agriculture having become more intensive in the Punjab in the past decades, their plight has worsened, and one often sees them squeezed with their cattle onto the open areas along the roads.

68. This was the only point of transition of leadership in Sikh history when a Jat candidate was in the running for the office of Guruship, see *Janam Sakhi Bhai Bala*, 460; and *Mahima Prakash Vartak*, ed. Kulwinder Singh Bajwa (Amritsar: Singh Brothers, 2004 [1770?]), 51–52. For general references to his life and activity in the eighteenth-century writings, see relevant sections in *Gurbilas Patshahi Chhevin* (Amritsar; Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee, 1998[1718?]); and *Kavi Saundha* ed. Dharm Singh (Amritsar: Guru Nanak Dev University, 1981[1790?]). For recent writings on him, see Jasbir Singh Bhalla, *Baba Buddha Jivani* (Amritsar:

Navin Prakashan, 1981); Amarjit Kaur, "Punjabi Sahit Vich Babe Buddhe da Sarup," Ph.D. thesis (Guru Nanak Dev University, 2002); Sabinderjit Singh Sagar, *Baba Buddha Ji* (Amritsar: Guru Nanak Dev University, 2005); and Harnek Singh, *Sri Guru Granth Sahib: Viakhia te Sandesh* (Patiala: Gurmat Prakashan, 2008), 42–62.

Little is written about Ajita Randhawa, but his name appears prominently in the writings of Gurdas Bhalla, and an important late seventeenth-century text entitled *Goshati Ajite Randhawe nal hoi* is also available.

69. For the details of McLeod's argument, see his *Evolution of the Sikh Community* (1975), 1–19 and 83–104; *Sikhism* (1997), 3–61 and 228–250; *Essays in Sikh History, Tradition, and Society* (2007), 171–196. For those who built on McLeod's work, see Harjot Oberoi, "Ritual and Counter Ritual," in J. T. O'Connell et al., eds., *Sikh History and Religion in the Twentieth Century* (Toronto: University of Toronto Press, 1988).

70. This would also provide the appropriate context to interpret the code of conduct and belief (*rahit*) statements pertaining to the ritual details of the remarriage ceremony of widows, produced around 1700. See *Prem Sumarag*, ed. Randhir Singh [1953] (Jalandhar: New Book Company, 2000), 30–35.

71. Tony Ballentyne, ed., *Textures of the Sikh Past* (New Delhi: Oxford University Press, 2007), 3. This understanding implies that *Guru Nanak and the Sikh Religion* is secure as the master narrative of the founding of the Sikh tradition, and as a corollary of this, McLeod's later writings and those of others that were crafted around its arguments deserve the currency they have enjoyed in the past decades.

72. Grewal's early position was that "with mild disagreement here" and "a minor difference there," one could work with McLeod's overall interpretation of Sikh history, see his "Legacies of the Sikh Past for the Twentieth Century," in J. T. O'Connell et al., eds., *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*, 18. More recently, he has registered McLeod's limitations as to how he was not able to achieve the goals he had set up for himself in his study of the Janam Sakhis; he also contends that McLeod's argument that Baba Nanak's life story has to remain brief carries little significance in the light of the fact that we have far more detailed information about him than any other figure of his period. See J. S. Grewal, *Lectures on History, Society and Culture of the Punjab* (Patiala: Punjabi University, 2007), 160–164. Writing in 2009, he expanded on Karine Schomer's argument regarding the nature of medieval Indian poetry to question McLeod's joining of Baba Nanak and Kabir as parts of the "Sant synthesis," as well as his resulting interpretation of the circumstances of the rise of the early Sikh community; see his *Sikhs: Ideology, Institutions, and Identity*, 3–4.

73. I divide McLeod's scholarship into two broad areas: interpretations of various phases of Sikh history and translations of the early Sikh texts (see note 8). I have already registered my differences with his research results regarding the founding of the Sikh community. As for the latter category, my differences with his work are centered on the dating of the translated documents. In my view, McLeod did not have the opportunity or the time to study the early manuscripts of these texts, and in the absence of any empirical evidence he dated these texts where he thought they fitted best in the trajectory of Sikh history he himself had created. In the light of the data available to us, there is no basis to support McLeod's dating of, say, the *Vars* of Bhai Gurdas before 1604; the Puratan Janam Sakhi after 1604; *The Chaupa Singh Rahit-Nama* in the mid-eighteenth century; *The Prem Sumarag* in the early nineteenth/late eighteenth century; and *Sri Guru Panth Prakash* in 1841, for references to these dates, see his *Textual Sources for the Study of Sikhism*, 17-18.

It has been a deeply agonizing experience to critique McLeod's scholarship, with which I started my own journey into the wonderland of Sikh studies in the early 1980s, but I feel obliged to present these thoughts for the consideration of younger scholars. For the beginning of my differences with McLeod's interpretations, see my "Teaching the Sikh Tradition," in John Stratton Hawley et al., eds., *Studying the Sikhs: Issues for North America* (Albany: State University of New York Press, 1993), 142–143.

74. This is as important facet of the previous generation's legacy, which began with the pioneering efforts of Ganda Singh in the 1930s and manifested in the selfless service of many others like Randhir Singh, Shamsher Singh Ashok, and Piara Singh Padam. These scholars were involved in preserving manuscripts, developing their repositories, preparing their catalogues, and making them available in print. For Ganda Singh's biography, see Rattan Singh Jaggi, *Sikh Panth Vishavkosh*, 1: 714–716. For Randhir Singh, see notes 3, 68, and 81. For Shamsher Singh Ashok's monumental works, see his *Punjabi Hath Likhatan di Suchi*, 2 vols. (Patiala: Bhasha Vibhag, 1961 and 1963); and *Sikh Reference Library Amritsar dian Hath Likhat Pustakan di Suchi* (Amritsar: Shiromani Gurdwara Prabandhak Committee, 1968). For Padam's contribution, see his *Rahitname* (Amritsar: Singh Brothers, 1995), and notes 2, 3, 8, 36, 44, and 79.

75. It may be useful to mention another position on this issue. In *Sikh Formations* 1. 1 (June 2005), Arvind-Pal Singh Mandair writes: "The study of Sikhs and Sikhism today is at a major turning point. The conventional frameworks that have dominated the efforts to carve out a distinct subject area of Sikh Studies over the last four decades appears increasingly unhelpful, if not irrelevant, against the backdrop of globalization and the emergence of new theoretical interventions in the human and social sciences. At the same time as we all, in some measure, come to terms with a 'New Age' in the twenty-first century, when the old certainties are being reassessed or giving way to new modes of thought, there is a serious intellectual challenge for those of us engaged with the study of Sikhs and Sikhism. This challenge is all the more pressing for it has also come at a juncture when there is generational change talking place in the academic leadership of the subject, with the towering 'greats' of the 1960s and 1970s gradually giving way to a new generation who now neither share their mindset nor are any longer comfortable with methodologies that have so long dominated the field."

Mandair's claim that "Sikh Studies" need to outgrow the supposedly "conventional framework" seems reasonable, but how this goal is to be achieved is the key question. Replacing the model of biblical studies that McLeod brought to Sikh studies with a new one based on the thinking of the "towering 'greats'" like Hegel and Derrida, as Mandair seems to do in his recently released *Religion and the Specter of the West* (2010), may not be much of an answer to this problem.

76. No reference regarding the change of the name appears in *Guru Nanak Dev University: A Profile* (1994), a publication produced at the time of the university's silver jubilee celebration. It would be interesting to examine this episode and find out the basis on which the present name was argued for by its supporters, the nature of their religious affiliation, and the contribution of the large history and other related departments on the campus in this discussion. The fact stands, however, that there were differences on what name should be used to build an institution honoring the founder of the tradition.

77. See McLeod's "The Nanak Panth," in *Who Is a Sikh?*, 7–22; "The Early Nanak Panth," *Sikhism* 9–15; and Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries*, 477 (entries under Nanak-panth and panthis).

78. Baba Nanak calls the people at Kartarpur as the Sikhs (*Sunhi sikhvante Nanaku binavai*, M1, GG, 503), and considers them to constitute the Gurmukh Panth (the community of the Gurmukhs, *Hari kirati rahirasi hamari Gurmukhi Panth atitang*, M1, GG, 360); Guru Arjan assigns them the name of Sach da Panth (the path of truth, *Kal jal jam johi na sakai Sach ka Pantha thatio*, M5, GG, 714);

the Bhatts describe them as the Utam Panth (the best path/the community of the best, *Ik Utam Panth sunio gur sangat*, GG, 1406) and Dharm Panth (the path of morality, *Lahnai Panth Dharam ka kia*, GG, 1401; *Dharam Panth dhariou*, GG 1406); and Gurdas Bhalla uses the epithets of the Nirmal Panth (the pure path/ the community of the pure, *Maria sika jagat vichi Nanak Nirmal Panth chalia*, *Var*, 1: 45), and the Nirala Panth (the unique path, *Sabadi jiti sidhi mandali kitosu apanha Panth Nirala*, *Var*, 1:37). It is interesting to note that the term Nanak Panthi does not appear even in Sujan Rai Bhandari, *Khulasat-ut-Tavarikh* [1696], 80–81.

79. The *Miharban Janam Sakhi* 1:8; and *Guru Amardas: Srot Pustak*, 52 and 56. For a discussion on Guru Hargobind's year of birth, see Piara Singh Padam, *Khashtam Guru de Khat Darshan* (Patiala: Kalam Mandir, 1994).

80. For this section in the *Dabistan-i-Mazahib*, see Ganda Singh, "Nanak Panthis," *Panjab Past and Present* 1 (1967), 47-71.

81. *Bishnai das avatar nav ganhia* (*Var* 14:4); and *Das avatar akar kari purkharath kari nav ganhae* (*Var* 16:10). For a denunciation of personal following, see "Apanhi Katha," in *Shabadarth Dasam Granth,* ed. Randhir Singh (Patiala: Punjabi University, 1972), 1: 71–72; Sainapati, *Sri Gursobha*, ed. Ganda Singh (Patiala: Punjabi University, 1967), 65.

82. The Sikh Panth presently comprises over twenty-five million people, a number which is larger than the Zoroastrians, Jains, and Jews all put together.

RELEVANCE OF THE TEACHINGS OF GURU NANAK FOR A MEANINGFUL SOCIAL EXISTANCE

Ronki Ram[1]

Religion and Homo Sapiens have coexisted since time immemorial. In fact, religion has encapsulated and remained a perennial manifestation of the hopes, inchoate ideas, phobias, aspirations, visions, socio-cultural norms, ethos and emerging moral paradigms of human existence. Clifford Geertz cogently argued that:

> Religion holds society together, sustains values, maintain morale, keeps public conduct in order, mystifies power, rationalizes inequality, justifies unjust deserts, and so on - the reigning paradigm, then and since. It turned out to be a matter of gaining a degree of familiarity (one never gets more than that) with the symbolic contrivances by means of which individuals imagined themselves as persons, as actors, sufferers, knowers, judges, as, to introduce the exposing phrase, participants in a form of life. It was these contrivances, carriers of meaning and bestowed of significance (communal feasts, shadow plays, Friday prayers, marriage closings, political rallies, mystical disciplines, popular dramas, court dances, exorcisms, Ramadan, rice plantings, burials, folk tales, inheritance laws), that enabled the imaginings and actualized them, that rendered them public, discussable, and, most consequentially, susceptible of being critiqued and fought over, occasion revised.[1]

Religion assigns meanings to abstract cultural worldviews and deciphers oblique social symbols and pagan marks. Cultural differences and social demarcations are often identified through the distinct mental cartography of religious boundaries. Intensive pursuit of cultural studies within the discipline of anthropology acquired greater significance perhaps due to the rich presence of varied tangible and intangible religious traditions across civilizations and continents around the globe. Religion and culture are interrelated and born of thought, which is what Clifford Geertz called "conduct, and is to be morally judged as such."[2] Thought is like other, more intangible, social acts and is culturally and traditionally made available in nicely packed tedious religious foils. Since thinking is directly related to 'social' as opposed to 'personal', it materializes itself in the tangible framework of religious norms and ethos among others. In the realm of human community, 'personal' invariably interchanges with 'social'.

The very existence of human beings is 'social'. It is within the 'social' of human beings that their 'personal' assumes distinct shape within its larger social self; and 'the presentation of self in everyday life,' to borrow the famous phrase of Erving Goffman, becomes 'less of an individual matter; less a personal project, more a collective, even a political, one.[3]

And that collective/political 'social' reveals itself more vividly in the form of what is contestably called 'religion'. Cultural anthropology seeks the explication of socially hidden phenomena in the garb of religion while picking up the cultural threads on the surface of religious beliefs. It is in this critical context that the 'religious' metamorphoses into 'cultural'. Cultural and religious become too complex to get separated from each other in a neatly divided framework. If culture is a passage to both the 'personal' and 'social' of human beings, then religion is the storehouse of that 'culture'.

---

1 Fellow & Dean (Arts Faculty) Shaheed Bhagat Singh Chair Professor of Political Science, Panjab University, Chandigarh

Apart from the above mentioned highly productive functional agency of religion, it also plays an indomitable role of deep social transformation while building meta counter- public narratives through questioning as well as demolishing the given anti-social and anti-individual structures of discrimination, domination, oppression and marginalization. If religion was deployed to create hope and the possibility of attaining a meaningful socially egalitarian existence, it has conversely been used to promote partisan and vested interests as well. Religious wars at different intervals are the most relevant case in point. Moreover, the given adamant structural mechanisms of well-established religious orders often give rise to new religious visions in response to human concerns heaving under the dead weight of once meaningful religions. Religions are born of preexistent social contentions rooted in internal and external environs, and in turn, give rise to further social conflicts.[4]

Each religion meanders down a familiar path, from the initial stages of digging foundational channels to the finishing touches on its formal structural settings in the tangible form of erecting a sanctum sanctorum as a pilgrimage center with highly-guarded sacred texts surrounded by never-ending ceremonies, rituals, and prayers. Every religion took centuries to reach its formal crystallized structure, and assumed varied forms to impact its followers as well as adversaries during this long tortuous journey. It invariably began with the appearance of a great personality - what Muhammad Iqbal called *Marad-e-Kamil* - who propounded a new paradigm for leading meaningful lives in an egalitarian ecosphere of social interaction grounded in selfless conduct. Called a Guru, Prophet or Son of God and the specific structures (temples, churches, mosques, gurdwaras, deras, ashram, etc) along with their respective rituals and traditions that gradually evolved around them were followed by their descendants and followers. What part of this long journey of concretization of a religious order is more important - initial life teaching of the founder or the structural paraphernalia that evolved in the due course of its institutional development - is a difficult, but fascinating question to address. Here enters incompatibility between the teachings of the precursors and the later on added structural paraphernalia built around their alleged life-stories and post-thinking about them among their followers.

My immediate concern in this paper is to contextualize the teachings of Guru Nanak, the founder of Sikhism, the youngest major religion in the world, within his time and its relevance for a meaningful social existence. Guru Nanak was born at a time when the long Delhi Sultanate period (1206-1526) was coming to an end and the emerging Mughal dynasty (1526-1857) was taking root in a turbulent Hindustan under the reign of Babur (1526-1530). It was a time when the country had already been ruled over for almost 500 years after the demise of Hindu Shahi (879–1026) that was able to established its hold on the most turbulent regions of Afghanistan after defeating the rulers of Turk Shahi (665-850). The period before the Delhi Sultanate was equally turbulent wherein Turkish invasions to capture power from various pockets of different Hindu dynasties was a routine affair. Hindu Shahi dynasties in Kabul valley and Gandhara, and Brahmin dynastic rule of last Hindu Raja Dahir of Sindh were replaced by Turkish Origin Islamic rule after repeated attacks. Hindu rule in Sindh was brought to an end by the killing of Raja Dahir with the sword of Muhammad bin Qasim who sent his severed head along with his two daughters to Al-Hajjaj ibn Yusuf, governor of Basra of the Umayyad Caliphate in 712. In fact, the period from the invasion of Muhammad bin Qasim on Sindh (712) to the establishment of the Mughal Dynasty in 1526 constitutes the most turbulent long phase of fight between the then fast expanding Islamic religion and the dwindling graph of the once well-established Hindu religion along with the other religions of Buddhism and Jainism as is evident from the times of the Gupta Empire (from the

mid-to-late 3rd century CE to 543 CE). The common people of the region were the immediate victims of ferocious atrocities perpetrated by the agency and forces of the expansion of Islam. These were exacerbated by the internecine warfare and unending conspiracies within the Islamic ruling families. It was against such a long turbulent phase that Guru Nanak appeared on the scene in what the theologian Bhai Gurdas has aptly and poetically described in the following words:

The true Guru, Nanak, was then born

The fog and mist evaporated

And light shone on the earth.

As the rising Sun dispels the dark and outshines the Stars

As flee the herd of deer when the lion roars

Without pause, without turning back for assurance

(So fled evil from the world)[5]

II

Before and during the life span of Guru Nanak (1469-1539) there was no dearth of religious interventions to grapple with varied social, cultural and political evils of the time, but what makes Guru Nanak and his non-anthropomorphic God approach different, was an intense ability of his soul to appeal to the followers of both Islam and Hinduism, his valiant stand in favour of the downtrodden, and his natural capacity for keeping himself beyond and above the misconceptions of both Hinduism and Islam, on the one hand, while simultaneously offering an alternative way based on egalitarian living based on an inclusive social vision and rationalistic spiritual pursuits. However, as far as his social vision is concerned, it needs to be contextualized more in his spiritual understanding and immersion in the ultimate truth, than in his contemporary social milieu. His deep and all-embracing knowledge of the varied dimensions of the social, economic, cultural and political aspects of life shines through his deeds and thoughts. In his comprehensive compositions, he meticulously mentioned varied political offices, social ranks based on the Hindu varna order, Muslim socio-religious nomenclatures and occupational segments.[6] The ‘social’ for him was ephemeral and transitory. In fact, Guru Nanak termed it as false, which was ‘not worth pursuing at the cost of the “true”’.[7]That is why Baba Nanak did not weigh the merits and demerits of the followers of Hindu and Islam in a comparative equation from a judgmental point of view. He was equally critical of both the mullas and pandits from a larger perspective of the most tenable goal of salvation in the realm of truth.

For Guru Nanak it was not easy to question the surging Islamic influence under its cruel political force buttressed by the supplementary ecclesiastically organized institutional (Shariat) set-up headed by Shaikhs, Pirs, Mullas and Qazis. With his meticulously articulated bani (spiritual poetry), Guru Nanak was not only able to prevail upon his detractors from a distance but showed the true path through them. He convinced the Shaikhs at Mecca that God did not live in a particular direction on earth; indeed, every direction was His abode. He conveyed his message to the rulers and the ruled in such a wonderful way that all of them found him speaking from a level which though different from their convictions and religious conventions, nonetheless appeal to their inner being. It was the reason that while in Baghdad when Guru Nanak was conveyed in a symbolic manner that there was no more place left for any other person in the congregation of religious persons at a dwelling, he calmly placed some petals of a flower on a bowl full of milk without making it spill thus making them realise the exclusionary nature of their behavior. Similarly at home during his visit to Haridwar he remonstrated against pilgrims who were bathing

in the Hindu holy river Ganga and praying for the wellbeing of the departed souls of their ancestors by offering water to the Sun at a distance of "49.1/2 crore kos", by postulating that if the water offered by him failed to reach his agricultural field in Kartarpur which was only 250 kos away, then how would it reach the Sun?

Guru Nanak was adept in the ways of conveying his message at a time when the populace had long been resigned to its fate in the face of tyrannical rulers who relied upon sheer brute force. The atrocities of the Gazhnavid and Ghorids oppression of the people of Hindustan during their repeated raids, raises hackles even today. Guru Nanak had the courage and audacity to rise up to the challenge posed by Babur, and minced no words in calling a spade a spade. In his intrepid Babur bani, he called the Kings lions and their officers dogs who troubled the people unprovoked in their leisure time. He travelled extensively, engaging in dialogue with people from all walks of life during his historic four odysseys. During his travels abroad, he visited Sri Lanka, Nepal, Afghanistan Iran/Iraq and Saudi Arabia. Hindustan had very close trade and cultural interactions with all these places and many other areas in its neighboring states in the Asian continent. Moreover, after the long reign of Delhi Sultanate and during the formative years of Mughal rule, the foreign lands of Baghdad and Mecca ceased to be so remote at least in terms of cultural and religious contexts. Guru Nanak's prophetic visit at these places and his enchanting teachings therein proved to the local people that Hindustan was no longer the land of infidels that had to be conquered and enslaved. On the contrary, Guru Nanak proved them that spiritual knowledge is not the fiefdom of Islam and Hinduism; it resided in every corner of the planet wherever the humanity was respected and the downtrodden were taken care of. He was able to win over his detractors through love, empathy and compassion, and convinced many with his strong coherent argumentation and the resonance elicited by the eternal truth of his spiritual poetry.

He spoke and conversed in the language of the common people - Punjabi. He addressed almost all sections of society in medieval Punjab and especially strove for the emancipation of socially excluded sections, including women, by invoking moral and ethical principles relating to the omnipresence of an indefinable, non-personal God. Since God pervaded in everyone and everywhere, said Nanak, then no-one should be victimized in the name of caste, gender and creed - in His eyes, all were of equal merit. Since the socially oppressed 'lowest of the low' (*Nichan under NichJati*) and women were denied equal rights and subjected to all sorts of humiliations, Guru Nanak placed special emphasis on these two most vulnerable and historically oppressed sections of society. He reiterated in his spiritual poetry that why condemn women without whom (worldly) life was impossible.

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 ॥
ਭੰਡਹੁ ਹੀ ਭੰਡੁ ਉਪਜੈ ਭੰਡੈ ਬਾਝੁ ਨ ਕੋਇ ॥
ਨਾਨਕ ਭੰਡੈ ਬਾਹਰਾ ਏਕੋ ਸਚਾ ਸੋਇ ॥ ਜਿਤੁ ਮੁਖਿ ਸਦਾ ਸਾਲਾਹੀਐ ਭਾਗਾ ਰਤੀ ਚਾਰਿ ॥
ਨਾਨਕ ਤੇ ਮੁਖ ਉਜਲੇ ਤਿਤੁ ਸਚੈ ਦਰਬਾਰਿ ॥ [8]

Similarly, while boldly raising his voice against the oppressive living conditions of the lower classes, Baba Nanak proclaimed that those who cared for the 'lowest of the low' received the grace of God.

ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚੁ ॥
ਨਾਨਕੁ ਤਿਨਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ ॥
ਜਿਥੈ ਨੀਚ ਸਮਾਲੀਅਨਿ ਤਿਥੈ ਨਦਰਿ ਤੇਰੀ ਬਖਸੀਸ ॥ [9]

In an unjust society starkly segmented into low and high castes, such teachings could not be invoked without incurring great danger. Guru Nanak's tirade against social injustice and his lifelong commitment towards building an egalitarian society free from caste and gender divisions mainly attracted the downtrodden (victims of caste and gender divisions) who gravitated towards his message and culminated in a well-structured religious order by the Tenth Master also called*Dasma* Nanak – Guru Gobind Singh.

Though the Sikh religion took 160 years to achieve a recognisable form from today's perspective after the exit of Baba Nanak, some basic features nurtured by him continue to shape the moral and ethical conduct of followers even today. After the conclusion of his odysseys, Guru Nanak finally settled at Kartarpur Sahib, a new habitat that he founded after the completion of the first course of his odysseys. A *sarover* (water pond) and *khooh* (well) were dug at Kartarpur Sahib. It was at these two water bodies that Baba Nanak started the tradition of taking an early bath to be followed by recitation of the holy *shabds* (hymns) of *Japji Sahib*, one of his most adored spiritual compositions, before taking up daily routine work. The purpose behind founding the tradition of taking bath in early morning within the precincts of Kartarpur Sahib and to meditate on the name of one God was perhaps to discard the age old tradition of making long voyages too far off holy rivers/places for ablutions. That traditions are preserved even today by Guru Nanak *naamleevansangat* (followers of the Baba Nanak faith). The followers of Nanak prefer to take bath on auspicious days of *Gurpuravs* (anniversaries of Gurus), Punia (full moon night) and Sangrand (the first day of every month) in the name of Waheguru at their respective nearby Gurdwaras. The presence of *sarovers* in almost all Gurdwaras, especially the historic ones, is a case in point of the continuation of the tradition set by Baba Nanak at Kartarpur for arranging bathing facilities within the living precinct of his followers. Its legacy can be seen in the early morning holy procession for the *prakash*(to begin the recitation of the celestial bani) of *Sri Guru Granth Sahib* at Darbar Sahib/Golden Temple Amritsar. The tenth Nanak, Guru Gobind Singh, also refuted the tradition of going on pilgrimage for ablutions by emphasizing that if by taking baths at holy places up to the seventh sea, one loses this world as well as the next (*TwaprasadSwaiye*).

Another equally consistent Sikh tradition laid down by Baba Nanak is *kirat karo, Vand Chhakoo, Nam Japoo* (earn with one's hand, share the fruits of hard earned labour with other and meditate on name of attribute less one God). However, this triad of practices needs to be understood in conjunction with another postulate of the egalitarian social structure striven for and meticulously nurtured by Guru Nanak. Sharing the fruits of one's hard-earned labour was to be practiced across caste boundaries within the given Hindu society based as it was on the divisive Varna order. Baba Nanak advocated decimation of all such oppressive caste and gender based on social boundaries. The inclusion of the Bani of different spiritual personalities cutting across caste lines served to emphasize the egalitarian intent of Sikhism. Had Baba Nanak been alive today, he would not have approved of the emergence of Gurdwara on caste/community lines.

Endnotes

1. Clifford Geertz (2001), *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*, (Princeton and Oxford: Princeton University Press), p.15
2. Ibid, p.21
3. Ibid, p.175
4. Ronki Ram(2017), "The genealogy of a dalit faith: The Ravidassia Dharm and caste conflicts in contemporary Punjab," *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 51, No.1, pp. 52-78.
5. Khushwant Singh(1999), *A History of the Sikhs – Volume 1: 1469-1839* (New Delhi: Oxford University Press).
6. J.S.Grewal(1969), *Guru Nanak in History*, (Chandigarh: Publication Bureau. Panjab University), chapters V and VI.
7. Ibid, p.172
8. Guru Granth Sahib, p. 473
9. Ibid, p. 15

SIKH IMAGERY IN CALENDAR ART: AESTHETICS OF POLITCS AND IDENTITY

Jagtej Kaur Grewal[1]

By the last quarter of the nineteenth century India saw the emergence of an increasingly vibrant genre of picture production employing modern printing technology, referred to us popular prints or calendar art. Two of the early ventures in this field began in east and west India simultaneously in 1878, the Calcutta Art Studio in Calcutta and the Chitrashala Press in Poona.[1] Both fine art enterprises, the first started by former students of the Calcutta School of Art and the latter aiming at "encouraging the fine arts",[2] most prominently produced religious images, picturing Brahamanical deities and mythological scenes in a new realistic style that had emerged in colonial India. And this can be seen as setting the broad parameters for how this form of picture making was to develop in the country. In the first few decades of its inception and growing popularity this practice of mass picture production came to occupy the spectrum of 'high art' best exemplified by the reproductions of Ravi Varma's work by the Ravi Varma Fine Art Press in the 1890's and later. Even as such works emulated European imagery and techniques there was also a marked dilution of the 'realism' which in turn was paralleled by emerging "local, iconic overtones"[3] seen in the over bright colour palette, flattening of depth and the iconic frontality of the deities. Therefore, it was not much later, in fact by the beginning of the twentieth century, that the aesthetic placement of such pictures went from that of high art to examples of bad taste and now to what is referred to as kitsch. In the twentieth century apart from Calcutta and Poona numerous other centres of production, printing and publishing of popular prints or calendar art had emerged such as Bombay, Delhi, Nathdwara, Sivakasi – with artists from different parts of the country working for this industry. The works produced encompass a broad range and are classified by the distributors into four broad categories – dharmic, patriotic, filmi and sceneries.[4]

Current scholarship has come to increasingly view visual culture as a practice that extends beyond the contours of the artistic and the aesthetic to emerge as "a key arena for the thinking out of politics and religion in modern India".[5] Therefore, even as the aesthetic merits or de-merits of this form of picture production continue to be debated scholars have increasingly brought to the fore how these works, primarily through their ubiquity and resulting reach and impact on mass consciousness, have played a key role in the constitution of Indian public culture.[6] The engagement of popular prints with the nationalist movement and political struggles in the first half of the twentieth century, and the contribution of calendar icons in the coherence of contemporary Hinduism have received in-depth scholarly analysis. These studies thus firmly establish how popular prints have been an integral part of history in the making, establishing social and religious constructs and not simply reflecting the myriad socio-cultural/religious/political realities of an age.[7]

This paper aims to study popular prints of Sikh themes, examining their artistic antecedents and how these while reflecting the socio-political and religious milieus of the Sikhs also contribute to the constitution of the image/self-image of the community and its cultural and political identity at the regional and national levels. It is essential to note here that for the Sikhs the question of a distinct, separate identity had become an important religious and socio-cultural concern towards the end of the nineteenth century and was variously articulated and addressed by different institutions and movements such as the Singh Sahbhas from the 1870's onwards and then by the Akali movement in the 1920's. This concern acquired sharper focus in the 1980's with

1 *Associate Professor, Dept. of Art History and Visual Arts, Panjab University, Chandigarh.*

Operation Blue Star and the anti-Sikh pogrom following the assassination of Indira Gandhi. What is significant is that the earlier assertion of cultural separateness was inherently non-violent and a non-martial one, whereas towards the end of the twentieth century the martial tradition was enlivened in the cause of a conscious, integrated Sikh identity with an intermediary period of quiescence between these two.[8] The effort of this study is to see if this trajectory can be traced in the popular prints of the time and their role, if any, in the propagation of the evolving Sikh ideology. The paper also examines how the quintessential Sikh subject with its specific separate identity became part of a pan-Indian visual culture in a nationalist context. The prints examined date to the twentieth century and are part of the pan-Indian calendar art industry.

The first prints under discussion are popular prints that though Sikh images are also meant to have pan-national play. These are three prints of Sikh subjects, two of Sikh gurus and one of a Sikh ruler, published by the Chitrashala Press, Poona[9] that while embodying a specific religious identity are also intended as exemplars of resistance to and aspiration for liberation from colonial rule. Two chromolithographs of the Sikh gurus depict Guru Hargobind (Fig. 1), the sixth guru, and Guru Gobind Singh (Fig. 2), the tenth guru.[10] A distinct iconography based on historical and textual sources had evolved for both figures by the eighteenth century and is employed in these two images. Guru Hargobind is shown as an equestrian figure with a hawk held on one hand with the inscription "Guru Hargobind Sahib Miri Piri de Mallik" written along the lower edge of the print clearly alluding to his two swords symbolising temporal and spiritual power. Constructed in single point perspective the setting emulates the European modes of landscape representation depicting the sea and palm trees in the distance, reflecting the western seacoast and not the Punjab of the gurus. The other print entitled "Wah Wah Gobind Singh aape gur chela" shows the Guru in profile seated on a throne with a falcon held on one hand, a figure that through the posture and accoutrements evokes the aura of a martial figure and sovereignty. The representation draws upon two traditions, first, of miniature painting as seen in the posture, and second, of studio photography as visible in the curtained backdrop. The reading of these images works at two levels, one of the obvious – of Sikh devotional images meant for followers – and the other more subterranean, emerging tangentially from the first. In Sikhism both the sixth and the tenth Guru symbolise active resistance to tyranny and the taking up of arms for self-defence. Christopher Pinney in his study of the Chitrashala Press succinctly establishes the anti-colonial and pro-resistance stance adopted by the Press under the active direction of Vishnu Krishna Chiplunkar, one of its founders.[11] This focus of the press is revealed in the selection of subjects such as Shivaji, Nana Phadnawis, Tipu Sultan, Haider Ali and Khandoba - figures symbolising a martial tradition and resistance to foreign rule - and in the subjective treatment of certain themes in order to further the nationalist agenda. Thus, the images of the Gurus issued by the press answer not only to the demand for devotional images but seemingly also contribute to the wider process of political and historical reinterpretation effected by Chiplunkar, alluding to active resistance and taking up of arms against the oppressor, here the colonial power. Then, is it this pan-Indian appeal aimed for that can be credited with a subtle homogenization that appears, as both seem to be imaged on figures more familiar in the western region, such as Shivaji and Nana Phadnavis, as seen in the turban style and the absence of the halo that would mark their divinity. The third image from the Chitrashala Press is of the Sikh ruler Ranjit Singh (c. 1890)[12] (Fig. 3) who is portrayed holding an arrow with the bow slung over his shoulder, and is even more firmly part of the imagery of resistance emerging from the press. As Ranjit Singh a figure from the not too distant past, who had died in 1839 having successfully held off the British imperialist designs on the kingdom of Lahore, can be read as a powerful symbol of standing up to the British. The fact that the title of the print "Ranjit Singh" is inscribed in Hindi further attests to the intended pan-Indian appeal of the image and its message.

Another print that can be read at two levels, the devotional and the broader socio-political, shows scenes from the martyrdom of Guru Arjan Dev the fifth Sikh guru. Entitled 'Guru Arjan Dev'[13] (c.1920) the chromolithograph was published by the firm of Hem Chander Bhargava,[14] Delhi and presents five narrative episodes contained in ovals enclosed by decorative borders. Read chronologically, starting from the upper left corner is the depiction of the Guru seated in front of the Adi Granth that he had compiled, followed by the depiction of the Guru after his arrest seated in a prison cell to the right. Below these in the central medallion Guru Arjan Dev is shown seated on the iron plate placed over fire and inscribed along the halo are his words 'Tera Bhana Meetha Laage' articulating acceptance of the divine will. In the third row at the bottom on the left side the Guru is shown in the cauldron of boiling oil and on the right is rendered his immersion into the river Ravi. Episodically accurate and visually lucid this work is an eloquent articulation of the tradition of martyrdom in Sikhism the path to which was shown by both Guru Arjan Dev and Guru Tegh Bahadur. A religious, devotional image it extends itself as an inspirational visual that reminds followers of the tradition of sacrifice for ones faith, and of martyrdom that is non-violent and non-martial. The time period of this work, c. 1920, dovetails perfectly with the gurdwara reform movement of the period thus placing it in a more religious-social-political context where it can be read as specifically inspiring and/or reinforcing the spirit of martyrdom and the non-violence that characterised the movement (the Guru Ka Bagh resistance of 1922, for instance).

Another work from the publishing firm of Hem Chander Bhargava that occupies a clear religious narrative space is the chromolithograph entitled 'Panj Pyaare'(c.1920) (Fig. 4). Printed at Bolton F. A. L. Works, Bombay it depicts the five beloved ones standing with folded hands in front of the nimbate Guru Gobind Singh who prepares the amrit for the sacred ceremony of initiating them as the Khalsa. The print thematically and compositionally clearly derives from numerous variations of the subject in 'bazaar art' or popular Sikh art and wood-cut prints at the end of the nineteenth and early twentieth centuries,[15] and can be viewed in light of the assertion of a Sikh identity separate from Hinduism, the indisputable genesis of which lies in the creation of the Khalsa by Guru Gobind Singh in 1699. The issue of the cultural separation of the Sikhs from the Hindus clearly articulated by the Singh Sabhas in the 1870's had been spread through Sikh presses, journalism and such culturally laden illustrations.[16] Thus, this image while answering to the firm's commercial decision to publish devotional images of religions other than Hinduism by the choice of theme and employment of the established iconography of the narrative also helps perpetuate an active assertion of a distinct, visibly different Sikh identity.

The crisis the community faced in the 1980's saw the Sikh self-image and assertion of separateness being reconstructed around the figures of martyrs and the militant hero figures of the faith[17]. A brief overview of the small 2.5"x3.5" images currently available at shops selling religious souvenirs around gurdwaras reveals that apart from Guru Nanak, the preceptor of the faith, depicted as the venerable saint radiating compassion, the most popular image is of Guru Gobind Singh. The latter is popularly imaged as a figure seated holding a sword, at times also a bow and arrow, with a falcon held on a gloved hand or on a perch beside him, clearly imaging sovereignty. The image of the tenth Guru has always straddled meditative and martial spaces, slipping into the latter effortlessly as exemplified by an oleograph by Hari Singh entitled 'The Lord of the White Hawks'[18] (c. 1950) (Fig. 5) which even though not stridently so is a warrior like image. Some of the other images that I obtained from these shops are 'Guru Gobind Singh in the jungle of Machchhiwara', 'Baba Deep Singh Shaheed' (Fig. 6) and 'Baba Banda Singh Bahadur' (Fig. 7) all clearly extolling the martial tradition of the community. This clearly marks the end of a period of relative quiescence in the 1950's and 1960's that is also reflected in the popular prints of that time - the meditative images of the Sikh Gurus, most famously marked by the paintings and prints of Sobha Singh, and the depiction of Sikh soldiers marching to the

defence of the motherland under the Indian flag.[19] Though Patricia Uberoi is of the opinion that notwithstanding the fact that in the 1980's and after popular prints assert a more reactively exclusivist definition of self-identity the post-Kargil imagery has seen a cautious return to a more moderate imagery. [20]

This brief overview of Sikh religious imagery in popular prints of the twentieth century reveals a fairly clear trajectory of the religious and socio-cultural issues that the community has faced and addressed. As the reform movements at the end of the nineteenth century sought to define the parameters of a distinct Sikh identity, one that resisted the perceived subsuming of the community's identity into Hinduism, art helped propagate this identity visually, initially through painting and then prints, giving it a greater tangibility through the adoption of a realist style. It was the carryover of this pictorial form to the popular print market and the ubiquity of prints that became effective in bringing the visual and ideological forms of this identity in to the homes and the consciousness of the lay community, and also helped mark its recognition at the pan-national level. The persistent reiteration of such themes/images and their content has been employed to maintain a sense of a shared, distinct communal identity. Over the decades the manner in which Sikh subject matter has been presented in popular prints asserts the conscious construction and perception of the self-image, which emerged in response to the socio-cultural and political milieu of the period.

1 Pinney, Christopher, *'Photos of the Gods', The Printed Image and Political Struggle in India*, Oxford University Press, New Delhi, 2004, p. 26

2 Ibid. , p. 48.

3 Guha-Thakurta, Tapati, "Women as 'Calendar Art' Icons: Emergence of Pictorial Stereotype in Colonial India", *Economic and Political Weekly*, Vol. 26, No. 43 (Oct. 26, 1991), http://www.jstor.org/stable/4398221 Accessed: 04/10/2010 16:57, p. WS-93.

4 Uberoi, Patricia, "Feminine Identity and National Ethos in Indian Calendar Art", *Economic and Political Weekly*, Vol. 25, No. 17 (Apr. 28, 1990), http://www.jstor.org/stable/4396224 Accessed: 03-10-2015 07:56 UTC, p. WS-43.

5 Ibid., p. 8.

6 Pinney, Christopher, op. cit., p. 9.

7 See, Smith, H. Daniel, "Imapct of 'God Posters' on Hindus and Their Devotional Traditions", *Media and the Transformation of Religion in South Asia*, eds. Babb, Lawrence A. and Suasn S, Wadely, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, 1997; Also see, Pinney, Christopher, *'Photos of the Gods'*.

8 Gupta, Dipankar, *The Context of Ethnicity: Sikh Identity in a Comparative Perspective*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 124, 125.

9 The Chitrashala Press, Poona was founded in 1878 and Pinney establishes the revolutionary approach of one of its founders Chiplunkar tracing it to his focus on the representations of figures who belonged to the period of opposition to Islamic rule which was meant to suggest simultaneously an aspiration from liberation from British colonial rule. Pinney, Christopher, pp. 48, 49.

10 Government Museum and Art Gallery (GMAG), Sector 10, Chandigarh, Acc. Nos. 4961(137) and 4961(146).

11 Pinney, Christopher, op. cit., pp. 46-58

12 This image is dated by comparing it with a similar image of Shah Alam that is dated ca. 1890 A.D. www.touchofclass.co.in/Vintage/Chitrashala-Press-Pune.html Retrieved on 12.10.2015.

13 Pinney, Christopher, op. cit., see illus. 53, p. 78.

14 Hem Chander and Bhargava was founded in 1900 and is one of the oldest continuously operating firms. Smith, H. Daniel, op. cit., p. 47.

15 See the work by Sardul Singh mussawar, GMAG, Acc. No. 4961 (54)

16 Barrier, N. Gerald, "The Role of Ideology and Institution-Building in modern Sikhism", *Sikh Studies, Comparative Perspectives on a Changing Tradition*, eds. Juergensmeyer, Mark and N. Gerald Barrier, Berkeley Religious Studies Series Graduate Theological Union, California, 1979, p. 49.

17 Uberoi, Patricia, "Unity in Diversity", *Cultural History of Modern India*, ed. Menon, Dilip M., Social Science Press, New Delhi, 2012 (Fourth impression), p. 138.

18 GMAG, Acc. No.4000(1).

19 Uberoi, Patricia, op. cit., see fig. 12, pp. 138, 140.

20 Ibid, pp. 135, 143.

ਡਾ. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ-ਇਕ ਵੱਡਮੁੱਲੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਵਿਛੋੜਾ

ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ[1]

ਮਿਤੀ 03 ਜਨਵਰੀ 2020 ਨੂੰ ਪਰਮ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਡਾ. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਜੀ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ ਯਾਤਰਾ ਪੂਰੀ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਚਰਨਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਬਿਰਾਜੇ। ਪ੍ਰੋ.ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਯੋਗਦਾਨ ਲਈ ਇਕ ਨਾਮਵਰ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਜੋਂ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਤੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਮੁੱਦਿਆਂ ਤੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਉਪਰ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਤੇ ਅਧਿਕਾਰਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਸੰਬੰਧੀ ਫੈਸਲਾ ਦੇਣ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਜੋਂ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਤਿਕਾਰੇ ਗਏ ਹਨ।

ਡਾ. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ 01 ਜੁਲਈ 1938 ਨੂੰ ਪਿੰਡ ਮੀਰਣ ਸ਼ਾਹ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਗੁੰਮਰੀ (ਪਾਕਿਸਤਾਨ) ਵਿਚ ਜਨਮੇ ਤੇ 1947 ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਾਦ ਪਿੰਡ ਠਸਰਾ ਮੀਰਾਂ ਜੀਕਾ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਕੁਰਖੇਤਰ ਦੇ ਵਿਚ ਆਬਾਦ ਹੋਏ ਤੇ ਫਿਰ ਜਿਹੜੀ ਜ਼ਮੀਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਸਮੇਂ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਰਹਿ ਗਏ ਸੀ ਉਹਦੇ ਬਦਲੇ ਅਰਣੀਵਾਲਾ ਸ਼ੇਖ ਜ਼ਬਾਨਾ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਫਿਰੋਜ਼ਪੁਰ ਵਿਚ ਮਿਲੀ ਸਰਕਾਰ ਪਾਸੋਂ ਜ਼ਮੀਨ ਸਾਰੀ ਰੇਤਲੀ ਤੇ ਆਬਾਦੀ ਦੇ ਕਾਬਲ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਉਥੋਂ ਛੱਡ ਕੇ ਲੁਧਿਆਣੇ ਆ ਗਏ। ਲੁਧਿਆਣੇ ਉਹ ਗੋਰਮਿੰਟ ਕਾਲਜ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹੇ ਤੇ ਉਥੇ ਹੀ ਆਰਜ਼ੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੈਕਚਰਾਰ ਵਜੋਂ ਨੌਕਰੀ ਮਿਲ ਗਈ। 1963 ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ ਇਕ ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ, ਜੋ ਇਕ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਮੁਖੀ ਸਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਹੇਠ 1966 ਵਿਚ ਉਨਾਂ ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ ਮਕੁੰਮਲ ਕੀਤੀ। ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਉਹ ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਬਤੌਰ ਲੈਕਚਰਾਰ ਨਿਯੁਕਤ ਹੋਏ।

ਉਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸਰਦਾਰ ਬਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਮੁੰਦਰੀ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਾਨਫਰੰਸਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਕੀਤੀ ਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਦਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਹਿਚਾਣ ਬਣਾਈ। 1967 ਦੇ ਅਖੀਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਲੈਕਚਰਾਰ ਵਜੋਂ ਉਹ ਨਿਯੁਕਤ ਹੋਏ। 1977 ਵਿਚ ਇਸੇ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਰੀਡਰ ਬਣੇ ਤੇ ਫਿਰ 1984 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਚੇਅਰ ਉਤੇ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਤੇ ਚੇਅਰਮੈਨ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਹੁਦਾ ਸੰਭਾਲਿਆ। 14 ਸਾਲ ਇਸ ਚੇਅਰ ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਮੁਖੀ ਦੇ ਤੌਰ'ਤੇ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਤੇ ਪੰਜਾਹ ਕੁ ਦੇ ਕਰੀਬ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਖੇਤਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ ਕਰਵਾਈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖੋਜ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਦੇਸ਼ ਵਿਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਮਾਣਮੱਤੀਆਂ ਪਦਵੀਆਂ ਉਪਰ ਸੁਸੋਭਿਤ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੌਰਵ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚੋਂ 1998 ਵਿਚ ਸੇਵਾ ਨਵਿਰਤੀ ਪਾਉਣ ਉਪਰੰਤ ਉਨਾਂ ਨੂੰ 2005 ਵਿਚ ਇਸੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ 'ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਅਮਰਾਈਟਸ' ਬਣਨ ਦਾ ਸਨਮਾਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।

---

[1] ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਹੀ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਅੰਤਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਿਵੇਂ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਈਕੋਲੋਜੀ, ਕੋਸਮੋਲੋਜੀ, ਸੰਗੀਤ, ਆਰਟ, ਆਰਕੀਟੈਕਚਰ, ਸੋਸ਼ਿਆਲੋਜੀ ਕਲਚਰ, ਲਿੰਗੂਇਸਟਿਕ, ਇਤਿਹਾਸ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਅਪਾਰ ਸਮੱਰਥਾ ਨੂੰ ਉਨਾਂ ਨੇ ਵਧਾਇਆ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਿਖ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਹੋਰ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪਹੁੰਚ ਵਜੋਂ ਅਕਾਦਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਾਇਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆ ਨਿਵੇਕਲੀਆਂ ਖੋਜ਼ ਉਪਲਬਧੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈਆ ਤੇ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖੋਜ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਜੋਂ ਦੇਸ਼ ਵਿਦੇਸ਼ ਦੋਹੀਂ ਥਾਈ ਮਕਬੂਲ ਹੋਇਆ।

ਪ੍ਰੋ. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਹੁਰਾਂ ਦੀ ਵਿਦਿਆਰਥਣ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਸੈਮੀਨਾਰਾਂ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬੜੇ ਠੋਸ ਅਧਾਰਾਂ ਉਤੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਸੈਮੀਨਾਰਾਂ, ਕਾਨਫਰੰਸਾਂ ਵਿਚ ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਨਾਮਵਰ ਕਹੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਹ ਨਿਰਉਤਰ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਿੱਖ ਖੇਤਰ ਬਾਰੇ ਬੜਾ ਸਾਮੱਗਰ, ਡੂੰਘਾ ਤੇ ਵਿਵੇਕਮਈ ਸੀ। ਉਹ ਸਕਾਲਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤਰਕ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਗਿਆਨ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲੀਡ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧ ਸਲਾਹਿਆ ਗਿਆ ਯਤਨ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਕੀਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜ ਵੋਲਿਅਮਜ਼ ਵਿਚ ਸੰਪੰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ 1430 ਪੰਨਿਆਂ ਵਿਚ ਆਈ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਹਰ ਵਾਕ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਉਸਦਾ ਰੋਮਨ ਲਿਪੀਅੰਤਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹਰ ਪੰਕਤੀ ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਰਗੀ ਡੂੰਘੀ ਤੇ ਅਮੀਰ ਟੈਕਸਟ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਤੇ ਫਿਰ ਉਸਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ ਇਕ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਕੰਮ ਸੀ ਪਰ ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਪ੍ਰਤੀ ਅੰਤਰੀਵ ਲਗਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਈ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਹਾਸਲ ਕੀਤੇ ਗਿਆਨ ਸਦਕਾ ਇਹ ਟੀਕਾ ਸਾਧਾਰਨ ਅਨੁਵਾਦ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਅਨਮੋਲ ਹੋ ਨਿਬੜਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇਸ ਅਨੁਵਾਦ ਦੀ ਦੇਸ਼ ਵਿਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਏਨੀ ਮੰਗ ਸਕਾਲਰਾਂ, ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਤੇ ਆਧਿਆਪਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਪੰਜਵਾਂ ਐਡੀਸ਼ਨ ਵੀ ਛੱਪ ਚੁਕਿਆ ਹੈ।ਇਸ ਅਨੁਵਾਦ ਨੂੰ Sikh University Press, Waremme, Belgium ਨੇ ਪਬਲਿਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਾਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਂ ਵੋਲਿਅਮਜ਼ ਦੇ ਡ੍ਰਿਸਟੀਬੂਟਰ ਹਨ।

ਇਸ ਵਡੇ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਡਾ. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਪੁਸਤਕਾਂ, 'ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਪੋਇਟਿਕਸ', 'ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ', 'ਸਿੱਖਿਜ਼ਮ ਦੇ ਮਸਲੇ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ', 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ', 'ਪੰਜਾਬ ਰਾਹੀਂ ਭਾਰਤ ਦਾ ਬਹੁ ਸਭਿਆਚਾਰੀਕਰਣ', 'ਮੇਰੀ ਕੰਡਿਆਲੀ ਕਹਾਣੀ (ਸਵੈਜੀਵਨੀ)' ਜੋ ਛਪਾਈ ਅਧੀਨ ਹੈ ਵੀ ਬਹੁਤ ਗਿਆਨਵਧਕ ਹਨ।

ਡਾ. ਸਾਹਿਬ ਇਕ ਨੇਕ ਦਿਲ ਇਨਸਾਨ, ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ, ਨਿਡਰ ਤੇ ਬੁਧੀਜੀਵੀ ਪੁਰਸ਼ ਸਨ। ਉਨਾਂ ਦੇ ਜਾਣ ਨਾਲ ਉਨਾਂ ਦੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ, ਸਨੇਹੀਆਂ, ਪਰਿਵਾਰਕ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚੈ ਹੀ ਨਾ ਪੂਰਿਆ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਘਾਟਾ ਪਿਆ ਹੈ ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਯੋਗਦਾਨ

ਡਾ. ਬਲਕਾਰ ਸਿੰਘ[1]

1.1 ਗਲੋਬਲ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦੋਵੇਂ ਅਕਸਰ ਇਕੋ ਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਨੁਕਸਾਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪਰ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਤਾਂ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ ਹੀ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਲੋਬਲ ਵਿਚ ਜਿਸ ਤਰਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸਿਆਸੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਾਲੀ ਭਾਵਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਵਿਸ਼ਵ' ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਿਆਸੀ-ਪ੍ਰਭਾਵ ਜੇ ਵਿਸ਼ਵ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਵੀਚਾਰੇ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਗਲੋਬਲ ਸ਼ਬਦ ਭਾਵੇਂ gio+bal ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਚੇਤਨਾ-ਪਰਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਰੰਗਾਂ ਦੇ ਨਸਲੀ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗਰੁੱਪਾਂ ਵਾਸਤੇ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਗਲੋਬਲ ਅਕਾਦਮਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀਆਂ ਸਾਂਝੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਲੋਂ ਅਮਨ ਲਹਿਰ ਦੀ ਪ੍ਰਚੰਡਤਾ ਵਾਸਤੇ ਇਸ ਦੀ ਇਹ ਕਹਿਕੇ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਕਿ ਗਲੋਬਲ ਨੂੰ ਐਟਮੀ ਖਤਰਿਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਵੀ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਾਸਤੇ ਸੁਹਿਰਦ ਹਾਲਾਤ, ਕੇਵਲ ਅਮਨ ਦੇ ਬੋਲਬਾਲੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਨਸਾਨੀ ਬਿਹਤਰੀ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸਾਰੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਜਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ social development, economic growth, elimination of hunger and poverty, social injustice, rational and comprehensive use of natural resources, protection of environment and problems of education, health and protection ਆਦਿ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਵਾਸਤੇ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ।ਇਸ ਸੰਕਲਪੀ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਚਿੰਤਨ-ਵਿਧੀਆਂ ਵੀ ਗਲੋਬਲ ਜਾਂ ਗਲੋਬਲੀਕਰਣ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਚਿੰਤਨ-ਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਖਾਰਜ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਜਾਂ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵਲ ਪਿੱਠ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਥਾਂ ਮਸ਼ੀਨ ਨੇ ਲੈ ਲਈ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸ ਨਾਲ "ਬਾਬਾਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪੁਤ ਸਪੁਤ ਕਰੇਨਿ" ਨੂੰ ਬੇਲੋੜਾ ਕਰਾਰ ਦੇ ਦਿਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।

ਇਸ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ "ਪੀਊ ਦਾਦੇ ਕਾ ਖੋਲਿ ਡਿਠਾ ਖਜ਼ਾਨਾ" ਅਪ੍ਰਸੰਗਕ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ ਅਤੇ "ਮੇਰੇ ਮਨਿ ਭਇਆ ਨਿਧਾਨਾ" ਦੀਆਂ ਸ੍ਰੋਤ-ਜੜ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਵਿਰਾਸਤੀ-ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਖੋਰਾ ਲਗਿਆ ਹੈ।ਇਸ ਨਾਲ ਮਾਨਵੀ-ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਉਖੜਿਆ

---

1 ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਤੇ ਡਾਇਰੈਕਟਰ, ਵਿਸ਼ਵ ਪੰਜਾਬੀ ਸੈਂਟਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਹੋਇਆ ਬੇ-ਮੁਹਾਰਾਪਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।ਏਸੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਯੋਗਦਾਨ"।

1.2 ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨਾਲ ਪਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਗਈਆਂ ਵਿਗਿਆਨਕ-ਸਹੂਲਤਾਂ ਦੀਆਂ ਮੌਜਾਂ ਤੋਂ ਹਰ ਕੋਈ ਵਾਕਫ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਮੌਜਾਂ ਉਪਭੋਗੀ-ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਲਕੀਰ ਜਾਂ ਸੀਮਾ-ਰੇਖਾ ਟੱਪਦੀਆਂ ਹਨ।ਉਪਭੋਗੀ-ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜਿਹੜਾ ਤ੍ਰਿਸ਼ੰਕੂ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਬਾਣੀ-ਮੂਲਕ ਹੱਲ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਵਜੋਂ ਵੀਚਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਨੂੰ ਵਿਚਲਤ ਕਰ ਰਹੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮਾਨਸਿਕ-ਖਿਲਾਅ ਨੂੰ ਪੁਰਾਤੱਤਵੀ-ਯਾਦਾਂ ਨਾਲ ਭਰਨ ਲਈ ਜੋ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਨ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਜਾਂ ਵਿਰਾਸਤੀ-ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਜਾਂ ਉਦਰੇਵੇਂ ਨਾਲ ਹੀ ਸਬੰਧਤ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਪੁਰਾਤੱਤਵੀ-ਯਾਦਾਂ: ਪੁਰਾਣੇ ਭਾਂਡਿਆਂ, ਚਰਖਿਆਂ ਅਤੇ ਲਕੜ ਦੇ ਹਲਟਾਂ ਨਾਲ ਜਿਊਂਦਿਆਂ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਸਾਡੇ ਸਮਕਾਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਗਲੋਬਲੀਕਰਣ ਦੇ ਜਮਾਨੇ ਵਿਚ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਸ ਉਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਬੇਲੋੜਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹਾਵੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਬਹੁਲਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਿਧਾਂਤਕ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਰਾਸਤੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਖੋਰਾ ਲਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ (unicultural assertion) ਦਾ ਰਾਹ ਪੱਧਰਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਗੁਆਚਿਆ ਹੀ ਗੁਆਚਿਆ ਹੈ, ਜੇ ਨਾ ਵੀ ਕਹਿਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਕਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਗੁਆਚਿਆ ਵੱਧ ਹੈ ਅਤੇ ਮਿਲਿਆ ਘੱਟ ਹੈ।

1.3 ਗਲੋਬਲੀਕਰਣ ਨਾਲ ਦੁਨੀਆਂ ਪਿੰਡ ਤਾਂ ਬਣ ਗਈ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਰਾਸਤੀ-ਪਿੰਡ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਗੁਆਚ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਜੜ੍ਹ, ਸੰਬੰਧਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਰਾਸਤੀ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਗਲੋਬਲੀਕਰਣ ਦੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਤੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਬਹੁਲਤਾ (Plural) ਦੀ ਥਾਂ ਉਲਾਰ ਸਰਦਾਰੀ (hegemony) ਨੇ ਲੈ ਲਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਨਾਨਤਵੀ-ਤਾਜ਼ਗੀ ਦੀ ਥਾਂ ਇਕਰੰਗੀ-ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ ਕਿ ਵੋਟ-ਬੈਂਕ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਅਧੀਨ ਅਤੇ ਲਾਹੇ-ਟੋਟੇ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਵਾਸਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਆਧੁਨਿਕ-ਬੰਦਾ, ਸ਼ਹਿਰੀ (citizen) ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਵਸਤੂ (subject) ਹੋ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਰਾਹੇ ਪੈ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਹਿਰੀ ਵਾਸਤੇ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਸ਼ਬਦ "ਬੇਗਮਪੁਰਾ ਸ਼ਹਰ ਕੋ ਨਾਉ...." ਨੂੰ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦੇ ਅਮਨ ਅਤੇ ਬਿਹਤਰੀ ਦਾ ਦਮ ਭਰਨ ਵਾਲੀ ਗਲੋਬਲੀਕਰਣ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਨੇ, ਧਰਮ-ਵਿਹੂਣ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਲਾਲਚ ਵਿਚ, ਅਜਿਹਾ ਸਿਆਸੀ-ਬੰਦਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਲੋੜ, ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਮੰਡੀਕਰਣ ਕਰਣਾ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਈਜਾਰੇਦਾਰੀ ਦੀ ਸਿਆਸਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਬੱਚੇ-ਖਾਣੀਆਂ ਸਹੂਲਤਮੁਖੀ-ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵਲ ਮੋੜ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਤੇ ਹੋ ਰਿਹਾ ਅਧਰਮ ਵੀ ਇਸੇ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ 'ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ' ਅਤੇ 'ਵਾਰ ਮਾਝ' ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਹਰ ਸਮਕਾਲ ਵਾਸਤੇ

ਸਮਝਿਆ ਅਤੇ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਸ ਸਦ-ਪ੍ਰਸੰਗਕਤਾ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹਜ਼ੂਰ ਦੇ ਗਲੋਬਲੀ-ਯੋਗਦਾਨ ਦੀ ਗੱਲ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

2.1 ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਸਮਾਂ (1469-1539) ਯੂਰਪੀਅਨ ਪੁਨਰਜਾਗ੍ਰਿਤੀ (Renaissance) (1350-1600) ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ।ਇਸ ਵੇਲੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਚਲੀ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਮਾਨਵਵਾਦੀ-ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਆਤਮਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਸੁਣਣਾ (quest for soul searching) ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ-ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਨਿਹਿਤ-ਮਨੋਰਥ ਬੰਦੇ ਦੀ ਬਿਹਤਰੀ, ਸ਼ਾਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ।ਇਸ ਨਾਲ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਹੀ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮਹੱਤਵ ਦਾ ਪੈਮਾਨਾ ਬਣਾ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਸੀ।ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦਾ ਸਾਰ ਤੱਤ, ਨੇਕ-ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਾਲੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਣਾ ਸੀ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਲੋੜੀਂਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ-ਗੁਣਾਂ ਵਿਚ, ਦੂਜਿਆ ਦੀ ਭਾਈਬੰਦਾਂ ਵਾਂਗ ਇਜ਼ਤ ਕਰਣਾ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਤੇ ਹਮਦਰਦੀ ਵਿਚ ਭਿੱਜਾ ਹੋਇਆ ਭਾਈਚਾਰਾ ਪੈਦਾ ਕਰਣਾ, ਸ਼ਾਮਲ ਮੰਨੇ ਗਏ ਹਨ। ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਧਰਮ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਇਹ ਕਿ ਧਰਮ ਨੂੰ ਹੀ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਾਨਵੀ-ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਰੋੜਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣ ਲਗ ਪਿਆ ਸੀ।ਪਿਛੋਂ ਇਸ ਧਰਮ-ਵਿਰੋਧੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਧਰਾਤਲ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਪਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਸੀ।ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼, ਪੁਨਰ-ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ (Renaissance) ਅਤੇ ਸੁਧਾਰਵਾਦ (Reformation) ਦੀ ਦੁਮੂੰਹੀ-ਸੋਚ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸੀ। ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਬਲੀ ਦੇਕੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਵਿਹਾਜੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ, ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸਦ-ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਧਰਮ ਦੀ ਨੀਂਹ,ਇਹ ਕਹਿਕੇ ਰੱਖ ਰਹੇ ਸਨ ਕਿ ਧਰਮ, ਜਨਮ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ,ਕਰਮ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਨ ਕੋ ਹਿੰਦੂ ਨ ਮੁਸਲਮਾਨ)। ਇਸ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਯੋਗਦਾਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਪਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

2.2 ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ-ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਣ ਵਾਸਤੇ ਸੰਬੰਧਤ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘਕੇ ਉਹਨਾਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਾਂਗੇ,ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੰਗ ਦੇ ਵਿਚਾਰਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈਕੇ ਤੁਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਧਰਮ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਪੱਖ (Lowest common factors) ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ-ਪੱਖ (Greatest common factors) ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹਿਤ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀਅਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਸ ਦੀ ਨਿਗਹਬਾਨੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਗਲੋਬਲੀ-ਪਾਸਾਰ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਗਲੋਬਲੀ-ਪ੍ਰਸੰਗ ਉਸਾਰਨਾ ਸੌਖਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਗਲੋਬਲੀ-ਪ੍ਰਸੰਗ ਕੇਵਲ ਅਧਿਆਤਮਿਕ-ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਉਸਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਦਾ ਕੰਮ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀਨ-ਪ੍ਰਸੰਗਕਤਾ ਉਸਾਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਾਸੇ ਧਿਆਨ ਸਿੱਖ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਦਾ ਅਜੇ ਜਾਣਾ ਹੈ।

ਜਿਹੜੇ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ, ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਨਾਲੋਂ ਪਿਛੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਕਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਭਾਈਚਾਰਕ-ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਦੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਵੀ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਅਕਾਦਮਿਕਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਬਿਬੇਕੀ-ਚੇਤੰਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਤੂੜੀ ਨਾਲੋਂ ਕਣਕ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨ ਹੀ ਅਪਣੀ ਜੁੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਛੱਡਕੇ ਸਮਕਾਲੀ-ਸਿਆਸਤ ਨਾਲ ਧੜਾ ਹੋ ਜਾਣ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ-ਧੜਿਆਂ ਦੇ ਹੱਥ ਠੋਕੇ ਹੋ ਜਾਣ, ਤਾਂ ਸਬੰਧਤ ਧਰਮ ਦਾ ਆਮ ਆਦਮੀ 'ਅਗਿਆਨ ਕਲਪਿਤ ਬੰਧਨਾਂ ਅਤੇ ਭਰਮ ਮੂਲਕ ਕਰਮਾਂ' ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਕਾਲ ਦੀ ਇਹ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ-ਸਹਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਦੂਜੇਪਨ ਦੀ ਘਟੋ ਘਟ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਦਰ ਤਾਂ ਕੀਤੀ ਹੀ ਜਾਵੇ,ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਆਪ ਆਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਸੋਚ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ-ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਇਸ ਸੋਚ ਦੀ ਵਡੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਦੂਜੇਪਨ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਰਹਿਕੇ ਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਕੀਤੀ ਸੀ।ਇਹ ਪ੍ਰੇਰਨਾ 'ਓਨੀ ਮੰਦੈ ਪੈਰੁ ਨ ਰਖਿਓ ਕਰਿ ਸੁਕ੍ਰਿਤੁ ਧਰਮੁ ਕਮਾਇਆ'॥ ਦੀ ਸੀ। ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਖਤਰਾ ਧਾਰਮਿਕ-ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ-ਹਉਮੈਂ ਨੂੰ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਖਤਰਨਾਕ ਮੰਨਦਿਆਂ, ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਹਉਮੈਂ ਨਾਲ ਇਕ ਪਾਸੇ ਅਧਿਆਤਮ ਅਤੇ ਧਰਮ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਕਰ ਸਕਣ ਦਾ ਬਿਬੇਕ ਗੁਆਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਅਮਲ ਵਿਚਕਾਰ ਪਾੜਾ ਵਧਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾਨਕ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਸਿਖਿਆ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਸੰਬਾਦ ਛੇੜਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਨੂੰ ਲਾਹੇ ਟੋਟਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਧੰਧਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਨਕ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ-ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਜਾਂ ਕੇਂਦਰੀਅਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਸੰਬਾਦ-ਮਾਡਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਮਝਕੇ ਅਤੇ ਨਾਲ ਲੈਕੇ ਚੱਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ:

ਮੁਸਲਮਾਨਾ ਸਿਫਤਿ ਸਰੀਅਤਿ ਪੜਿ ਪੜਿ ਕਰਹਿ ਬੀਚਾਰੁ॥
ਬੰਦੇ ਸੇ ਜੇ ਪਵਹਿ ਵਿਚਿ ਬੰਦੀ ਵੇਖਣੁ ਕਉ ਦੀਦਾਰੁ॥
ਹਿੰਦੂ ਸਾਲਾਹੀ ਸਾਲਾਹਨਿ ਦਰਸਨਿ ਰੂਪਿ ਅਪਾਰੁ॥
ਤੀਰਥਿ ਨਾਵਹਿ ਅਰਚਾ ਪੂਜਾ ਅਗਰ ਵਾਸੁ ਬਹਕਾਰੁ॥
ਜੋਗੀ ਸੁੰਨਿ ਧਿਆਵਨਿ ਜੇਤੇ ਅਲਖ ਨਾਮੁ ਕਰਤਾਰੁ॥
ਸੂਖਮ ਮੂਰਤਿ ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨ ਕਾਇਆ ਕਾ ਆਕਾਰੁ॥ [1]

ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ (ਮੁਸਲਮਾਨ,ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਜੋਗੀ) ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਮ-ਸਮਝ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਖੇ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।ਧਰਮ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ-ਵਰਤਾਰੇ ਅਰਥਾਤ ਸਮਕਾਲੀ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਣ ਵਾਸਤੇ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਅਮਲ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਖੇ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਵੀ ਹੈ।ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਨੁਕਤਿਆਂ ਬਾਰੇ ਸੰਬਾਦ ਦੀ ਪਿਰਤ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪਾਈ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਵਲ

ਇਸ਼ਾਰਾ ਉਪਰੋਕਤ ਹਵਾਲੇ ਰਾਹੀਂ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।ਸੰਬਾਦ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਤੁਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਪਹਿਲੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਉਤਰ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਿਕੇ ਦਿਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, 'ਹੁਕਮਿ' ਅਤੇ 'ਰਜ਼ਾ' ਦੇ ਦੋ ਕੰਢਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਹਿੰਦਾ ਵਹਿਣ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ,ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਕੰਢਿਆਂ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਣ ਵਾਸਤੇ ਹੈ,ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰਣ ਵਾਸਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ।ਇਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਅਪਨਾਈ ਪਹੁੰਚ ਨਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਸੋਚੈ ਸੋਚਿ ਨ ਹੋਵਈ ਜੇ ਸੋਚੀ ਲਖ ਵਾਰ॥ ਚੁਪੈ ਚੁਪ ਨ ਹੋਵਈ ਜੇ ਲਾਇ ਰਹਾ ਲਿਵ ਤਾਰ॥
ਭੁਖਿਆ ਭੁਖ ਨ ਉਤਰੀ ਜੇ ਬੰਨਾ ਪੁਰੀਆ ਭਾਰ॥ ਸਹਸ ਸਿਆਣਪਾ ਲਖ ਹੋਹਿ ਤ ਇਕ ਨ ਚਲੈ ਨਾਲਿ॥
ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ॥ ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਨਾਲਿ॥1॥[2]

3.1 ਸਚਿਆਰ, ਇਥੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਦਾ ਲੋੜੀਂਦੀ ਰੋਲ-ਮਾਡਲ-ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹੈ,ਜਿਸ ਨੂੰ ਘੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।ਘੜੇ ਜਾਣ ਦੀ ਵਿਧੀ, ਸੁਨਿਆਰੇ ਦੀ ਭੱਠੀ ਦੇ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਲੋੜੀਂਦੇ ਹਨ ਜਤ ਦੀ ਭੱਠੀ, ਧੀਰਜ ਦਾ ਸੁਨਿਆਰਾ, ਮਤਿ ਦੀ ਅਹਿਰਣ, ਵੇਦੁ (ਗਿਆਨ) ਦਾ ਹਥੌੜਾ, ਭਉ ਦੀਆਂ ਖਲਾਂ, ਤਪ ਦੀ ਅੱਗ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਭਾਂਡਾ।ਇਸੇ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਅਰਥਾਤ ਬਾਣੀ ਅਰਥਾਤ ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ ਦੀ ਟਕਸਾਲ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ :

ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ॥ ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥਿਆਰੁ॥
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪ ਤਾਉ॥ ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਤਿਤੁ ਢਾਲਿ॥
ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ॥[3]

ਇਸ ਵਿਧੀ ਵਿਚੋਂ ਬੰਦਾ ਮਨਫੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਬੰਦੇ ਦੀ ਕੋਈ ਮੁਥਾਜੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਨਾ ਧਰਮ ਦਾ ਕੋਈ ਬੰਧਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਸਮੇਂ ਤੇ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਕਾਰਣ ਤੇ ਕਾਰਜ ਦੀਆਂ ਹੱਦਬੰਦੀਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਉਲੰਘ ਸਕਦੇ ਪਰ ਅਧਿਆਤਮ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਬੰਧਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਸਿੱਖ-ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਿੱਖ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨਾਲ ਸਿੱਖ-ਅਧਿਆਤਮ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਅਧਿਆਤਮ ਦਾ ਆਧਾਰ-ਸ੍ਰੋਤ ਬਾਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਹੀ ਗੁਰੂ ਹੈ:

ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਗੁਰੂ ਹੈ ਬਾਣੀ ਵਿਚਿ ਬਾਣੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਸਾਰੇ॥
ਗੁਰੁ ਬਾਣੀ ਕਹੈ ਸੇਵਕੁ ਜਨੁ ਮਾਨੈ ਪਰਤਖਿ ਗੁਰੂ ਨਿਸਤਾਰੇ॥[4]

ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ (ਸਬਦ ਗੁਰੂ ਸੁਰਤਿ ਧੁਨਿ ਚੇਲਾ) ਦਾ ਇਹ ਆਧਾਰ-ਸ੍ਰੋਤ, ਸਿੱਖ-ਯਾਦ ਜਾਂ ਸਿੱਖ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ:

ਸਭ ਸਿਖਨ ਕੋ ਹੁਕਮ ਹੈ ਗੁਰੂ ਮਾਨਿਓ ਗ੍ਰੰਥ
ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਜੀ ਮਾਨਿਓ ਪ੍ਰਗਟ ਗੁਰਾਂ ਕੀ ਦੇਹ
ਜੋ ਪ੍ਰਭੁ ਕੋ ਮਿਲਬੋ ਚਹੈ ਖੋਜਿ ਸਬਦ ਮਹਿ ਲੇਹਿ [5]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤਾਂ ਇਥੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਧਰਮ ਵਿਚ ਪੱਕਿਆਂ ਰਹਿਕੇ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।ਇਹ ਬਹੁਲਵਾਦੀ-ਪਹੁੰਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਗਲੋਬਲੀ-ਵਰਤਾਰੇ ਵਾਸਤੇ ਬਹੁਤ ਲੋੜ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਗਲੋਬਲੀ-ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਖਤਰਿਆਂ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ-ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ, ਕੱਟੜਵਾਦ ਅਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤਵਾਦ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ,ਇਕਹਿਰੇ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਵਹਾਅ(uni-cultural-assertion) ਦੀਆਂ ਮੁਦਈ ਹਨ। ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੀ ਗਲੋਬਲ ਲੋੜ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰ-ਵਹਾਅ (multi-cultural-assertion) ਦੀ ਹੈ। ਘੜਮੱਸ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਸਿਆਸਤ (order grows out of chaos), ਗਲੋਬਲ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸਾਰੂ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣ ਵਿਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਅਜਿਹਾ ਧਰਮ ਵਿਚੋਂ ਅਧਿਆਤਮ ਦੇ ਗੁਆਚਣ ਨਾਲ ਅਤੇ ਧਰਮ ਉਤੇ ਸਿਆਸਤ ਦੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਣ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮ ਵਲ ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਲੋੜ ਜਿੰਨੀ ਅੱਜ ਹੈ, ਇੰਨੀ ਸ਼ਾਇਦ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ।ਪਹਿਲਾਂ ਅਧਿਆਤਮ ਬਾਰੇ ਸੋਚ, ਭੂਗੋਲਕ-ਹੱਦਾਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸੀ।ਪਰ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਲੋੜ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਾਨਵਤਾ ਤੱਕ ਫੈਲ ਗਈ ਹੈ।ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਬਾਣੀ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ-ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

1. ਜਗਤ ਜਲੰਦਾ ਰਖਿ ਲੈ ਆਪਣੀ ਕਿਰਪਾ ਧਾਰਿ॥ ਜਿਤੁ ਦੁਆਰੈ ਉਬਰੈ ਤਿਤੈ ਲੇਹੁ ਉਬਾਰਿ॥
   ਸਤਿਗੁਰਿ ਸੁਖੁ ਵੇਖਾਲਿਆ ਸਚਾ ਸਬਦੁ ਬੀਚਾਰਿ॥
   ਨਾਨਕ ਅਵਰੁ ਨ ਸੁਝਈ ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਬਖਸਣਹਾਰੁ॥ [6]
2. ਸਭਨਾ ਮਨ ਮਾਣਿਕ ਠਾਹਣੁ ਮੂਲਿ ਮਚਾਂਗਵਾ॥
   ਜੇ ਤਉ ਪਿਰੀਆ ਕੀ ਸਿਕ ਹਿਆਉ ਨ ਠਾਹਿ ਕਹੀ ਦਾ॥ [7]
3. ਬਿਸਰਿ ਗਈ ਸਭ ਤਾਤਿ ਪਰਾਈ॥ ਜਬ ਤੇ ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਮੋਹਿ ਪਾਈ॥ ਰਹਾਉ॥
   ਨਾ ਕੋ ਬੈਰੀ ਨਹੀਂ ਬਿਗਾਨਾ ਸਗਲ ਸੰਗਿ ਹਮ ਕਉ ਬਨਿ ਆਈ॥ [8]

ਇਹ ਤਿੰਨ ਹਵਾਲੇ ਨਾਨਕ-ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ।ਇਸ ਨਾਲ ਅਜਿਹੇ ਨੈਤਿਕ-ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ,ਜਿਹੜੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਣ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਪਰਸਪਰ-ਸਮਝ ਵਾਸਤੇ ਧਰਾਤਲ ਮੁਹੱਈਆਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ।ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਧਰਮ ਦੀ ਰਾਖਵੀਂ-ਪਹੁੰਚ (Exclusive) ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਅਲਿੰਗਨਕਾਰੀ-ਪਹੁੰਚ (Inclusive) ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸੇ ਗਲੋਬਲ-ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਵਜੋਂ ਇਸ ਲੇਖ ਵਿਚ ਵੀਚਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।ਇਸ ਵੇਲੇ ਗਲੋਬਲ-ਸਮਝ ਇਹ ਬਣ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਕਹਿਰੀ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗਤਾ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਸਹਿਜ-ਸਥਾਪਨ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ।ਏਸੇ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਕਿ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀ ਘੜਮੱਸ ਦੀ ਥਾਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਉਸਾਰੇ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।ਅਜਿਹਾ ਧਰਮ ਦੀ ਥਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗਲੋਬਲ-ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅਮਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ,ਉਹ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਪਰਸਪਰ-ਅਮਨ ਸਥਾਪਾਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ

ਸਕਦਾ ਹੈ।ਧਰਮਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਪਰਸਪਰ-ਅਮਨ ਵਾਸਤੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਬਾਦ ਮੁਢਲੀ ਲੋੜ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੋੜੀਂਦੇ ਇਸ ਸੰਬਾਦ ਦਾ ਸ਼ਬਦ-ਮਾਡਲ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਸ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਸਮੇਂ (1469-1708) ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੱਜ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੰਨਾਂ ਬਾਣੀ-ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

3.2 ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਮ ਆਦਮੀ ਦੇ ਧਰਮ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਉਤੇ ਉਹ ਰਿਸ਼ੀ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸੰਤ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਕੇ ਹੀ ਪਹੁੰਚੇ ਸਨ।ਭਗਤ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਨਾਲ ਲੈ ਲਿਆ ਸੀ।ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਵਾਸਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਰਚਿਤ "ਭਗਤ ਬਾਣੀ ਸਟੀਕ" ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।ਇਹ ਭਗਤ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸਿੱਖ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਦੀ ਵਿਧਿਆ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਕੋਲਿਤਰੀਆਂ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਪੱਕਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੁਹੱਈਆ ਕਰਣ ਦੀ ਵੀ ਵਿਧਿਆ ਹੈ,ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦੀ ਇਥੇ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ।ਇਸ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਤਾਂ ਇਹੀ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਮ ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈਆਂ ਦਾਤਾ-ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ (ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ) ਅਤੇ ਭੁਗਤਾ-ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ (ਆਮ ਆਦਮੀ) ਵਿਚਕਾਰ ਪੈ ਗਏ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਣ ਦਾ ਬੀੜਾ ਚੁਕਿਆ ਸੀ।ਨਾਲ ਹੀ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨੇ ਪੁਜਾਰੀ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅਤੇ ਸਿਆਸਤਦਾਨ ਵਿਚਕਾਰ ਪੱਕੇ ਹੋ ਚੁਕੇ ਅਪਵਿੱਤਰ-ਗੱਠਜੋੜ ਵਿਰੁਧ ਆਵਾਜ਼ ਵੀ ਉਠਾਈ ਸੀ।ਇਸ ਪ੍ਰਥਾਏ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹਵਾਲੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ

1. ਗਜ ਸਾਢੇ ਤੈ ਤੈ ਧੋਤੀਆਂ ਤਿਹਰੇ ਪਾਇਨਿ ਤਗ॥ਗਲੀ ਜਿਨਾ ਜਪਮਾਲੀਆ ਲੋਟੇ ਹਥਿ ਨਿਬਗ॥

   ਓਇ ਹਰਿ ਕੇ ਸੰਤ ਨ ਆਖੀਅਹਿ ਬਾਨਾਰਸਿ ਕੇ ਠਗ॥[9]

2. ਅਗੋ ਦੇ ਜੇ ਚੇਤੀਐ ਤਾਂ ਕਾਇਤੁ ਮਿਲੈ ਸਜਾਇ॥

   ਸਾਹਾਂ ਸੁਰਤਿ ਗਵਾਈਆ ਰੰਗਿ ਤਮਾਸੈ ਚਾਇ॥

   ਬਾਬਰਵਾਣੀ ਫਿਰਿ ਗਈ ਕੁਇਰੁ ਨ ਰੋਟੀ ਖਾਇ॥[10]

3. ਰਾਜੇ ਸੀਹ ਮੁਕਦਮ ਕੁਤੇ॥ ਜਾਇ ਜਗਾਇਨਿ ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ॥[11]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵਲੋਂ ਚਲਾਈ ਚੇਤਨਾ-ਲਹਿਰ ਨੇ ਦਸਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਗੁਆਚ ਚੁਕੇ ਸਮਕਾਲ ਅਰਥਾਤ ਧਰਮ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਫਿਰ ਤੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿਤਾ ਸੀ।ਇਸੇ ਨਾਲ 'ਭਰਮ ਮੂਲਕ ਕਰਮਾਂ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨ ਕਲਪਿਤ ਬੰਧਨਾ' ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਸਕਣ ਦਾ ਮਾਰਗ' ਸਿੱਖ-ਧਰਮ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਸੀ।ਇਹ ਮੁਕਤੀ, ਨਿੱਤ-ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸੀ ਅਤੇ ਕੰਮ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈਕੇ ਤੁਰਦੀ ਸੀ।ਧਰਮ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇਸੇ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸੀ।ਇਸ ਸਿਖਿਆ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਵਿਚ ਅਤੇ ਫਿਰ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਉਤਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸੀ।ਇਸ ਨੀਂਹ ਤੇ ਉਸਰਨ ਵਾਲੇ ਅਧਿਆਤਮ ਨੂੰ ਜਨਮ ਨਾਲ ਜੋੜਣ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਕਰਮ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਸੀ।ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਧਰਮ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ 'ਮਨ' ਨੂੰ ਧਰਮ-ਦੁਸ਼ਮਨ ਸਮਝਿਆਂ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨੇ 'ਮਨ' ਨੂੰ 'ਜੋਤਿ-ਸਰੂਪ' ਕਿਹਾ ਅਤੇ 'ਮੂਲ-ਪਛਾਨਣ' ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ (ਮਨ ਤੂ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪੁ ਹੈ ਆਪਣਾ ਮੂਲੁ ਪਛਾਣੁ॥441)।ਇਸ ਨਾਲ

ਆਮ-ਸਮਝ ਵਾਸਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਗਈ ਕਿ ਮਨ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਜਾਂ ਵਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੀਆਂ ਗਰੰਟੀਸ਼ੁਦਾ ਮੰਤ੍ਰ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਮਨ ਅਤੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸਹਿਜ-ਸਥਾਪਨ ਨਾਲ ਨਿੱਤ ਕੰਮ ਆ ਸਕਣ ਵਾਲੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਅਗਵਾਈ ਕਿਸੇ ਬੰਦੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, 'ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ' ਤੋਂ ਲੈਣੀ ਹੈ।ਇਹ ਅਗਵਾਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਕਾਲ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਠੀਕ ਬੈਠ ਸਕਦੀ ਹੈ।ਇਸੇ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਗਲੋਬਲ-ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਰਹਿਨੁਮਾਈ-ਮਾਡਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

4.1 ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ 'ਗੁਰੂ ਮਾਨਿਓ ਗ੍ਰੰਥ' ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦੇਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਦੇ ਸਿਧੇ ਵਾਰਸ ਭਾਵੇਂ ਸਿੱਖ ਹੀ ਹਨ,ਪ੍ਰੰਤੂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੋਂ ਅਗਵਾਈ ਲੈਣ ਜਾਂ ਬਾਣੀ ਆਧਾਰਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਕੋਈ ਪਾਬੰਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।ਨਾਨਕ-ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੋ ਜਿਹੇ ਸਿਖਿਆ-ਸ੍ਰੋਤ (ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ) ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਕਰੋਗੇ, ਉਹੋ ਜਿਹਾ ਜੀਵਨ ਹੀ ਜਿਊਂ ਸਕੋਗੇ (ਜੈਸਾ ਸੇਵੈ ਤੈਸਾ ਹੋਇ)।ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਸੌਖਾ ਪੱਖ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਹੀ ਸੱਚ ਨੂੰ, ਆਪਣੇ ਹੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ, ਆਪ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰੀਏ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪ ਹੀ ਸੁਣ ਸੁਣਕੇ ਨਿਹਾਲ ਹੁੰਦੇ ਰਹੀਏ।ਇਸ ਸੌਖ ਨਾਲ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਜਾਣ ਦੀਆਂ, ਇਕਲੇ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀਆਂ ਅਤੇ ਕੱਟੜਤਾ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਚਲੇ ਜਾਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਗੁਸਲਖਾਨੇ ਦਾ ਗਾਇਕ ਹੋ ਜਾਣ ਵਰਗੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਗਲੋਬਲ ਲੋੜਾਂ ਵਿਚ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਬੋਲਬਾਲਾ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈਕੇ ਤੁਰਨ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਭਵਿਖ ਦੇ ਵਾਰਸਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਣ ਦੀ ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰੀ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਵਾਰਸਾਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਸੰਬਾਦੀ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਲੋੜੀਂਦੇ ਆਧਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ।

4.2 ਗਲੋਬਲ-ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਦੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਣ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਧਰਮ-ਵਿਰੋਧੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਧਰਮ-ਸਮਰਥਕ ਤਾਕਤਾਂ ਨਿਭਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਬਾਦ ਰਚਾਕੇ, ਦੂਸਰਿਆਂ ਦੇ ਦੂਸਰੇਪਨ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸ਼ਬਦ-ਮਾਰਗ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਇਹ ਹਨ:

1. ਉਦਾਰਵਾਦ (Liberalism):ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਧਾਰਮਿਕ-ਉੱਤਮਤਾ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਕੱਟੜਤਾ ਦੀ ਸਿਆਸਤ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਾਹਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

2. ਮਾਨਵਤਾਵਾਦ (Humanism): ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਧਾਰਮਿਕ-ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਇਲਾਕਾਈ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਹੱਦਬੰਦੀਆਂ ਦੀ ਪਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀਅਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਹਾਸ਼ੀਏ ਤੇ ਜਾਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

3. ਬਹੁਲਵਾਦ (Pluralism): ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਸਰਬ-ਅਲਿੰਗਨਕਾਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਰਤਾਰੀ-ਨਾਨਤਵ ਦਾ ਵਿਸਮਾਦੀ-ਤੰਤ੍ਰ ਸਮਝ ਆ ਜਾਵੇ ਜੋ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਵੀ ਢਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਇਹ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧ, ਦਿਲ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਸਾਂਝੀ-ਸਮਝ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਗਲੋਬਲ-ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਗਲੋਬਲ-ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮਾਂ ਦੀਆਂ ਸਿਰ-ਤੋੜ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਸਿਰ-ਜੋੜ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਰਸਮਾਂ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਰਹਿਤ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ-ਨੈਤਿਕਤਾ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਲਗ ਪੈਣਗੀਆਂ।ਧਰਮਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅਮਨ ਹੀ, ਗਲੋਬਲ-ਅਮਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਸਹਿਚਾਰੀ-ਭੂਮਿਕਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗਲੋਬਲ-ਅਮਨ ਦੀ ਆਸ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਭੁਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਸਫਲਤਾ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰੀ ਸਦਾ ਹੀ ਵਡੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਫਲਤਾ ਦਾ ਪੈਮਾਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਯਾਦ ਰਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਸੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਾਧਨ, ਰੂਹ ਦੀ ਖੋਹ ਦਾ ਇਲਾਜ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਦੇ ਆਰੰਭਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਇਹ ਸੱਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

ਮੋਤੀ ਤ ਮੰਦਰ ਊਸਰਹਿ ਰਤਨੀ ਤ ਹੋਇ ਜੜਾਉ॥
ਕਸਤੂਰਿ ਕੁੰਗੂ ਅਗਰਿ ਚੰਦਨਿ ਲੀਪਿ ਆਵੈ ਚਾਉ॥
ਮਤੁ ਦੇਖਿ ਭੂਲਾ ਵੀਸਰੈ ਤੇਰਾ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵੈ ਨਾਉ॥1॥
ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਜੀਉ ਜਲਿ ਬਲਿ ਜਾਉ॥ਮੈ ਆਪਣਾ ਗੁਰੁ ਪੂਛਿ ਦੇਖਿਆ ਅਵਰੁ ਨਾਹੀ ਥਾਉ॥ਰਹਾਉ॥[12]

ਜੋ ਕੁਝ ਕਹਿਣ ਦੀ ਇਥੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਹਾ ਹੋਇਆ ਹੈ:

ਬਾਬੇ ਭੇਖ ਬਣਾਇਆ ਉਦਾਸੀ ਕੀ ਰੀਤਿ ਚਲਾਈ।
ਚੜ੍ਹਿਆ ਸੋਧਣਿ ਧਰਤਿ ਲੁਕਾਈ।[13]

ਗੱਲ ਮੁਕਾਣ ਵਾਸਤੇ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਗਿਆਨ, ਭਰਮ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਇਕਠੇ ਚੱਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਵੀ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਬਦਲ ਸੁਜੱਗਤਾ,ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਸਹਿਜ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਥਾਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਦੋ ਵਾਰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਨਾ 1245 ਅਤੇ 1411 ਤੇ ਅੰਕਿਤ ਹੈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ:

ਮਨਹੁ ਜਿ ਅੰਧੇ ਕੂਪ ਕਹਿਆ ਬਿਰਦੁ ਨ ਜਾਣਨੀ॥ਮਨਿ ਅੰਧੈ ਊਂਧੈ ਕਵਲਿ ਦਿਸਨਿ ਖਰੇ ਕਰੂਪ॥
ਇਕਿ ਕਹਿ ਜਾਣਹਿ ਕਹਿਆ ਬੁਝਹਿ ਤੇ ਨਰ ਸੁਘੜ ਸਰੂਪ॥
ਇਕਨਾ ਨਾਦ ਨ ਬੇਦ ਨ ਗੀਅ ਰਸੁ ਰਸ ਕਸ ਨ ਜਾਣੰਤਿ॥
ਇਕਨਾ ਸੁਧਿ ਨ ਬੁਧਿ ਨ ਅਕਲਿ ਸਰ ਅਖਰ ਕਾ ਭੇਉ ਨ ਲਹੰਤਿ॥
ਨਾਨਕ ਸੇ ਨਰ ਅਸਲਿ ਖਰ ਜਿ ਬਿਨੁ ਗੁਣ ਗਰਬੁ ਕਰੰਤਿ॥[14]

ਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਸਿਖਿਆ ਕਿਸੇ ਇਕ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧ, ਮਾਨਵ ਮਾਤਰ ਲਈ ਹੈ। ਇਹੀ ਸੁਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਨੂੰ ਗਲੋਬਲੀ-ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੇ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ

ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀਅਤਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਗਲੋਬਲ-ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਹੈ।

ਫੁੱਟ-ਨੋਟ ਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 466
2. ਉਹੀ, ਅੰਗ 1
3. ਉਹੀ, ਅੰਗ 8
4. ਉਹੀ, ਅੰਗ 982
5. ਅਰਦਾਸ
6. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ, ਅੰਗ 853
7. ਉਹੀ, ਅੰਗ 1384
8. ਉਹੀ, ਅੰਗ 1299
9. ਉਹੀ, ਅੰਗ 476
10. ਉਹੀ, ਅੰਗ 417
11. ਉਹੀ, ਅੰਗ 1288
12. ਉਹੀ, ਅੰਗ 14
13. ਵਾਰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ 1, ਪਉੜੀ 24
14. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ, ਅੰਗ 1245-46

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ: ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਡਾ. ਪਰਮਵੀਰ ਸਿੰਘ[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਇਕ ਰੱਬੀ ਪੁਰਖ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵੱਜੋਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਰ ਕੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਭ ਤੇ ਵਡਾ ਸਤਿਗੁਰੁ ਨਾਨਕੁ ਕਹਿ ਕੇ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾਮਈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਈ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਮਾਲਕ ਸਨ। ਜਿਹੜਾ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਵਾਰੀ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਇਆ, ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਕਠੋਰ ਮਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਦੇ ਰਹੇ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਗੁਣ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਜਿਸ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਨੇ ਜਿਹੜਾ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ, ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਉਸੇ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਮਿਸਾਲ ਇਹ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਜਿਹੜੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਵਾਰ ਮਿਲੇ, ਦੁਬਾਰਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਕੋਲ ਜਾਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿਚ ਆਏ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖੀ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਈ ਸੀ ਅਤੇ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਸੰਗਤ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰ ਕੇ ਉਹ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਮੁਖੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਫੁਲਿਤਾ ਵਾਲੇ ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨ ਲੱਗੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ - ਤਿਨ ਕਉ ਕਿਆ ਉਪਦੇਸੀਐ ਜਿਨ ਗੁਰੁ ਨਾਨਕ ਦੇਉ॥ 1

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜਗਤ ਫੇਰੀ ਦੌਰਾਨ ਅਜਿਹੇ ਕੀਰਤੀਮਾਨ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਸਨ ਜਿਹੜੇ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਅਸੰਭਵ ਜਾਪਦੇ ਸਨ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਈਰਖਾ, ਦਵੈਖ, ਨਫ਼ਰਤ ਆਦਿ ਨੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਊਚ-ਨੀਚ ਅਤੇ ਭੇਦਭਾਵ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਦਾ ਧੁਰਾ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਸੱਚਾਈ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰੀ ਨਿਯਮ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਏ ਸਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਅਤੇ ਬੇਈਮਾਨੀ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੱਸਦੇ ਹਨ:

ਸਰਮੁ ਧਰਮੁ ਦੁਇ ਛਪਿ ਖਲੋਏ
ਕੂੜੁ ਫਿਰੈ ਪਰਧਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ॥[2]

ਸਰਮ ਧਰਮ ਕਾ ਡੇਰਾ ਦੂਰਿ॥
ਨਾਨਕ ਕੂੜੁ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰਿ॥[3]

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਲਜੁਗ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਜੁਗ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਬੇਈਮਾਨੀ,

1 ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਤੇ ਮੁਖੀ, ਸਿੱਖ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਬਦਕਾਰੀ, ਪਾਪ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਤਤਕਾਲੀ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਇਸ ਜੁਗ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ, ਵਾੜ ਖੇਤ ਨੂੰ ਖਾਣ ਲੱਗੀ ਸੀ, ਇਨਸਾਫ਼ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਨਿਆਂ ਦਾ ਸੌਦਾ ਕਰਨ ਲੱਗੇ ਸਨ, ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਜ ਕਰਮਕਾਂਡ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ ਸਨ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਕ ਧਰਮ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਸਾਂ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋ ਗਏ ਸਨ।[4] ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸੁਚਾਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਬਣਾਏ ਗਏ ਰਾਜ ਧਰਮ, ਕੁਲ ਧਰਮ, ਪਤਿਬ੍ਰਤਾ ਧਰਮ, ਆਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਆਦਿ ਦੀ ਥਾਂ ਪਾਪ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਪੂਜਾ-ਅਰਚਨਾ ਲਈ ਵੀ ਟੈਕਸ ਦੇਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਸੀ।[5] ਹਾਕਮਾਂ ਵੱਲੋਂ ਲਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਟੈਕਸ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਧਰਮ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਦੂਜੇ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਖਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਸੀ ਜਿਥੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਸੀ। ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜਬਰੀ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵੱਲ ਮੋੜਨਾ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਜਾਂ ਤਾਂ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਹੋਰ ਵਧੇਰੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਧਰਮ ਨੂੰ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦੇਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਅਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਔਖੇ ਵੇਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਧਰਮ ਕੇਵਲ ਕਰਮਕਾਂਡ ਤੱਕ ਹੀ ਸਿਮਟ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਖਿਆਨ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਹਾਨੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਮਨਫ਼ੀ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਸਮਾਜਿਕ ਬੁਰਾਈਆਂ ਨਾਲ ਭਾਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਅਣਖ ਤੇ ਸਵੈਮਾਨ ਮਨਫ਼ੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਸ਼ੂਆਂ ਵਾਂਗ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿਹੜਾ ਮਰਜੀ ਜਿਧਰ ਨੂੰ ਲੈ ਜਾਵੇ, ਉਹ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਏ ਸਨ ਅਤੇ ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਥੇ ਹਕੂਮਤ ਕਾਇਮ ਕਰ ਲਈ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਆਗਮਨ ਮੁਹੰਮਦ ਬਿਨ ਕਾਸਿਮ ਦੇ ਹਮਲੇ ਨਾਲ 712 ਈਸਵੀ ਵਿਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[6] ਮੁਸਲਿਮ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਭਾਰਤ ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋਣ ਨਾਲ ਇਸਲਾਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਿਆ ਸੀ, ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਨੇ ਨਿਜੀ ਜਾਗੀਰਾਂ ਬਚਾਉਣ ਲਈ, ਨੌਕਰਸ਼ਾਹਾਂ ਨੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਉੱਚ ਅਹੁਦਿਆਂ ਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੋਣ ਲਈ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ੁਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਨੀਤੀ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਈ ਸੀ। ਖ਼ੁਸ਼ਾਮਦੀ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਖ਼ੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਜਿਹੜੀ ਜੀਵਨਜਾਚ ਧਾਰਨ ਕੀਤੀ ਸੀ ਉਸ ਨਾਲ ਦਰਬਾਰੀ ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਸੀ।[7] ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਜਿਹੀ ਬਿਰਤੀ ਅਧੀਨ ਸੱਚਾਈ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਖੋਰਾ ਲੱਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਖ਼ੁਸ਼ਾਮਦੀ ਅਤੇ ਵਿਕਾਰੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਮੁਸਲਿਮ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਅਤੇ ਦਰਵੇਸ਼ਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੱਕੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ। ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਹਰ ਇਕ ਵਰਗ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਸੂਫ਼ੀ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਨੇ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਰਪੱਕ

ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਵਰਗ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਿਮਨ ਵਰਗ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਹੇਠਲੇ ਦਰਜੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਜਿਥੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਖੋਰਾ ਲੱਗਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਉਥੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਉਚ-ਨੀਚ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਣ ਲੱਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਿਚ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਸੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ। ਸੂਫ਼ੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਬੇਹੱਦ ਸ਼ੌਕ ਰੱਖਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਸੁਰ ਵਿਚ ਕੱਵਾਲੀ ਗਾਉਣ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੰਦੇ ਸਨ, ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਰੱਬੀ ਪਿਆਰ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਦੋ ਧਾਰਮਿਕ ਫਿਰਕਿਆਂ ਦੇ ਇਕੱਠੇ ਰਹਿਣ ਨਾਲ ਜਿਥੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਂਝ ਕਾਇਮ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ ਉਥੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵੱਖਰੇਵੇਂ ਵੀ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਲੱਗੇ ਸਨ।

ਰਾਜ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਮੁਸਲਿਮ ਹਕੂਮਤ ਨੇ ਰਾਜ-ਧਰਮ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣ ਲਈ ਯਤਨ ਅਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਅਤੇ ਅਤਿਆਚਾਰਾਂ ਨੇ ਸਮੁੱਚੀ ਹਿੰਦੂ ਕੌਮ ਨੂੰ ਨਿਰਬਲ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਨਿਰਬਲ ਅਤੇ ਅਸਹਾਈ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਰਹੀ ਕੌਮ ਨੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਧਰਮ ਵਾਲੀ ਜੀਵਨਜਾਚ ਅਪਣਾਉਣੀ ਅਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਲੁਕਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਮੁਖ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਆਪਸ ਵਿਚ ਖਿਚੋਤਾਣ ਵਧਣ ਲੱਗੀ ਜਿਸ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ:

ਚਾਰਿ ਵਰਨ ਚਾਰਿ ਮਜਹਬਾ ਜਗ ਵਿਚਿ ਹਿੰਦੂ ਮੁਸਲਮਾਣੇ॥
ਖੁਦੀ ਬਖੀਲਿ ਤਕਬਰੀ ਖਿੰਚੋਤਾਣ ਕਰੇਨਿ ਧਿਙਾਣੇ॥
ਗੰਗ ਬਨਾਰਸਿ ਹਿੰਦੂਆਂ ਮਕਾ ਕਾਬਾ ਮੁਸਲਮਾਣੇ॥
ਸੁੰਨਤਿ ਮੁਸਲਮਾਣ ਦੀ ਤਿਲਕ ਜੰਞੂ ਹਿੰਦੂ ਲੋਭਾਣੇ॥
ਰਾਮ ਰਹੀਮ ਕਹਾਇਦੇ ਇਕੁ ਨਾਮੁ ਦੁਇ ਰਾਹ ਭੁਲਾਣੇ॥
ਬੇਦ ਕਤੇਬ ਭੁਲਾਇਕੈ ਮੋਹੇ ਲਾਲਚ ਦੁਨੀ ਸੈਤਾਣੇ॥
ਸਚੁ ਕਿਨਾਰੇ ਰਹਿ ਗਇਆ ਖਹਿ ਮਰਦੇ ਬਾਹਮਣ ਮਉਲਾਣੇ॥[8]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਸਮਾਜ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਿਖਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਕੇ ਲਾਲਚ-ਮੁੱਖੀ ਬਿਰਤੀ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਗਈਆਂ ਸਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਸੱਚ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਸਪਸ਼ਟ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਲੱਗੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਧ ਰਹੀ ਭੇਦਭਾਵ ਅਤੇ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ

ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸੱਚ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਭਟਕ ਜਾਣ ਵਿਚ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਅਤੇ ਸਚਿਆਰੀ ਜੀਵਨਜਾਚ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ-ਮੁਖੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਹਿਤ ਲਾਇਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਜਿਹੜਾ ਮਿਸ਼ਨ ਅਰੰਭਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਆਸ਼ੇ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਅਧੀਨ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਬੋਲ ਦੈਵੀ ਹੁਕਮ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਹਨ।[9] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਗੁਰੂ-ਚੇਲੇ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਧੀਨ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਕਿਆਸ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਧਾਰਨ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਨਿਗੁਰਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਧਾਰਨ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲਈ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਅਗਵਾਈ ਅਸੰਭਵ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਜਿਹੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਰਖ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿੜ ਧਾਰਮਿਕ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਗੁਰੂ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗੁਰੂ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ:

ਅਪਰੰਪਰ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮੁ ਪਰਮੇਸਰੁ ਨਾਨਕ ਗੁਰੁ ਮਿਲਿਆ ਸੋਈ ਜੀਉ॥[10]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ[11] ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਿੱਖ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਅਨੇਕਾਂ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਦੈਵੀ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰੂ ਜੀ ਉਦਾਸੀਆਂ 'ਤੇ ਗਏ ਸਨ।[12] ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮਸਾਖੀ ਦਾ ਕਰਤਾ ਵੇਈਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਘਟਨਾ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਵਿਚ ਜਾਣਾ ਦੱਸਦਾ ਹੋਇਆ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, 'ਆਗਿਆ ਪਰਮੇਸਰ ਕੀ ਹੋਈ, ਜੋ ਨਾਨਕ ਭਗਤੁ ਹਾਜਰ ਹੋਇਆ।' ਸਾਖੀਕਾਰ ਅੱਗੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਤਬਿ ਫਿਰਿ ਆਗਿਆ ਆਈ, ਹੁਕਮ ਹੋਆ: ਨਾਨਕ ਜਿਸੁ ਉਪਰਿ ਤੇਰੀ ਨਦਰਿ, ਤਿਸ ਉਪਰਿ ਮੇਰੀ ਨਦਰਿ। ਜਿਸ ਉਪਰਿ ਤੇਰਾ ਕਰਮੁ, ਤਿਸੁ ਉਪਰਿ ਮੇਰਾ ਕਰਮੁ। ਮੇਰਾ ਨਾਉ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਪਰਮੇਸੁਰ, ਅਰੁ ਤੇਰਾ ਨਾਉ ਗੁਰੂ ਪਰਮੇਸਰੁ। ਤਬ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪੈਰੀ ਪਇਆ, ਸਿਰਪਾਉ ਦਰਗਾਹੋਂ ਬਾਬੇ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ।'

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਹੈ ਹੈ ਕਰਦੀ ਸੁਣੀ ਲੁਕਾਈ' ਦੀ ਪੁਕਾਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਹਿਤ 'ਉਦਾਸੀ ਕੀ ਰੀਤਿ ਚਲਾਈ' ਸੀ। ਉਦਾਸੀਆਂ ਦੌਰਾਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਉਸਾਰੂ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਸਥਾਨਾਂ 'ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਏ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਉਹ ਕਰਮਕਾਂਡ ਵਾਲੀ ਬਿਰਤੀ ਤਿਆਗ ਕੇ ਪਰਮਸਤਿ ਦੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਚੱਲਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਏ ਸਨ। ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਨਿਰਾਰਥਕ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਨੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਖੜੋਤ ਲਿਆਉਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ

ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਸੀ। ਮਨ ਵਿਚ ਪੱਕੇ ਹੋ ਗਏ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮਨ ਵਿਚ ਵਸਾਉਣਾ ਲਗ-ਪਗ ਅਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਨੇ ਅਸੰਭਵ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਕਰ ਦਿਖਾਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਮਾਰਗ ਨੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਸੁਚਾਰੂ ਅਤੇ ਸਾਰਥਿਕ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।

ਮਨ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਸਹੀ ਸੋਝੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਜੀਵਨ-ਉਦੇਸ਼ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸੋਝੀ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ’ਤੇ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਪਾਪ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਕੇ ਮਨ ਵਿਚ ਨਿਮਰਤਾ, ਸਦਾਚਾਰ, ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਅਤੇ ਸਮਰਪਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਹੀ ਸੋਝੀ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਇਹ ਇਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਆਮ ਤੌਰ ’ਤੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਸਹੀ ਸੋਝੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਧਾਰਮਿਕ ਪਹਿਰਾਵਾ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਪਹਿਰਾਵੇ ਵਾਲੇ ਸ਼ਖ਼ਸ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਚਿਆਰੇ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਹਿਰਾਵਾ ਪਹਿਨ ਕੇ ਉਦਾਸੀਆਂ ’ਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਧਾਰਮਿਕ ਅਕੀਦੇ ਵਾਲੇ ਸਥਾਨ ’ਤੇ ਜਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਹ ਪਹਿਰਾਵਾ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਸਨ।[13] ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਜਦੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਜੋਗੀਆਂ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਉਦਾਸੀਆਂ ’ਤੇ ਜਾਣ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਹਿਰਾਵਾ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਪੁੱਛਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਆਦਰਸ਼ਮਈ ਬਣਾ ਸਕਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋਣ।[14]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਦਰਸ਼ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਸਿਰਜਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨਜਾਚ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਸੀ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਇਕ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਸਚਿਆਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੇ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਦੌਰਾਨ ਜਿਥੇ ਵੀ ਗਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਏਸੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਸੀ। ਸਚਿਆਰੀ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਸਚਿਆਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅੱਗੇ ਤੋਰੀ ਜਾਣੀ ਸੀ ਇਸ ਕਰਕੇ ਜਿਹੜੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋ ਕੇ ਸਿੱਖੀ ਵੱਲ ਮੁੜੇ ਸਨ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਬਣਨ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨਜਾਚ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਆਪਣੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁਖ ਬਾਣੀ ’ਜਪੁ’ ਵਿਚ ਵੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸਪਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ:
ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ॥[15]

ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਰਣਨ ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਸ ਪਵਿੱਤਰ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਨ ਲਈ ਸਮਕਾਲੀ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਮਾਰਗਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਚਿਆਰੇ

ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸਤਿ ਸਰੂਪ ਬਾਣੀ ਸੁਣਨ ਨਾਲ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਚਨ ਮੰਨਣ ਨਾਲ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰਨ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵਨ ਉਦੇਸ਼ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜਿਥੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਿਖਰ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਮੂਹ ਪੜਾਅ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਚਿਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਹੀ 'ਸੱਚ ਖੰਡ' ਤੱਕ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦਾ ਪੈਂਡਾ ਤੈਅ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਜਿਹੜੇ ਪੜਾਅ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਗੁਰੂ ਦੇ ਦਰਸਾਏ ਮਾਰਗ ਤੇ ਚੱਲ ਕੇ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਗਏ ਸਚਿਆਰੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ:

> ਗੁਰਸਿਖ ਭਲਕੇ ਉਠ ਕਰਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲੇ ਸਰੁ ਨ੍ਹਾਵੰਦਾ।
> ਗੁਰੁ ਕੈ ਬਚਨ ਉਚਾਰਿ ਕੈ ਧ੍ਰਮਸਾਲਾ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਕਰੰਦਾ।
> ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਵਿਚਿ ਜਾਇ ਕੈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰੀਤਿ ਸੁਣੰਦਾ।
> ਸੰਕਾ ਮਨਹੁੰ ਮਿਟਾਇ ਕੈ ਗੁਰੁ ਸਿਖਾਂ ਦੀ ਸੇਵ ਕਰੰਦਾ।
> ਕਿਰਤ ਵਿਰਤ ਕਰਿ ਧਰਮੁ ਦੀ ਲੈ ਪਰਸਾਦ ਆਣਿ ਵਰਤੰਦਾ।
> ਗੁਰ ਸਿਖਾਂ ਨੋ ਦੇਇ ਕਰਿ ਪਿਛੋਂ ਬਚਿਆ ਆਪ ਖਵੰਦਾ।
> ਕਲੀ ਕਾਲ ਪਰਗਾਸ ਕਰਿ ਗੁਰੁ ਚੇਲਾ ਚੇਲਾ ਗੁਰੁ ਸੰਦਾ।
> ਗੁਰਮੁਖ ਗਾਡੀ ਰਾਹੁ ਚਲੰਦਾ।[16]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ 19 ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਜਪੁ, ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪਟੀ, ਆਰਤੀ, ਓਅੰਕਾਰ, ਬਾਰਹਮਾਹਾ ਅਤੇ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਆਦਿ ਬਾਣੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਮਾਝ, ਆਸਾ ਅਤੇ ਮਲਾਰ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਵਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੜ੍ਹਵਾਦੀ ਅਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਬਿਰਤੀਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਚੁੱਕ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਾਲੀ ਅਪਣਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਜੀਵਨਜਾਚ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਹੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕੁਚੀਲ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਮਾਨਵਤਾ-ਮੁਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਬਦਲਾਉ ਕੀਤੇ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜੜ੍ਹ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਆਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਬਦਲਾਉ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਲਈ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮਾਰਗ ਪਾਇਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਤੰਦਾਂ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਕ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰ ਰਹੀਆਂ

ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆ ਕੇ ਵੈਰ-ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਘੱਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਸਨ।

ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਮਾਰਗ ਪਾਉਣ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਜੀਵਨਜਾਚ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਉਦਾਸੀਆਂ 'ਤੇ ਗਏ ਸਨ। ਉਦਾਸੀਆਂ ਦੌਰਾਨ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਇਕ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਮਾਰਗ ਪਾਇਆ[17], ਉਸੇ ਦੀ ਭਉ-ਭਾਵਨੀ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਗਿਆਨਵਾਨ ਪੁਰਖਾਂ ਨਾਲ ਚਰਚਾ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਰਾਹੀਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪਿਰਤ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ[18], ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਸਮਝਾਇਆ[19], ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਾਧੇ ਦੀ ਥਾਂ ਸੰਸਥਾਗਤ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿੱਤੀ[20], ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪਹਾੜਾਂ ਅਤੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਜਾਣ ਦੀ ਥਾਂ ਗ੍ਰਹਿਸਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਭੂ-ਮਿਲਾਪ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਇਆ[21], ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਅਤੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਦਸਾਂ-ਨਹੁੰਆਂ ਦੀ ਕਿਰਤ-ਕਮਾਈ ਕਰ ਕੇ ਵੰਡ-ਛਕਣ[22] ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਦੁੱਖ ਵਿਚ ਭਾਈਵਾਲ ਬਣਨ ਅਤੇ ਗਰੀਬਾਂ ਅਤੇ ਲੋੜਵੰਦਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ, ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਪੱਕੇ ਰਹਿ ਕੇ ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਾਇਆ, ਜਾਤਪਾਤ ਅਤੇ ਭੇਦਭਾਵ ਵਾਲੀ ਜੀਵਨਜਾਚ ਤੋਂ ਵਰਜਿਆ[23], ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ, ਪਾਖੰਡਾਂ ਅਤੇ ਕਰਮਕਾਂਡ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਲਈ ਕਿਹਾ[24], ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ[25] ਅਤੇ ਸਵੈਮਾਨ ਬਹਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਅਜੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਵੀ ਉਨ੍ਹੀ ਹੀ ਸਹਾਈ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ 'ਤੇ ਫਿਰਕੂ ਫਸਾਦ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਖੇਰੂੰ-ਖੇਰੂੰ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਤਰੀਆਂ ਸੋਸ਼ਣ ਅਤੇ ਬਲਾਤਕਾਰ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਪਦਾਰਥਕ ਦੌੜ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਹੋੜ ਵਿਚ ਖੜਾ ਨਜਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਮ ਤੇ ਪਖੰਡ ਉਨ੍ਹਾ ਹੀ ਕਾਇਮ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵੇਲੇ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰਚਿਤ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵੇਦ ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਲਿਆ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਪੜ੍ਹਿਆ ਅਤੇ ਸੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਲੋਕ ਬਾਣੀ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਜੁੜਦੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸੂਝ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਕੂੜ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਕਾਇਮ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠ ਏਅਰ-ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਕਮਰਿਆਂ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਸੁਣਨ ਨਾਲ ਵੀ ਮਨ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨੀਆਂ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਵਾਧਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। 'ਪਵਣੁ ਗੁਰੂ ਪਾਣੀ ਪਿਤਾ' ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਵਿਸਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਫਿਰ ਵੀ 'ਬਲਿਹਾਰੀ ਕੁਦਰਤਿ ਵਸਿਆ' ਦੀ ਆਸ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਉਕਤ ਸਮੂਹ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਬਸਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਰਮਾਰਥ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣਾ, ਕਿਰਤ ਕਰਨੀ ਅਤੇ ਵੰਡ ਛਕਣਾ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਤਿੰਨ ਸੁਨਹਿਰੀ ਅਸੂਲ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਜਗਤ ਅਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਦੁਨਿਆਵੀ ਜੀਵਨ ਰਾਹੀਂ ਦੈਵੀ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਮਾਰਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਸਮੁੱਚੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਉਸੇ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸਤਾਰ-ਵਰਣਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ

1. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 150.
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 722.
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 471.
4. ਕਲ ਆਈ ਕੁਤੇ ਮੁਹੀ ਖਾਜੁ ਹੋਆ ਮੁਰਦਾਰ ਗੁਸਾਈ॥
   ਰਾਜੇ ਪਾਪ ਕਮਾਵਦੇ ਉਲਟੀ ਵਾੜ ਖੇਤ ਕਉ ਖਾਈ॥
   ਪਰਜਾ ਅੰਧੀ ਗਿਆਨ ਬਿਨੁ ਕੂੜ ਕੁਸਤ ਮੁਖਹੁ ਅਲਾਈ॥
   ਚੇਲੇ ਸਾਜ ਵਜਾਇੰਦੇ ਨਚਨਿ ਗੁਰੂ ਬਹੁਤੁ ਬਿਧਿ ਭਾਈ॥
   ਸੇਵਕ ਬੈਠਨਿ ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰ ਉਠ ਘਰੀਂ ਤਿਨਾੜੇ ਜਾਈ॥
   ਕਾਜੀ ਹੋਏ ਰਿਸਵਤੀ ਵਢੀ ਲੈਕੇ ਹਕ ਗਵਾਈ॥
   ਇਸਤ੍ਰੀ ਪੁਰਖੈ ਦਾਮ ਹਿਤੁ ਭਾਵੇਂ ਆਇ ਕਿਥਾਊਂ ਜਾਈ॥
   ਵਰਤਿਆ ਪਾਪ ਸਭਸ ਜਗ ਮਾਂਹੀ॥ ਵਾਰ 1, ਪਉੜੀ 30
5. ਦੇਵਲ ਦੇਵਤਿਆ ਕਰੁ ਲਾਗਾ ਐਸੀ ਕੀਰਤਿ ਚਾਲੀ॥ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1191.
6. The history of Islam in the Punjab begins with the conquest of Multan by Muhammad Ibn Qasim in 712. H.A. Rose (Comp.), A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province, Vol. I, p. 489.
7. ਅੰਤਰਿ ਪੂਜਾ ਪੜਹਿ ਕਤੇਬਾ ਸੰਜਮੁ ਤੁਰਕਾ ਭਾਈ॥ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 471.
8. ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ 1, ਪਉੜੀ 21.
9. ਜੈਸੀ ਮੈ ਆਵੈ ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ ਤੈਸੜਾ ਕਰੀ ਗਿਆਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ॥ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 722.
   ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ ਨਾਨਕੁ ਆਖੈ ਸਚੁ ਸੁਣਾਇਸੀ ਸਚ ਕੀ ਬੇਲਾ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 723.
   ਹਉ ਆਪਹੁ ਬੋਲਿ ਨ ਜਾਣਦਾ ਮੈ ਕਹਿਆ ਸਭੁ ਹੁਕਮਾਉ ਜੀਉ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 763.
   ਕਿਆ ਹਉ ਕਥੀ ਕਥੇ ਕਥਿ ਦੇਖਾ ਮੈ ਅਕਥੁ ਨ ਕਥਨਾ ਜਾਈ॥

ਜੋ ਤੁਧੁ ਭਾਵੈ ਸੋਈ ਆਖਾ ਤਿਲੁ ਤੇਰੀ ਵਡਿਆਈ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 795.

10. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 599.

11. ਢਾਢੀ ਸਚੈ ਮਹਲਿ ਖਸਮਿ ਬੁਲਾਇਆ॥
ਸਚੀ ਸਿਫਤਿ ਸਾਲਾਹ ਕਪੜਾ ਪਾਇਆ॥
ਸਚਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨਾਮੁ ਭੋਜਨੁ ਆਇਆ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 150

12. ਪਹਿਲਾ ਬਾਬੇ ਪਾਯਾ ਬਖਸੁ ਦਰਿ ਪਿਛੋ ਦੇ ਫਿਰਿ ਘਾਲਿ ਕਮਾਈ। ਵਾਰ 1, ਪਉੜੀ 28

13. ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਗ੍ਰਿਹੁ ਤਜਿਓ ਉਦਾਸੀ॥
ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਇਹੁ ਭੇਖੁ ਨਿਵਾਸੀ॥ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 939
ਦੇਖੋ ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ
ਬਾਬਾ ਫਿਰ ਮਕੇ ਗਇਆ ਨੀਲ ਬਸਤ੍ਰ ਧਾਰੇ ਬਨਵਾਰੀ॥
ਆਸਾ ਹਥਿ ਕਿਤਾਬ ਕਛਿ ਕੂਜਾ ਬਾਂਗ ਮੁਸੱਲਾ ਧਾਰੀ॥ ਵਾਰ 1, ਪਉੜੀ 32
ਬਾਬਾ ਆਇਆ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਭੇਖ ਉਦਾਸੀ ਸਗਲ ਉਤਾਰਾ॥
ਪਹਿਰ ਸੰਸਾਰੀ ਕਪੜੇ ਮੰਜੀ ਬੈਠ ਕੀਆ ਅਵਤਾਰਾ॥ ਵਾਰ 1, ਪਉੜੀ 38

14. ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਗ੍ਰਿਹੁ ਤਜਿਓ ਉਦਾਸੀ॥
ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਇਹੁ ਭੇਖੁ ਨਿਵਾਸੀ॥
ਕਿਸੁ ਵਖਰ ਕੇ ਤੁਮ ਵਣਜਾਰੇ॥
ਕਿਉ ਕਰਿ ਸਾਥੁ ਲੰਘਾਵਹੁ ਪਾਰੇ॥...
ਗੁਰਮੁਖਿ ਖੋਜਤ ਭਏ ਉਦਾਸੀ॥
ਦਰਸਨ ਕੈ ਤਾਈ ਭੇਖ ਨਿਵਾਸੀ॥
ਸਾਚ ਵਖਰ ਕੇ ਹਮ ਵਣਜਾਰੇ॥
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਉਤਰਸਿ ਪਾਰੇ॥ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 939.

15. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1.

16. ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ 40, ਪਉੜੀ 11.

17. ਏਕੋ ਕਹੀਐ ਨਾਨਕਾ ਦੂਜਾ ਕਾਹੇ ਕੂ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1291.

18. ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਹੋਇ॥
ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਸਦਾ ਤਪੁ ਹੋਇ॥
ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਸਚੁ ਕਰਣੀ ਸਾਰੁ॥
ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਗੁਣ ਗਿਆਨ ਬੀਚਾਰੁ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 941.

19. ਕਰਿ ਆਚਾਰੁ ਸਚ ਸੁਖੁ ਹੋਈ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 931.
20. ਸਤਸੰਗਤਿ ਨਾਮੁ ਨਿਧਾਨੁ ਹੈ ਜਿਥਹੁ ਹਰਿ ਪਾਇਆ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1244.
21. ਸਤਿਗੁਰ ਕੀ ਐਸੀ ਵਡਿਆਈ॥
ਪੁਤ੍ਰ ਕਲਤ੍ਰ ਵਿਚੇ ਗਤਿ ਪਾਈ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 661.
22. ਘਾਲਿ ਖਾਇ ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਇ॥
ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣਹਿ ਸੇਇ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1245.
23. ਜਾਣਹੁ ਜੋਤਿ ਨ ਪੂਛਹੁ ਜਾਤੀ ਆਗੈ ਜਾਤਿ ਨ ਹੇ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 349.
24. ਪਾਖੰਡਿ ਮੈਲੁ ਨ ਚੁਕਈ ਭਾਈ ਅੰਤਰਿ ਮੈਲੁ ਵਿਕਾਰੀ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 635.
25. ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨ॥ ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 473.

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਸਫ਼ਰ

ਸੁਖਦਿਆਲ ਸਿੰਘ[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ, ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਉਹ ਮਹਾਨ ਨਾਇਕ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਤਨੀਆਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ ਜਿਨਾਂ ਦਾ ਸਾਨ੍ਹੀ ਅਜੇ ਤੱਕ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਇਹ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਆਪਣੀ ਮਿਸਾਲ ਆਪ ਹੀ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਨਾ ਹੀ ਸਿਰਫ ਹਿੰਦ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਦਾ ਹੀ ਕੋਨਾ-ਕੋਨਾ ਫਿਰ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਸੀ ਸਗੋਂ ਉਹ ਸਮੁੱਚੇ ਹਿੰਦ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਪਰ੍ਹੇ ਸ੍ਰੀ ਲੰਕਾ, ਅਰਬ ਦੇਸ਼, ਫਾਰਸ ਦੀ ਖਾੜੀ ਦੇ ਦੇਸ਼, ਅਫਗਾਨਿਸਤਾਨ, ਤਿੱਬਤ ਅਤੇ ਚੀਨ ਆਦਿ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਗਏ ਸਨ। ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਰੂਮ ਅਤੇ ਸ਼ਾਮ ਤੱਕ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸ਼ਾਮ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਤੁਰਕੀ ਅਤੇ ਸੀਰੀਆ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਰੂਮ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਇਟਲੀ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਰੋਮ। ਭਾਵ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਚਲੇ ਗਏ ਸਨ। ਅੱਜ ਕੱਲ ਕੁਝ ਐਸੇ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਵੀ ਪਰਾਪਤ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਰੋਮ ਵਿਖੇ ਜਾਣ ਦੀ ਗੱਲ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਵੈਸੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਦੀਰਘ ਅਧਿਐਨ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਗੰਭੀਰਤਾ ਭਰੀ ਖੋਜ ਹੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਤੱਕ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਪਰੰਪਰਿਕ ਜਿਹਾ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਅਜੇ ਤੱਕ ਗੁਰੂ ਜੀ ਬਾਰੇ ਹੋਈ ਖੋਜ ਸਿਰਫ ਨਾਂਹ-ਪੱਖੀ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਖੋਜ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਗੰਭੀਰ ਖੋਜੀ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਖੋਜ ਕਰੇਗਾ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਅਨੇਕਾਂ ਨਵੇਂ ਦਿਸ-ਹੱਦੇ ਕਾਇਮ ਕਰਨਗੀਆਂ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਇੱਕ ਐਸੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਵੀ ਪਾਠਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਇਹ ਪੱਖ ਹੈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਹਿੰਦੂਕੁਸ਼ ਪਰਬਤ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਸਾਮੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦਾ। ਵੈਦਿਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਐਸੇ ਵੇਰਵੇ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀਆਂ 'ਉਤੇ ਸਿੰਧ ਦਰਿਆ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਪਰਲੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਤੇ ਪਾਬੰਦੀ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਸੀ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨਾ ਹੀ ਸਿਰਫ ਸਿੰਧ ਦਰਿਆ ਨੂੰ ਹੀ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਪਰਲੇ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿੱਚ ਗਏ ਸਨ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਹਿੰਦੂਕੁਸ਼ ਪਰਬਤ ਨੂੰ ਵੀ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਸੀ।

ਹਿੰਦੂਕੁਸ਼ ਪਰਬਤ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਅਰਬ ਦੇਸਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸਲਾਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਉਹ ਬੰਦਾ ਕਾਫ਼ਿਰ ਸੀ ਅਤੇ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਬੁੱਤ ਪੂਜਕ ਹੈ। ਕਾਫ਼ਿਰ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਝੂਠਾ। ਝੂਠੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵੈਸੇ ਤਾਂ ਕਿਤੇ ਵੀ ਰਹਿਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਤੇ ਆਉਣ ਦੀ ਤਾਂ ਉਕਾ ਹੀ ਇਜ਼ਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀਆਂ ਨੂੰ, ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਧਾਰਨੀ, ਬੁੱਤ-ਪੂਜਕ ਅਤੇ ਕਾਫ਼ਿਰ ਸਮਝਦੇ

1 ਸਾਬਕਾ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਤੇ ਮੁਖੀ ਪੰਜਾਬ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਹਿੰਦੂ-ਕੁਸ਼ ਦੇ ਨਾਂ ਵਾਲੇ ਪਰਬਤ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕੋਈ ਵੀ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਜਿਹੜਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਇਹੀ ਵਰਤਾਰਾ ਵਰਤਦਾ ਰਹਿਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਪਰਬਤ ਦਾ ਨਾਂ ਹਿੰਦੂ-ਕੁਸ਼ ਪਰਬਤ ਹੀ ਪੈ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀਆਂ ਵਿੱਚ, ਸਾਮੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦੀ ਗੱਲ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਬੰਦ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਕੇ ਇਹ ਰੀਤ ਫਿਰ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਭਾਵ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੌਰਾਨ ਜਾ ਕੇ ਹਿੰਦੂ-ਕੁਸ਼ ਪਰਬਤ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੀ ਮਿੱਥ ਵੀ ਤੋੜ ਦਿੱਤੀ ਸੀ।

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਯਾਤਰਾਵਾਂ 'ਤੇ ਘਰ-ਘਾਟ ਜਾਂ ਗ੍ਰਹਿਸਤੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਨਹੀਂ ਗਏ ਸਨ ਸਗੋਂ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਪੂਰਾ ਪਰਬੰਧ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਪੂਰੇ ਉਲੀਕੇ ਗਏ ਪਰੋਗਰਾਮ ਅਨੁਸਾਰ ਗਏ ਸਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਸੀ ਕਿ ਜਦੋਂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਆਪਣੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਉਹ ਸਿੱਧਾ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਪਾਸ ਹੀ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਲੋਧੀ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਲੋਧੀ ਵਿਖੇ ਗੁਰੂ ਜੀ 17 ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਤਾਈ-ਅਠਾਈ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਤੱਕ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਲੋਧੀ ਵਿਖੇ ਦਸ ਸਾਲਾਂ ਤੱਕ ਰਹੇ ਸਨ। ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਵਿਖੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਮੋਦੀਖਾਨੇ ਦੇ ਮੁਖੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਰਕਾਰੀ ਅਧਿਕਾਰੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵੀ ਅਦਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮੁਲਾਜ਼ਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਇਹ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀ ਵੀ ਸੱਚ ਦੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਚੱਲ ਕੇ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇਸ ਸੱਚ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੋਂ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਲੋਧੀ ਦਾ ਹਾਕਮ ਦੌਲਤ ਖਾਂ ਲੋਧੀ ਵੀ ਜਾਣੂੰ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ ਕਾਜ਼ੀ-ਮੌਲਵੀ ਵੀ ਜਾਣੂੰ ਸਨ। ਦੌਲਤ ਖਾਂ ਲੋਧੀ ਵੱਲੋਂ ਕਰਵਾਈਆ ਗਈਆਂ ਹਿਸਾਬ ਕਿਤਾਬ ਦੀਆਂ ਪੜਤਾਲਾਂ ਨੇ ਅਤੇ ਕਾਜ਼ੀ ਵਲੋਂ ਪੜ੍ਹੀ ਗਈ ਨਮਾਜ਼ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਹੀ ਪਰਗਟ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਬਾਕਾਇਦਗੀ ਨਾਲ ਲਿਖਣ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਲੇਖਕ ਲੈਫਟੀਨੈਂਟ-ਕਰਨਲ ਮੈਲਕਾਮ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਲੋਧੀ ਵਿਖੇ ਮੋਦੀਖਾਨੇ ਵਿੱਚ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕੰਮਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਨੂੰ ਬੁਲੰਦੀਆਂ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪਰਚਾਰਨ ਲਈ ਆਏ ਸਨ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਿਸ਼ਨ ਸੀ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮਾਨ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰਭੈਤਾ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪਰੋਣ ਦਾ। ਇਹ ਮਿਸ਼ਨ ਤਦ ਹੀ ਪੂਰਾ ਹੋਣਾ ਸੀ ਜੇਕਰ ਪੂਰੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰਭੈਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਸਰਕਾਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀਆਂ ਬੰਦਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿ ਕੇ ਇਸ ਮਿਸ਼ਨ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹੋਣੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੇ ਤੋਰਨ ਲਈ ਸਭ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਮੁਲਾਜ਼ਮਤ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਇੱਕ ਸਵੇਰ ਵੇਈਂ ਨਦੀ ਵਿੱਚ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਕੇ ਚੜ੍ਹਦੇ ਸੂਰਜ ਨਾਲ ਹੀ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਮੋਦੀਖਾਨਾ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਸਮਾਜਕ

ਜਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਛੱਡ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ; ਅਤੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਲਈ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਵੀ ਛੱਡ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਐਲਾਨ ਨਾਲ ਮਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇੱਥੇ "ਨਾ ਕੋਈ ਹਿੰਦੂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਕੋਈ ਮੁਸਲਮਾਨ।" ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਮਤਲਬ ਸੀ ਕਿ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਫਿਰਕੇਦਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਇੱਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਜੋਤ ਹੀ ਜਗ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਮਨੁੱਖ ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਫਿਰਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਨਿਗਾਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਭ ਝੂਠ ਸੀ। ਸੱਚ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਰਬੰਧ ਵੀ ਗਲਤ ਸੀ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਫਿਰਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਵਾਲਾ ਧਾਰਮਿਕ ਨਜ਼ਰੀਆ ਵੀ ਗਲਤ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇੱਕੋ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਵਾਕ "ਨਾ ਕੋ ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਮੁਸਲਮਾਨ" ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸਲਾਮੀ ਹਾਕਮ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਨੇਤਾ ਹੈਰਾਨ ਸਨ ਕਿ ਇੱਕ ਹਿੰਦੂ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਨੌਜੁਆਨ ਕੀ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਪਿਛਲੇ ਚਾਰ-ਪੰਜ ਸੌ ਸਾਲ ਤੋਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪੈਰ-ਪਸਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਨਿਰਵਿਘਨ ਚਲਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇੱਕੋ ਵਾਕ ਨਾਲ ਇਸ ਸਭ ਕਾਸੇ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਤਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਹੀ ਗੁਲਾਮ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਰੜਕੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਦੀਆਂ ਇਹ ਗੱਲਾਂ ਸਿਰਫ ਇਸਲਾਮੀ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਰੜਕੀਆਂ ਸਨ। ਇਸੇ ਰੜਕ ਦਾ ਹੀ ਨਤੀਜਾ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਮਸੀਤ ਵਿੱਚ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਲਿਜਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਦ ਕਾਜ਼ੀ ਨੂੰ ਇਹ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਕੀ ਤੁਸੀਂ ਧੱਕੇ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹਾਈ ਹੋਈ ਨਮਾਜ਼ ਨੂੰ ਹੀ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਮਾਰਗ ਸਮਝਦੇ ਹੋਂ? ਨਮਾਜ਼ ਤਨ ਅਤੇ ਮਨ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲਾ ਉਹਨਾ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸਲਾਮ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਲੋਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਖੁੱਲੇ ਪਰਚਾਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕੇਂਦਰ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਮਿਸ਼ਨ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਬਹਿਸ ਇੱਥੇ ਹੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਕੇ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਸਾਂਝੇ ਕਰਨੇ ਸਨ।

ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਸਾਂਝੇ ਕਰਨ ਲਈ ਯਾਤਰਾਵਾਂ 'ਤੇ ਜਾਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੋਚਿਆ ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਪਰੋਗਰਾਮ ਸੀ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਯਾਤਰੀ ਪੂਰੀ ਤਿਆਰੀ ਨਾਲ ਆਪਣੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਲੀਕਦੇ ਹਨ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੀ ਤਫ਼ਸੀਲ ਤਿਆਰੀ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਪਰਚਾਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੋਮਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਗਾਉਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੋਮਾ ਰਬਾਬ ਸੀ। ਰਬਾਬ ਵੀ ਉਹ ਜੋ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਵਾਈ ਸੀ। ਇਹ ਗੁਰਮੁਖੀ ਰਬਾਬ ਸੀ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਰਾਗ ਵੀ ਅਲਾਪੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਸਨ ਜਿਹੜੇ ਬਜ਼ਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਕਦੀਆਂ ਰਬਾਬਾਂ ਨਹੀ ਅਲਾਪ

ਸਕਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਰਬਾਬ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਲਈ ਭਾਈ ਮਰਦਾਨੇ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ: "ਤਾ ਨਾਨਕ ਕਹਿਆ ਸੁਣ ਮਰਦਾਨਿਆ ਅਸਾ ਤੈਨੂੰ ਤਾਰ ਦਾ ਗੁਣ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਸੋ ਅਜ ਦਿਨ ਵਾਸਤੇ ਅਸੀਂ ਤੈਨੂੰ ਉਡੀਕਦੇ ਰਹੇ। ਆਉ ਭਲਾ ਕੀਤੋ।" ਭਾਵ ਕਿ ਜਿਹੜਾ ਅਸੀਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਰਾਗ ਵਿਦਿਆ ਵਿੱਚ ਟਰੇਂਡ ਕੀਤਾ ਸੀ ਹੁਣ ਉਸ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਹੀ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਨ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਬੇਬੇ ਨਾਨਕੀ ਜੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹਰ ਮੋੜ 'ਤੇ ਇੱਕ ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਿਲਦੇ ਸਨ। ਭਾਈ ਬਾਲਾ ਜੀ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਹੀ ਇੱਕ ਵਫਾਦਾਰ ਸਾਥੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਾਲ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਲੋਧੀ ਨੇ ਇਸ ਮਹਾਨ ਯਾਤਰੀ ਦੇ ਕਾਫਲੇ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਹੀ ਕੀਤਾ ਸੀ।ਇਹ ਇੱਕ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਮੁਹਿੰਮ ਜੈਸਾ ਸੀ। ਇਸ ਮੁਹਿੰਮ ਤੇ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੋ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਜਾਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਾਡੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨਾਲ ਸਿਰਫ ਦੋ ਜਾਂ ਇੱਕ ਸਾਥੀ ਹੋਣ ਦਾ ਹੀ ਵੇਰਵਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਜਾਂ ਇੱਕ ਸਾਥੀ ਦਾ ਵਿਵਾਦ ਵੀ ਇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਉਸਾਰੂ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ। ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੋ ਸਾਥੀ ਤਾਂ ਕੀ, ਗੁਰੂ ਜੀ ਨਾਲ ਮੁਖੀ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਜੱਥਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਸਾਡੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਤਾਂ ਹਰ ਸਮੇਂ ਭਾਈ ਮਰਦਾਨਾ ਜੀ ਨੂੰ ਭੁੱਖਾ ਮਰਦਾ ਹੀ ਦਿਖਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਅੱਕ ਦਾ ਜਾਂ ਰੇਤ ਦਾ ਆਹਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹੀ ਦਿਖਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਈ ਮਰਦਾਨਾ ਰੋਟੀ ਮੰਗ ਕੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਸੀ ਪਰ ਕੀ ਕਦੇ ਸੋਚਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੇ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਹੀ, ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਬਚਪਨ ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਲਈ ਤੇ ਪਿੱਛੋਂ ਭੁੱਖੇ ਸਾਧੂਆਂ ਲਈ ਲੰਗਰ ਲਗਾ ਦਿੱਤੇ ਸਨ, ਕੀ ਸੱਚ ਦਾ ਪਰਚਾਰ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਾਥੀ ਭੁੱਖਾ ਮਰੇਗਾ ਜਾਂ ਰੋਟੀ ਮੰਗ ਮੰਗ ਕੇ ਲੈ ਕੇ ਆਵੇਗਾ ਜਾਂ ਭੁੱਖ ਮਾਰਨ ਲਈ ਰੇਤ ਅਤੇ ਅੱਕਾਂ ਦਾ ਆਹਾਰ ਕਰੇਗਾ? ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਰਚਾਰ ਦੌਰਿਆਂ ਸਮੇਂ ਵੀ ਲੰਗਰ ਲਗਵਾਏ ਸਨ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਹੋਰ ਖੋਜ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਲੰਗਰ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਚਲਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਥਾਂ ਥਾਂ ਤੇ ਸੰਗਤਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਕਰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਗਤਾਂ ਦਾ ਸਾਥ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ।

ਲੰਮੀਆਂ ਅਤੇ ਦੂਰ-ਦੁਰਾਡੇ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਸਥਾਨਕ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸਮਾਜ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜ ਸੀ। ਸਾਡੇ ਲੇਖਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਰੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਹੀ ਸੀ ਜਿੱਥੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਹੜਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਇਸਲਾਮੀ ਜਕੜ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸੀ ਭਾਵ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਗੈਰ-ਮੁਸਲਿਮ ਸਮਾਜ ਸੀ ਉਸ ਵਿੱਚ ਜੱਟ-ਕਿਸਾਨੀ ਸਮਾਜ ਦਾ

ਬੋਲਬਾਲਾ ਸੀ। ਜੱਟ-ਕਿਸਾਨੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ, ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਅਤੇ ਰਸਮੋ-ਰਿਵਾਜ਼ ਸਨ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਸੀ। ਇਸ ਜੱਟ-ਕਿਸਾਨੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਜ਼ਹਬੀ ਅਤੇ ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਭਾਈਚਾਰਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੋਢੇ ਨਾਲ ਮੋਢਾ ਜੋੜ ਕੇ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਜਾਤਪਾਤ ਦਾ ਵਖਰੇਵਾਂ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸੀ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਕਿਸਾਨੀ ਦਾ ਕਿੱਤਾ ਇੱਕ ਸੀ। ਜੱਟ-ਕਿਸਾਨ ਨਾਲ ਮਜ਼ਹਬੀ ਅਤੇ ਰਵਿਦਾਸੀਆ ਦਲਿਤ ਵਰਗ, ਇਕੱਠਾ ਹੋ ਕੇ, ਸੀਰੀ ਜਾਂ ਨੌਕਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਕੰਮ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਵਿੱਚ ਜੱਟ ਅਤੇ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਹਰ ਸਮੇਂ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਕੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਕਿਸਾਨੀ ਕਿੱਤੇ ਦੀ ਇਸ ਪੱਕੀ ਸਾਂਝ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਬਾਕੀ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੱਖੀ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਹਿੰਦੂ ਤੀਰਥ ਅਸਥਾਨ ਵੀ ਘੱਟ ਸਨ। ਇੱਥੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਬਹੁਤਾਤ ਪੀਰਖ਼ਾਨਿਆਂ ਦੀ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਖ਼ਾਨਗਾਹਾਂ ਦੀ ਸੀ ਜਾਂ ਫਿਰ ਜੱਟਾਂ ਦੇ ਜਠੇਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਮੜੀਆਂ ਸਨ। ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚਲੀਆਂ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਪਰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਸੂਫੀ ਖ਼ਾਨਗਾਹਾਂ ਅਤੇ ਪੀਰਖ਼ਾਨਿਆਂ ਦੀ ਜ਼ਿਕਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਲੋਧੀ ਤੋਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕੀਤੀ ਸੀ ਤਾਂ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿੱਧਾ ਐਮਨਾਬਾਦ ਵਿਖੇ ਗਏ ਸਨ। ਇੱਥੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਨਿੰਨ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਭਾਈ ਲਾਲੋ ਜੀ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਐਮਨਾਬਾਦ ਦਾ ਪੁਰਾਣਾ ਨਾਂ ਸੈਦਪੁਰ ਜਾਂ ਸਯੱਦਪੁਰ ਵੀ ਸੀ। ਭਾਈ ਲਾਲੋ ਜੀ ਤਰਖਾਣ ਸਨ। ਵੈਸੇ ਐਮਨਾਬਾਦ ਦਾ ਮੁਖੀ ਇੱਕ ਮਲਿਕ ਭਾਗੋ ਨਾਂ ਦਾ ਜਾਗੀਰਦਾਰ ਸੀ। ਇਸੇ ਮਲਿਕ ਭਾਗੋ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਹੱਕ ਅਤੇ ਹਰਾਮ ਦੀ ਕਮਾਈ ਬਾਰੇ ਬਹਿਸ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹੋ ਹੀ ਸੀ ਕਿ ਦਸਾਂ ਨਹੁੰਆਂ ਦੀ ਕਮਾਈ ਦੁੱਧ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਧੱਕੇ ਨਾਲ, ਗਰੀਬਾਂ ਦੀ ਕਮਾਈ ਵਿੱਚੋਂ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਧਨ ਲਹੂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਐਮਨਾਬਾਦ ਵਿਖੇ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਅਤੇ ਭਾਈ ਲਾਲੋ ਜੀ ਇਸ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤ ਦੇ ਮੁਖੀ ਸਨ।

ਐਮਨਾਬਾਦ ਤੋਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੇ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਜੀ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਤਲਵੰਡੀ ਵਿਖੇ ਗਏ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਰਾਇ ਬੁਲਾਰ ਜੀ ਨੂੰ ਵੀ ਮਿਲੇ ਸਨ। ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਜੀ ਅਤੇ ਰਾਇ ਬੁਲਾਰ ਜੀ ਹੁਣ ਤੱਕ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਹੋ ਗਏ ਸਨ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸੱਚ-ਮੁੱਚ ਹੀ ਸੱਚ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦਾ ਪਰਚਾਰਕ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪਰਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਕ ਸਨ। ਰਾਇ ਬੁਲਾਰ ਜੀ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਵਿਦਾਇਗੀ ਦਿੰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਇੱਛਾ ਦੱਸ ਜਾਣ ਤਾਂ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਉਹ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪੂਰੀ ਕਰਵਾ ਸਕਣ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਰਾਇ ਜੀ ਜੇਕਰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨਾ ਹੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਤਲਵੰਡੀ ਵਿਖੇ ਇੱਕ ਸਰੋਵਰ ਬਣਵਾ ਦੇਣ ਤਾਂ ਕਿ ਇੱਥੇ ਹਰ ਵਿਅੱਕਤੀ ਸਵੇਰੇ-ਸ਼ਾਮ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰ ਸਕੇ। ਤਲਵੰਡੀ ਵਿਖੇ ਪਾਣੀ ਦੀ ਕਮੀ ਸੀ। ਰਾਇ ਜੀ ਨੇ ਬੜੇ ਹੀ ਸਤਿਕਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਸਹਿਤ ਤਲਵੰਡੀ ਵਿਖੇ ਇੱਕ ਸਰੋਵਰ ਦੀ ਖੁਦਾਈ ਕਰਵਾਈ ਸੀ।

ਤਲਵੰਡੀ ਸਾਬੋ ਤੋਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਗੀ ਸਾਥੀਆਂ ਦਾ ਕਾਫਲਾ ਮੁਲਤਾਨ ਦੇ ਕੋਲ ਤੁਲੰਭਾ ਵਿਖੇ ਪਹੁੰਚਿਆ। ਇੱਥੇ ਉਸ ਠੱਗ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਹੋਇਆ ਜਿਹੜਾ ਪਿੱਛੋਂ ਸੱਜਣ ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਠੱਗ ਦਾ ਸੱਜਣ ਨਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਪਿੱਛੋਂ ਦੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਜਣ ਬਹੁਤ ਅੱਛਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਵੀ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਅਤੇ ਸੱਜਣ ਨੂੰ ਹੀ ਇਸ ਸੰਗਤ ਦਾ ਮੁਖੀ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਤੁਲੰਭੇ ਤੋਂ ਹੀ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪਾਕਪਟਨ ਵੀ ਗਏ ਸਨ। ਇੱਥੇ ਬਾਬਾ ਸ਼ੇਖ ਫ਼ਰੀਦ ਜੀ ਦੀ ਖ਼ਾਨਗਾਹ ਸੀ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਕਪਟਨ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਸੇਖ਼ ਫਰੀਦ ਜੀ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਲਿਖਤਾਂ ਵੀ ਕਾਫੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਮਿਲੀਆਂ ਸਨ। ਪਾਕਪਟਨ ਤੋਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ, ਦੀਪਾਲਪੁਰ ਪਹੁੰਚੇ ਸਨ। ਦੀਪਾਲਪੁਰ ਵੀ ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਤਕੜਾ ਕੇਂਦਰ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਮੌਜੂਦਾ ਨਾਂ ਮਿੰਟਗੁੰਮਰੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਦੀਪਾਲਪੁਰ ਤੋਂ ਕੰਙਣਪੁਰ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਸੂਰ ਪਹੁੰਚੇ। ਕਸੂਰ ਤੋਂ ਪੱਟੀ ਤੇ ਪੱਟੀ ਤੋਂ ਗੋਇੰਦਵਾਲ ਵਾਲੀ ਥਾਂ ’ਤੇ ਪਹੁੰਚੇ। ਇੱਥੇ ਬਿਆਸ ਦਰਿਆ ਦਾ ਪੱਤਣ ਸੀ। ਇੱਥੋਂ ਦਰਿਆ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਬਿਸਤ ਦੁਆਬ ਵਿੱਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋ ਕੇ ਵੈਰੋਵਾਲ ਪਹੁੰਚੇ। ਵੈਰੋਵਾਲ ਤੋਂ ਸਿੱਧਾ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਵਾਪਸ ਆਪਣੀ ਵੱਡੀ ਭੈਣ ਬੇਬੇ ਨਾਨਕੀ ਜੀ ਪਾਸ ਪਹੁੰਚੇ। ਇੱਥੇ ਹੀ ਬੇਬੇ ਜੀ ਪਾਸ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਵੱਡੇ ਸਪੁੱਤਰ ਸ੍ਰੀ ਚੰਦ ਜੀ ਰਹਿ ਰਹੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦੇ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਲਾਡ-ਪਿਆਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਬੇਬੇ ਜੀ ਦਾ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਧੰਨਵਾਦ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਹ ਸ੍ਰੀ ਚੰਦ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅੱਛੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪਾਲਣਾ-ਪੋਸ਼ਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਥਾਨਕ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੋ ਜਾਂ ਡੇਢ ਕੁ ਸਾਲ ਦੀਆਂ ਸਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿ 1497 ਦੀਆਂ ਸਰਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਅੰਦਾਜ਼ਨ 1499 ਈ. ਦੇ ਅੱਧ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਉਕਤ ਵਰਨਣ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਸਥਾਨਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਸਥਾਨ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ’ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਜਾਣ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਰੋਤ ਇਹਨਾਂ ਅਸਥਾਨਾਂ ਉੱਪਰ ਸਸ਼ੋਭਤ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਅਸਥਾਨ ਹਨ: ਸਿਆਲਕੋਟ, ਸਾਹੋ ਕੇ, ਸੀਓ ਕੇ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਪਿੰਡ ਸਿਆਲਕੋਟ ਦੇ ਨੇੜੇ-ਤੇੜੇ ਹਨ। ਐਮਨਾਬਾਦ ਦੇ ਨੇੜੇ-ਤੇੜੇ ਹੀ ਚੁਟਾਲਾ, ਕੇਰ ਭਾਗ ਦੀ ਆਦਿ ਦੋ ਪਿੰਡ ਹਨ। ਛਾਂਗਾ-ਮਾਂਗਾ ਵੀ ਤਲਵੰਡੀ ਦੇ ਨੇੜੇ-ਤੇੜੇ ਹੀ ਹਨ। ਜਿਹਲਮ ਨਗਰ ਤੋਂ 10-12 ਮੀਲ ਦੂਰ ਰੁਹਤਾਸ, ਟਿੱਲਾ ਬਾਲ ਗੁੰਦਾਈ, ਪੰਜਾ ਸਾਹਿਬ, ਆਸਕਾ ਆਦਿ ਹਨ। ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਲੋਧੀ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੀ ਚੋਆ ਸਾਹਿਬ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਹੈ। ਖਾਲੜਾ ਵਿਖੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਗਏ ਸਨ। ਜਲੰਧਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਘਵਿੰਡੀ ਅਤੇ ਰਹੂੜਾ ਸਾਹਿਬ ਅਸਥਾਨ ਹਨ। ਸੰਗਰੂਰ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਨਾਨਕਿਆਣਾ ਸਾਹਿਬ ਹੈ। ਬਡਰੁੱਖਾਂ ਨੇੜੇ ਮਸਤੂਆਣਾ ਸਾਹਿਬ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਗਏ ਸਨ। ਥਾਨੇਸਰ ਅਤੇ ਕੁਰਕਸ਼ੇਤਰ ਵਿਖੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਗਏ ਸਨ। ਥਾਨੇਸਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੀ ਪਿੰਡ ਘੁੰਮਣ ਕੇ ਹੈ। ਮਾਲਵੇ ਅਤੇ ਬਾਂਗਰ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿੱਚ ਕਈ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਚਰਨ-ਛੋਹ ਵਾਲੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ।ਇਹ ਗੱਲ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ।ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਜਨਮ ਤਲਵੰਡੀ (ਪੱਛਮੀ ਪੰਜਾਬ-ਪਾਕਿਸਤਾਨ) ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ। ਵਿਆਹ ਪੱਖੋਂ ਕੇ ਰੰਧਾਵੇ ਅਤੇ ਬਟਾਲਾ ਵਿਖੇ ਹੋਇਆ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬ-ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਗਏ ਹੋਣੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਰਾਵੀ ਦਰਿਆ ਦੇ ਕੰਢੇ ਤੇ ਕਰਤਾਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਨਗਰ ਵਸਾਇਆ ਸੀ। ਇੱਥੋਂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਹੋਰ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ।

ਭਾਵ ਇਹਨਾਂ ਸਥਾਨਕ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਇਹੋ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਲੰਮੀਆਂ ਅਤੇ ਦੂਰੇਡੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ 'ਤੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪਿੰਡਾਂ, ਨਗਰਾਂ, ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਜਨਮ-ਭੂਮੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਬਾਹਰਲੇ ਖੇਤਰ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੀ ਜਨਮ-ਭੂਮੀ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਦੇ। ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਬਾਕੀ ਦੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਵੱਖਰਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ, ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਲੰਮੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵੀ ਸਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਹੀ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸੀਮਾ ਨਾ ਸਮੇਂ ਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੁਲਕੀ ਹੱਦਾਂ ਦੀ। ਇਹ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਦੇਸ ਦੀਆਂ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਅੰਦਰ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਸਨ।ਇਹ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ, ਅੰਤਰ-ਮਹਾਂਦੀਪੀ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਅੰਤਰ-ਖੰਡੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵੀ ਸਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਾ ਰਹਿਤ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਨੀਆਂ ਹੈਰਾਨਕੁਨ ਹਨ ਕਿ ਅਜੇ ਤੱਕ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੀ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪੰਜ ਸੌ ਪੰਜਾਹ ਸਾਲ ਬੀਤਣ 'ਤੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਨਹੀ ਕਰ ਸਕੇ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਹੀ-ਵਿਆਖਿਆ ਕਿਵੇਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ?

ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੀ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ ਇਕੱਲਾ ਹਿੰਦ ਉੱਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਹੀ ਅਸੀਮਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਵੀ ਹਿੰਦ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ ਸੀ। ਹਿੰਦ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੇ ਉਤਰੀ, ਪੂਰਬੀ, ਦੱਖਣੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਖੰਡ ਹੀ ਅੰਤਰਖੰਡਾ ਜੈਸੇ ਸਨ।ਇਹ ਨਾ ਬੋਲੀ ਦੇ ਪੱਖੋਂ, ਨਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਧਰਮ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਇੱਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਤਨੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ- ਭਰਪੂਰ ਹਿੰਦ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੇ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਨੀ ਹੀ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੈਰਾਨਕੁਨ ਕਾਰਨਾਮਾ ਸੀ।ਫਿਰ ਹਿੰਦ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਕੇ ਸ੍ਰੀ ਲੰਕਾ, ਅਫਗਾਨਿਸਤਾਨ, ਫਾਰਸ ਦੀ ਖਾੜੀ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ, ਅਰਬ ਦੇਸ਼ਾਂ, ਤਿੱਬਤ, ਚੀਨ ਅਤੇ ਰੂਮ ਤੇ ਸ਼ਾਮ ਤੱਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਹੀ ਖੋਜੀਆਂ ਅਤੇ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਚਕਾਚੌਂਧ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਨੌਂ ਦੇ ਨੌਂ ਖੰਡ ਹੀ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੌਂ ਖੰਡਾ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਜਿੱਥੋਂ

ਤੱਕ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਦਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਸੀ ਉਹ ਖੰਡ ਵੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਯਾਤਰਾ ਮਿਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ।

ਹਿੰਦੂ ਤੀਰਥ-ਅਸਥਾਨਾਂ ਉਤੇ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਇੱਕ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਸੰਖੇਪਤਾ ਨਾਲ ਸਮੇਟਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਦੇਸ ਦੇ ਕੁੱਲ ਤੀਰਥ, ਤੀਰਥਾਂ ਤੇ ਮਨਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਪੁਰਬ ਆਦਿ ਨੂੰ ਤੁਰ-ਫਿਰ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਸੀ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪਾਸੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਏਕਤਾ, ਮਨੁੱਖੀ-ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦੀ ਭਗਤੀ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹਰ ਥਾਂ ’ਤੇ ਹੀ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਸਿੱਧ-ਸਾਧਿਕ, ਨਾਥ, ਜਤੀ-ਸਤੀ, ਚਿਰੰਜੀਵੀ, ਦੇਵੀ-ਦੇਵ, ਰਿਖੀਸੁਰ, ਭੈਰਉ ਖੇਤਰਪਾਲ, ਗਣ, ਗੰਧਰਭ, ਅਪਸਰਾਂ, ਕਿੰਨਰ, ਜੱਖ, ਰਾਖਸ, ਦਾਨਵ-ਦੈਂਤ ਆਦਿ ਕਿਸਮ ਦੇ ਭੇਖੀ, ਫਿਰ ਰਹੇ ਸਨ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਆਪਣੀ ਹਉਮੈ ਅੰਦਰ ਹੀ ਡੁੱਬੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤੀਰਥ ’ਤੇ ਐਸਾ ਗੁਰਮੁਖ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ ਜਿਹੜਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਸੋਝੀ ਰੱਖਦਾ ਹੋਵੇ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਪਰਬਤਾਂ ਵੱਲ ਰਵਾਨਾ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਉੱਥੇ ਪਰਬਤਾਂ ਦੀਆਂ ਕੰਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਬੈਠੀਆਂ ਸਿੱਧਾਂ ਦੀਆਂ ਮੰਡਲੀਆਂ ਦੇਖੀਆਂ। ਇਹਨਾਂ ਮੰਡਲੀਆਂ ਵਿੱਚ ਚੌਰਾਸੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧ ਮਿਲੇ ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਗੋਰਖ ਦੇ ਚੇਲੇ ਅਖਵਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਜਿਉਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਗਏ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਹੈਰਾਨ ਹੋ ਕੇ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਹੇ ਨੌਜੁਆਨ ਤੂੰ ਕੌਣ ਹੈਂ ਜਿਹੜਾ ਇੱਥੇ ਅਪਹੁੰਚ ਥਾਵਾਂ ’ਤੇ ਵੀ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਿੱਧ ਸਮਝਦੇ ਸਨ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਇਤਨੀ ਦੂਰ ਆ ਗਏ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਕਿ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਸੀ ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੜ੍ਹਾ ਦੇਖ ਕੇ ਹੈਰਾਨ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ ਅਤੇ ਪੁੱਛ ਰਹੇ ਸਨ ਕਿ ਉਹ (ਗੁਰੂ ਜੀ) ਕਿਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਨਾਲ ਇੱਥੇ ਪਹੁੰਚੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇੱਥੇ ਆਏ ਹਨ। ਫਿਰ ਸਿੱਧਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਨਾਂ ਪੁੱਛਿਆ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਨਾਨਕ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਸਿਮਰ ਕੇ ਹੀ ਇਹ ਤਾਕਤ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਭਾਵੇਂ ਉੱਚੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਨੀਚਾਂ ਦਾ ਸਾਥੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ।

ਫਿਰ ਸਿੱਧਾਂ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ, ਹੇ ਨਾਨਕ, ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਿੱਧਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਸੀ ਕਿ ਇੱਕ ਨਾਨਕ ਨਾਂ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਫਿਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਹੇ ਨਾਥ ਜੀ, ਸੱਚ ਦਾ ਚੰਦਰਮਾ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਪਾਸੇ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਸਭ ਪਾਸੇ ਝੂਠ ਹੀ ਝੂਠ ਪਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਤਾਂ ਇਸ ਕੂੜ ਅੰਧੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਸੱਚ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਤੁਰੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਪਾਪ ਇਤਨੇ ਵੱਧ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਧਰਤੀ ਹੇਠਲਾ ਧਉਲ ਵੀ ਪੁਕਾਰ ਉਠਿਆ ਹੈ। ਜਿਹਨਾਂ ਸਿੱਧਾਂ ਨੇ ਜਗਤ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਕਰਨਾ ਸੀ ਉਹ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਪਰਬਤਾਂ ਦੀਆਂ ਕੰਧਰਾਂ ਵਿੱਚ ਆ ਛੁਪੇ ਹਨ। ਪਿੱਛੇ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕੌਣ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ? ਜੋਗੀ ਵੀ ਇਤਨੇ ਗਿਆਨ-ਵਿਹੂਣੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜ-ਕਲਿਆਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰਾਂ

ਉੱਤੇ ਸੁਆਹ ਮਲ੍ਹ ਕੇ ਰੱਖਣ ਜੋਗੇ ਹੀ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ। ਗੱਲ ਕੀ, ਹੇ ਸਿੱਧੋ, ਸਾਰਾ ਸਮਾਜ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਗੁਰੂ (ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਕ) ਦੇ ਬਾਝੋਂ ਡੁੱਬ ਰਿਹਾ ਹੈ। (ਪਉੜੀ 29)

ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪਸਰੇ ਹੋਏ ਪਾਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਜੀ ਸਿੱਧਾਂ ਨੂੰ ਦੱਸ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ, "ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਕਮ ਕੁੱਤਿਆਂ ਵਾਂਗ ਸੜੇ ਹੋਏ ਮਾਸਾਂ ਨੂੰ ਖਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਰਾਜੇ ਹੀ ਆਪਣੀ ਪਰਜਾ ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਰਹੇ ਹਨ। ਰਾਜਿਆਂ ਨੇ ਤਾਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਪਰਜਾ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਨੀ ਸੀ ਪਰ ਇੱਥੇ ਉਲਟਾ ਰਾਖੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹੀ ਪਰਜਾ ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰਜਾ ਵਿਚਾਰੀ ਗਿਆਨ ਬਿਨਾ ਐਸੀ ਵਰਗਲਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਾਕਮ ਲੋਕ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੱਚ-ਝੂਠ ਬੋਲ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆ ਰਿਹਾ। ਚੇਲੇ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਐਸੇ ਮੋੜ 'ਤੇ ਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸੁਆਰਥਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਭਾਂਤ-ਭਾਂਤ ਦੇ ਸੁਆਂਗ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਚੇਲਿਆਂ ਦੇ ਘਰਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬੁਲਾ ਕੇ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਾਜ਼ੀ ਲੋਕ ਰਿਸ਼ਵਤਾਂ ਲੈ ਕੇ ਫੈਸਲੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਪੁਰਖ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਿਰਫ ਪੈਸੇ ਕਮਾਉਣ ਦਾ ਹੀ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਤੀਵੀਂ ਕਿੱਥੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਿੱਥੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪਾਪ ਪਸਰ ਗਿਆ ਹੈ।" (ਪਉੜੀ 30ਵੀਂ)

ਜਿਹੜੇ ਪਾਪਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਿੱਧਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾ ਕਹੀ ਸੀ ਕਿ "ਪਾਪਿ ਗਿਰਾਸੀ ਪਿਰਥਮੀ" ਜਾਂ "ਕੂੜ ਅਮਾਵਸ ਵਰਤਿਆ" ਪਉੜੀ 30ਵੀਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਪ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਸਿੱਧਾਂ ਨੂੰ ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸਹੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣੀ ਸੀ ਉਹ ਤਾਂ ਪਰਬਤਾਂ ਵਿੱਚ ਆ ਛੁਪੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿੱਚ ਪਿੱਛੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਬੁਰਾਈਆਂ ਤੋਂ ਵਰਜਣ ਵਾਲਾ ਕਿਹੜਾ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਗਲੀ 31ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸਿੱਧਾਂ ਨੇ ਨੌਜੁਆਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਸੁਣੀਆਂ ਤਾਂ ਉਹ ਬੜੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ। ਉਲਟਾ, ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਦੀ ਪਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਸਿੱਧਾਂ ਨੇ ਸਲਾਹ ਕੀਤੀ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇਹ ਨੌਜੁਆਨ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਪਰਦਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸਿੱਧਾਂ ਦੀ ਸੰਪਰਦਾ ਬਹੁਤ ਉੱਜਲ ਭਵਿੱਖ ਵਾਲੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕੁਚੇਸ਼ਟਾ ਨਾਲ ਉਹ ਭਾਂਤ-ਭਾਂਤ ਦੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਸਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ, "ਸਤਿਗੁਰੂ ਜੀ ਸਭ ਕੁਝ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਤੇ ਸਮਝਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗੱਲਬਾਤ ਵਿੱਚ ਐਸਾ ਤਰਕ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਕੋਈ ਸਿੱਧ ਉਸ ਦਾ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਆਖਰ ਸਿੱਧਾਂ ਦੀ ਮੰਡਲੀ ਆਪਣੀ ਹਾਰ ਮੰਨ ਗਈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਸੀ ਕਿ ਕਲਜੁਗ ਵਿੱਚ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਹੀ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਸੁਖਾਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"

ਸਤਿਗੁਰ ਅਗਮ ਅਗਾਧਿ ਪੁਰਖੁ ਕੇਹੜਾ ਝਲੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਝਾਲਾ।

....

ਸਬਦਿ ਜਿਤੀ ਸਿਧਿ ਮੰਡਲੀ ਕੀਤੋਸੁ ਆਪਣਾ ਪੰਥ ਨਿਰਾਲਾ।

ਕਲਿਜੁਗ ਨਾਨਕ ਨਾਮੁ ਸੁਖਾਲਾ। (ਪਉੜੀ 31ਵੀਂ)

ਉਕਤ ਸਾਰੀ ਵਾਰਤਾ, ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ, ਪਰਬਤਾਂ ਵਿੱਚ ਛੁਪੇ ਬੈਠੇ ਉਹਨਾਂ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈ ਸੀ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਵਿੱਤਰ ਪੁਰਸ਼ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਬੇਬਾਕ ਗੱਲਾਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਰਮਸ਼ਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਫਿਰ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਮੱਕੇ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਨੀਲੇ ਰੰਗ ਦੇ ਬਸਤਰ ਪਹਿਨੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਇੱਕ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਸੋਟਾ, ਕੱਛ ਵਿੱਚ ਕਿਤਾਬ, ਪਾਣੀ ਵਾਲਾ ਲੋਟਾ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੇਠਾਂ ਵਛਾਉਣ ਵਾਲੀ ਵਛਾਉਣੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਾਸ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਉਸ ਮਸੀਤ ਵਿੱਚ ਜਾ ਕੇ ਬੈਠ ਗਏ ਜਿੱਥੇ ਬਾਕੀ ਦੇ ਹਾਜੀ ਰਾਤ ਗੁਜਾਰਨ ਲਈ ਬੈਠੇ ਸਨ। ਰਾਤ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਬਾਬਾ ਸੁੱਤਾ ਤਾਂ ਉਹ ਮੱਕੇ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਕਾਬਾ ਵੱਲ ਪੈਰ ਪਸਾਰ ਕੇ ਸੌਂ ਗਏ ਸਨ। ਜੀਵਨ ਨਾਂ ਦੇ ਕਾਜ਼ੀ ਨੇ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਇਦਾਂ ਪੈਰ ਕਾਬੇ ਵੱਲ ਪਾਸਾਰ ਕੇ ਪਏ ਦੇਖਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਲੱਤ ਮਾਰ ਕੇ ਬਾਬੇ ਨੂੰ ਜਗਾਇਆ। ਕਿਹਾ ਕਿ ਹੇ ਗੁਨਾਹਗਾਰ, ਤੂੰ ਖੁਦਾ ਦੇ ਘਰ ਵੱਲ ਲੱਤਾਂ ਪਸਾਰ ਕੇ ਕਿਉਂ ਪਿਆ ਹੈਂ? ਉਸ ਨੇ ਬਾਬੇ ਦੀਆਂ ਟੰਗਾਂ ਪਕੜ ਕੇ ਅਤੇ ਘਸੀਟ ਕੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕੀਤੀਆਂ ਤਾਂ ਮੱਕਾ ਵੀ ਉਧਰ ਹੀ ਫਿਰ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਕਰਿਸ਼ਮਾ ਦੇਖ ਕੇ ਉੱਥੇ ਹਾਜ਼ਰ ਸਾਰੇ ਹੀ ਇਸਲਾਮੀ ਲੋਕ ਹੈਰਾਨ ਹੋਏ ਨਮਸਕਾਰਾਂ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ।

ਇੱਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਇਕੱਠੇ ਹੋਏ ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਮੌਲਾਣਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਗੱਲਾਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ। ਇਹ ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਗੱਲ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਗੱਲਬਾਤ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਲਈ ਇਤਨਾ ਵੱਡਾ ਪਰਬੰਧ ਕਰ ਲਿਆ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਮਝ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਧਰਮ-ਈਮਾਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਾਜ਼ੀ ਅਤੇ ਮੌਲਾਣੇ ਬਾਬੇ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਫਰੋਲਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਪੁੱਛਦੇ ਸਨ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਤੋਂ ਆਏ ਹੋਂ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਦੱਸੋ ਕਿ ਉੱਥੇ ਹਿੰਦੂ ਵੱਡਾ ਹੈ ਜਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ? ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਹਾਜੀਆਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਧਰਮ ਹੀ ਸੱਚ ਤੋਂ ਭਟਕੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮ ਮਾੜੇ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਹੀ ਲੋਕ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਕੁਸੰਭੜੇ ਦੇ ਰੰਗ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੱਚੇ ਹਨ। ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਇਮਾਨ ਰਾਮ ਅਤੇ ਰਹੀਮ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਕੇ ਇੱਕ-ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਿੰਦਿਆਂ-ਚੁਗਲੀ ਵਿੱਚ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿੱਚ ਦੋਵੇਂ ਧਰਮ ਹੀ ਸ਼ੈਤਾਨ ਦੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਪਏ ਹੋਏ ਹਨ। (ਪਉੜੀ 33)

ਇੱਥੇ ਕੁਝ ਇੱਕ ਗੱਲਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਇਹ ਲਿਖਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਨੇੜੇ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਲਿਖਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਨਣਯੋਗ ਵੀ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਮੱਕੇ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਹੈ। ਸੱਚ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਮੱਕੇ ਸਮੇਤ ਅਰਬ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿੱਚ ਗਏ ਸਨ। ਦੂਜੀ ਗੱਲ ਇਹ ਕਿ ਅਕਸਰ ਇਸ ਗੱਲ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਾਂਹ-ਵਾਚਕ ਸਵਾਲ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ

ਮੱਕੇ ਦੇ ਹੱਜ ਲਈ ਇੱਕ ਹਿੰਦੂ ਕਿਵੇਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਇੱਕ ਹਿੰਦੂ ਘਰ ਵਿੱਚ ਜਨਮੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਤਰਕ-ਭਰਭੂਰ ਜਵਾਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਹਿੰਦੂ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਉਹ ਵੇਈਂ-ਨਦੀ ਵਿਖੇ ਹੀ ਮੁਕਾ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਕਿ ਇੱਥੇ ਨ ਕੋਈ ਹਿੰਦੂ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਕੋਈ ਮੁਸਲਮਾਨ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਾਫ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਨਾ ਹੀ ਹਿੰਦੂ ਹਨ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੁਸਲਮਾਨ। ਉਹ ਤਾਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਵਿਚਾਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੁਣ ਕੇ ਤਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਣਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਹਿੰਦੂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਲਈ ਇੰਨੀ ਗੱਲ ਹੀ ਵਾਧੂ ਸੀ। ਦੂਜੀ ਗੱਲ ਇਹ ਕਿ ਉਹ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਗੁੱਸਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਦੇ ਕਾਜ਼ੀ ਨੇ ਕੀਤਾ ਸੀ ਪਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦਾ ਇਹ ਗੁੱਸਾ ਵੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਘੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਤਾਂ ਇੱਕ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਸੰਤਾਨ ਹਨ। ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਅਲਾਹ ਜਾਂ ਖੁਦਾ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਣਾ ਇਹ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦਾ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕੀ ਸਨ ਜਾਂ ਕੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੰਤੋਸ਼ਜਨਕ ਹੱਲ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਨਿਕਲ ਆਇਆ ਸੀ। ਦੂਜੀ ਗੱਲ ਇਹ ਕਿ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦਾ ਮੁਲਕ ਇਸਲਾਮੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵੀ ਇਸਲਾਮੀ ਸਾਮਰਾਜ ਹੀ ਸੀ। ਇਉਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦਾ ਹਰ ਵਸਨੀਕ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਗੈਰ-ਹਿੰਦੂ ਮੱਕੇ ਜਾਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਤੀਜੀ ਗੱਲ ਮੱਕੇ ਦੇ ਹੱਜ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅੱਜ ਜੈਸੀ ਕੱਟੜਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਪਉੜੀ 34ਵੀਂ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੀ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਵੀ ਮੱਕੇ ਵਿਖੇ ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਨਾਲ ਗੱਲਬਾਤ ਕੀਤੀ ਉਸ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਾਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਨਿਸਚਤ ਕਰਵਾਇਆ। ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹੀ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਣਨ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਚਰਨੀ ਪੈ ਗਏ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਮੱਕੇ ਵਿੱਚ ਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਬਾਬਾ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਮਨਵਾਏ ਬਿਨਾ ਉਠਦਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਬਾਬਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਉੱਥੇ ਹੀ ਬਾਬੇ ਦੀ ਪੂਜਾ ਹੋਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਬਾ ਚੜ੍ਹਦੇ ਸੂਰਜ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਤੇ ਵੀ ਛੁਪਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ ਗਿਆ ਗਿਆਨ ਸਾਰੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਰੁਸ਼ਨਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੰਗਲ ਵਿੱਚ ਸ਼ੇਰ ਦੇ ਗਰਜਣ ਨਾਲ ਮਿਰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਡਾਰਾਂ ਪੱਜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਬੇ ਦੇ ਪਰਚਾਰ ਸਾਹਮਣੇ ਝੂਠ ਦੇ ਵਪਾਰੀ ਵੀ ਪੱਜ ਤੁਰਦੇ ਸਨ।

ਮੱਕੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਬਗਦਾਦ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਬਾਬੇ ਨੇ ਬਗਦਾਦ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸ਼ਹਿਰੋਂ ਬਾਹਰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਠਹਿਰਾਅ ਕੀਤਾ। ਬਾਬੇ ਨੇ ਜਦੋਂ ਨਮਾਜ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਬਾਂਗ ਦਿੱਤੀ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਬਾਂਗ ਦੀ ਅਵਾਜ਼ ਐਸੀ ਅਕਾਲਮਈ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੁਣਦਿਆਂ ਹੀ ਸੁੰਨ ਵਰਤ ਗਈ ਸੀ। ਉੱਥੋਂ ਦਾ ਪੀਰ ਵੀ ਇਸ ਅਗੰਮੀ ਬਾਂਗ ਨੂੰ ਸੁਣ ਕੇ ਹੈਰਾਨ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੇ ਕੁਝ ਧਿਆਨ ਲਗਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸੁਣਿਆ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲੱਗਿਆ ਕਿ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਤਕੜਾ ਮਸਤਾਨਾ ਫ਼ਕੀਰ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਉਸ ਪੀਰ ਨੇ ਨੇੜੇ ਆ ਕੇ ਦਸਤਪੰਜਾ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ

ਇਹ ਫ਼ਕੀਰ ਕੌਣ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਨਾਨਕ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਰੱਬ ਅਤੇ ਫ਼ਕੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਰੂਪ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਹੈ ਭਾਵ ਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਾਲੇ ਫ਼ਕੀਰ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਉਸ ਪੀਰ ਨੂੰ ਬੜੀ ਅਜੀਬ ਲੱਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਰਬਾਬ ਰਾਹੀਂ ਰਾਗ ਅਲਾਪ ਰਹੇ ਸਨ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਵੀ ਇਕ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸਲਾਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿੱਚ ਰਾਗ ਅਲਾਪਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਸੀ ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਰਾਗ ਅਲਾਪਕੇ ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਲਈ ਬਗਦਾਦ ਦਾ ਪੀਰ ਹੈਰਾਨ-ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਫਿਰ ਕੁਝ ਤਕਰਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਇੱਥੇ ਆ ਕੇ ਐਨੀ ਅੱਤ ਕਿਉਂ ਚੁੱਕੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਬਗਦਾਦ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਹੀ ਇਹ ਕਰਾਮਾਤ ਕਿਉਂ ਦਿਖਾਈ। ਭਾਵ ਕਿ ਰਾਗ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਦਭੁਤ ਵਿਚਾਰ ਕਿਉਂ ਪਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਗੱਲ ਬਾਤ ਤੋਰਦੇ ਹੋਇਆਂ ਲੱਖਾਂ ਅਕਾਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਪਤਾਲਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਕਹੀ। ਇਹ ਹੋਰ ਵੀ ਅਦਭੁਤ ਗੱਲਾਂ ਸੁਣ ਕੇ ਪੀਰ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਲੱਖਾਂ ਅਕਾਸ਼ ਅਤੇ ਪਾਤਾਲ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਨ। ਪੀਰ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਵੀ ਉੱਥੇ ਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਸਭ ਨੂੰ ਲੱਖਾਂ ਅਕਾਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਪਤਾਲਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬਾਬੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਕਲਾ ਛੁਪਾਈ ਨਹੀਂ ਛੁਪਦੀ ਸੀ।

ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪਉੜੀ 37 ਵੀਂ ਵਿੱਚ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਗੜ੍ਹ ਬਗਦਾਦ ਨੂੰ ਵੀ ਜਿੱਤ ਲਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਮੱਕੇ-ਮਦੀਨੇ ਨੂੰ ਵੀ ਜਿੱਤ ਲਿਆ ਸੀ। ਬਾਬੇ ਨੇ ਸਿੱਧਾਂ ਦੀਆਂ ਮੰਡਲੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜਿੱਤ ਲਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਫਲਸਫ਼ਿਆਂ ਦੇ ਖੋਖਲੇਪਨ ਨੂੰ ਵੀ ਨੰਗਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਹ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਦੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਭਾਵੇਂ ਸਿਰਫ ਪਰਬਤਾਂ ਦੀ ਅਤੇ ਮੱਕੇ, ਮਦੀਨੇ ਤੇ ਬਗਦਾਦ ਦੀ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਹੈ ਇਹ ਭਾਵ-ਪੂਰਤ।

ਇੱਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਅਢੁੱਕਵੀਂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਮੱਕੇ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਜੋ ਸਾਖੀ ਮਿਹਰਬਾਨ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਉਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੱਲ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਉਲਟ ਕਹੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਮੱਕੇ ਨੂੰ ਜਾਂਦੇ ਹੋਏ ਰਾਹ ਜਾਂਦੇ ਯਾਤਰੀਆਂ ਨਾਲ ਗੱਲਾਂ ਬਾਤਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਯਾਤਰੀਆਂ ਦੇ ਪੁੱਛਣ ਤੇ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਮਰਦਾਨੇ ਬਾਰੇ ਜਾਤੀ ਤੌਰ ’ਤੇ ਕੁਝ ਦੱਸ਼ਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਮਿਹਰਬਾਨ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਮੁਖ਼ਾਰਬਿੰਦ ’ਚੋਂ ਇਹੀ ਅਖਵਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ “ਉਹ ਹਿੰਦੂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਰਦਾਨਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੈ।” ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਜਦੋਂ ਮੱਕੇ ਨੂੰ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਯਾਤਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ: “ਤਬ ਉਨਹੁ ਫਕੀਰਹੁ ਕਹਿਆ”, ਸਾਹਿ ਜੀ, ਤੇਰਾ ਨਾਮਿ ਕਿਆ ਹੈ? ਕਹੈ, ਜੀ ਨਾਮ ਕਰਤੇ ਪੁਰਖ ਕਾ, ਪਣੁ ਜੀ ਮਾਉਂ ਬਾਪ ਦਾ ਨਾਉਂ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ ਨਾਨਕੁ ਹੈ।” ਕਹੈ, ਮੀਆਂ! ਤੇਰਾ ਨਾਉਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਜੇਹਾ ਹੈ। ਕਹੈ, ਆਇ ਮੀਆਂ। ਅਜ ਮੈਂ ਹਿੰਦੂ ਹਾਂ। ਕਹੈ ਜਾਤਿ ਕਵਣ ਹੈ? ਕਹੈ, ਜਾਤਿ ਖਤ੍ਰੀ ਹੈ। ਕਹੈ, ਗੋਤ ਕਵਣ ਹੈ? ਕਹੈ, ਵੇਦੀ ਖਤ੍ਰੀ

ਹੈ।" ਦੂਜੀ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਅੱਗੇ ਖਾਣਾ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਖਾਣ ਲਈ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਵੱਲੋਂ, ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ: "ਏ ਸਾਹਿਬ ਦਿਅਹੁ, ਮੈਂ ਹਿੰਦੂ ਹਾਂ, ਏਹਿ ਮੁਸਲਮਾਨਿ ਹੈਨਿ; ਏਹਿ ਖਾਣਾ ਏਨਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਕੁ ਦੇਵਹੁ"। ਫਿਰ ਦੁਬਾਰਾ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਜੁਆਬ ਵਿੱਚ ਅਖ਼ਵਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, "ਮੀਆਂ ਜੀ! ਮੈਂ ਹਿੰਦੂ ਹਾਂ ਅਰ ਏ (ਮਰਦਾਨਾ) ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੈ, ਏਹਿ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਸਮਝਦੇ ਹੈਨਿ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ।"

ਇਹੀ ਗੱਲ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਵਾਲੀ ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਿੱਚ ਕਹੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਾਲੀ ਸਾਖੀ ਵੀ ਮਿਹਰਬਾਨ ਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਿਚਲੀ ਸਾਖੀ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਰੂਪ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਬਾਕੀ ਗੱਲਾਂ ਤਾਂ ਛੱਡ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਬੱਦਲੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੀ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਉਂ ਅਖਵਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ: "ਤਬਿ ਹਾਜੀ ਡਿਠਾ, ਆਖਿਓਸੁ: ਜੁ ਇਹਿ ਬਦਲੀ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਹੈ। ਤਾਂ ਆਖਣਿ ਲਗਾ, ਜੋ ਹਿੰਦੂ ਤਾਂ ਮੱਕੇ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਾਹੀ ਗਇਆ ਤੂ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਚਲੁ ਨਾਹੀ। ਅਗੈ ਹੋਹੁ, ਕਿ ਪਿਛੈ ਹੋਹੁ।" ਬਾਕੀ ਸਭ ਗੱਲਾਂ ਸਾਖੀ ਨੂੰ ਸੰਖੇਪ ਕਰਦਿਆਂ ਛੱਡ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮੱਕੇ ਨੂੰ ਜਾਣ ਸਮੇਂ, ਪਹਿਨੇ ਹੋਏ ਜਿਹੜੇ ਬਸਤਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਹਾਸੋਹੀਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ, ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਦੱਸੇ ਹੋਏ ਬਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਉਲਟ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ: "ਚਉਥੀ ਉਦਾਸੀ ਪੱਛਮ ਕੀ ਹੋਈ। ਪੈਰ ਖੰਊਸਾਂ ਚੰਮ ਕੀਆਂ, ਅਤੇ ਚੰਮ ਕੀ ਸੁਥਣਿ। ਗਲਿ ਵਿਚਿ ਹਡੀਆਂ ਕੀ ਮਾਲਾ, ਮੱਥੇ ਟਿਕਾ ਬਿੰਦੀ ਕਾ, ਬਾਲਕਾਂ ਵਿੱਚ ਖੇਡੈ, ਤਬ ਨੀਲੇ ਬਸਤ੍ਰ ਥੇ, ਖੇਡਦਾ ਖੇਡਦਾ ਹਜ ਵਿਚਿ ਆਇ ਨਿਕਲਿਆ।" ਹੁਣ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਉਕਤ ਲਿਬਾਸ ਪਹਿਨ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਲੱਗੇਗਾ? ਇਹ ਲਿਬਾਸ ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਜਲੂਸ ਕੱਢਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਚੰਮ ਦੀ ਸੁੱਥਣ ਮਾਰੂਥਲ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਪਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਉਂਦਾ ਵੀ ਕੌਣ ਹੈ, ਗਲ ਵਿੱਚ ਹੱਡੀਆਂ ਦੀ ਮਾਲਾ ਕੀ ਦਰਸਾਵੇਗੀ? ਇਸ ਨਾਲ ਤਾਂ ਬੰਦਾ ਨਿਰਾ ਅਘੋਰੀ ਲੱਗੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜੰਗਲੀ ਸਾਧੂ ਸਿਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਬੈਠੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕੀ ਹੱਜ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਲਿਬਾਸ ਵਿੱਚ ਬੱਚਿਆਂ ਨਾਲ ਖੇਡਦੇ ਹੋਏ ਹੀ ਗਏ ਸਨ? ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਸਫਰ ਤਾਂ ਸਗੋਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਭਰਿਆ ਅਤੇ ਜੰਗੀ ਮੁਹਿੰਮ ਜੈਸਾ ਸੀ। ਪਰ ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਾਲੇ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਗੈਰ-ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਲਿਆ ਹੈ।

ਦੇਖੋ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਲਿਬਾਸ ਮੱਕੇ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਕਿਤਨੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਦੱਸਿਆ ਹੈ:

ਬਾਬਾ ਫਿਰਿ ਮੱਕੇ ਗਇਆ ਨੀਲ ਬਸਤ੍ਰ ਧਾਰੇ ਬਨਵਾਰੀ।
ਆਸਾ ਹਥਿ ਕਿਤਾਬ ਕਛਿ ਕੂਜਾ ਬਾਂਗ ਮੁਸੱਲਾ ਧਾਰੀ।

ਇਹ ਢੁੱਕਵਾਂ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਊ ਵੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਤੇ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪੱਛਮੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਤੇ, ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਕ, ਨੇਤਾ ਅਤੇ ਅਧਿਆਪਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗਏ ਸਨ। ਇਸਲਾਮੀ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਇਸਲਾਮੀ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੀ ਘਰਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾ ਕੇ ਗੱਲਾਂ ਕਰਨੀਆਂ ਸੌਖੀਆਂ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਥੇ ਜਾ ਕੇ

ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਰੱਖੇ ਸਨ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਗਿਆਨ ਅਪਾਰ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਾਲਾ, ਅਤੇ ਹਰ ਪੱਖ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ "ਅਕਾਲ ਰੂਪ" ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਬੋਲਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਪੂਰਾ ਅੰਤਰ-ਧਿਆਨ ਹੋ ਕੇ ਬੋਲਦੇ ਸਨ। ਬੋਲਣ ਸਮੇਂ ਸਿਰਫ ਗੁਰੂ ਜੀ ਹੀ ਬੋਲਦੇ ਸਨ ਹੋਰ ਸਭ ਸੁਣਦੇ ਸਨ। ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਬੋਲਣੋਂ ਹਟਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਪਾਸਿਉਂ "ਧੰਨ ਗੁਰੂ, ਧੰਨ ਗੁਰੂ" ਦੀਆਂ ਹੀ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਸਨ। "ਅਕਾਲ ਰੂਪ" ਕਹਿਣ ਦਾ ਇੱਕ ਮਤਲਬ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਬੋਲਦੇ ਸਨ ਤਾਂ ਸੁਣਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਮਝ ਹੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਸੀ ਕਿ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਕਿਧਰੋਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਬੋਲ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਮੁਖਾਰਬਿੰਦ 'ਚੋਂ ਵੀ ਨਿਕਲਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਹ ਬੋਲ ਅਰਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਉਤਰਦੇ ਸਨ। ਸੁਣਨ ਵਾਲਾ ਦੇਖਦਾ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਬੋਲ ਆ ਕਿਧਰੋਂ ਰਹੇ ਹਨ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਇਸ ਪਉੜੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਪੜ੍ਹੋ ਤਾਂ ਇਹੀ ਗੱਲਾਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣਗੀਆਂ।

ਫਿਰਿ ਬਾਬਾ ਗਇਆ ਬਗਦਾਦਿ ਨੋ ਬਾਹਰਿ ਜਾਇ ਕੀਆ ਅਸਥਾਨਾ।
ਇਕੁ ਬਾਬਾ ਅਕਾਲ ਰੂਪੁ ਦੂਜਾ ਰਬਾਬੀ ਮਰਦਾਨਾ।
ਦਿਤੀ ਬਾਂਗਿ ਨਿਵਾਜਿ ਕਰਿ ਸੁੰਨਿ ਸਮਾਨਿ ਹੋਆ ਜਹਾਨਾ।
ਸੁੰਨ ਮੁੰਨਿ ਨਗਰੀ ਭਈ ਦੇਖਿ ਪੀਰ ਭਇਆ ਹੈਰਾਨਾ।
ਵੇਖੈ ਧਿਆਨੁ ਲਗਾਇ ਕਰਿ ਇਕੁ ਫਕੀਰੁ ਕਿਸ ਕਾ ਘਰਿਆਨਾ।
ਨਾਨਕ ਕਲਿ ਵਿਚਿ ਆਇਆ ਰਬੁ ਫਕੀਰੁ ਇੱਕੋ ਪਹਿਚਾਨਾ।
ਧਰਤਿ ਅਕਾਸ ਚਹੂ ਦਿਸਿ ਜਾਨਾ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦਾ ਇੱਕ-ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਗੰਭੀਰਤਾ ਭਰਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁੱਜੇ ਵਿੱਚ ਸਮੁੰਦਰ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਪੂਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਪੜ੍ਹੋ ਹੀ ਨਾ ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰੋਂ ਵੀ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਵਿਚਾਰਾਂਗੇ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਰੂਪ "ਅਕਾਲ ਰੂਪ" ਹੀ ਲਗੇਗਾ।

ਬੇਸ਼ੱਕ, ਬਗਦਾਦ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਬਾਅਦ, ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ, ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਆਇਆ ਦਿਖਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉੱਥੋਂ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਦਸਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਵਿਖੇ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਹੀ ਉਹ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਅਚੱਲ ਬਟਾਲੇ ਅਤੇ ਮੁਲਤਾਨ ਗਿਆ ਵੀ ਦਸਦੇ ਹਨ। ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੇਸ਼ੱਕ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਾਰੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਿਹਲੇ ਹੋ ਕੇ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਖੇ ਰਹਿਣ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ ਪਰ ਉਹ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਸਥਾਨਕ ਪੱਧਰ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ 'ਤੇ ਚਲੇ ਜਾਇਆ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇੱਕ ਵਾਰ ਸ਼ਿਵ-ਰਾਤਰੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅਚੱਲ ਬਟਾਲੇ ਵੀ ਗਏ ਸਨ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਉਂ ਹੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪਤਾ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਲੱਗਿਆ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਅਚੱਲ ਬਟਾਲੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਾਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਲਈ ਉਮੜ ਪਈ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਤਾਂ ਇਹ ਪਤਾ

ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹੋ ਗਏ ਸਨ ਅਤੇ ਦੂਰ-ਦੂਰ ਤੋਂ ਲੋਕ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਆਉਂਦੇ ਸਨ। ਦੂਜਾ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਤੋਂ ਸਾਰੇ ਜੋਗੀ, ਨਾਥ ਅਤੇ ਸਿੱਧ ਵੀ ਜਾਣੂ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਜਿਉਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਚੱਲ-ਬਟਾਲੇ ਪਹੁੰਚੇ ਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਭੀੜਾਂ ਜੁੜ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਉੱਥੇ ਚੜ੍ਹਾਵੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲਛਮੀ (ਧਨ) ਵਰਸਣ ਲੱਗ ਪਈ ਸੀ। ਇਹ ਦੇਖ ਕੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿੱਚ ਈਰਖਾ ਜਾਗ ਉੱਠੀ। ਉਹ ਸਮਝਦੇ ਸਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਇਤਨੀ ਮਾਇਆ ਚੜ੍ਹਾਵੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂ ਮਿਲ ਰਹੀ ਹੈ? ਇਸ ਚੜ੍ਹਾਵੇ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਜੋਗੀ ਅਤੇ ਭਗਤੀਏ ਵੀ ਉੱਥੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕੁਛ ਚੜ੍ਹਾਵਾ ਚੜ੍ਹ ਜਾਵੇ। ਜਦੋਂ ਭਗਤੀਆਂ ਵਲੋਂ ਭਗਤੀਆਂ ਪਉਣ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਭਾਂਡਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮਾਇਆ ਇਕੱਠੀ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈ ਤਾਂ ਜੋਗੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਜੋਗੀ ਨੇ ਭਗਤੀਆਂ ਦਾ ਮਾਇਆ ਇਕੱਠੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਲੋਟਾ ਚੁੱਕ ਕੇ ਛੁਪਾ ਲਿਆ। ਜਦੋਂ ਭਗਤੀਆਂ ਨੇ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਲੋਟਾ ਜੋਗੀਆਂ ਨੇ ਚੁਰਾ ਲਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਭ ਕੁਝ ਹੀ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਸੀ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਉੱਥੇ ਬੈਠੇ ਸਭ ਕੁਝ ਦੇਖ ਰਹੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਉੱਠ ਕੇ ਛੁਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਲੋਟਾ ਜੋਗੀਆਂ ਕੋਲੋਂ ਖੋਹ ਕੇ ਉੱਥੇ ਹੀ ਫਿਰ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ। ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਇਹ ਹਿੰਮਤ ਅਤੇ ਹੌਂਸਲਾ ਦੇਖ ਕੇ ਜੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਗੁੱਸਾ ਚੜ੍ਹ ਗਿਆ। (ਪਉੜੀ 39).

ਗੁੱਸੇ ਵਿੱਚ ਭਰੇ-ਪੀਤੇ ਜੋਗੀ ਜਨ ਬਾਬੇ ਪਾਸ ਬਹਿਸ ਕਰਨ ਲਈ ਆ ਗਏ। ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਆਗੂ ਭੰਗਰਨਾਥ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੈਂ (ਨਾਨਕ ਜੀ) ਪਹਿਲਾਂ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਵਾਲਾ ਬਾਣਾ ਪਹਿਨ ਕੇ ਅਤੇ ਫਿਰ ਗ੍ਰਹਿਸਤੀਆਂ ਵਾਲਾ ਬਾਣਾ ਪਹਿਨਕੇ ਅਤੇ ਘਰੇਲੂ ਜੀਵਨ ਅਪਣਾ ਕੇ ਦੁੱਧ ਵਿੱਚ ਕਾਂਜੀ ਪਾਉਣ ਵਾਲਾ ਕੰਮ ਕਿਉਂ ਕੀਤਾ ਹੈ? ਭਾਵ ਕਿ ਤੈਂ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਯੋਗ-ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਅਪਵਿੱਤਰ ਕਿਉਂ ਕੀਤਾ ਹੈ? ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਉਸ ਜਾਗ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਰਿੜਕਣੇ ਵਿਚਲੇ ਜਮਾਏ ਹੋਏ ਦੁੱਧ ਵਰਗੀ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ਜਿਹੜਾ ਸੜ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਮੱਖਣ ਨਿਕਲੇ ਹੀ ਨਾ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਤੈਂ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਭੇਖ ਉਤਾਰ ਕੇ ਮੁੜ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰੀਆਂ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਜੀਣ ਦੀ ਰੀਤ ਕਿਉਂ ਚਲਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਭੰਗਰਨਾਥ ਦੇ ਇਹ ਸਵਾਲ ਸੁਣ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਵੀ ਕੁਝ ਗੁੱਸਾ ਆਇਆ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਅਗਲਾ ਜਵਾਬ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਉਹ ਕੁਝ ਸਖਤ ਲਹਿਜੇ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਭੰਗਰਨਾਥ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਤੇਰਾ ਕੋਈ ਕਸੂਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਕਸੂਰਵਾਰ ਤੇਰੀ ਮਾਂ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਤੈਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਿਖਾਇਆ। ਉਸ ਨੇ ਤੈਨੂੰ ਅਗਿਆਨੀ ਰੱਖ ਕੇ ਉਹ ਦੋਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਭਾਂਡੇ ਨੂੰ ਤਾਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧੋਵੇ ਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਗੰਦੇ ਭਾਂਡੇ ਵਿੱਚ ਗੰਦਗੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਫੁੱਲ ਸੜ ਜਾਣ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵਸ ਤੁਸੀਂ ਲੋਕ ਘਰ-ਬਾਰ ਛੱਡ ਕੇ ਸੰਨਿਆਸੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹੋ ਪਰ ਰੋਟੀ-ਭੋਜਨ ਲਈ ਤੁਸੀਂ ਫਿਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੀ ਘਰਾਂ ਵਿੱਚ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹੋ। ਜੇਕਰ ਘਰ-ਬਾਰ ਛੱਡਿਆ ਹੈ ਫਿਰ ਵਾਪਸ ਉਹਨਾਂ ਘਰਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾ ਜਾਓ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਨਾਂ ਕੁਝ ਦਿੱਤਿਆਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਭਾਵ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਸੰਨਿਆਸ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਹੀ ਗਲਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋ। (ਪਉੜੀ 40).

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਰੋਹ ਭਰੇ ਬਚਨ ਸੁਣ ਕੇ ਉੱਥੇ ਬੈਠੇ ਸਾਰੇ ਜੋਗੀ ਤੇ ਜੋਗੀਸ਼ਵਰ ਕਰੋਧ ਵਿੱਚ ਆ ਗਏ। ਕਰੋਧ ਵਿੱਚ ਆਇਆਂ ਹੋਇਆਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਡਰਾਉਣ ਲਈ

ਭਾਂਤ-ਭਾਂਤ ਦੀਆਂ ਡਰਾਉਣੀਆਂ ਅਵਾਜ਼ਾਂ ਕੱਢਣੀਆਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਉਹ ਕਿਲਕਾਰੀਆਂ ਮਾਰਨ, ਚੀਕਾਂ ਅਤੇ ਚੰਗਿਆੜਾਂ ਮਾਰਨ ਲੱਗੇ ਤਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਇਹ ਲੱਗੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਗਲਤ ਬੋਲ ਕੇ ਜੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਕਰੋਧ ਚੜ੍ਹਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਾਰੇ ਹਿੰਦੂ ਫਲਸਫ਼ਿਆਂ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮੱਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਉਹ ਭਾਂਤ-ਭਾਂਤ ਦੇ ਮੰਤਰ ਤੇ ਜੰਤਰ ਉਚਾਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਅਨੇਕਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨਾਂ ਵੀ ਕੱਢਦੇ ਸਨ। ਆਪਣੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪ ਵਟਾਉਣ ਬਾਰੇ ਜੋਗੀ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਉਹ ਜਿਹੜਾ ਵੀ ਚਾਹੁਣਗੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਤਬਾਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਬਾਘਾਂ ਵਾਂਗ ਉਹ ਦਹਾੜਕੇ ਦੱਸ ਰਹੇ ਸਨ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਪੰਛੀਆਂ ਵਾਂਗ ਉਡਣ ਦੀਆਂ ਅਤੇ ਨਾਗਾਂ ਵਾਂਗ ਫੁਕਾਰੇ ਮਾਰਨ ਦੀਆਂ ਧਮਕੀਆਂ ਭਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਕਿਧਰੇ ਭੰਗਰਨਾਥ ਇਹ ਦਮਗੱਜੇ ਮਾਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਅਸਮਾਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਤਾਰੇ ਤੋੜ ਕੇ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਣੀਆਂ ਉੱਪਰ ਸਮੇਤ ਆਪਣੀ ਵਿਛਾਉਣੀ ਦੇ ਤੈਰ ਵੀ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧਾਂ-ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਗੁੱਸਾ ਸ਼ਾਂਤ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਨਹੀ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ। (ਪਉੜੀ 41)। ਇਹ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਮੁਹਾਵਰੇਦਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅੱਖਰੀਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਂਦਾ। ਇਹ ਜੋਗੀਆਂ ਦੀਆਂ ਧਮਕੀਆਂ ਸਨ ਕਿ ਉਹ ਇਉਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਆਹ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਤਬਾਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਭਾਵ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਹੋ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚੁੱਪ ਕਰਨ ਵਰਨਾ ਉਹ ਗੁੱਸੇ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹਨ।

ਆਖਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਜੋਗੀ-ਸਿੱਧ ਆਦਿ ਢਿੱਲੇ ਹੋਏ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਕਿ ਕੀ ਉਹ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਵਾਂਗ ਕੋਈ ਕਰਾਮਾਤ ਦਿਖਾ ਸਕਦੇ ਹਨ? ਜੇਕਰ ਦਿਖਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਛੇਤੀ ਕਰਨ ਤੇ ਦਿਖਾਉਣ ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ ਕਿ, "ਨਾਥ ਜੀ, ਤੁਹਾਡੇ ਜੈਸੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਕਰਾਮਾਤ ਜਿਹੜੀ ਤੁਸੀਂ ਹੁਣ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਹਨਾਂ ਪਾਸ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤਾਂ ਜਾਂ ਸੰਗਤ (ਲੋਕਾਂ) ਦੀ ਮਦਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਤੇ ਜਾਂ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਤਾਕਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਜਵਾਬਾਂ ਨੇ ਸਿੱਧਾਂ, ਨਾਥਾਂ ਤੇ ਜੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਉੱਤਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। (42.) ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਕਿ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਨਾਮ ਦਾ ਹੀ ਸਿਮਰਨ ਕਰੋ ਅਤੇ ਸੱਚ ਹੀ ਬੋਲੋ। ਬਿਨਾ ਸੱਚ ਤੋਂ ਅਤੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਨਾਮ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਤੋਂ ਨਾ ਕੋਈ ਕਰਾਮਾਤ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਪਾਸ ਹੋਰ ਕੁਝ ਹੈ। (43) ਆਖਰ ਸਭ ਚੁੱਪ ਹੋ ਗਏ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਸ਼ਾਂਤੀ ਵਰਤ ਗਈ। ਇਉਂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਸਾਰਾ ਮੇਲਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਹੋ ਗਿਆ। ਸਿੱਧ ਤੇ ਜੋਗੀ ਵੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਨਮਸਕਾਰ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ। ਸਭ ਪਾਸਿਉਂ ਇੱਕੋ ਹੀ ਆਵਾਜ਼ ਆ ਰਹੀ ਸੀ ਕਿ "ਹੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੁਸੀਂ ਧੰਨ ਹੋ ਅਤੇ ਤੁਹਾਡੀ ਕੀਤੀ ਕਮਾਈ ਵੀ ਧੰਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹੀ ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਪੁਰਖ ਹੈ।"

ਅਚੱਲ ਬਟਾਲੇ ਦੇ ਇਸ ਸ਼ਿਵ-ਰਾਤਰੀ ਦੇ ਮੇਲੇ ਵਿੱਚੋਂ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਨਾਂ ਦਾ ਡੰਕਾ ਵਜਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਮੁਲਤਾਨ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਸਨ। ਅੱਗੇ ਮੁਲਤਾਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੀਰਾਂ-ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੀ ਭੀੜ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਈਰਖਾ ਕੀਤੀ ਕਿ ਇਹ ਨਾਨਕ ਇੱਥੇ ਆ ਕੇ ਵੀ

ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰੋਟੀ-ਰੋਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕਰੇਗਾ ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਭਰੋਸਾ ਦਿਵਾਇਆ ਕਿ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਗੇ। ਉਹ ਸਿਰਫ ਸੱਚ ਅਤੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਹੀ ਦੇਣਗੇ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੁਲਤਾਨ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵਾਪਸ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਖੇ ਆ ਗਏ ਸਨ।

ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵੀ ਕਿਸੇ ਮੁੱਢਲੀ ਲਿਖਤ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਲੜੀਵਾਰ ਜਾਂ ਸਿਲਸਿਲੇਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਹ ਲੜੀ-ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਅਤੀ ਸੰਖੇਪ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।ਇਹ ਸੰਖੇਪਤਾ ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਸਿਰਫ ਇਸ਼ਾਰੇ-ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਜਿਤਨੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਲਿਖਣ ਵਾਲੇ ਆਧੁਨਿਕ ਲੇਖਕ ਹਨ ਉਹ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।ਕਿਸੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇੱਕ - ਮੱਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਵਖਰੇਵਾਂ ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਐਸਾ ਨਾਂਹ-ਵਾਚਕ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਾਤਮਕ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੇਖਕਾਂ ਦੀਆਂ ਧੜੇਬੰਦੀਆਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਵਰਨਣ ਕਰਨਾ ਹੋਰ ਵੀ ਔਖਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਸਨ। ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਪਰੋ ਕਿ ਬਿਆਨਿਆ ਜਾਵੇ? ਹੈਰਾਨੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜ ਸੌ ਪੰਜਾਹ ਸਾਲ ਪੂਰੇ ਹੋਣ ਤੇ ਵੀ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕੋਈ ਦੀਰਘ ਅਧਿਐਨ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ। ਜਿਤਨੀਆਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਹਨ ਉਤਨੀ ਹੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਉਂ ਵੀ ਕਹਿ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਕੋਈ ਅਤਿ-ਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਗੁਰੂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸਮੋਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਚਾਰ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਕੇ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਉਦਾਸੀ ਜਾਂ ਯਾਤਰਾ ਪੂਰਬੀ ਭਾਰਤ ਦੀ। ਦੂਸਰੀ ਯਾਤਰਾ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਸ੍ਰੀ ਲੰਕਾ ਦੀ; ਤੀਜੀ ਯਾਤਰਾ ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਅਤੇ ਚੌਥੀ ਯਾਤਰਾ ਪੱਛਮੀ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਰਬ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀ। ਇਹ ਯਾਤਰਾ ਵੰਡ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਐਸਾ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਯਾਤਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਸਥਾਨਾਂ ਦੀ ਹਰ ਥਾਂ ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਅਤੇ ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਗੱਲਾਂ-ਬਾਤਾਂ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਯਾਤਰਾ-ਅਸਥਾਨਾਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਨਿੱਜੀ ਸਰਵੇਖਣ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਲਿਖਤ ਤਵਾਰੀਖ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ ਦੇ ਪੰਨਾ 72 ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪੰਨਾ 163 ਤੱਕ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਿੱਜੀ ਸਰਵੇਖਣ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰੂ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਇਤਨੇ

ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਉਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਅੱਜ ਤੱਕ ਕਿਸੇ ਲੇਖਕ ਨੇ ਉਤਨਾ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਜਿਸ ਰਸਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਸ ਰਸਤੇ ਦਾ ਹਰ ਪਿੰਡ, ਹਰ ਨਦੀ-ਨਾਲਾ, ਹਰ ਜੰਗਲ ਅਤੇ ਹਰ ਠਹਿਰਾਅ ਸਭ-ਕੁਝ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿੰਨਾ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ, ਕਿੰਨਾ ਸੰਤ-ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਨਾਲ, ਜਾਂ ਕਿੰਨਾ ਸਥਾਨਕ ਰਾਜੇ-ਮਹਾਰਾਜਿਆਂ, ਨਵਾਬਾਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ, ਪੂਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਬਿਆਨੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨਿਰਮਲਾ ਸੰਤ ਵਿਦਵਾਨ ਸੀ। ਪੰਡਤ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨਰੋਤਮ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ ਪਟਿਆਲੇ ਵਿਖੇ ਰਹਿ ਕੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੀ ਕੰਮ ਗੁਰਮਤਿ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਗੁਰ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਇਹ ਸਭ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕੰਮ ਪਹਿਲਾਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਸੀ ਪਰ ਪਿੱਛੋਂ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੰਮ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਾਰਤਕ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ।

ਬੇਸ਼ੱਕ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਕੁਝ-ਇੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਜ਼ਰੂਰ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ। ਡਾ. ਫੌਜਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਫਰਾਂ ਦੀ ਐਟਲਸ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਐਟਲਸ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਕਾਇਦਾ ਨਕਸ਼ੇ ਤਿਆਰ ਕਰਕੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਨੇ ਛਾਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਐਟਲਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਜਿਨਾ ਵਿਸਥਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਐਟਲਸ ਨਿੱਜੀ ਜਾਂ ਗਰੁੱਪ ਸਰਵੇਖਣ 'ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ। ਅੱਜ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕਰਵਾਈ ਜਾਵੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਐਸੀਆਂ ਕੁਝ-ਇੱਕ ਗੱਲਾਂ ਸੁੱਤੇ-ਸਿੱਧ ਹੀ ਲਿਖਤੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਵਿੱਚ ਯਾਤਰਾਵਾਂ 'ਤੇ ਜਾਣ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮ ਦੇ ਧਾਰਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਭੇਖਾਂ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਭੇਖ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮਤਿ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਆਈਆਂ ਇਹ ਤੁਕਾਂ ਓਪਰੀ-ਨਜ਼ਰੇ ਗੁਰਮਤਿ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀਆਂ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ

> ਬਾਬੇ ਭੇਖ ਬਣਾਇਆ ਉਦਾਸੀ ਕੀ ਰੀਤਿ ਚਲਾਈ। (ਵਾਰ 1-ਪਉੜੀ 24)
>
> ਫਿਰਿ ਬਾਬਾ ਆਇਆ ਕਰਤਾਰਪੁਰਿ ਭੇਖੁ ਉਦਾਸੀ ਸਗਲ ਉਤਾਰਾ॥
>
> ਪਹਿਰਿ ਸੰਸਾਰੀ ਕੱਪੜੇ ਮੰਜੀ ਬੈਠਿ ਕੀਆ ਅਵਤਾਰਾ॥ (ਵਾਰ 1, ਪਉੜੀ 38)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਭੇਖਾਂ ਬਾਰੇ, ਉਦਾਸੀ ਧਾਰਨਾ ਬਾਰੇ ਜਾਂ ਸੰਨਿਆਸੀਆਂ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣਾ ਨਜ਼ਰੀਆਂ ਆਪਣੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਭੇਖਾਂ ਅਤੇ ਬਸਤਰਾਂ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਉਕਤ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚਲੇ ਭੇਖਾਂ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀਂ ਹੈ।

ਸਿੱਧ ਗੋਸਟ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਿੰਨੇ ਸੋਹਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਿੱਧ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਇਹ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਕਿਸ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਘਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਉਦਾਸੀ ਹੋਏ ਹੋਂ? ਇੱਥੇ ਸ਼ਬਦ ਉਦਾਸੀ ਵੈਰਾਗਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਕਿਸ ਕਰਕੇ ਤੁਸੀਂ ਇਹ ਭੇਖ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਤੁਸੀਂ ਕਿਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਵਾਪਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋ ਅਤੇ ਤੁਸੀਂ ਕਿਵੇਂ ਆਪਣੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪਾਰ-ਉਤਾਰਾ ਕਰੋਂਗੇ।

ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਗ੍ਰਿਹਿ ਤਜਿਓ ਉਦਾਸੀ॥
ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਇਹੁ ਭੇਖੁ ਨਿਵਾਸੀ॥
ਕਿਸੁ ਵਖਰ ਕੇ ਤੁਮ ਵਣਜਾਰੇ॥
ਕਿਉਂ ਕਰਿ ਸਾਥੁ ਲੰਘਾਵਹੁ ਪਾਰੇ॥17॥

ਗੁਰੂ ਜੀ ਸਿੱਧਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਆਪਣੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਸੱਚੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਘਰੋਂ ਚੱਲੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਉਦਾਸੀ ਸ਼ਬਦ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਪਰਤੀਕ ਹੈ। ਉਹ ਸੱਚ ਦੀ ਤਾਲਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਇਸ ਭੇਖ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਹ ਸੱਚੀ ਵਸਤ ਦੇ ਵਪਾਰੀ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਸੱਚੇ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਦੀ ਦਇਆ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪਾਰ-ਉਤਾਰਾ ਕਰਨਗੇ।

ਗੁਰਮੁਖਿ ਖੋਜਤ ਭਏ ਉਦਾਸੀ॥
ਦਰਸ਼ਨ ਕੈ ਤਾਈਂ ਭੇਖ ਨਿਵਾਸੀ॥
ਸਾਚ ਵਖਰ ਕੇ ਹਮ ਵਣਜਾਰ॥
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਉਤਰਸ ਪਾਰੇ॥8॥ (ਪੰਨਾ 939)

ਭਾਵ ਕਿ ਭੇਖ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀ ਸ਼ਬਦ ਬਹੁਤ ਭੁਲੇਖਾ ਪਾਊ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾਰ ਸਨ। ਦੁਨੀਆਂਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੇ ਪਾਉਣ ਲਈ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀਆਂ ਇਹ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਇੱਕ ਰਿਕਾਰਡ ਹਨ।

ਅੰਤ-ਨੋਟ ਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. "ਇਸਲਾਮੀ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਪੱਧਤੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਤਿੰਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਮੁਲਕ ਵਿੱਚ ਬੁੱਤਪ੍ਰਸਤਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ।" ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2010, ਪੰਨਾ-26.
2. "We are told by the Sikh authors that these wonderful actions increased the fame of Nanak in a very great degree." Lieutenant-Colonel Malcolm, Sketch of the Sikhs, London, 1812, p. 12.

3. ਸਭ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ॥
ਤਿਸ ਕੈ ਚਾਨਣਿ ਸਭ ਮਹਿ ਚਾਨਣੁ ਹੋਇ॥ ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ, ਮ. 1, ਪੰਨਾ 663.

4. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਵਾਰ ਮਾਝ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਇਹ ਸ਼ਬਦ "ਪੰਜਿ ਨਿਵਾਜਾ ਵਖਤ ਪੰਜਿ ਪੰਜਾ ਪੰਜੇ ਨਾਉ॥" ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ (ਪੰਨਾ 141) ਇਹੋ ਹੀ ਭਾਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

5. ਭਾਈ ਬਾਲੇਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ (ਸੰਪਾਦਿਕ ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ), ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1990, ਪੰਨਾ-92.

6. ਸੰਤ ਦਾਸ ਛਿੱਬਰ ਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ: "ਪ੍ਰਿਥਮ ਉਦਾਸੀ ਗੁਰ ਕਰੀ ਆਏ ਐਮਨਾਬਾਦ॥ ਲਾਲੋ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਤ ਹੀ ਉਪਜੇ ਮਨ ਅਹਲਾਦਿ॥" ਜਨਮਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਸ਼ਾਹ ਕੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1985, ਪੰਨਾ 88, ਸਾਖੀ 19ਵੀਂ।

7. ਭਾਈ ਬਾਲੇ ਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ, ਉਕਤ, ਪੰਨਾ 114.

8। ਉਕਤ, ਪੰਨੇ 120-121

9. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਹੋ ਹੀ ਅਰਥ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ: "ਬਾਬੇ ਤਾਰੇ ਚਾਰਿ ਚਕਿ ਨਉ ਖੰਡਿ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਸਚਾ ਢੋਆ।" ਵਾਰ 1, ਪਉੜੀ 27; ਅਤੇ "ਬਾਬੇ ਡਿੱਠੀ ਪਿਰਥਮੀ ਨਵੈ ਖੰਡਿ ਜਿਥੈ ਤਕਿ ਆਹੀ॥" ਵਾਰ 1, ਪਉੜੀ 28.

10. ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ, ਵਾਰ 1, ਪਉੜੀ 25.

11. ਉਕਤ, ਪਉੜੀ 26ਵੀਂ.

12. ਮਿਹਰਬਨ ਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ (ਸੰ. ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ), ਸਿੱਖ ਹਿਸਟਰੀ ਰੀਸਰਚ ਸੁਸਾਇਟੀ, ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1962, ਪੰਨੇ 451-52

13. ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮਸਾਖੀ (ਸੰ. ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ), ਸਾਹਿਤ ਸਦਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2010, ਪੰਨੇ 182-83.

14. ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, ਤਵਾਰੀਖ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ (ਪੱਥਰ ਛਾਪ), ਸਿਆਲਕੋਟ, 1991 ਈ., ਪੰਨੇ 72-163.

15. ਫੌਜਾ ਸਿੰਘ ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, ਐਟਲਸ: ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਫ਼ਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2004.

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਜੋਕਾ ਯੁਗ

ਗੁਰਮੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਰੱਬੀ ਪੁਰਸ਼ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਆਮ ਇਨਸਾਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅਮਲ ਨੇ ਰੂਹਾਨੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਗੁਝੇ ਭੇਦ ਪਰਗਟ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਵਿੱਤਰ ਸੰਦੇਸ਼ (ਬਾਣੀ) ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੇ ਸੱਚੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸਚਿਆਰੇ ਮਨੁੱਖ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਰਬਸਾਂਝੀ ਸਖਸ਼ੀਅਤ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤਪਦੇ ਹਿਰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਠਾਰਨ ਲਈ ਪਵਿੱਤਰ ਬਾਣੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਕੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਸੰਤਾਪ ਭੋਗ ਰਹੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਵੈਮਾਣ ਅਤੇ ਅਜ਼ਾਦ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਣ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿਖਾਈ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਰਬਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣਾ ਅਨੁਭਵ ਸਾਂਝਾ ਕਰਦੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

ਬਲਿਹਾਰੀ ਗੁਰ ਆਪਣੇ ਦਿਉਹਾੜੀ ਸਦ ਵਾਰ॥[1]
ਜਿਨਿ ਮਾਣਸ ਤੇ ਦੇਵਤੇ ਕੀਏ ਕਰਤ ਨ ਲਗੀ ਵਾਰ॥

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਮਨੁਖਾਂ ਦੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਿਚ ਕਾਇਆਪਲਟੀ ਦਾ ਵਰਨਣ ਹੈ। ਅਰਸਤੂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਣੀ/ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਦੇ ਕਠਿਨ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨੇ ਸਹਿਜ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਦੇਵਤਾ ਕੋਈ ਪੂਜਣਯੋਗ ਹਸਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਉਹ ਧਾਰਮਕ ਸਖਸ਼ੀਅਤ ਹੈ। ਜਨਮ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਪਸ਼ੂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪੋਲ ਟਿਲਚ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨਸਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਜਾਂ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੋੜਾਂ ਪਸ਼ੂਆਂ ਜਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਵਰਗੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਹੋਰਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੇ ਅਧਿਅਤਮਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਕਰਕੇ ਵਿਲੱਖਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅਧਿਅਤਮਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਅਤੇ ਆਮ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੱਚੇ ਨਾਮ ਦੇ ਲੜ ਲਗਾਇਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਮੇਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਤਾ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਲਹਿਰਾਂ ਨੇ ਧਾਰਮਕ ਕੱਟੜਤਾ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਸਰ ਚੁਕੇ ਧਾਰਮਕ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਵਿਖਾਵੇ ਲਈ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਸੱਚ ਅਤੇ ਸਚਿਆਰਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਣ ਦੇ ਮਾਰਗ ਬਾਰੇ ਦੱਸਿਆ। ਯੂਰਪ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਏ ਆਧੁਨਿਕੀਕਰਨ ਦੀ ਪਰਕਿਰਿਆ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿਤਾ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਮਾਇਆ ਦਾ ਭਿਆਨਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਕਲਯੁਗੀ ਰੂਪ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਨਾਮ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਪੂੰਜੀ/ਧਨ ਸਦੀਵੀ ਨਹੀਂ ਇਹ ਅਉਂਣ/ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਤਿਗੁਰ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਨਾਮ ਸਦੀਵੀ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੰਡੀ ਦਾ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਂਦਾ

1 ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ

ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਨਾਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਭੈ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਮਨਮੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਅਕਰਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਗੁਰਮੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਨਾਮ ਦੀ ਖਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਾਮ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹਿੰਸਾ, ਅਸ਼ਾਂਤੀ, ਟਕਰਾਅ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਯੁੱਧ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਮਾਇਆ ਦੀ ਅਗ ਵਿਚ ਜਲਦੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ;

ਜਗਤ ਜਲੰਦਾ ਰਖਿ ਲੈ ਆਪਣੀ ਕਿਰਪਾ ਧਾਰਿ॥
ਜਿਤੁ ਦੁਆਰੇ ਉਬਰੈ ਤਿਤੈ ਲੈਹੁ ਉਬਾਰਿ॥[2]

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦਾਤੇ ਨੇ ਜਲਦੇ ਜਗਤ ਦੀ ਪੁਕਾਰ ਸੁਣੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਕਲਯੁਗ ਨੂੰ ਤਾਰਣ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ

ਸੁਣੀ ਪੁਕਾਰਿ ਦਾਤਾਰ ਪ੍ਰਭੁ ਗੁਰੁ ਨਾਨਕ ਜਗ ਮਾਹਿ ਪਠਾਇਆ।
ਚਰਨ ਧੋਇ ਰਹਰਾਸਿ ਕਰਿ ਚਰਣਾਮ੍ਰਿਤੁ ਸਿਖਾਂ ਪੀਲਾਇਆ।
ਪਾਰਬ੍ਰਹਮੁ ਪੂਰਨ ਬ੍ਰਹਮੁ ਕਲਿਜੁਗਿ ਅੰਦਰਿ ਇਕੁ ਦਿਖਾਇਆ।
ਚਾਰੇ ਪੈਰ ਧਰੱਮ ਦੇ ਚਾਰਿ ਵਰਨਿ ਇਕ ਵਰਨੁ ਕਰਾਇਆ।
ਰਾਣਾ ਰੰਕ ਬਰਾਬਰੀ ਪੈਰੀ ਪਾਵਣਾ ਜਗਿ ਵਰਤਾਇਆ।
ਉਲਟਾ ਖੇਲੁ ਪਿਰੰਮ ਦਾ ਪੈਰਾ ਉਪਰਿ ਸੀਸੁ ਨਿਵਾਇਆ।
ਕਲਿਜੁਗ ਬਾਬੇ ਤਾਰਿਆ ਸਤਿ ਨਾਮੁ ਪੜ੍ਹਿ ਮੰਤ੍ਰ ਸੁਣਾਇਆ।
ਕਲਿ ਤਾਰਣਿ ਗੁਰੁ ਨਾਨਕ ਆਇਆ।[3]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਆਪੋ- ਆਪਣੇ ਇਲਹਾਮ ਜਾਂ ਦੈਵੀ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਦ੍ਰਿੜ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਕੇ ਹਰ ਕੋਈ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਡਾ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਇਸ ਕਰਕੇ ਲੋਕ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਲੜਦੇ ਸਨ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਮੁੱਖ ਤਿੰਨ ਵੰਨਗੀਆਂ ਦੇ ਧਰਮ ਪਰਚਲਤ ਸਨ। (ੳ) ਸਾਮੀ ਧਰਮ ਜਿਸ ਵਿਚ ਯਹੂਦੀ, ਈਸਾਈ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਇਲਹਾਮ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਕਦੇ ਸਨ। ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਕਿ ਪੈਗੰਬਰ ਰਾਹੀਂ ਰੱਬੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚੇ ਹਨ। (ਅ) ਦੇਵਵਾਦੀ ਜਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਕਦੇ ਸਨ। ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਰੱਖਣ ਲਈ ਉਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੂਜਾ ਪੱਧਤੀਆਂ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਦੇਵਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਕਟ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦੇਵਤੇ ਆਪਣੇ ਅਵਤਰਾਂ ਨੂੰ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਭੇਜਦੇ ਹਨ। (ੲ) ਤੀਸਰੀ ਵੰਨਗੀ ਵਿਚ ਉਹ ਪਰੰਪਰਵਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਕੇ ਆਤਮ ਗਿਆਨ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਰਬਸਾਂਝੇ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਿਧਾਂਤ ਮੁਤਾਬਕ ਰੱਬ ਇਕ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਹੀ ਇਕ ਬਹੁਪੱਖੀ ਵੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵਲੋਂ ਦਸਿਆ ਇਕ ਸੱਚ ਇਕਹਿਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹ ਬਹੁਰੰਗੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕੋ ਸੱਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵਿਚ ਪਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਦਰੋਂ ਬਾਹਰੋਂ ਇਕ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਮਨ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਨ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਰਬ ਸਾਂਝੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ ਹੈ।

ਸੰਵਾਦ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਲੋਕ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸੰਵਾਦ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਬੰਦ (ਫ;ਰਤਕਦ) ਸੰਗਠਨਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨਾਂ ਵਿਚ ਆਹਮੋ-ਸਾਹਮਣੇ ਸੰਪਰਕ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨਾਂ ਦਾ ਧਾਰਮਕ ਵਿਹਾਰ ਰਸਮੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਬਹੁ-ਧਰੁਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ ਦਾ ਆਪਣੇ ਬੰਦ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਰਹਿ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਿਕਸਿਤ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਸੂਚਨਾ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਹੁਣ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਹੁਣ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਜਗ੍ਹਾ ਮਿਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਹੁਣ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਰਫਤਾਰ ਤੇਜ਼ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਯੁੱਗ ਦੇ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਦਾਇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਨਣ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਰੁਚਿਤ ਅਤੇ ਉਤਸੁਕ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਵਾਸ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਸ ਦੀ ਪਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਤੇਜ਼ ਹੋ ਜਾਣ ਨਾਲ ਵੀ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਰਵਾਇਤੀ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਵੱਡੇ ਬਦਲਾਅ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਇਕਹਿਰੀ ਧਾਰਮਕ ਬਣਤਰ ਹੁਣ ਬਹੁ-ਧਰਮੀ ਹੁੰਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਧਾਰਮਕ ਵੰਨਸੁਵੰਨਤਾ ਇਸ ਯੁੱਗ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਉਭਰ ਰਹੇ ਨਵੇਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਲਈ ਨਵੀਆਂ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਲਈ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਲਚਕਦਾਰ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀਆਂ ਮਹੱਤਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।

ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬਹੁ-ਧਰੁਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਜੋਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ, ਧਰਮਾਂ, ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦੇ ਲੋਕ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਇਸ ਯੁੱਗ ਦੀ ਲੋੜ ਬਣਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਧਰਮ ਚਿੰਤਕ ਹੁਣ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਲੱਗੇ ਹਨ। ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਦੋ ਮੁੱਦੇ ਮਹੱਤਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਜਾਨਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਰਵ-ਉੱਚ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਕੀ ਹੈ? ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਤਹਿ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਧਰਮ ਦੇ ਲੋਕ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਬਾਰੇ ਕਿਵੇ ਸੋਚਦੇ ਹਨ? ਅਤੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਦੂਸਰਾ, ਮੁੱਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਹਾਰ/ਅਮਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਬਹੁ-ਧਰੁਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਕਿਵੇਂ ਇਕੱਠੇ

ਰਹਿ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਉਹ ਕਿਵੇ ਇਕੱਠੇ ਰਹਿ ਸਕਦੇ ਹਨ? ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਵੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਅਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਅਤੇ ਇਕੱਠੇ ਰਹਿਣ ਨਾਲ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਧਰਮ ਨੂੰ ਕਿਹੋ ਜਿਹੀਆਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਮੁੱਦਿਆ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਪ੍ਰਤੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਜਾਨਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਅਜੋਕੇ ਬਹੁ-ਧਰੂਵੀ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਕੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਹੈ?

ਦੁਨੀਆਂ ਪੱਧਰ ਦੇ ਚਿੰਤਕ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਂਤੀ ਅਤੇ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਭੂਮਕਾ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦੇਣ ਲੱਗੇ ਹਨ। ਮਾਰਕੋਜ ਬਰੇਬਰੁਕ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਸੱਚ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ਪਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਖਵਾਲੀ ਲਈ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ।[4] ਧਾਰਮਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਖੋਜ ਵਿਚ ਜੋਹਨ ਹਿੱਕ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਸਰਵ-ਉੱਚ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਧਾਰਮਕ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਧਾਰਮਕ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦ ਸਵੈ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਤੋਂ ਸਚਾਈ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੈ ਜੋ ਤਕਰੀਬਨ ਹਰ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।[5] ਇਹ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਇਕ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਲਕਿ ਇਸ ਪਾਸੇ ਬਹੁਤੇ ਮਾਰਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਹੁ-ਧਰਮੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਾਸੀ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਕੋ ਹੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਦੇ ਲੋਕ ਵੀ ਇਸ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਜਾਣ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਕਿ ਆਤਮ-ਮਾਰਗ ਲਈ ਅਨੇਕਾਂ ਰਸਤੇ ਹਨ ਪਰ ਸਭ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਇਕ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਬਾਨੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ (1469-1539) ਨੇ ਰੱਬੀ ਬਹੁ-ਰੂਪਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਨਵਾਂ ਮਾਡਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਏਕਤਾ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖੀ ਵਿਸ਼ਵਸ਼ਾਂ ਦਾ ਜੰਕਸ਼ਨ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕਹਿਰੇਪਣ ਵਿਚ ਬੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਇਕ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਸੱਚਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਪਸਾਰੇ ਵਿਚ ਸਭ ਕੁਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕਰਤਾ-ਪੁਰਖ ਹੈ ਜੋ ਸਦੀਵੀ ਅਤੇ ਨਿਤ ਨਵਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜਨਮ ਮਰਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। "ਸਚੇ ਰੱਬ ਨਾਲ ਮੇਲ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਹ ਚੰਗੀ ਖਬਰ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਰੱਬ ਸਭ ਵੰਡੀਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਬਣਾਈਆਂ ਹਨ।[6] ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਰ ਇਕ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਇਕੋ ਇਕ ਜੋਤ ਵਸਦੀ ਹੈ:

ਸਭ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ॥[7]

ਲੋਕ ਉਸ ਸੱਚੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਲਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਹ ਸਭ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਬਾਹਰ ਨਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਸਦੇ ਹਨ:

ਗੁਰੁ ਈਸਰੁ ਗੁਰੁ ਗੋਰਖੁ ਬਰਮਾ ਗੁਰੁ ਪਾਰਬਤੀ ਮਾਈ॥
ਜੇ ਹਉ ਜਾਣਾ ਆਖਾ ਨਾਹੀ ਕਹਣਾ ਕਥਨੁ ਨ ਜਾਈ॥
ਗੁਰਾ ਇਕ ਦੇਹਿ ਬੁਝਾਈ॥
ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਕਾ ਇਕੁ ਦਾਤਾ ਸੋ ਮੈ ਵਿਸਰਿ ਨ ਜਾਈ॥ [8]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਗੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਸਭ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਧਰਮ ਸੱਚੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਸਚਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੱਚ ਇਕ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਇਕਹਿਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਕ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਬਹੁ-ਗੁਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਲਈ ਸਭ ਬਰਾਬਰ ਹਨ।

ਆਪੇ ਕਾਜੀ ਆਪੇ ਮੁਲਾ॥ ਆਪਿ ਅਭੁਲੁ ਨ ਕਬਹੂ ਭੁਲਾ॥
ਆਪੇ ਮਿਹਰ ਦਇਆਪਤਿ ਦਾਤਾ ਨਾ ਕਿਸੈ ਕੋ ਬੈਰਾਈ ਹੇ॥ [9]

ਸਿੱਖ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮੁਤਾਬਕ ਰੱਬ ਨਿਰਭਉ ਅਤੇ ਨਿਰਵੈਰ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਸਦੇ ਸਿਰਜੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਵੈਰ ਨਹੀਂ ਕਮਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਵੈਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਕ ਧਰਮ ਦੇ ਲੋਕ ਇਹ ਸਮਝਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੀ ਸੱਚਾ ਹੈ ਬਾਕੀ ਝੂਠੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਬ ਹਰ ਇਕ ਵਿਚ ਹੈ। ਉਹ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੋਵੇ ਬੇਅੰਤ ਹਨ।

ਬਲਿਹਾਰੀ ਕੁਦਰਤਿ ਵਸਿਆ॥ ਤੇਰਾ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਈ ਲਖਿਆ॥ ਰਹਾਉ॥
ਜਾਤਿ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਮਹਿ ਜਾਤਾ ਅਕਲ ਕਲਾ ਭਰਪੂਰਿ ਰਹਿਆ॥ [10]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਰੱਬ ਦੀ ਸਿਫਤ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਗੁਣ ਬਾਰੇ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਰੱਬ ਦੇ ਬੇਅੰਤ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਦੀ ਸਿਫਤ ਕਥਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹਨ:

ਅੰਤੁ ਨ ਸਿਫਤੀ ਕਹਿਣ ਨ ਅੰਤੁ॥ ਅੰਤੁ ਨ ਕਰਣੈ ਦੇਣਿ ਨ ਅੰਤੁ॥
ਅੰਤੁ ਨ ਵੇਖਣਿ ਸੁਣਣਿ ਨ ਅੰਤੁ॥ ਅੰਤੁ ਜਾਪੈ ਕਿਆ ਮਨਿ ਮੰਤ॥
ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਪੈ ਕੀਤਾ ਆਕਾਰੁ॥ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਪੈ ਪਾਰਾਵਾਰੁ॥
ਅੰਤੁ ਕਾਰਣਿ ਕੇਤੇ ਬਿਲਲਾਹਿ॥ ਤਾ ਕੇ ਅੰਤ ਨ ਪਾਏ ਜਾਹਿ॥ [11]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਸੱਚ ਹੈ। ਉਹ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਵੀ ਸੱਚਾ ਸੀ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਵੀ ਸੱਚਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਲੋਕ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਾਤਾਂ ਮੰਗਦੇ ਆਏ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਸਭ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਦਾਤਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਮੰਗਣ ਵਾਲੇ ਥੱਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਦੇਣ ਤੋਂ ਕਦੇ ਥੱਕਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸਦੀਆਂ ਦਾਤਾਂ ਵੀ ਉਸਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਅੰਤ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪ ਬੇਅੰਤ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਬੇਅੰਤ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਕਰੋੜਾਂ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਥੋੜ੍ਹੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਕਥਨਾ ਕਥੀ ਨ ਆਵੈ ਤੋਟਿ॥ ਕਥਿ ਕਥਿ ਕਥੀ ਕੋਟੀ ਕੋਟਿ ਕੋਟਿ॥
ਦੇਦਾ ਦੇ ਲੈਦੇ ਥਕਿ ਪਾਹਿ॥ ਜੁਗਾ ਜੁਗੰਤਰਿ ਖਾਹੀ ਖਾਹਿ॥

ਹੁਕਮੀ ਹੁਕਮੁ ਚਲਾਏ ਰਾਹੁ॥ ਨਾਨਕ ਵਿਗਸੈ ਵੇਪਰਵਾਹੁ॥[12]

ਸਿੱਖ ਵਿਸ਼ਵਾਸ (ੴ) ਵਿਚ ਰੱਬ ਇਕ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸੱਚਾ ਨਾਮ ਹੈ (ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਚਿੰਤਕ ਜਕ ਦਰੇਦਾ ਨੇ ਅਸੰਭਵ ਰੱਬ, 'impossible God' ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ 13 ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਿੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਗੁਰੂ ਦੀ ਨਦਰਿ ਨਾਲ ਉਸਨੂੰ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਅਤੇ ਹਰ ਇਕ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ) ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਉਪਰ ਅਗੰਮ ਅਪਾਰ ਹੈ। ਹਰ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਹੀ ਜੋਤ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਵੰਡੀਆਂ ਵਿਚ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਜ਼ਾਦ ਰੱਬ ਦਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਰੱਬੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਦੇ ਆਸਰੇ ਨਾਲ ਉਹ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਵੰਡ ਵੱਖਰੇਵੇਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਵਿਤਕਰਾ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਰੱਬੀ ਸੰਕਲਪ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਮੇਲ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਿਲਨ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਕ ਸਿਰਜਨਾ ਦੀਆਂ ਕੁੱਲ ਵੰਡੀਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਉਸ ਸੱਚ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਹਰ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਰੱਬੀ ਜੋਤਿ ਦੇ ਦੀਦਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਰੱਬ ਜਿਣਸੀ ਵੰਡੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਇਸ ਵਿਲੱਖਣ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੀ ਅਜੋਕੇ ਯੱਗ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕਤਾ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਨਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਗੱਲ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਨਾਰੀਵਾਦ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਹੁਣ ਰੱਬ ਦੇ ਮਰਦ ਜਾਂ ਨਾਰੀ ਹੋਣ ਜਾਂ ਰੱਬੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਮਰਦਾਊ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹੇ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ।ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵੰਡੀਆ ਨੂੰ ਵੀ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿੱਖ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਵੰਡ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਲਕਿ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੀ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਅਜੋਕਾ ਸੰਸਾਰ ਭਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਮੁਤਾਬਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਰੱਬ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹਰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ:

ਅਲਖ ਅਪਾਰ ਅਗੰਮ ਅਗੋਚਰ ਨਾ ਤਿਸੁ ਕਾਲੁ ਨ ਕਰਮਾ॥
ਜਾਤਿ ਅਜਾਤਿ ਅਜੋਨੀ ਸੰਭਉ ਨਾ ਤਿਸੁ ਭਾਉ ਨ ਭਰਮਾ॥1॥
ਸਾਚੇ ਸਚਿਆਰ ਵਿਟਹੁ ਕੁਰਬਾਣੁ॥
ਨਾ ਤਿਸੁ ਰੂਪ ਵਰਨੁ ਨਹੀ ਰੇਖਿਆ ਸਾਚੈ ਸਬਦਿ ਨਿਸਾਣੁ॥ਰਹਾਉ॥
ਨਾ ਤਿਸੁ ਮਾਤ ਪਿਤਾ ਸੁਤ ਬੰਧਪ ਨਾ ਤਿਸੁ ਕਾਮੁ ਨ ਨਾਰੀ॥
ਅਕੁਲ ਨਿਰੰਜਨ ਅਪਰ ਪਰੰਪਰੁ ਸਗਲੀ ਜੋਤਿ ਤੁਮਾਰੀ॥2॥

ਘਟ ਘਟ ਅੰਤਰਿ ਬ੍ਰਹਮੁ ਲੁਕਾਇਆ ਘਟਿ ਘਟਿ ਜੋਤਿ ਸਬਾਈ ॥
ਬਜਰ ਕਪਾਟ ਮੁਕਤੇ ਗੁਰਮਤੀ ਨਿਰਭੈ ਤਾੜੀ ਲਾਈ॥3॥[14]

ਧਰਮ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਹੀ ਧਰਮ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਧਰਮਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਦੂਸਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਤਹਿ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਰੱਬ ਦੀ ਸੁੱਚੀ ਰੂਹ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ। ਇਹ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਚੰਗਿਆਈ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਜੋ ਸਭ ਨੂੰ ਇਕ ਸਾਂਝੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਇਸ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਅਨੇਕਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਅਨੇਕਤਾ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਿਲਾਪ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਮਿਲਾਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਖਰੇਵਾਂ ਜਾਂ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਲਕਿ ਗੁਰੂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੇ ਭੇਦਾਂ ਅਤੇ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਜੁੱਟਾਂ ਦਾ ਇਕੋ ਸੱਚੇ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਮੇਲ ਕਰਕੇ ਨਵੀਂ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਰੱਬ (ਗੁਰੂ) ਅਤੇ ਸਮਾਜ (ਸੰਗਤ), ਚੇਲਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ (ਰੱਬ) ਦੇਹ ਅਤੇ ਮਨ, ਸਵੈ ਅਤੇ ਪਰ ਵਿਚ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਲਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਹਰ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸੱਚਾ ਅਤੇ ਸੁੱਚਾ ਹੈ। ਸੱਚੇ ਨਾਮ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਲਈ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਹੈ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰ ਏਕਤਾ ਲਈ ਰੂਹਾਨੀ ਅਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਭਨਾ ਦਾ ਸਾਹਿਬ ਇਕੋ ਹੈ:

ਮੰਦਾ ਕਿਸ ਨੋ ਆਖੀਐ ਜਾਂ ਸਭਨਾ ਸਾਹਿਬੁ ਏਕੁ॥[15]

ਅਜੋਕਾ ਬਹੁ-ਧਰੁਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਲਈ ਸਾਂਝੇ ਪਲੇਟਫਾਰਮ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਲਹਿਰ ਵਲੋਂ ਸੰਸਾਰ ਧਰਮ ਪਾਰਲੀਮੈਂਟ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ 1893 ਈ. ਵੀ. ਤੋਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।[16] ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਲਹਿਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਉਨੀਂਵੀ ਸਦੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹੀ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ’ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਰਬਸਾਂਝੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਸਰਬਸਾਂਝਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਲਈ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਧਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਆਮ ਤੌਰ ’ਤੇ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਸਹਿਯੋਗੀ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਕਾਰਤਮਕ ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਵੀ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੂਸਰਿਆਂ ਦੇ ਤਜ਼ਰਬੇ ਤੋਂ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਕੀਮਤੀ ਸਬਕ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਦੂਸਰਿਆਂ ਨਾਲ ਚੰਗਾ ਵਰਤਾਉ ਕਰਕੇ ਚੰਗੇ ਸਮਾਜਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਵੇ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਹਰ ਧਰਮ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨਾ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਹਰ ਧਰਮ (ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵੱਡਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਛੋਟਾ) ਦੀ ਹੋਂਦ, ਅਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਖਵਾਲੀ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਮਕਸਦ ਤਾਂ ਹੀ ਹਾਸਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਗਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਸਰਿਆਂ ਤੋਂ ਨੀਵੇਂ ਸਮਝਾਂਗੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵਚਨ ਅਜਿਹੀ ਪਹੁੰਚ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ:

ਹਮ ਨਹੀ ਚੰਗੇ ਬੁਰਾ ਨਹੀ ਕੋਇ॥[17]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਨਾ ਸਿਰਫ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਬਲਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵੀ ਸਹੀ ਸੇਧ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਹਰ ਕੋਈ ਚੰਗਿਆਈ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦਾ ਪਾਂਧੀ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨਤ ਸਚਾਈ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਚੰਗੇ ਹੋਵਾਂਗੇ ਤਾਂ ਦੂਸਰੇ ਵੀ ਚੰਗੇ ਹੋਣਗੇ ਜਾਂ ਸਾਨੂੰ ਚੰਗੇ ਲੱਗਣਗੇ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਸ ਗੁਣ ਤੋਂ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਚ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਅਗਲੇਰੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਸਰਿਆਂ ਤੋਂ ਚੰਗੇ ਨਹੀਂ ਪਰ ਕੋਈ ਮਾੜਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੀ ਇਸ ਸਚਾਈ ਹਰ ਕੋਈ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਗੁਣ ਰੱਬ ਦੀ ਕਿਰਪਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰੂਹ ਸੱਚੀ ਅਤੇ ਸੁੱਚੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮਨ ਨਿਰਮਲ ਨਹੀਂ ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਅਨੇਕਾਂ 'ਯਤਨ' ਕਰਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਭ ਯਤਨਾਂ ਅਤੇ ਪਾਖੰਡਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਿਲਾਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਇਕੋ ਸੱਚ ਨੂੰ ਧਿਆਉਣਾ ਅਤੇ ਜਿਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਧਿਆਉਣ ਅਤੇ ਪਾਉਣ ਲਈ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਬੁਝੱਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ:

ਬਸਤ੍ਰ ਉਤਾਰਿ ਦਿਗੰਬਰੁ ਹੋਗੁ॥ ਜਟਾਧਾਰਿ ਕਿਆ ਕਮਾਵੈ ਜੋਗੁ॥
ਮਨੁ ਨਿਰਮਲੁ ਨਹੀ ਦਸਵੈ ਦੁਆਰ॥ ਭ੍ਰਮਿ ਭ੍ਰਮਿ ਆਵੈ ਮੂੜ੍ਹਾ ਵਾਰੋ ਵਾਰ॥1॥
ਏਕੁ ਧਿਆਵਹੁ ਮੂੜ੍ ਮਨਾ॥ ਪਾਰਿ ਉਤਰਿ ਜਾਹਿ ਇਕ ਖਿਨਾਂ॥ਰਹਾਉ॥
ਸਿਮ੍ਰਿਤਿ ਸਾਸਤ੍ਰ ਕਰਹਿ ਵਖਿਆਣ॥ ਨਾਦੀ ਬੇਦੀ ਪੜ੍ਹਹਿ ਪੁਰਾਣ॥
ਪਾਖੰਡ ਦ੍ਰਿਸਟਿ ਮਨਿ ਕਪਟੁ ਕਮਾਹਿ॥ ਤਿਨ ਕੈ ਰਮਈਆ ਨੇੜਿ ਨਾਹਿ॥2॥
ਜੇ ਕੋ ਐਸਾ ਸੰਜਮੀ ਹੋਇ॥ਕ੍ਰਿਆ ਵਿਸੇਖ ਪੂਜਾ ਕਰੇਇ॥
ਅੰਤਰਿ ਲੋਭੁ ਮਨੁ ਬਿਖਿਆ ਮਾਹਿ॥ ਓਇ ਨਿਰੰਜਨ ਕੈਸੇ ਪਾਹਿ॥3॥
ਕੀਤਾ ਹੋਆ ਕਰੇ ਕਿਆ ਹੋਇ॥ ਜਿਸ ਨੋ ਆਪਿ ਚਲਾਏ ਸੋਇ॥
ਨਦਰਿ ਕਰੇ ਤਾਂ ਭਰਮੁ ਚੁਕਾਏ॥ ਹੁਕਮੈ ਬੂਝੈ ਤਾਂ ਸਾਚਾ ਪਾਏ॥4॥
ਜਿਸੁ ਜੀਉ ਅੰਤਰੁ ਮੈਲਾ ਹੋਇ॥ ਤੀਰਥ ਭਵੈ ਦਿਸੰਤਰ ਲੋਇ॥
ਨਾਨਕ ਮਿਲੀਐ ਸਤਿਗੁਰ ਸੰਗ॥ ਤਉ ਭਵਜਲ ਕੇ ਤੂਟਸਿ ਬੰਧ॥5॥[18]

ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸੱਚ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮਰਪਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪਾਖੰਡ ਅਤੇ ਵਿਖਾਵੇ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉਠ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਅਜੋਕੇ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਅਹਿਮੀਅਤ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਆਕਤੀ ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ ਹੋਵੇ ਅਗਰ ਉਸਦਾ ਜੀਵਨ ਸੱਚਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਧਾਰਮਕ ਸਰੂਪ ਦਾ ਕੋਈ ਲਾਭ ਨਹੀਂ ਹੈ ਧਰਮਾਂ ਦੀਆਂ ਵੰਡੀਆਂ ਧਾਰਮਕ ਰੂਹ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਹਨ। ਪਵਿੱਤਰ ਆਤਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਭ ਅਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਹੀ

ਜੋਤ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਮਕਸਦ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਚੰਗੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਨਾਂਮ 'ਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਵਿਖਾਵੇ ਅਤੇ ਪਾਖੰਡ ਨੂੰ ਨੰਗਾ ਕਰਨਾ ਵੀ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਗਰ ਕੋਈ ਵਿਆਕਤੀ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਕ ਕਾਰਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇਮਾਨਦਾਰ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਸ ਵਲੋਂ ਵਿਖਾਵੇ ਲਈ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਲਾਭ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਉਹ ਧਰਮ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ:

ਪਤਿ ਵਿਣੁ ਪੂਜਾ ਸਤ ਵਿਣੁ ਸੰਜਮੁ ਜਤ ਵਿਣੁ ਕਾਹੇ ਜਨੇਊ ॥
ਨਾਵਹੁ ਧੋਵਹੁ ਤਿਲਕੁ ਚੜਾਵਹੁ ਸੁਚ ਵਿਣੁ ਸੋਚ ਨ ਹੋਈ॥6॥
ਕਲਿ ਪਰਵਾਣੁ ਕਤੇਬ ਕੁਰਾਣੁ॥ ਪੋਥੀ ਪੰਡਿਤ ਰਹੇ ਪੁਰਾਣ॥
ਨਾਨਕ ਨਾਉ ਭਇਆ ਰਹਮਾਣੁ॥
ਕਰਿ ਕਰਤਾ ਤੂ ਏਕੋ ਜਾਣੁ॥7॥[19]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੁੱਚੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਕਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਪਰਦੇ ਪਾ ਕੇ ਅਗਿਆਨੀ ਲੋਕ ਦੂਸਰਿਆਂ ਨੂੰ 'ਗਿਆਨ' ਦੇਣ ਦਾ ਵਿਖਾਵਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਹੀ ਪਵਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਉਹ ਪਵਿਤੱਰਤਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਕਿਵੇਂ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਨ। (ਇਹ ਮਸਲਾ ਅਜੋਕੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ) ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਹ ਸੰਦੇਸ਼ ਸ਼ੁੱਧ ਹਿਰਦੇ ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਕਿਰਦਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਫੋਕੇ ਧਾਰਮਕ ਕਾਰਜ ਵਿਖਾਵਾ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਤਕਰੀਬਨ ਹਰ ਧਰਮ ਦੇ ਪਾਖੰਡੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸੱਚੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਸਮਾਜ ਹੈ ਕਹਿਣਾ ਅਤੇ ਸੁਣਨਾ ਚਲਦਾ ਰਹੇਗਾ। ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚ ਕਹਿਣਾ ਅਤੇ ਸੁਣਨਾ ਦੋਵੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਾਰਜ ਹਨ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਕੁਝ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਸੁਣਨਾ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਜਬ ਲਗੁ ਦੁਨੀਆ ਰਹੀਐ ਨਾਨਕ ਕਿਛੁ ਸੁਣੀਐ ਕਿਛੁ ਕਹੀਐ॥[20]

ਅਗਰ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੂਸਰੇ ਦੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਸੁਣ ਅਤੇ ਸਮਝ ਲਵੇ ਤਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਭਰ ਵਿਚੋਂ ਕਾਫੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਜੋਕਾ ਸੰਸਾਰ ਗਲਤ ਫਹਿਮੀਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਗਲਤਫਹਿਮੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹਨ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾ 'ਤੇ ਹੋਈਆਂ ਲੜਾਈਆਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਨੁਕਸਾਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਟਕਰਾਅ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਹੋਰ ਵੀ ਕਾਰਣ ਜ਼ੁੰਮੇਵਾਰ ਹਨ ਪਰ ਇਸਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਇਕ ਧਰਮ ਦੇ ਲੋਕ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਨੁਕਸ ਹੀ ਲੱਭਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਫਿਰ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੇ ਪਸਾਰ ਲਈ ਰੁਕਾਵਟ ਸਮਝਣ ਲੱਗ ਪੈਣ ਤਾਂ ਇਹ ਸਮਸਿਆ ਹੋਰ ਗੰਭੀਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਗਰ ਕੋਈ ਵਿਆਕਤੀ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇਮਾਨਦਾਰ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਧਰਮ 'ਤੇ ਕੋਈ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮ ਦੇ

ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ:

ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ॥[21]

ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਨਾ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਅਮਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸ੍ਰੋਤ ਹਨ। ਅਜੋਕੇ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸਚਿਆਰੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮੁੜ-ਉਸਾਰੀ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਚਰਚਾ ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਰਥਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਚਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਵਾਹਰਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਨਵੇਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਸੱਚਾ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੱਚਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਅਲੋਚਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਣ ਅਤੇ ਸਮਝਣ ਲਈ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਨਿਰਪੱਖ ਅਤੇ ਸੁੱਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਿਥੇ ਖੁਦ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ ਹੈ ਉਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਪਾਖੰਡ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਅਖੌਤੀ ਬ੍ਰਹਮਣਾਂ, ਪਾਂਡਿਆਂ, ਜੋਗੀਆਂ, ਸਿੱਧਾਂ, ਕਾਜੀਆਂ ਅਤੇ ਮੁਲਾਣਿਆ ਨਾਲ ਸਬੰਾਦ ਰਚਾਇਆ ਅਤੇ ਬੇ-ਲਿਹਾਜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਹਿਣੀ ਅਤੇ ਕਰਨੀ ਵਿਚਾਲੇ ਪੈ ਚੁੱਕੇ ਫਰਕ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ। ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਸ ਮੌਕੇ ਦੀਆਂ ਮਸ਼ਹੂਰ ਧਾਰਮਕ ਹਸਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ ਸੀ। ਉਹ ਤਕਰੀਬ ਹਰ ਧਰਮ ਦੇ ਉਘੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ (ਜੋ ਤੀਸਰੇ, ਚੌਥੇ, ਪੰਜਵੇਂ ਅਤੇ ਛੇਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨਾਲ ਰਹੇ ਸਨ) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਹਿੰਦੂਆਂ, ਸਿੱਧਾਂ, ਜੋਗੀਆਂ, ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨਾਲ ਹੋਏ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਬਾਰੇ ਮਹੱਤਵ ਪੂਰਨ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਜਦੋਂ ਮੱਕੇ ਗਏ ਸਨ ਤਾਂ ਉਥੇ ਇਕੱਠੇ ਹੋਏ ਕਾਜੀਆ ਅਤੇ ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਪਾਸੋਂ ਜਾਨਣਾ ਚਾਹਿਆ ਸੀ ਕਿ ਕਿਹੜੇ ਧਰਮ ਦੇ ਲੋਕ ਵੱਡੇ ਹਨ। ਇਸ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਇਉਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਪੁਛਨਿ ਗਲ ਈਮਾਨ ਦੀ ਕਾਜੀ ਮੁਲਾਂ ਇਕਠੇ ਹੋਈ।
ਵਡਾ ਸਾਂਗ ਵਰਤਾਇਆ ਲਖਿ ਨ ਸਕੈ ਕੁਦਰਤਿ ਕੋਈ।
ਪੁਛਨਿ ਫੋਲਿ ਕਿਤਾਬ ਨੋ ਹਿੰਦੂ ਵਡਾ ਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨੋਈ।
ਬਾਬਾ ਆਖੇ ਹਾਜੀਆਂ ਸੁਭਿ ਅਮਲਾ ਬਾਝਹੁ ਦੋਨੋ ਰੋਈ।[22]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਭੇਦ ਤੋਂ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਸੱਚੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਦੇ ਮਾਰਗ ਬਾਰੇ ਦੱਸਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉਚਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਸੱਚ ਤੋਂ ਵੀ ਉੱਤੇ ਉਹ ਸੱਚੇ ਕਿਰਦਾਰ/ਅਚਾਰ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, "ਸਚਹੁ ਓਰੈ ਸਭੁ ਕੋ ਉਪਰਿ ਸਚੁ ਆਚਾਰੁ॥"[23] ਸੱਚਾ ਕਿਰਦਾਰ, ਸੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਅਧਾਰ ਹੈ। ਸੱਚ ਨਾਲ ਹੋਏ ਮੇਲ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਹ ਭੇਦ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ ਕਿ "ਨਾ ਕੋ ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਮੁਸਲਮਾਨ"

ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਿਮ, ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੱਖ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਧਰਮ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਚਿੰਤਕ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਸਿਮਿਟਿਕ (ਤਕਠਜਵਜਫ) ਜਾਂ ਸਾਮੀ ਵੰਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮੁਸਲਿਮ ਪਰੰਪਰਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਪਰੰਪਰਾ, ਭਾਰਤੀ ਖਿਤੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਪਰੰਪਰਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਗੁਣ ਇਹ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸੱਚ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ 'ਤੇ ਪਰਖ ਕੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਪਨਪੇ ਵਿਖਾਵੇ ਨੂੰ ਅਲੋਚਨਾਮਕ ਦ੍ਰਿਸਟੀ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਸੱਚੀ ਰੂਹ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ।ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਮੁਸਲਿਮ, ਬ੍ਰਹਮਣ ਅਤੇ ਜੋਗ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਸਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਉਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਕਾਦੀ ਕੂੜੁ ਬੋਲਿ ਮਲੁ ਖਾਇ॥ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨਾਵੈ ਜੀਆ ਘਾਇ॥
ਜੋਗੀ ਜੁਗਤਿ ਨ ਜਾਣੈ ਅੰਧੁ॥ ਤੀਨੇ ਓਜਾੜੇ ਕਾ ਬੰਧੁ॥
ਸੋ ਜੋਗੀ ਜੋ ਜੁਗਤਿ ਪਛਾਣੈ॥ ਗੁਰ ਪਰਸਾਦੀ ਏਕੋ ਜਾਣੈ॥
ਕਾਜੀ ਸੋ ਜੋ ਉਲਟੀ ਕਰੈ॥ ਗੁਰ ਪਰਸਾਦੀ ਜੀਵਤੁ ਮਰੈ॥
ਸੋ ਬਾਹ੍ਮਣ ਜੋ ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰੈ॥ ਆਪਿ ਤਰੈ ਸਗਲੇ ਕੁਲ ਤਾਰੈ॥
ਦਾਨਸਬੰਦੁ ਸੋਈ ਦਿਲਿ ਧੋਵੈ॥ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਸੋਈ ਮਲੁ ਖੋਵੈ॥
ਪੜਿਆ ਬੂਝੈ ਸੋ ਪਰਵਾਣੁ॥ ਜਿਸੁ ਸਿਰਿ ਦਰਗਹ ਕਾ ਨਿਸਾਣੁ॥[24]

ਸੱਚ ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਹੈ ਪਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਆਪੋ-ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵੇਖਦੇ ਅਤੇ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸਬੰਾਦ ਦੀ ਲਹਿਰ ਵਲੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਧਰਮ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵੱਡਾ ਹੈ ਜਾਂ ਛੋਟਾ, ਨਵਾਂ ਹੈ ਪੁਰਾਣਾ, ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਬਰਾਬਰ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ। ਧਾਰਮਕ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇਹ ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਤਾਂ ਹੀ ਸਾਰਥਿਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਗਰ ਲੋਕ ਇਹ ਸਵਿਕਾਰ ਕਰਨਗੇ ਕਿ ਸਚਾਈ ਕੋਈ ਇਕ ਰੂਪ ਜਾਂ ਇਕ ਦੇਹ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਹ ਬਹੁ-ਰੂਪੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਹੁ-ਰੂਪਤਾ ਦਾ ਸੱਚ ਹੋਣਾ ਹੀ ਸਭ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਧਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੱਚ ਦੇ ਇਸ ਵਿਲੱਖਣ ਗੁਣ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਜਿਸਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਤੱਕ ਅਹਿਮੀਅਤ ਬਣੀ ਰਹਿਣੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੱਚੀ ਰੂਹ ਹਰ ਇਕ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਏਕ ਮਹਿ ਸਰਬ ਸਰਬ ਮਹਿ ਏਕਾ ਏਹ ਸਤਿਗੁਰ ਦੇਖਿ ਦਿਖਾਈ॥[25]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੱਚੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਭ ਲਈ ਸਾਂਝੀ ਹੈ। ਹਰ ਕੋਈ ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ ਹੋਵੇ ਸੱਚੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਪਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਨਦਰ ਨਾਲ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਵਿਚ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਯਾਦ ਤੋਂ ਇਹ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜਿਥੇ ਵੀ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਇਹੋ ਅਸੀਸ ਦਿੱਤੀ, 'ਨਾਨਕ ਨਾਮ ਚੜ੍ਹਦੀ

ਕਲਾ ਤੇਰੇ ਭਾਣੇ ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਭਲਾ'। ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਿੱਜ ਤੋਂ ਉਪਰ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਪ੍ਰੇਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਦੂਸਰਿਆਂ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਸ਼ੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕਦੇ ਦੁੱਖੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਅਜੋਕੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨੀਆਂ ਦਾ ਕਾਰਣ ਉਸਦੀ ਨਿੱਜਵਾਦੀ ਸੋਚ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਦੂਸਰਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦੀ ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਲਈ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਫੁੱਟ-ਨੋਟ ਅਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ; ਮ, 1. 462.
2. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ; ਮ, 3. 853.
3. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ 1,ਪਾਉੜੀ 23, ਸ਼ੋਮਣੀ ਗੁਰੂਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਐਡੀ.,2005
4. Braybrooke, Marcus (2002) "Religion and Conflict" in, *Interfaith Dialogue: Different perspective*s, ed., Dharam Singh, Punjabi University, Patiala.
5. Hick, John (2007) "Religious Pluralism", in, *Philosophy of Religion*, eds., Michael Peterson, William Nasker, Burce Reichenback, David Basinger, Oxford Universilty Press, Oxford.
6. Dawe, Donald G. (1997) "Nanak Guru" in, *Encyclopaedia of Sikhism Vol. III*, ed., Harbans Singh, Punjabi University,Patiala
7. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 663
8. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 2
9. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 1022
10. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 469
11. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 5
12. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 2
13. Hugh Rayment-PicKd (2003) *Imposible God : Derrida's Theology,* Ashgate,England(

14 ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 597

15 ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 1238

16. Marcus Braybrooke (1997) " The Development of Interfaith Services" in, All In Good Faith: A Resource Book For Multi-faith Prayer", eds, Jean Potter & Marcus Braybrooke,The World Congress of Faiths, p.-6

17. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 728

18. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 1169

19. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 903

20. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 661

21. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 1

22. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ 1, ਪਾਉੜੀ 23, ਸ਼ੋਮਣੀ ਗੁਰੂਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਐਡੀ.,2005

23. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 62

24. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 662

25 ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ- 907

ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ : ਇੱਕ ਸਰਵੇਖਣ
(ਇਸਲਾਮੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ)

ਮੁਹੰਮਦ ਹਬੀਬ[1]

ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨ ਤੋਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੋਇਆ ਕਲਾਮ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਹੈ। ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕੁਰਆਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿੱਚ 'ਸੂਰਾ ਫ਼ਾਤਿਹਾ' ਦਰਜ ਹੈ। ਸੂਰਾ ਫ਼ਾਤਿਹਾ ਨੂੰ ਕੁਰਆਨ ਦਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਭਾਵ ਕੁਰਆਨ ਨੂੰ ਖੋਲਣ ਵਾਲਾ ਮੁੱਢਲਾ ਅਧਿਆਇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਨੂੰ 'ਉੱਮੁਲ ਕੁਰਆਨ' ਭਾਵ ਕੁਰਆਨ ਦੀ ਮਾਂ ਜਾਂ ਬੁਨਿਆਦ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਕੁਰਆਨ ਦਾ ਮੁਖ ਭਾਵ ਦਰਜ ਹੈ। ਇਸੇ ਮੁੱਖ ਭਾਵ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਕੁਰਆਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਰੱਬੀ ਏਕਤਾ, ਉਸ ਦੀ ਉਸਤੱਤ, ਕੇਵਲ ਉਸੇ ਇੱਕ ਰੱਬ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਦਾ ਹੁਕਮ ਹੈ। ਉਸੇ ਰੱਬ ਤੋਂ ਨੇਕ ਰਸਤੇ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਅਤੇ ਕੁਰਾਹੇ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਅਰਦਾਸ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। (1:07) ਜਿਸ ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿੱਚ ਪੂਰਾ ਕੁਰਆਨ ਰੱਬੀ ਅਗਵਾਈ ਵੱਜੋਂ ਬਖ਼ਸ਼ਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਕੁਰਆਨ ਦਾ ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ ਇੰਝ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ,'ਇਹ ਰੱਬ ਵੱਲੋਂ ਕਿਤਾਬ ਹੈ ਰੱਬ ਦਾ ਭੈ ਮੰਨਣ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਲਈ। ਇਸ ਦੇ ਸੱਚ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ।' (2:1-2)

ਸੂਰਾ ਫ਼ਾਤਿਹਾ ਦੀ ਇਸੇ ਮਹੱਤਤਾ ਕਰਕੇ ਹਰ ਨਮਾਜ਼ ਵੇਲੇ ਅਤੇ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਰਦਾਸ ਵੇਲੇ ਸੂਰਾ ਫ਼ਾਤਿਹਾ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸੂਰਾ ਫ਼ਾਤਿਹਾ ਪੜ੍ਹਨਾ ਪੂਰੇ ਕੁਰਆਨ ਦੇ ਪੜ੍ਹਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮਹੱਤਤਾ ਵੀ ਓਨੀ ਹੀ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਕਿ ਮੁਸਲਿਮ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸੂਰਾ ਫ਼ਾਤਿਹਾ ਦੀ। ਜਪੁਜੀ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਹੈ ਪਵਿੱਤਰ ਜਾਪ। ਕੁਰਆਨ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸੇ ਨੂੰ 'ਜ਼ਿਕਰੁੱਲਾਹ' ਭਾਵ ਰੱਬੀ ਨਾਂ ਦਾ ਜਾਪ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਸੂਰਾ ਫ਼ਾਤਿਹਾ ਵਾਂਗ ਪੂਰੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਾਰ ਭਾਵ ਹੈ। ਇੰਝ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਵੇਲੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਵੱਲੋਂ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰਿਕ ਜਾਂਚ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਪਰਖ (Criteria) ਵੱਜੋਂ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਉਹ ਸਾਰਾ ਕਲਾਮ ਪਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿਹੜਾ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਦਾ ਕਲਾਮ ਇਸ ਜਾਂਚ ਅਤੇ ਪਰਖ ਤੇ ਖਰਾ ਨਹੀਂ ਉਤਰਦਾ ਸੀ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ:

ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ॥
ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥੀਆਰੁ॥
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪ ਤਾਉ॥

[1] ਮੁਖੀ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਤਿਤੁ ਢਾਲਿ॥
ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ॥

ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚਲੀ ਬਾਣੀ ਅਜਿਹੇ ਤਪ ਤਿਆਗ ਵਾਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾ ਦੇ ਕਲਾਮ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਆਤਮਕ ਉੱਨਤੀ ਦੇ ਇਸੇ ਮੁਕਾਮ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਘੜਨ ਦੀ ਸੱਚੀ ਟਕਸਾਲ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਪਿਛੋਕੜ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੂਹਾਨੀ ਕਲਾਮ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਰੱਬੀ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਤਪ-ਤਿਆਗ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਰੱਬੀ ਮੁਹੱਬਤ ਵਿੱਚ ਦਿਲ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੀਆਂ ਗਹਿਰਾਈਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਫੁੱਟ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਇੱਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ 'ਵਹੀ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਕੁੱਝ ਵੱਖ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਕਿਸੇ ਚੋਣਵੇਂ ਬੰਦੇ ਰਾਹੀ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਆਦਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਹੀ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਇਹੀ ਭੇਦ ਖ਼ਾਸ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਵਿਚਾਰਕ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਤੌਰ ਤੇ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਸੁਮੇਲਤਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ।

ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਅੱਲਾਮਾ ਇਕ਼ਬਾਲ ਦੇ ਉਸ ਗੀਤ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਤਨ ਦੀ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਇੰਜ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਹੈ, 'ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਿਸ ਜ਼ਮੀਂ ਪਰ ਵਹਿਦਤ ਕਾ ਗੀਤ ਗਾਇਆ, ਮੇਰਾ ਵਤਨ ਵਹੀ ਹੈ, ਮੇਰਾ ਵਤਨ ਵਹੀ ਹੈ ਭਾਵ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਵਿੱਚ ਭਿੱਜਿਆ ਹੋਇਆ ਰੱਬੀ ਵਹਿਦਾਨੀਅਤ ਦਾ ਗੀਤ ਹੈ। 'ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ' ਤੋਂ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦੀ ਮੁਰਸ਼ਦ ਵਾਲਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਜ਼ਾਹਿਰਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦਾ ਮਕਸਦ ਮਨ ਵਿੱਚ ਰੱਬੀ ਮੁਹੱਬਤ ਜਗਾਉਣਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੈਲੀ ਮਿਠੀ, ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਖੇੜ੍ਹਿਆਂ ਭਰੀ ਹੈ। ਪੰਕਤੀਆਂ ਈਮਾਨੀ ਬਾਰਿਸ਼ ਦੀ ਫ਼ੁਹਾਰ ਵਾਂਗ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ।

ਹੁਕਮ ਰਜਾਈ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜੀਉਣ ਨਾਲ ਸਚਿਆਰ ਨਸੀਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੁਰਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਕਾਇਨਾਤ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤੂ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮਾਂ ਦੀ ਪਾਬੰਦ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਨਸਾਨ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂਨੂੰ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਮੁਸਲਮਾਨ ਭਾਵ ਰੱਬ ਦਾ ਫ਼ਰਮਾਂਬਰਦਾਰ ਬੰਦਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ ਬੰਦਾ ਹਉਮੈ ਰਹਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ਰੱਬੀ ਬੰਦਗੀ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਚੰਗਾ ਸਮਾਂ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੁਰਆਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ। ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਕੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲੇ ਕੁਰਆਨ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਹਦਾਇਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।(33:41-42) ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵੇਲੇ ਗੱਲ ਸਿੱਧੀ ਦਿਲ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦੀ ਹੈ। ਇੰਜ ਹੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ 'ਗੁਰੁ ਈਸਰੁ ਗੁਰੁ ਗੋਰਖੁ ਬ੍ਰਹਮਾ ਗੁਰੁ ਪਾਰਬਤੀ ਮਾਈ॥' ਆਦਿ ਦਸ ਕੇ ਰੱਬ ਦੀ ਯਕਤਾਈ ਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਕਾ ਇਕੁ ਦਾਤਾ', ਕਹਿ ਕੇ ਬੇਹੱਦ ਸ਼ਰਧਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਤੀਰਥ ਨਾਵਾ ਜੇ ਤਿਸੁ ਭਾਵਾ' ਰਾਹੀਂ ਰੱਬ ਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਲਈ ਹਦਾਇਤਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। 'ਮਤਿ ਵਿੱਚ ਰਤਨ ਜਵਾਹਰ ਮਾਣਿਕ ਜੇ ਇਕ ਗੁਰ ਕੀ ਸਿਖ ਸੁਣੀ॥' ਵਿੱਚ ਮੁਰਸ਼ਦ ਦੀ

ਅਗਵਾਈ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦੇ ਤਸਵੁਫ਼-ਏ-ਸ਼ੇਖ਼ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੱਬੀ ਮਿਹਰ ਤੇ ਨਦਰਿ ਨੂੰ ਇੰਝ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, 'ਨਾਨਕ ਨਿਰਗੁਣਿ ਗੁਣੁ ਕਰੇ ਗੁਣਵੰਤਿਆ ਗੁਣੁ ਦੇ॥' 'ਮੰਨੈ ਪਾਵਹਿ ਮੋਖੁ ਦੁਆਰ'॥ ਭਾਵ ਰੱਬੀ ਫ਼ਰਮਾਬਰਦਾਰੀ ਤੋਂ ਹੀ ਮੁਕਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਕੁਰਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਰਬ ਦੇ ਫ਼ਰਮਾਬਰਦਾਰ ਜੰਨਤ ਦੇ ਵਾਰਸ ਹੋਣਗੇ। ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਮੁਕਤੀ ਜਨਮ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਮਕਬੂਲ-ਏ-ਆਮ ਅਕੀਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਕੀਦਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਜਾਂ ਗ਼ਲਤ ਦੱਸਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਰਥਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਮਕਬੂਲ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ॥ ਸੰਤੋਖੁ ਥਾਪਿ ਰਖਿਆ ਜਿਨਿ ਸੂਤਿ॥ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਕਿ 'ਧਰਤੀ ਹੋਰੁ ਪਰੈ ਹੋਰੁ ਹੋਰੁ॥ ਤਿਸ ਤੇ ਭਾਰੁ ਤਲੈ ਕਵਣੁ ਜੋਰ॥' ਭਾਵ ਇਸ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵੀ ਧਰਤੀਆਂ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸ ਤਾਕਤ ਨੇ ਸਾਂਭਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹਰ ਚੀਜ਼ ਰਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਕੀਤਾ ਪਸਾਉ ਏਕੋ ਕਵਾਉ॥' ਕੁਰਆਨ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨੂੰ 'ਕੁਨ ਫ਼ਾਯਾਕੁਨ' ਕਿਹਾ ਹੈ ਭਾਵ ਰਬ ਨੇ ਚਾਹਿਆ ਹੋ ਜਾਂ ਤਾਂ ਹੋ ਗਿਆ। 'ਅਸੰਖ ਜਪ ਅਸੰਖ ਭਾਉ॥ ਅਸੰਖ ਪੂਜਾ ਅਸੰਖ ਤਪ ਤਾਉ॥' ਤੋਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਰਬ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅੰਦਾਜ਼ ਹਨ। ਕੁਰਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਬ ਦੇ 99 ਨਾਂ ਗਿਣਾਉਣ ਉਪਰੰਤ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਰੱਬ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਨਾਂ ਤੋਂ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਆਇਤ ਵਿੱਚ ਇੰਜ ਵੀ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਰਸਮੋ ਰਿਵਾਜ ਦੇ ਪਾਬੰਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।(5:43)

ਇਨਸਾਨੀ ਅਮਲਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਹੈ, 'ਕਰਿ ਕਰਿ ਕਰਣਾ ਲਿਖਿ ਲੈ ਜਾਹੁ॥ ਆਪੇ ਬੀਜਿ ਆਪੇ ਹੀ ਖਾਹੁ॥' ਭਾਵ ਅਪਣੇ ਅਮਲ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਭੋਗਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਕੁਰਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਤੁਹਾਡੇ ਅਮਲ ਤੁਹਾਡੇ ਗਲੇ ਦਾ ਹਾਰ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਤੁਸੀਂ ਇੱਕ ਨੇਕੀ ਜਾ ਇੱਕ ਬਦੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਹਿਸਾਬ ਵੇਲੇ ਵੇਖ ਲਉਗੇ।(31:16) 'ਸਤਿ ਸੁਹਾਣੁ ਸਦਾ ਮਨਿ ਚਾਉ॥' ਰੱਬ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ। ਅਤਿਅੰਤ ਸੁੰਦਰ ਅਤੇ ਆਨੰਦਿਤ ਹੈ। ਕੁਰਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਅੱਲਾਹ ਅੱਵਲ ਅਤੇ ਆਖਿਰ ਹੈ। 'ਹੁੱਸਮਦ' ਭਾਵ ਹਰ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਬੇਨਿਆਜ਼ ਹੈ। ਸਾਰੀਆਂ ਖ਼ੂਬੀਆਂ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਜਪਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਇੰਜ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਹੈ ਭੀ ਹੋਸੀ ਜਾਇ ਨ ਜਾਸੀ ਰਚਨਾ ਜਿਨਿ ਰਚਾਈ॥' ਰੱਬ ਦੀ ਉਸਤਤ ਸਬੰਧੀ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, 'ਗਾਵਹਿ ਤੁਹਨੋ ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ ਗਾਵੈ ਰਾਜਾ ਧਰਮੁ ਦੁਆਰੇ॥' ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਕੁਰਆਨ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਮੀਨ ਅਤੇ ਅਸਮਾਨ ਦੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਚਾਹੇ ਅਨ ਚਾਹੇ ਰਬ ਦੀ ਫ਼ਰਮਾਬਰਦਾਰ ਹੈ। ਹਰ ਜੀਵਧਾਰੀ ਆਪਣੇ ਖ਼ਾਸ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਰਬ ਦੇ ਨਾਂ ਦਾ ਜਾਪ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਆਈ ਪੰਥੀ ਸਗਲ ਜਮਾਤੀ ਮਨਿ ਜੀਤੈ ਜਗੁ ਜੀਤੁ॥ ਭਾਵ ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਮਨ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਲਿਆ ਉਸ ਨੇ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਲਿਆ ਅਤੇ ਉਹੀ ਸਬ ਤੋਂ ਚੰਗਾ ਪੰਥ ਹੈ। ਕੁਰਆਨ ਮੁਤਾਬਕ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋਇਆ ਉਹ ਬੰਦਾ ਜਿਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀ ਇਛਾਵਾਂ ਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਰਬ ਕੋਲ ਪਾਕ ਦਿਲ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ। ਕੁਰਆਨ ਵਿੱਚ ਰਬ ਨੂੰ ਯਕਤਾ, ਕਿਬਰੀਆ ਅਤੇ ਵਾਹਦਾਹੁਲਾ ਸ਼ਰੀਕ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ

ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ 'ਆਦਿ ਅਨੀਲੁ ਅਨਾਦਿ ਅਨਾਹਤਿ ਜੁਗੁ ਜੁਗੁ ਏਕੋ ਵੇਸੁ॥' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾ ਇਸਲਾਮ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਇੱਕ ਕਰਮ ਭੂਮੀ ਹੈ, ਬੰਦਗੀ ਲਈ ਮਸਜਿਦ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਰਨਣ ਹੈ, 'ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ॥ ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਧਰਤੀ ਥਾਪਿ ਰਖੀ ਧਰਮਸਾਲ।'

ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਰੂਹਾਨੀ ਤਰੱਕੀ ਦੇ ਕੁੱਝ ਖ਼ਾਸ ਮੁਕਾਮਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਹਨ- ਧਰਮ ਖੰਡ, ਗਿਆਨ ਖੰਡ, ਸਰਮ ਖੰਡ, ਕਰਮ ਖੰਡ ਅਤੇ ਸੱਚ ਖੰਡ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹਾਲਾਤ ਹਨ ਜਾਂ ਇੰਝ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰੂਹਾਨੀ ਤਰੱਕੀ ਵੇਲੇ ਸਾਧਕ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜ੍ਹਾਵਾਂ ਤੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਲਿਕ ਸ਼ਰੀਅਤ, ਤਰੀਕਤ, ਹਕੀਕਤ ਅਤੇ ਮਾਰਫ਼ਤ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਮੁਕਾਮਾਂ ਤੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਿਆਂ ਫ਼ਨਾ-ਫ਼ਿੱਲਾਹ ਅਤੇ ਬਕਾ ਬਿੱਲਾਹ ਦੇ ਮੁਕਾਮਾਂ ਤੱਕ ਜਾ ਅਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। 'ਸਚ ਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੁ॥ ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥' ਭਾਵ ਰਬ ਸੱਚ ਖੰਡ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਤਾਕਤ ਹਰ ਪਾਸੇ ਪਸਰੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਕੁਰਆਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਦੇ 'ਵਸੀਆ ਕੁਰਸੀਯੂ ਹੁੱਸ ਸਮਾਵਾਤੀ ਵਾ ਹੁਆ ਅਲਾ ਅਰਸ਼ੀ ਅਲ ਅਜ਼ੀਮ' ਤੋਂ ਵੀ ਏਹੀ ਗੱਲ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਉਹ ਅਰਸ਼ ਦਾ ਮਾਲਿਕ ਹੈ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਉਸ ਦੀ ਤਾਕਤ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਆਖ਼ਰੀ ਸ਼ਲੋਕ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਨਸਾਨ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਪਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੀ ਮਹੱਤਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ, ਪਿਤਾ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਕਹਿ ਕੇ ਸਤਿਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਚੌਗਿਰਦੇ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬੰਦੇ ਦੇ ਕਰਮ ਉਸ ਦੇ ਸਾਥ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਕੇਵਲ ਰਬ ਦੇ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਨਾਲ ਹੀਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਰੱਬੀ ਨਾਮ ਦਾ ਜਾਪ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਰੱਬੀ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਜ਼ਰੀਆ ਹੈ। ਜੋ ਨਾਮ ਜਪ ਕੇ ਰਬ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਗਏ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕ ਰੋਸ਼ਨ ਚਿਹਰੇ ਵਾਲੇ ਹਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੁਰਆਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਇਨਾਤ ਦੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਰੱਬੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਬੰਦੇ ਦੇ ਕਰਮ ਉਸ ਦੇ ਗਲੇ ਦਾ ਹਾਰ ਹਨ। ਜਿਸ ਨੇ ਜੋ ਕਮਾਇਆ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਵੇਖ ਲਵੇਗਾ। ਜੋ ਰੱਬ ਦੇ ਨਾਮ ਤੋਂ ਗ਼ਾਫ਼ਿਲ ਰਹੇ ਰੱਬ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਗ਼ਾਫ਼ਿਲ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰੱਬ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ, ਇਸ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਨੇਕ ਕਮਾਈ ਕੀਤੀ, ਕਿਆਮਤ ਦੇ ਦਿਨ ਉਹ ਰੋਸ਼ਨ ਚਿਹਰੇ ਵਾਲੇ ਹੋਂਣਗੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਰੱਬ ਦੀ ਰਹਿਮਤ ਬਰਸ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਉਕਤ ਵਿਵਰਣ ਤੋਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਤੌਹੀਦ ਪਰਸਤੀ ਦਾ ਸਬਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੁਰਾਣੇ ਅਕੀਦਿਆਂ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਤੌਹੀਦ ਸੂਫ਼ੀਆਨ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿੱਚ 'ਵਹਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ' ਦੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਵੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਸੁਅਸਤਿ-ਆਥਿ ਬਾਣੀ ਬਰਮਾਉ॥ ਸਤਿ ਸੁਹਾਣੁ ਸਦਾ ਮਨਿ ਚਾਉ॥' ਅਤੇ ਵਹਿਦਾ-ਤੁਸ਼-ਸ਼ਹੂਦ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬਿਆਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਨਿਰੰਜਨ, ਨਿਰੰਕਾਰ ਅਤੇ ਕਰਤਾਰ ਆਦਿ। ਵੈਸੇ ਕੁਰਆਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਜੂਦੀ ਅਤੇ

ਸ਼ਹੂਦੀ ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਸੰਕਲਪ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ 'ਅੱਲਾਹੁ ਅੱਵਲ ਅੱਲਾਹੁ ਆਖ਼ਿਰ, ਅੱਲਾਹੁ ਜ਼ਾਹਿਰ ਅੱਲਾਹੁ ਬਾਤਿਨ। 'ਅੱਲਾਹੁ ਨੁਰੁੱਸ ਸਮਾਵਾਤੀ ਵਲ ਅਰਜ਼' ਭਾਵ ਅੱਲਾਹ ਅੱਵਲ, ਆਖ਼ਰ, ਜ਼ਾਹਿਰ ਅਤੇ ਬਾਤਿਨ ਹੈ। ਜ਼ਮੀਨ ਅਸਮਾਨ ਦਾ ਨੂਰ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਬੰਦਗੀ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਅਤੇ ਨਿਰੰਜਨ ਰੂਪ ਨੂੰ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਖ਼ਲੂਕ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਖ਼ਾਲਿਕ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤੋਂ ਹੈ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਜੁਗ ਜੁਗ ਏਕੋ ਵੇਸ ਹੈ। ਮਖ਼ਲੂਕ ਨੂੰ ਨਾ ਉਸ ਦੀ ਏਨ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਉਸ ਦੀ ਗ਼ੈਰ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਨਾ ਸਵੀਕਾਰਨਾ ਕੁਫ਼ਰ ਹੈ ਅਤੇ ਮਖ਼ਲੂਕ ਨਾਲ ਮੇਲ ਕਰਕੇ ਮੰਨਣਾ ਸ਼ਿਰਕ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਵਿੱਚ ਦੋਵੇਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੇ ਪਾਪ ਹਨ।

ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਸਵਰਗ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ।ਹੂਰਾਂ ਵੀ ਉਸ ਰੱਬ ਦੀ ਉਸਤਤ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਨਾਲ ਹੀ ਆਵਾਗਵਨ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਵਿੱਚ ਆਵਾਗਵਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਆਮਤ ਵੇਲੇ ਹਿਸਾਬ ਕਿਤਾਬ ਮਗਰੋਂ ਜੰਨਤ, ਜਹੱਨੁਮ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਰੱਬ ਦਾ ਅਕੀਦਾ ਅਤੇ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਸਲਾਮੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ।ਇਸ ਦੀ ਹਰ ਪਉੜੀ ਦਿਲ ਨੂੰ ਟੁੰਬਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਉਭਾਰਣ ਵਾਲੀ ਹੈ।

ਫੁੱਟ-ਨੋਟ ਅਤੇ ਹਵਾਲੇ

(1) ਕੁਰਆਨ ਸ਼ਰੀਫ਼ (ਪੰਜਾਬੀ ਅਨੁਵਾਦ- ਰਮਜ਼ਾਨ ਸਈਦ), ਇਸਲਾਮਿਕ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ, ਸ਼ੇਰਵਾਨੀ ਗੇਟ, ਮਲੇਰਕੋਟਲਾ, 2002

(2) ਨਾਭਵੀ, ਭਾਈ ਲਕਸ਼ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ- ਹਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਪਨੂੰ), ਮੁਨਾਜਾਤ-ਏ-ਬਾਮਦਾਦੀ (ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2009

(3) Rajinder Kaur Rohi (Dr.), Japuji Sahib (Text and Translation), Punjabi University, Patiala, 2004

ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਨਵ-ਜਾਗਰਣ ਤੇ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ

ਸੁਖਦੇਵ ਸਿੰਘ[1]

ਨਾਨਕ ਨਾਮ-ਲੇਵਾ ਅੱਜ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖਿੱਤਿਆਂ 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 ਛਬੀ 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' (ਫਰਤਠਜਫ.ਅਵੀਕਠ) 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:

---

1 ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਗਾਵਹੁ ਗੀਤੁ ਨ ਬਿਰਹੜਾ ਨਾਨਕ ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰੋ॥[1]

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 (ਕਪਰ) 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॥ [2]

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॥ [3]

ਬਲਿਹਾਰੀ ਕੁਦਰਤਿ ਵਸਿਆ॥ ਤੇਰਾ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਈ ਲਖਿਆ॥੧॥ ਰਹਾਉ ॥
ਜਾਤਿ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਮਹਿ ਜਾਤਾ ਅਕਲ ਕਲਾ ਭਰਪੂਰਿ ਰਹਿਆ॥ [4]

ਜਾਣਹੁ ਜੋਤਿ ਨ ਪੂਛਹੁ ਜਾਤੀ ਆਗੈ ਜਾਤਿ ਨ ਹੇ॥ [5]

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, ਸ਼ੋਸਿਤ 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॥ [6]

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 ਦਕੀਚਨ੍ਹਅਜੰਕ 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॥
ਕਹਾਂ ਸੁ ਘਰ ਦਰ ਮੰਡਪ ਮਹਲਾ ਕਹਾ ਸੁ ਬੰਕ ਸਰਾਈ॥
ਕਹਾਂ 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॥ [7]

ਕੂੜੁ ਰਾਜਾ ਕੂੜੁ ਪਰਜਾ ਕੂੜੁ ਸਭੁ ਸੰਸਾਰੁ॥
ਕੂੜੁ ਮੰਡਪ ਕੂੜੁ ਮਾੜੀ ਕੂੜੁ ਬੈਸਣਹਾਰੁ॥
ਕੂੜੁ ਸੁਇਨਾ ਕੂੜੁ ਰੁਪਾ ਕੂੜੁ ਪੈਨ੍ਹਣਹਾਰੁ॥
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॥ [8]

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 ਸਚੇ 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॥ [9]
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॥ [10]

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 ਬੋਦੀਆ 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॥[11]

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॥ [12]

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 ॥[13]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ 'ਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਵੇਕ ਅਨੁਸਾਰ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲੇ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਇੱਕ 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 ਜਗਾਇਨ੍ਹਿ ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ॥
ਚਾਕਰ ਨਹਦਾ ਪਾਇਨ੍ਹਿ ਘਾਉ॥ ਰਤੁ ਪਿਤੁ ਕੁਤਿਹੋ ਚਟਿ ਜਾਹੁ॥ [14]

ਜੇ ਰਤੁ ਲਗੈ ਕਪੜੈ ਜਾਮਾ ਹੋਇ ਪਲੀਤੁ॥
ਜੋ ਰਤੁ ਪੀਵਹਿ ਮਾਣਸਾ ਤਿਨ ਕਿਉ ਨਿਰਮਲੁ ਚੀਤੁ॥ [15]

ਰਾਜਾ ਨਿਆਉ ਕਰੇ ਹਥਿ ਹੋਇ॥ [16]
ਰਾਜੰ ਰੰਗੰ ਰੂਪੰ ਮਾਲੰ ਜੋਬਨੁ ਤੇ ਜੂਆਰੀ॥ [17]

ਰਾਜੁ ਮਾਲੁ ਰੂਪੁ ਜਾਤਿ ਜੋਬਨੁ ਪੰਜੇ ਠਗ॥ [18]

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 ਕੁਤੀਂ ਮੁਇਆ ਸਾਰ ਨ ਕਾਈ॥ [19]

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॥ [20]

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-ਅਰਚਣਾ 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 (;ਕਪ੍ਰਫਖ) 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॥ [21]
ਕਾਜੀਆ ਬਾਮਣਾ ਕੀ ਗਲ ਥਕੀ ਅਗਦੁ ਪੜੈ ਸੈਤਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ॥ [22]

ਮਾਣਸ ਖਾਣੇ ਕਰਹਿ ਨਿਵਾਜ॥ ਛੁਰੀ ਵਗਾਇਨਿ ਤਿਨ ਗਲਿ ਤਾਗ॥
ਤਿਨ ਘਰਿ ਬ੍ਰਹਮਣ ਪੂਰਹਿ ਨਾਦ॥ ਉਨ੍ਹਾ 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॥ [23]

ਪੜਿ ਪੜਿ ਪੰਡਿਤੁ ਬਾਦੁ ਵਖਾਣੈ ॥ ਭੀਤਰਿ ਹੋਦੀ ਵਸਤੁ ਨ ਜਾਣੈ॥੩॥
ਹਉ ਨ ਮੂਆ ਮੇਰੀ ਮੁਈ ਬਲਾਇ ॥ ਓਹੁ ਨ ਮੂਆ ਜੋ ਰਹਿਆ ਸਮਾਇ॥ [24]
ਜੈ ਕਾਰਣਿ ਤਟਿ ਤੀਰਥ ਜਾਹੀ॥ ਰਤਨ ਪਦਾਰਥ ਘਟ ਹੀ ਮਾਹੀ॥ [25]

ਜਦੋਂ ਗਿਆਨ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿੱਥਾਂ ਅਤੇ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ, ਹਾਲਾਤ ਅਨੁਕੂਨ 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॥ [26]

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॥ [27]

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 (ਕਤਤਕਅਫਕ) 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॥ [28]

ਮੁੰਦਾ ਸੰਤੋਖੁ ਸਰਮੁ ਪਤੁ ਝੋਲੀ ਧਿਆਨ ਕੀ ਕਰਹਿ ਬਿਭੂਤਿ॥
ਖਿੰਥਾ ਕਾਲੁ ਕੁਆਰੀ ਕਾਇਆ ਜੁਗਤਿ ਡੰਡਾ ਪਰਤੀਤਿ॥ [29]

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॥ [30]
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॥ [31]

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॥ [32]
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॥ [33]
ਸਭੁ ਕੋ ਊਚਾ ਆਖੀਐ ਨੀਚੁ ਨ ਦੀਸੈ ਕੋਇ॥
ਇਕਨੈ ਭਾਂਡੇ ਸਾਜਿਐ ਇਕੁ ਚਾਨਣੁ ਤਿਹੁ ਲੋਇ॥ [34]

ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚੁ॥
ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ॥
ਜਿਥੈ ਨੀਚ ਸਮਾਲੀਅਨਿ ਤਿਥੈ ਨਦਰਿ ਤੇਰੀ ਬਖਸੀਸ॥ [35]

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॥ [36]
ਜਾਤਿ ਬਰਨ ਕੁਲ ਸਹਸਾ ਚੂਕਾ ਗੁਰਮਤਿ ਸਬਦਿ ਬੀਚਾਰੀ॥੧॥
ਜਿਸੁ ਮਨੁ ਮਾਨੈ ਅਭਿਮਾਨੁ ਨ ਤਾ ਕਉ ਹਿੰਸਾ ਲੋਭੁ ਵਿਸਾਰੇ॥ [37]

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॥ 38

ਦਲਿਤ ਤੇ ਨਾਰੀ ਦੇ ਉਤਪੀੜਨ, ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੇ ਸਮਾਜਾਂ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਈ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ, ਮਾਰੂ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਾਲੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਖਪਤ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਮੋਹਣ 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 (ਜਅਫ;ਚਤਜਡਕ) 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।

ਅੰਤ-ਨੋਟ ਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 581
2. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1291
3. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 930
4. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 469
5. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 349
6. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 462
7. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 417
8. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 468
9. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 472
10. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 16
11. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 470
12. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 145
13. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 468-69
14. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1288
15. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 140
16. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 350
17. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1015
18. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1288
19. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 360

20. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 141
21. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 662
22. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 722
23. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 472-73
24. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 153
25. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 153
26. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 468
27. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 470
28. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 472
29. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 7
30. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 140
31. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 141
32. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1330
33. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1036
34. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 62
35. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 15
36. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 324
37. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 1198
38. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 473

ਸਚੁ ਸੁਣਾਇਸੀ ਸਚ ਕੀ ਬੇਲਾ

ਸਰਬਜੀਤ ਸਿੰਘ[1]

ਸ੍ਰੀ 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 ਸਿੱਖਲਹਿਰ 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 ਜ਼ਹੀਰੁਦੀਨ 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

1 ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਸਕੂਲ ਆਫ ਪੰਜਾਬੀ ਸਟੱਡੀਜ਼, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

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 ਵਿਛੁੰਨਨਹੀਂ 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 ਹੀਇਹ 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 ਪੈਗ਼ੰਬਰੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਧਰਮਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਤ ਜੀਵਨ-ਜਾਂਚ 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 ਨਿਕਲ 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 ਸ੍ਵਰ ਵਿਦਰੋਹੀ ਹੈ। ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ 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। ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ 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 ੧ਓ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਧੁਰ ਡੂੰਘ 'ਚ ਛੁਪੀ ਰਮਜ਼ 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 ਬਾਰਬਾਦੀ 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 ਹਿਜਰੀ (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 ਖੋਂਹਦਾ 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 ਰਮਜ਼ਾਂ 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, ਫ਼ੌਜ, 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 ਦੁਫੇੜ 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 ਰੁਖ਼ਸਤ 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 ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ 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। ਲਗਭਗ 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 ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ 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 ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ 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 ਸਖ਼ਸ਼ੀਅਤ 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-

ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ 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 ਸੀਹ ਮੁਕਦਮ ਕੁਤੇ॥
ਜਾਇ ਜਗਾਇਨਿ- ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ॥
ਚਾਕਰ ਨਹਦਾ ਪਾਇਨਿ ਘਾਉ॥
ਰਤੁ ਪਿਤੁ ਕੁਤਿਹੋ ਚਟਿ ਜਾਉ॥

– ਜੇ ਰਤੁ ਲਗੈ ਕਪੜੈ ਜਾਮਾ ਹੋਇ ਪਲੀਤੁ॥

ਜੋ ਰਤੁ ਪੀਵਹਿ ਮਾਣਸਾ ਤਿਨ ਕਉ ਨਿਰਮਲ ਚੀਤੁ॥

– ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਸਾਈ
ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ॥
ਕੂੜੁ ਅਮਾਵਸ ਸਚ ਚੰਦਰਮਾ
ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ॥

– ਜਉ ਤਉ ਪ੍ਰੇਮ ਖੇਲਨ ਕਾ ਚਾਉ
ਸਿਰ ਧਰਿ ਤਲੀ ਗਲੀ ਮੇਰੀ ਆਉ॥
ਇਤੁ ਮਾਰਗਿ ਪੈਰੁ ਧਰੀਜੈ
ਸਿਰੁ 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 ਗਲ਼ਿਆ-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. ñt 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 parupKr. And this is the essence of Guru Nanak universe 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 ਭਾਂਈ॥
> ਕਹਾਂ ਸੁਘਰ ਦਰ ਮੰਡਪ ਮਹਲਾ ਕਹਾ ਸੁ ਬੰਕ ਸਰਾਈ॥
> ਕਹਾਂ ਸੁ ਸੇਜ ਸੁਖਾਲੀ ਕਾਮਣਿ ਜਿਸੁ ਵੇਖਿ ਨੀਂਦ ਨ ਪਾਈ॥
> ਕਹਾ ਸੁ ਪਾਨ ਤੰਬੋਲੀ ਹਰਮਾ ਹੋਈਆ ਛਾਈ ਮਾਈ॥
> ਇਸੁ ਜਰ 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 ਨੂੰਜੋ 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 ਗਲ਼ੇ 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 ਰਮਜ਼ 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 ਹਉਮੈਂ ਪੂਰਵਕ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਲਸ਼ਕਰੀ ਤਾਕਤ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਖੜ੍ਹਦੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਬ 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 ਤਾ 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 ਸੂਖਮ 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 ਨਾਂਅ 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 'ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ ਨਾਨਕੁ ਆਖੈ ਸੁਚ ਸੁਣਾਇਸੀ ਸਚ 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 ਕੀ 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 ਗਾਵੇ ਨਾਨਕ' ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਅਗੋ ਦੇ ਜੇ ਚੇਤੀਐ ਤਾਂ ਕਾਇਤ ਮਿਲੇ 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।

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, ਸ੍ਰੀ 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

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਇਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ

ਬਲਵਿੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ ਭੱਟੀ[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ (1469–1539) ਦੇ ਆਗਮਨ ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਕ ਨਵੀਂ ਕਰਾਂਤੀ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੱਝਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵੇਲੇ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਹਰ ਪੱਖੋਂ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਭ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਆਗੂ ਕੁਰਾਹੇ ਪੈ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਅਜਿਹੇ ਆਗੂ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਸੇਧ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਦਲਦਲ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਣ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਧਰਮ ਆਪਣੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਅਰਥ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਗਵਾ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਆਗੂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਕਟਗ੍ਰਸਤ ਅਤੇ ਪਤਨ-ਗ੍ਰਸਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਨਮ ਧਾਰਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗਿਰਾਵਟ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ :

> ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ॥
> ਕੂੜ ਅਮਾਵਸ ਸਚੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ ॥[1]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਹਵਾਲਾ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਮੁੱਚੀ ਗਿਰਾਵਟ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

> ਸਰਮੁ ਧਰਮ ਦੁਇ ਛਪਿ ਖਲੋਏ ਕੂੜੁ ਫਿਰੈ ਪਰਧਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ ॥[2]

ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਚਿਤ੍ਰਣ- ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਵਿਦਵਾਨ ਅਤੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ, ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਟੀਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਦੀ ਤੀਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:

> ਕਲਿ ਆਈ ਕੁਤੇ ਮੁਹੀ ਖਾਜੁ ਹੋਇਆ ਮੁਰਦਾਰ ਗੁਸਾਈ
> ਰਾਜੇ ਪਾਪ ਕਮਾਵਦੇ ਉਲਟੀ ਵਾੜ ਖੇਤ ਕਉ ਖਾਈ।
> ਪਰਜਾ ਅੰਧੀ ਗਿਆਨ ਬਿਨੁ ਕੂੜ ਕੁਸਤੁ ਮੁਖਹੁ ਅਲਾਈ।
> ਚੇਲੇ ਸਾਜ ਵਜਾਇਦੇ ਨਚਨਿ ਗੁਰੂ ਬਹੁਤ ਬਿਧਿ ਭਾਈ
> ਸੇਵਕ ਬੈਠਨਿ ਘਰਾ ਵਿੱਚ ਗੁਰਿ ਉਠਿ ਘਰੀਂ ਤਿਨਾੜੇ ਜਾਈ
> ਕਾਜੀ ਹੋਇ ਰਿਸਵਤੀ ਵਢੀ ਲੈ ਕੇ ਹਕੁ ਗਵਾਈ।
> ਇਸਤ੍ਰੀ ਪੁਰਖੈ ਦਾਮਿ ਹਿਤੁ ਭਾਵੈ ਆਇ ਕਿਥਾਊ ਜਾਈ।
> ਵਰਤਿਆ ਪਾਪੁ ਸਭਸਿ ਜਗਿ ਮਾਂਹੀ ॥ (30)[3]

---

1 ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬ ਇਤਿਹਾਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਬਹੁਤ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜੇ ਪਰਜਾ ਪ੍ਰਤੀ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਜ਼ਾਲਿਮ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਕਾਜ਼ੀ ਰਿਸ਼ਵਤਖੋਰ ਹੋ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਚਿੰਤਾ ਅਤੇ ਗਿਰਾਵਟ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਜਨਤਾ ਅਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਫਸ ਕੇ ਕੂੜ ਕੁਸਤ ਦਾ ਵਿਹਾਰ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਈ ਸੀ। ਜਨਤਾ ਵਿਚੋਂ ਸਾਹ ਸਤ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਪੁਰਸ਼ ਜਾਂ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਤਿਕਾਰ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਇੰਨਾ ਨਿਘਾਰ ਆ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਿਰੋਲ ਪੈਸੇ ਅਤੇ ਲੋਭ ਨੂੰ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨ ਲਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਮੁੱਚੀ ਧਾਰਮਿਕ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇੰਜ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ:

ਕਾਦੀ ਕੂੜੁ ਬੋਲਿ ਮਲੁ ਖਾਇ॥
ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਨਾਵੈ ਜੀਆ ਘਾਇ॥
ਜੋਗੀ ਜੁਗਤਿ ਨਾ ਜਾਣੈ ਅੰਧੁ॥
ਤੀਨੇ ਓਜਾੜੇ ਕਾ ਬੰਧੁ॥[4]

ਉਪਰੋਕਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਨਕਲਾਬ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ। ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਬਹੁਤੇ ਧਰਮ ਤਿਆਗਵਾਦ ਉੱਤੇ ਜੋਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਉਹ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਸਮਝਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਘਰ ਜਾਂ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਜੋੜਦਿਆਂ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਪਰ ਜੋਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਸੱਚਾ ਧਾਰਮਿਕ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਹੀ, ਸੰਸਾਰਕ ਬੁਰਾਈਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਗਿਰਾਵਟਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੱਤੀ। ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ :

ਸਚਿ ਸਿਮਰਿਐ, ਹੋਵੈ ਪਰਗਾਸੁ
ਤਾ ਤੇ ਬਿਖਿਆ ਮਹਿ ਰਹੈ ਉਦਾਸ
ਸਤਿਗੁਰ ਕੀ ਐਸੀ ਵਡਿਆਈ॥
ਪੁਤ੍ਰ ਕਲਤ੍ਰ ਵਿਚੇ ਗਤਿ ਪਾਈ ॥[5]

ਜਦੋਂ ਸਿੱਧਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਫਕੀਰਾਂ ਵਾਲਾ ਭੇਸ ਬਣਾ ਕੇ ਗ੍ਰਹਸਥ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਲੇਪ ਕਿਵੇਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹੋ? ਇਸ ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਜੋ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ, ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇਕ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਜੋਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਚਰਪਟ ਨਾਥ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਕਿ :

ਦੁਨੀਆ ਸਾਗਰੁ ਦੁਤਰੁ ਕਹੀਐ
ਕਿਉ ਕਰਿ ਪਾਈਐ ਪਾਰੋ?[6]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਜਵਾਬ ਸੀ :

ਜੈਸੇ ਜਲੁ ਮਹਿ ਕਮਲੁ ਨਿਰਾਲਮੁ, ਮੁਰਗਾਈ, ਨੈ ਸਾਣੇ॥
ਸੁਰਤਿ ਸਬਦਿ ਭਵ ਸਾਗਰੁ ਤਰੀਐ, ਨਾਨਕ ਨਾਮ ਵਖਾਣੈ॥ [7]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਫਿਰਕਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲੋਕ ਆਪਣਾ ਗੁਜਾਰਾ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀਆਂ ਦੇ ਘਰਾਂ 'ਚੋਂ ਭਿਖਿਆ ਮੰਗ ਕੇ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਮੰਗ-ਖਾਣੀ ਰੀਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਿਆਂ ਜੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨਿੰਦਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੀ ਘਰਾਂ ਚੋਂ ਮੰਗਣ ਜਾਂਦੇ ਹੋ। ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਵਿਹਲੜਾਂ, ਨਿਕੰਮਿਆਂ ਅਤੇ ਮੰਗ ਖਾਣਿਆਂ ਨੂੰ ਸੱਚੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ।

ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਉੱਪਰ ਜੋਰ ਦੇ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਇਕ ਹੋਰ ਇਨਕਲਾਬ ਲਿਆਂਦਾ। ਧਰਮ ਨੂੰ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਕਿਰਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਉੱਪਰ ਬੋਝ ਬਣਨ ਅਤੇ ਗਰੀਬ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਬਣਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਨੇ *ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼* ਵਿੱਚ ਕਿਰਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ "ਧਰਮਕਿਰਤ ਕਰ ਸੰਤਨ ਸੇਵੈ"[8] ਕਿਰਤ ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਕ੍ਰਿਤਯ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਰਥ ਹਨ 'ਮਿਹਨਤ' ਜਾਂ 'ਘਾਲ'। ਕਿਰਤ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਰੋਜ਼ੀ ਕਮਾਉਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਸਿਰਜਣ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਰਤ ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਫ ਆਰਥਿਕ ਪਹਿਲੂ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ 'ਘਾਲਿ' ਕਰਨ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ ਆਪਣੀ ਜੇਬ ਭਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਕਿਰਤ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਰੋਲ ਨੂੰ ਵੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ :

ਮਖਟੂ ਹੋਇ ਕੈ ਕੰਨ ਪੜਾਏ॥
ਫਕਰੁ ਕਰੇ ਹੋਰੁ ਜਾਤਿ ਗਵਾਏ॥
ਗੁਰ ਪੀਰੁ ਸਦਾਏ ਮੰਗਣ ਜਾਇ॥
ਤਾ ਕੈ ਮੂਲਿ ਨ ਲਗੀਐ ਪਾਇ॥
ਘਾਲਿ ਖਾਇ ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਇ॥
ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣਹਿ ਸੇਇ॥ [9]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਚਾਰ ਉਦਾਸੀਆਂ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣਾ ਉਦਾਸੀ ਭੇਖ ਉਤਾਰ ਕੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸੰਗਤ ਲਈ ਖੁਦ ਕਿਰਸਾਣੀ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਇਉਂ ਆਪਣੇ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਕਹਿਣੀ ਨੂੰ ਕਰਨੀ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤੀ ਵਰਣ ਵੰਡ ਵਿੱਚ 'ਕਿਰਤ' ਅਤੇ 'ਕਿਰਤੀ' ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਨੀਵੇਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਿਹੜੀ ਕਿਰਤ ਨੂੰ

ਲਾਹਨਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਨੀਂਵੀਂ ਜਾਤ ਅਤੇ ਸੂਦਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਉਸ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਦਰਗਾਹ ਦੀ ਪਉੜੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ।

'ਵਿਚਿ ਦੁਨੀਆ ਸੇਵ ਕਮਾਈਐ॥ ਤਾ ਦਰਗਹ ਬੈਸਣੁ ਪਾਈਐ '। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਇਹ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨੀਚ, ਅਪਵਿਤ੍ਰ ਅਤੇ ਜਿਨਾਂ ਦੀ ਛੂਹ ਨੂੰ ਭਿੱਟ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ- ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਮਾਇਆਧਾਰੀ ਨੂੰ 'ਅੰਨ੍ਹੇ ਬੋਲੇ' ਕਿਹਾ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੂਦ੍ਰਾਂ, ਲਾਲੋਆਂ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਥ ਦਿੱਤਾ :

ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚਿ ॥
ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ॥
ਰੱਬ ਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਭਰੀ ਨਜ਼ਰ ਵੀ ਇੰਨ੍ਹਾਂ ਗ਼ਰੀਬਾਂ 'ਤੇ ਹੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ
ਜਿਥੈ ਨੀਚ ਸਮਾਲੀਅਨਿ ਤਿਥੈ ਨਦਰਿ ਤੇਰੀ ਬਖਸੀਸ ॥[10]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵੱਲੋਂ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਉਸੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਜਾਰੀ ਰੱਖੀ। ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ 'ਜੇ ਕੋਈ ਸਿੱਖ ਉਦਾਸੀ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਬੁਰਾ ਹੋਵੈਗਾ। ਜੇ ਸਿੱਖ ਗ੍ਰਿਹਸਤ ਵਿੱਚ ਅਰਾਧੈਗਾ, ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਸੁਖੀ ਰਖੈਗਾ। ਧਰਮ ਦੀ ਕਿਰਤ ਕਰਨੀ, ਆਪਣਾ ਆਪ ਕਿਛ ਨਾਂਹੀਂ ਜਣਾਵਣਾ। ਦੋਵੈ ਸਿਰੇ ਗੁਰੂ ਕੋ ਸਉਪਣੈ।'[11] ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਕਿਰਤ ਨਾਲ ਜੋੜਦਿਆਂ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਕਿਰਤ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਕੇ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਮਾਣ ਵਿੱਚ ਲਾਮਿਸਾਲ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ।

ਜਦੋਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੇ ਮਿਸ਼ਨ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਸਾਂਝੇ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ 'ਚੜਿਆ ਸੋਧਣ ਧਰਤ ਲੋਕਾਈ' ਜਾਂ 'ਬਾਬੇ ਤਾਰੇ ਚਾਰ ਚੱਕ ਨਉ ਖੰਡਿ ਪ੍ਰਿਥਮੀ ਸਚਾ ਢੋਆ'- ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਅਤੇ ਉਧਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ, ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਸਿਰਫ ਕਿਸੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਭਾਰਤੀ ਜਾਂ ਸਿੱਖ, ਹਿੰਦੂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੀਮਿਤ ਦਾਇਰੇ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਭਲਾਈ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਤੁਰਕਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਜਿਹੜੇ ਨਾਂਹ ਪੱਖੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਹਿਰਾਵੇ, ਬੋਲੀ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਰਹੁ ਰੀਤਾਂ ਉੱਪਰ ਪਏ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਸ਼ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦਾ ਵੀ ਬਹੁਤ ਆਲੋਚਾਨਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਵੇਚਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਵੇਂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਖਤ੍ਰੀ ਲੋਕ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਛੱਡ ਕੇ, ਮਲੇਛਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਬੋਲਣ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ। ਕਿਵੇਂ ਉਹ ਲੋਕ ਬਾਹਰੋਂ ਤੁਰਕਾਂ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਦੇ ਅੰਦਰ ਘਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵੜ ਕੇ ਹਿੰਦੂ-ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਚੋਰੀਓਂ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਦੇ ਸਨ :

ਖਤ੍ਰੀਆ ਤ ਧਰਮੁ ਛੋਡਿਆ, ਮਲੇਛ ਭਾਖਿਆ ਗਹੀ॥
ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਸਭਿ ਇਕ ਵਰਨ ਹੋਈ, ਧਰਮ ਕੀ ਗਤਿ ਰਹੀ ॥[12]

ਹੋਰ ਤਾਂ ਹੋਰ ਬਦੇਸ਼ੀ ਜਰਵਾਣਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾ ਲਿਆ ਸੀ। ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ:

ਆਦਿ ਪੁਰਖ ਕਉ ਅਲਹੁ ਕਹੀਐ, ਸੇਖਾਂ ਆਈ ਵਾਰੀ॥
ਦੇਵਲ ਦੇਵਤਿਆ ਕਰੁ ਲਾਗਾ, ਐਸੀ ਕੀਰਤਿ ਚਾਲੀ॥ [13]

ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਵਲੋਂ ਲੁਕ ਛਿਪ ਕੇ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਦਾ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ:

ਅੰਤਰਿ ਪੂਜਾ, ਪੜਹਿ ਕਤੇਬਾ, ਸੰਜਮੁ ਤੁਰਕਾ ਭਾਈ ॥
ਛੋਡੀਲੇ ਪਾਖੰਡਾ, ਨਾਮਿ ਲਇਐ ਜਾਹਿ ਤਰੰਦਾ ॥ [14]

ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਉੱਪਰ ਪੈਣ ਵਾਲੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦਬਾਵਾਂ ਕਾਰਣ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਕਾਇਰਤਾ ਪੂਰਣ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵੀ, ਬਾਬੇ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਵਿਅੰਗ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ:

ਘਰਿ ਘਰਿ ਮੀਆ, ਸਭਨਾਂ ਜੀਆਂ
ਬੋਲੀ ਅਵਰ ਤੁਮਾਰੀ॥ [15]

ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਵੀ ਇਸ ਮਲੇਛ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਨਾ ਬਚ ਸਕੇ :

ਕਲਿ ਪਰਵਾਣੁ ਕਤੇਬ ਕੁਰਾਣੁ
ਪੋਥੀ ਪੰਡਿਤ ਰਹੇ ਪੁਰਾਣ ॥
ਨਾਨਕ ਨਾਉ ਭਇਆ ਰਹਮਾਣੁ
ਕਰਿ ਕਰਤਾ ਤੂ ਏਕੋ ਜਾਣ ॥ [16]

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਹਿਰਾਵੇ ਅਤੇ ਖੁਰਾਕ ਉੱਪਰ ਵੀ ਬਦੇਸ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦਿਆਂ ਬਾਬੇ ਨੇ ਫੁਰਮਾਇਆ ਹੈ:

ਨੀਲ ਵਸਤ੍ਰ ਪਹਿਰਿ ਹੋਵਹਿ ਪਰਵਾਣੁ

ਅਤੇ

ਅਭਾਖਿਆ ਕਾ ਕੁਠਾ ਬਕਰਾ ਖਾਣਾ
ਚਉਕੇ ਉਪਰ ਕਿਸੈ ਨਾ ਜਾਣਾ ॥ [17]

ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗਿਰਾਵਟ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਿਆਂ ਬਾਬੇ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਗਿਰਾਵਟ ਅਤੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਕ ਮਹਾਨ ਚਿੰਤਕ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਹਸ ਕੀਤਾ ਹੈ:

ਲਬੁ ਪਾਪੁ ਦੁਇ ਰਾਜਾ ਮਹਤਾ, ਕੂੜੁ ਹੋਆ ਸਿਕਦਾਰੁ॥
ਕਾਮੁ ਨੇਬੁ ਸਦਿ ਪੁਛੀਐ, ਬਹਿ ਬਹਿ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰੁ॥

ਅੰਧੀ ਰਯਤਿ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ, ਭਾਹਿ ਭਰੇ ਮੁਰਦਾਰੁ॥ [18]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਲੜ ਲਉਂਦਿਆਂ ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਪਹਿਨਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕਿਆ ਸਗੋਂ ਅਜਿਹਾ ਕੁੱਝ ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਪਹਿਨਣ ਦੀ ਜੁਗਤਿ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸੰਜਮ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ, ਮਨੁੱਖ ਇਹ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰ ਲਵੇ। ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗੁਲਾਮ ਨਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਨਿਰੋਲ ਢਿੱਡ ਭਰਨ ਵਾਲੀ ਪਸ਼ੂ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਉਕਤੀਆਂ ਵਾਚਣਯੋਗ ਹਨ:

ਬਾਬਾ ਹੋਰ ਖਾਣਾ ਖੁਸੀ ਖੁਆਰ॥ ਜਿਤੁ ਖਾਧੈ ਤਨੁ ਪੀੜੀਐ ਮਨ ਮਹਿ ਚਲਹਿ ਵਿਕਾਰ॥

ਬਾਬਾ ਹੋਰ ਪੈਨਣੁ ਖੁਸੀ ਖੁਆਰ॥ ਜਿਤੁ ਪੈਧੈ ਤਨੁ ਪੀੜੀਐ ਮਨ ਮਹਿ ਚਲਹਿ ਵਿਕਾਰ॥ [19]

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਘੋੜਿਆਂ ਤੇ ਚੜ੍ਹਨ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ 'ਸਉਣ' ਦੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਬਾਬੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਅਤੇ ਪਹਿਨਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਖ਼ਬਰਦਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਧਰਮ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਭ ਕੁੱਝ ਸਹਿੰਦੜ ਬਣ ਕੇ ਜਰ ਲੈਣ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ 'ਪਤਿ' ਨਾਲ ਜਿਉਣ ਦਾ ਇਕ ਨਵੇਂ ਅਤੇ ਨਰੋਏ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਮਹਾਨ ਦੇਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਗਿਰਾਵਟ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਕੇ ਇਕ ਨਵਾਂ ਜੀਵਨ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਕਲਜੁਗੀ ਭਾਰ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਸਿਰ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ, ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਉਤਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ:

ਪਤਿ ਵਿਣੁ ਪੂਜਾ ਸਤ ਵਿਣੁ ਸੰਜਮੁ ਜਤ ਵਿਣੁ ਕਾਹੇ ਜਨੇਊ॥ [20]

ਬਾਬੇ ਨਾ ਇੱਜ਼ਤ ਅਤੇ ਮਾਣ ਨਾਲ ਜੀਵੇ ਜਾਂਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਹੀ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ:

ਜੇ ਜੀਵੈ ਪਤਿ ਲਥੀ ਜਾਇ॥ ਸਭੁ ਹਰਾਮੁ ਜੇਤਾ ਕਿਛੁ ਖਾਇ॥ [21]

ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਅਹਿਮ ਪੱਖ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਾਬੇ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨਿਰੋਲ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਸਲਿਆਂ ਵੱਲ ਹੀ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿਵਾਉਂਦੀ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਕੋਮਲਤਾ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਬਾਰੇ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਗੁਰੂ ਬਾਬਾ ਜੀ ਨੇ ਕੋਮਲ ਕਲਾ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਉਪਜ ਲਈ ਅਵੱਸ਼ਕ ਮੰਨਿਆ। ਸੰਗੀਤ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਆਪ ਨੇ ਕੋਮਲ ਹੁਨਰਾਂ ਦਾ ਮੋਹਰੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਕੋਮਲਤਾ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਦੇਵੇਗੀ। ਕੋਮਲ ਹੁਨਰ ਨਾਲ ਕੋਮਲਤਾ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਆਵੇਗੀ :

ਮਨਿ ਅੰਧੈ ਊਧੈ ਕਵਲਿ ਦਿਸਨਿ ਖਰੇ ਕਰੂਪ ॥

ਇਕ ਕਹਿ ਜਾਣਹਿ ਕਹਿਆ ਬੁਝਹਿ ਤੇ ਨਰ ਸੁਘੜ ਸਰੂਪ॥
ਇਕ ਨਾ ਨਾਦ ਨਾ ਬੇਦ ਨ ਗੀਅ ਰਸੁ, ਰਸ ਕਸ ਨਾ ਜਾਣੰਤਿ॥
ਇਕਨਾ ਸੁਧਿ ਨ ਬੁਧਿ ਨ ਅਕਲਿ ਸਰ, ਅਖਰ ਕਾ ਭੇਉ ਨਾ ਲਹੰਤਿ॥
ਨਾਨਕ ਸੇ ਨਰ ਅਸਲਿ ਖਰ ਜਿ ਬਿਨ ਗੁਣ ਗਰਬੁ ਕਰੰਤ॥[22]

ਸੁਹਜ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਸੰਸਾਰ ਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ, ਸੁਹਜ, ਕੋਮਲਤਾ ਦੀ ਲਗਨ ਵਧੇਗੀ, ਧਰਮ ਵਧੇਗਾ, ਪ੍ਰਭੂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੁੰਦਰਤਾ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਹੈ ।[23]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਸਮੇਟਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਂਦਿਆਂ ਇਕ ਨਵੇਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਇਕ ਨਵੇਂ, ਨਰੋਏ ਅਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਰਾਹੀਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦਿਆਂ ਇਕ 'ਸਚਿਆਰ' ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਘਾੜਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਜ ਸੰਪੰਨ ਕੀਤਾ। ਇਉਂ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਗਿਰਾਵਟ ਅਤੇ ਵੰਡੀਆਂ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਏ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨਾਮਾ ਕੀਤਾ। ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਮਨੁੱਖ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਰੋਲ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੇ ਧਰਮ, ਸਮਾਜ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਇਨਕਲਾਬੀ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਪਤਨਗ੍ਰਸਤ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਕਰਕੇ ਨਵੇਂ ਮੌਲਿਕ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਕੇ ਇਕ ਨਰੋਏ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿੱਚ ਇਕ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਜ ਸੰਪੰਨ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਿਸ਼ਨ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਬਾਰੇ ਆਪਣਾ ਖੋਜ ਪੱਤਰ, ਅੱਲਾਮਾ ਇਕਬਾਲ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾਂਜਲੀ ਨਾਲ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਦੀ ਹਾਂ:

ਫਿਰ ਉਠੀ ਆਖ਼ਿਰ ਸਦਾ ਤੌਹੀਦ ਕੀ ਪੰਜਾਬ ਸੇ।
ਹਿੰਦ ਕੋ ਇਕ ਮਰਦ-ਇ-ਕਾਮਿਲ ਨੇ ਜਗਾਇਆ ਖ਼ਾਬ ਸੇ॥

ਅੰਤ-ਨੋਟ ਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. *ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 145
2. -ਉਹੀ- ਪੰਨਾ 722
3. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ ਪਹਿਲੀ, ਪਉੜੀ 30
4. *ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 662
5. -ਉਹੀ-, ਪੰਨਾ 661
6. -ਉਹੀ-, ਪੰਨਾ 938
7. -ਉਹੀ-

8. ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼*, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁਕ ਸ਼ਾਪ, ਪਲੱਈਅਰ ਗਾਰਡਨ ਮਾਰਕੀਟ, ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਕ, ਦਿੱਲੀ, 2006, ਪੰਨਾ 329
9. *ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 1245
10. -ਉਹੀ-, ਪੰਨਾ 15
11. ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ, ਸਤਿਬੀਰ ਸਿੰਘ, *ਰਛਿਆ ਰਹਿਤ*, ਨਿਊ ਬੁੱਕ ਕੰਪਨੀ, ਮਾਈ ਹੀਰਾਂ ਗੇਟ-ਜਲੰਧਰ, ਦੂਜੀ ਵਾਰ 1982, ਪੰਨਾ 37
12. *ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ -663
13. -ਉਹੀ- ।
14. -ਉਹੀ- ਪੰਨਾ 471
15. -ਉਹੀ- ਪੰਨਾ 1191
16. *ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ -902
17. -ਉਹੀ- ਪੰਨਾ 471
18. -ਉਹੀ- ਪੰਨਾ 468
19. *ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ- 16
20. -ਉਹੀ- ਪੰਨਾ, 903
21. -ਉਹੀ- ਪੰਨਾ, 142
22. *ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ- 1246
23. *ਸਿੱਖ, ਸਿੱਖੀ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ*, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਪੰਨਾ 61-62

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਰੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ

ਪਰਮਜੀਤ ਵਰਮਾ[1]

ਵਿਸ਼ਵ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਗਹਿਰਾਈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਸੰਗਮ ਹੈ। ਇਹ 'ਅਧਿਆਤਮ' ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ 'ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵਨ ਜਾਚ' ਦੇ ਸਾਰੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਭਿੰਨ ਕੋਨਿਆਂ ਤੋਂ ਛੂੰਹਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ 'ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵਨ ਜਾਚ' ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰੀ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਸਚਿਆਰਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਲੇਕਿਨ ਉਸ ਦੌਰ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਰਿਹਾ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਮੁੱਲ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਮਰਦ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕਿਤੇ ਹੀਣੀ ਸੀ। ਉਸ ਨੂੰ 'ਪੈਰ ਦੀ ਜੁੱਤੀ' ਤੱਕ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੂ ਸਿਮਰਤੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆਉਣ ਦੀ ਹੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਕੁਝ ਕੁ ਸਦੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੱਕ ਜੋਗ ਮੱਤ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਬਾਘਣ ਤੱਕ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਵਿਚ ਭਿਕਸ਼ੂਆਂ ਨੂੰ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਜਾਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਰਦ ਦਾ ਗਲਬਾ ਸੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਸੀ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਂਭਾਰਤ ਵਿਚ ਦਰੋਪਦੀ ਵਰਗੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਜੂਏ ਦੇ ਦਾਅ ਤੇ ਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਮਾਇਣ ਵਿਚ ਸੀਤਾ ਨੂੰ ਅਗਨ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਦੇਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਨਾ, ਵਡਿਆਉਣਾ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਲਿਆ ਕੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਚੁਣੌਤੀ ਸੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਚੁਣੌਤੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਔਰਤ ਕਈ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਿਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਰਖਦੇ ਹੋਏ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੀ ਦੋ ਪਾਸਾਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ ਹਨ।ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਆਪੇ ਪੁਰਖੁ ਆਪੇ ਹੀ ਨਾਰੀ॥
ਆਪੇ ਪਾਸਾ ਆਪੇ ਸਾਰੀ॥
ਆਪੇ ਪਿੜ ਬਾਧੀ ਜਗੁ ਖੇਲੈ
ਆਪੇ ਕੀਮਤਿ ਪਾਈ ਹੇ॥5॥[1]

ਭਾਵ ਪੁਰਸ਼ ਭੀ ਪ੍ਰਭੂ ਆਪ ਹੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਭੀ ਆਪ ਹੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਪ੍ਰਭੂ ਆਪ ਹੀ ਇਹ ਜਗਤ-ਰੂਪੀ ਚਉਪੜ ਦੀ ਖੇਡ ਹੈ ਤੇ ਆਪ ਹੀ ਚਉਪੜ ਦੀਆਂ ਨਰਦਾਂ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਆਪ ਹੀ ਇਹ ਜਗਤ ਸਿਰਜਦਿਆਂ ਚਉਪੜ ਦੀ ਖੇਡ ਰੂਪੀ ਪਿੜ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪ ਹੀ ਇਸ ਖੇਡ ਨੂੰ ਪਰਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਜਾਂਦਿਆਂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਪੁਰਸ਼ ਹੈ, ਬਾਕੀ

1 ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਸਾਰੀਆਂ ਜੀਵ ਆਤਮਾਵਾਂ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।ਇਸੇ ਲਈ ਜਨਜੀਵਨ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ 'ਅਸੀਂ ਉਸ ਪਰਮ ਪੁਰਖ ਦੀਆਂ ਨਾਰੀਆਂ ਹਾਂ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਥਾਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਅਧੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ।ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਿ ਔਰਤ ਨੂੰ ਮਰਦ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ।ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇਸ ਅਨਿਆਂ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨ।।[2]

ਅਸਲ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਨਿਹਕਲੰਕ ਦਾ ਅਵਤਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਭਾਵ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨੁਮਾਇੰਦਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇਕਰ ਰਾਜਾ 'ਨਿਹਕਲੰਕ' ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲੀ 'ਕਲੰਕ' ਕਿਵੇਂ ਹੋਈ? ਇਸ ਲਈ ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਨਿੰਦਣਾ, ਭੰਡਣਾ ਜਾਂ ਬੇਹਿੱਜ਼ਤ ਕਰਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਤਰਕਸੰਗਤ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ।ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਹ ਲਿਖਦੇ 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।।
ਭੰਡਹੁ ਹੀ ਭੰਡੁ ਉਪਜੈ ਭੰਡੈ ਬਾਝੁ ਨਾ ਕੋਇ।।
ਨਾਨਕ ਭੰਡੈ ਬਾਹਰਾ ਏਕੋ ਸਚਾ ਸੋਇ।।
ਜਿਤੁ ਮੁਖਿ ਸਦਾ ਸਾਲਾਹੀਐ ਭਾਗਾ ਰਤੀ ਚਾਰਿ।।
ਨਾਨਕ ਤੇ ਮੁਖ ਊਜਲੇ ਤਿਤੁ ਸਚੈ ਦਰਬਾਰਿ।।[3]

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਭੰਡ ਅਰਥਾਤ ਇਸਤਰੀ (ਪਤਨੀ) ਨੂੰ ਭਲਾ-ਬੁਰਾ ਕਿਉਂ ਆਖਿਆ ਜਾਵੇ? ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਮਰਦ ਤੋਂ ਨੀਵਾਂ ਕਿਉਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ? ਇਸਤਰੀ ਤਾਂ ਸਦਾ ਹੀ ਆਦਰ ਕਰਨ ਯੋਗ ਹੈ। ਰਾਜਿਆਂ ਮਹਾਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਮੰਦਾ ਕਹਿਣਾ ਅਤੇ ਸਮਝਣਾ ਕਿੱਥੋਂ ਦੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਹੈ? ਰਿਸ਼ੀ-ਮੁਨੀ, ਸੰਤ-ਮਹਾਤਮਾ, ਇਨਕਲਾਬੀ ਯੋਧੇ ਤੇ ਸੂਰਬੀਰ, ਗੁਰ-ਪੀਰ-ਪੈਗੰਬਰਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਪਾਲ-ਪੋਸ ਕੇ ਵੱਡਿਆਂ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਪਲ-ਪਲ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ, ਮਮਤਾ ਦੀ ਪੁੰਜ, ਪਿਆਰ ਦੀ ਮੂਰਤ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਦਾ ਸਰੂਪ'ਇਸਤਰੀ' ਭਲਾ ਮਾੜੀ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ...? ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿੰਨੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਹਨ ਇਸ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ 'ਬਾਬਰ ਬਾਣੀ' ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਜਿਨ ਸਿਰਿ ਸੋਹਨਿ ਪਟੀਆ ਮਾਂਗੀ ਪਾਇ ਸੰਧੂਰੁ ॥
ਸੇ ਸਿਰ ਕਾਤੀ ਮੁੰਨੀਅਨ੍ਹਿ ਗਲ ਵਿਚਿ ਆਵੈ ਧੂੜਿ ॥
ਮਹਲਾ ਅੰਦਰਿ ਹੋਦੀਆ ਹੁਣਿ ਬਹਣਿ ਨ ਮਿਲਨ੍ਹਿ ਹਦੂਰਿ ॥੧॥
ਆਦੇਸੁ ਬਾਬਾ ਆਦੇਸੁ ॥
ਆਦਿ ਪੁਰਖ ਤੇਰਾ ਅੰਤੁ ਨ ਪਾਇਆ ਕਰਿ ਕਰਿ ਦੇਖਹਿ ਵੇਸ ॥੧॥ ਰਹਾਉ ॥
ਜਦਹੁ ਸੀਆ ਵੀਆਹੀਆ ਲਾੜੇ ਸੋਹਨਿ ਪਾਸਿ ॥
ਹੀਡੋਲੀ ਚੜਿ ਆਈਆ ਦੰਦ ਖੰਡ ਕੀਤੇ ਰਾਸਿ ॥
ਉਪਰਹੁ ਪਾਣੀ ਵਾਰੀਐ ਝਲੇ ਝਿਮਕਨਿ ਪਾਸਿ ॥੨॥
ਇਕੁ ਲਖੁ ਲਹਨ੍ਹਿ ਬਹਿਠੀਆ ਲਖੁ ਲਹਨ੍ਹਿਖੜੀਆ ॥
ਗਰੀ ਛੁਹਾਰੇ ਖਾਂਦੀਆ ਮਾਣਨ੍ਹਿ ਸੇਜੜੀਆ ॥
ਤਿਨ੍ਹ ਗਲਿ ਸਿਲਕਾ ਪਾਈਆ ਤੁਟਨ੍ਹਿ ਮੋਤਸਰੀਆ ॥੩॥
ਧਨੁ ਜੋਬਨੁ ਦੁਇ ਵੈਰੀ ਹੋਏ ਜਿਨ੍ਹੀ ਰਖੇ ਰੰਗੁ ਲਾਇ ॥
ਦੂਤਾ ਨੋ ਫੁਰਮਾਇਆ ਲੈ ਚਲੇ ਪਤਿ ਗਵਾਇ ॥
ਜੇ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਦੇ ਵਡਿਆਈ ਜੇ ਭਾਵੈ ਦੇਇ ਸਜਾਇ ॥੪॥
ਅਗੋ ਦੇ ਜੇ ਚੇਤੀਐ ਤਾਂ ਕਾਇਤੁ ਮਿਲੈ ਸਜਾਇ ॥
ਸਾਹਾਂ ਸੁਰਤਿ ਗਵਾਈਆ ਰੰਗਿ ਤਮਾਸੈ ਚਾਇ ॥
ਬਾਬਰਵਾਣੀ ਫਿਰਿ ਗਈ ਕੁਇਰੁ ਨ ਰੋਟੀ ਖਾਇ ॥੫॥[4]

ਭਾਵ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਹਮਲੇ ਸਮੇਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਦੁਰਗਤ ਹੋਈ, ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਉਤੇ ਕੇਸਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਚੀਰ ਵਿਚ ਸੰਧੂਰ ਪਾ ਕੇ ਪੱਟੀਆਂ ਸੋਭਦੀਆਂ ਆ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਹੁਣ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚ ਮਿੱਟੀ ਪੈ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਮਹਿਲਾਂ ਵਿਚ ਵੱਸਦੀਆਂ ਸਨ, ਹੁਣ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਮਹਿਲਾਂ ਦੇ ਕਿਤੇ ਨੇੜੇ ਭੀ ਢੁੱਕਣ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ।ਜਦੋਂ ਉਹ ਸੁੰਦਰੀਆਂ ਵਿਆਹੀਆਂ ਆਈਆਂ ਸਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਲਾੜੇ ਸੋਹਣੇ ਲੱਗ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਹ ਪਾਲਕੀਆਂ ਵਿਚ ਚੜ੍ਹ ਕੇ ਆਈਆਂ ਸਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਬਾਹਾਂ ਉਤੇ ਹਾਥੀ-ਦੰਦ ਦੇ ਚੂੜੇ ਸਜੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਸਹੁਰੇ-ਘਰ ਆਈਆਂ ਦੇ ਉਤੋਂ ਦੀ ਸ਼ਗਨਾਂ ਦਾ ਪਾਣੀ ਵਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਸ਼ੀਸ਼ਿਆਂ-ਜੜੇ ਪੱਖੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੋਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਸ਼ਕ ਰਹੇ ਸਨ।ਉਹ ਗਰੀ-ਛੁਹਾਰੇ ਖਾਂਦੀਆਂ ਸਨ, ਤੇ ਸੋਹਣੀਆਂ ਸੇਜਾਂ ਮਾਣਦੀਆਂ ਸਨ। ਪਰ ਅੱਜ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਗਲ ਵਿਚ ਜ਼ਾਲਮਾਂ ਨੇ ਰੱਸੀਆਂ ਪਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਗਲ ਪਏ ਮੋਤੀਆਂ ਦੇ ਹਾਰ ਟੁੱਟ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਧਨ ਤੇ ਜੋਬਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਸੁੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਾ ਚਾੜ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਅੱਜ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵੈਰੀ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ।ਬਾਬਰ ਨੇ ਜ਼ਾਲਮ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹਿੱਜ਼ਤ ਗਵਾ ਕੇ

ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜਸੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨਾ ਕੇਵਲ ਖੁਦ ਬਲਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਕ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਔਰਤ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਹਰ ਥਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਿਰਫ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਵਡਿਆਇਆ ਬਲਕਿ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਵਡਿਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਦੇ ਲੜ ਲੱਗਣ ਵਾਲੇ ਪੁਰਖਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ :

ਸਬਦਿ ਮਰੈ ਮਨੁ ਮਾਰਿ ਧੰਨੁ ਜਣੇਦੀ ਮਾਇਆ ॥[5]

ਭਾਵ ਉਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਨਨੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਦੇ ਲਾਇਕ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰੂ ਦੇ ਪਾਵਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਮਾਰ ਕੇ ਮਨ ਨੂੰ ਵਸ 'ਚ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਾਤਾ ਸਿਰਫ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਬਲਕਿ ਗੁਰੂਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ :

ਧਨੁ ਧਨੁ ਸੁ ਜਨਨੀ ਜਿਨਿ ਗੁਰੂ ਜਣਿਆ ਮਾਇ ॥[6]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਰੀ ਦੇ ਸਨਮਾਨ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਵਰੋਸਾਈ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਲਈ ਸੇਧ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਲਿਹਾਜ਼ਾ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਸਿਖਾਉਂਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਦਾਰ ਤੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਫੋਕਸ ਕਰਦੇ ਹਨ।ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਰਦਾਰ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਗੱਲ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਜੀਵਨ ਸਾਥੀ/ਪਤਨੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਔਰਤ ਵੱਲ ਗਲਤ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਾ ਕਰੇ। ਭਾਵ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰ-ਨਾਰੀ ਵੱਲ ਝੁਕਾਅ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਕਿਰਦਾਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਹਾਥ ਕਮੰਡਲੁ ਕਾਪੜੀਆ ਮਨਿ ਤ੍ਰਿਸਨਾ ਉਪਜੀ ਭਾਰੀ ॥
ਇਸਤ੍ਰੀ ਤਜਿ ਕਰਿ ਕਾਮਿ ਵਿਆਪਿਆ ਚਿਤੁ ਲਾਇਆ ਪਰ ਨਾਰੀ ॥
ਸਿਖ ਕਰੇ ਕਰਿ ਸਬਦੁ ਨ ਚੀਨੈ ਲੰਪਟੁ ਹੈ ਬਾਜਾਰੀ ॥
ਅੰਤਰਿ ਬਿਖੁ ਬਾਹਰਿ ਨਿਭਰਾਤੀ ਤਾ ਜਮੁ ਕਰੇ ਖੁਆਰੀ ॥੬॥[7]

ਭਾਵ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨਮੁਖ ਮਨੁੱਖ ਤਿਆਗੀ ਬਣ ਕੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਚਿੱਪੀ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਲੀਰਾਂ ਦਾ ਚੋਲਾ ਪਹਿਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮਨ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਦੀ ਭਾਰੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਤਿਆਗੀ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣੀ ਇਸਤ੍ਰੀ ਤੱਡ ਕੇ ਆਏ ਨੂੰ ਕਾਮ-ਵਾਸਨਾ ਨੇ ਆ ਦਬਾਇਆ, ਤਾਂ ਪਰਾਈ ਨਾਰ ਨਾਲ ਚਿੱਤ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਚੇਲੇ ਬਣਾਂਦਾ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਦਾ, ਕਾਮ-ਵਾਸਨਾ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਨਿਆਸੀ ਬਣਨ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿਚ ਮਸਖ਼ਰਾ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।ਮਨਮੁਖ ਦੇ ਅੰਦਰ 'ਆਤਮਕ ਮੌਤ' ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਦਾ ਜ਼ਹਿਰ ਹੈ, ਬਾਹਰ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਖਾਣ ਵਾਸਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਧਾਰਨ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ।ਅਜੇਹੇ ਪਖੰਡੀ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਮੌਤ ਖ਼ੁਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਰੂਪ ਹਨ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਮਾਨ ਦਯਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪਾਤਰ ਹਨ।ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :

ਪੁਰਖ ਮਹਿ ਨਾਰਿ, ਨਾਰਿ ਮਹਿ ਪੁਰਖਾ, ਬੂਝਹੁ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ॥

ਧੁਨਿ ਮਹਿ ਧਿਆਨੁ, ਧਿਆਨ ਮਹਿ ਜਾਨਿਆ, ਗੁਰਮੁਖਿ ਅਕਥ ਕਹਾਨੀ ॥3॥[8]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਰੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ' ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਅਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਜਿੰਨੀ ਤਤਕਾਲ ਵਿਚ ਸੀ, ਉਹੀ ਹੀ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਹੈ ਤੇ ਉਨੀ ਹੀ ਚਿਰਕਾਲ ਵਿਚ ਰਹੇਗੀ। ਅੱਜ ਦੀ ਨਾਰੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਨਾਰੀ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਪਾਦਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਨਰ' ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਚਿਆਇਆ ਤੇ ਵਡਿਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਨਰ-ਨਾਰੀ ਵਿਚ 'ਸਮਾਨਤਾ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਅਸਮਾਨਤਾ' ਦਾ ਭਾਵ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੇਕਿਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਰ-ਨਾਰੀ ਇਕੋ ਸਿੱਕੇ ਦੇ ਦੋ ਪਾਸੇ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਹੈ।ਉਹ ਹਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਨ ਹਨ। ਹੋਰ ਤਾਂ ਹੋਰ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ 'ਨਰ-ਨਾਰੀ' ਦੋਵੇਂ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ 'ਮੱਧਕਾਲ' ਵਿਚ ਰਚੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ 'ਆਧੁਨਿਕ' ਅਤੇ 'ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕ' ਕਾਲ ਦੀ ਤਰਜ਼ਮਾਨੀ ਕਰਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਨਾਰੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੇ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ ਲੱਭਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨਾ, ਵਿਚਾਰਨਾ ਤੇ ਖੰਘਾਲਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਤਾਰਕਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਾਲ ਨਾਰੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 1020
2. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 473
3. ਉਹੀ
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 417
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ1286
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 310
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1013
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 878

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ

ਅਸ਼ੋਕ ਕੁਮਾਰ ਖੁਰਾਣਾ[1]

ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਗੌਰਵਸ਼ਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਜਿਹੇ ਮਹਾਨ ਨਾਇਕ ਹੋਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਚਰਿੱਤਰ ਨੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪਛਾਣ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ-ਜਿਵੇਂ ਨਵੀਨ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਾਣੀ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਬਹੁਮੰਤਵੀ ਪਹੁੰਚ ਵੀ ਨਿੱਖਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਹੀ ਹੈ। ਲੰਮਾ ਅਰਸਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੂੰ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂ ਅਤੇ ਧਰਮ ਸੰਸਥਾਪਕ ਦੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਹੀ ਵੇਖਿਆ-ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਅਤੇ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਮਹਾਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ-ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ, ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਜੋਂ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੇ ਬਹੁਅਰਥੀ ਚਰਿੱਤਰ ਕਾਰਨ ਅਜਿਹਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਈਸ਼ਵਰ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਨੇਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਨੇਮ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਉੱਥਾਨਮੁਖੀ ਗਤੀਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਆਗੂਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਹੀ ਲੋਕ ਸਦੀਆਂ ਤੱਕ ਯਾਦ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕ ਖਾਸ ਇਤਿਹਾਸਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਲ ਖੰਡ ਉੱਤੇ ਉਦੈ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਰਬਕਾਲੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸਮੁਖੀ ਲੀਹਾਂ ਉੱਤੇ ਤੋਰਦੀ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਵਰਤਕਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਗਤ-ਸੰਤ, ਸੂਫ਼ੀ-ਮਹਾਤਮਾ ਅਤੇ ਬਾਣੀਕਾਰ-ਗੁਰੂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ, ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਬਾਰੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਕ ਨਵੀਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਦੌਰ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਕ ਬਿਹਤਰ ਸਮਾਜ-ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਵੀ ਸੰਜੋਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ, ਕਬੀਰ ਜੀ, ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਵਰਗੇ ਬਾਣੀਕਾਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਗਰਕ ਚੁੱਕੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਵੀਨ ਅਤੇ ਲੋਕ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਉੱਚੀ-ਸੁੱਚੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਬਦਲਣ ਦੇ ਚਾਹਵਾਨ ਸਨ। ”ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤਿਭਾਵਾਨ ਧਰਮ-ਪਰਵਰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਯੁਗਬੋਧ ਰਾਹੀਂ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਗੰਭੀਰ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਿਆਂ ਉਸ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਸਮਾਧਾਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜੋ ਜਨਜੀਵਨ ਲਈ ਡੂੰਘੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਅਗਵਾਈ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹੋ ਨਿਬੜਿਆ।”[1]

---

1 ਪ੍ਰਾਧਿਆਪਕ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਡੀ. ਏ. ਵੀ. ਕਾਲਜ, ਜਲੰਧਰ

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਸੇ ਕੜੀ ਦਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਮਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਮੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਜੀਵਾਤਮਾ, ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕਤਾ, ਉਦਾਸੀ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ, ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਤੋਲ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਲਈ ਆਪਣਾ ਪੂਰਾ ਤਾਣ ਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਹੋ ਸਕੇ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਰਹਿ ਕੇ ਮਾਨਵ ਆਪਣੇ ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾ ਸਕੇ।

ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਆਰੰਭਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਚਰਚਾ ਕਰ ਲਈ ਜਾਵੇ। ਸਮਾਜ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਕਿਉਂ ਜੋ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਗਠਨਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾ ਕੇ ਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੋੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹੋ ਸਮਾਜੀ ਸੰਗਠਨ ਮਾਨਵੀ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਸੀਮਿਤ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇਹ ਇਕ ਅਤਿਅੰਤ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ।[2] ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿਚ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰਨਾਂ ਕਈ ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀ ਜੀਵ-ਜੰਤੂਆਂ ਵਿਚਾਲੇ ਵੀ ਸਮਾਜੀ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰਵੁੱਚਤਾ, ਉਸ ਦੀ ਸਰਦਾਰੀ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਕਿ ਜਿਥੇ ਬਾਕੀ ਸਮਾਜੀ ਜਾਂ ਗ਼ੈਰ-ਸਮਾਜੀ ਪ੍ਰਾਣੀ-ਜਗਤ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਅਨੁਰੂਪ ਹੀ ਬਿਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਇਕ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ, ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਵਰਤ-ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਯੋਗਤਾ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਸੰਵਾਰਦਾ, ਨਿਖਾਰਦਾ, ਵਿਗਾੜਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਇੰਝ ਸਮਾਜ ਮਾਨਵ ਸਿਰਜਿਤ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮੋੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ-ਸੰਵਾਰਨ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਅੱਜ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਮਾਨਵ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ-ਵਿਕਸਿਤ ਇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ-ਸਮਝਿਆ-ਪਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਮਾਨਵ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਰਤਾਰੇ, ਪ੍ਰਾਕਿਰਤਿਕ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ, ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਲੋੜਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਈ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਸਿਰਜਦਾ ਅਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਨਸਲਾਂ ਲਈ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਹਰ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ, ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਕ ਰੁਚੀਆਂ ਥੋੜ੍ਹੇ-ਬਹੁਤ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਿਤ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿਚ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਮ੍ਰਿਧ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਕੀ ਪ੍ਰਾਣੀ ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਵੱਖਰਤਾ ਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ

ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਧਾਰਮਿਕ ਜੀਵ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਇਹ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਉਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਪ੍ਰਾਣੀ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਤਿ ਮਾਨਵ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਧਰਮ ਮਾਨਵ ਸਿਰਜਿਤ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ, ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਵੀ ਹੈ। "ਧਰਮ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭਾਗ ਲੈਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਉਤੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਰੱਖ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਮੋੜਿਆ ਹੈ।"[3] ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹੋਰ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਹਿੱਸਾ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਮਨੁੱਖ ਵਧੇਰੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹਾਸਿਲ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਪੰਚ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫੇਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਨੁਰੂਪ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਆਪਣਾ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਉਸਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਚੀਨ, ਅਹਿਮ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਅਕਸਰ ਇਹ ਮਾਨਵ ਸਿਰਜਿਤ ਹੋਰਨਾਂ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਨਾ ਕੇਵਲ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰੀ ਇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲੈਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲਣ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪੂਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਆਪਣੇ ਹਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਪੰਚ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਧਰਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਰੂਪ ਢਾਲਣ ਦਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਧਰਮ ਆਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਠੀਕ ਸਮਝਿਆ-ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੇ ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜਿਸ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ, ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਜਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਕੁਝ ਲੋਕ ਉਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉੱਤੇ ਇਸ ਕਦਰ ਕਾਬੂ ਪਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ-ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਵਿਘਟਨ ਦੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕੋਈ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗਰਜ਼ ਪੂਰੀ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਮਨੁੱਖ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਗਵਾਚ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮੋਹ, ਪਿਆਰ, ਇਤਫ਼ਾਕ, ਨਿਮਰਤਾ, ਸੇਵਾ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਮਾਨਵੀ ਗੁਣ ਲੁਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਪਤਨਮੁਖੀ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਵੱਧਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਦਾ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸ੍ਰੋਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਸੰਚਰਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮੂੰਹ ਬੋਲਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚਲੀ ਵਿਘਟਨਕਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਉਪਲਬੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਕਾਰਨ ਲਗਭਗ ਹਰ ਪੱਖ ਤੋਂ ਖੋਰਾ ਲੱਗ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਕਰਿਤ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਭਾਰਤੀ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਵਿਚਲੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਸਿਖ਼ਰ ਉੱਤੇ ਸੀ। ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਆਪਣੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਸਹਿਤ ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਪੰਜਾਬ ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਰਾਜਕਤਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸੀ। ਰਾਜਸੀ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਚਰਮਰਾ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੇ ਇਸ ਸਮੁੱਚੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਲਮਬੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ।[4] ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਦੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਹੈ :

ਕਲਿ ਆਈ ਕੁਤੇ ਮੁਹੀ ਖਾਜੁ ਹੋਆ ਮੁਰਦਾਰ ਗੁਸਾਈ।
ਰਾਜੇ ਪਾਪੁ ਕਮਾਵਦੇ ਉਲਟੀ ਵਾੜ ਖੇਤ ਕਉ ਖਾਈ।
ਪਰਜਾ ਅੰਧੀ ਗਿਆਨ ਬਿਨੁ ਕੂੜ ਕੁਸਤਿ ਮੁਖਹੁ ਅਲਾਈ।
ਚੇਲੇ ਸਾਜ ਵਜਾਇਦੇ ਨਚਨਿ ਗੁਰੂ ਬਹੁਤੁ ਬਿਧਿ ਭਾਈ।
ਸੇਵਕ ਬੈਠਨਿ ਘਰਾ ਵਿਚਿ ਗੁਰ ਉਠਿ ਘਰੀ ਤਿਨਾੜੇ ਜਾਈ।
ਕਾਜੀ ਹੋਇ ਰਿਸਵਤੀ ਵਢੀ ਲੈ ਕੇ ਹਕ ਗਵਾਈ।
ਇਸਤ੍ਰੀ ਪੁਰਖੈ ਦਾਮਿ ਹਿਤੁ ਭਾਵੈ ਆਇ ਕਿਥਾਊ ਜਾਈ।
ਵਰਤਿਆ ਪਾਪ ਸਭਸਿ ਜਗਿ। (ਪਉੜੀ : 30)[5]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਬੋਲਬਾਲਾ ਸੀ। ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹੁਕਮਰਾਨਾਂ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਕਾਰਨ ਕਈ ਅਜਿਹੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਾਪਰੀਆਂ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਦਰਾਰਾਂ ਪੈਣ ਲੱਗੀਆਂ। ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧ ਆਰਥਿਕ ਸੰਬੰਧ ਬਣਨ ਲੱਗੇ ਤੇ ਜਾਂ ਫੇਰ ਗਰਜ਼ ਅਤੇ ਸਵਾਰਥ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਬਣ ਗਿਆ। ਹਾਕਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਨੇੜਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਸਵਾਰਥੀਪੁਣੇ ਦੀ ਹਨੇਰੀ ਵਿਚ ਕਈ ਸਮਾਜਿਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਕੱਖੋਂ ਹੌਲੇ ਹੋ ਗਏ। ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਉਤਸ਼ਾਹ ਮਿਲਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸ੍ਵੈ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਬਣਨੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਲਈ ਆਤਮਘਾਤੀ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਮੁੜ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਇਹੋ ਇਕੋ ਇਕ ਕਾਰਗਰ ਤਰੀਕਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਆਤਮਘਾਤੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਨਿਸ਼ਚਾ ਸੀ ਕਿ ਜੇ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ

ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਸ੍ਵੈ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੋਚ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਉੱਠ ਕੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ : ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਦੇਖਦਿਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਅਹਿਮ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਾਣੀ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਹਿਮੀਅਤ ਜੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਹੈ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਲਗਭਗ ਸਭਨਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਮਿਲੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਹੋਇਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਤਿਆਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਾਰ ਤੱਤ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਹੈ। ਇਸ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ, ਇਸ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ, ਵਡੱਪਣ, ਗੁਣ, ਰੂਪ-ਸਰੂਪ ਆਦਿ ਦਾ ਬਿਆਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮਨਭਾਉਂਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਬ੍ਰਹਮ ਅਕੱਥ, ਨਿਰਾਕਾਰ, ਅਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਵੀ ਸਮਰੱਥਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ।[6] ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਜਾਂ ਮਿਲਣ ਦੀ ਇਨਸਾਨੀ ਲੋਚਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਥਾਂ-ਪੁਰ ਥਾਂ ਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸੰਜੋਗੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਠੋਸ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਸੰਯੁਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖਾ ਜੀਵਨ ਆਤਮ ਪਰਮਾਤਮ ਦੇ ਵਿਯੋਗ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੰਜੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਅਵਸਰ ਦੱਸਦਿਆਂ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਭੇਦਤਾ ਦੀ ਪਰਮ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖਾ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲੀ ਸੰਜੋਗੀ ਅਵਸਥਾ ਉੱਤੇ ਮੁੜ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖਾ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਸੰਜੋਗੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਦਰਮਿਆਨ ਅਤਿਅੰਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਅ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ, ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਾਣੀ-ਜਗਤ, ਪ੍ਰਾਕਿਰਤਿਕ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ, ਗੱਲ ਕੀ! ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਾਸਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸੰਤੁਲਿਤ ਰੱਖਦਿਆਂ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਜ-ਕਰਮ ਕਰਨੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ "ਸਚਿ ਮਿਲੈ ਸਚਿਆਰੁ ਕੂੜਿ ਨ ਪਾਈਐ॥ ਸਚੇ ਸਿਉ ਚਿਤੁ ਲਾਇ ਬਹੁੜਿ ਨ ਆਈਐ॥"[7] ਵਾਲੇ ਮੁਕਾਮ ਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਲਵੇ। ਇੰਝ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਇਹ' ਲੋਕ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਪਰ' ਲੋਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਉੱਭਰਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ ਉਦੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਨਿੱਖਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰੱਬੀ ਅਭੇਦਤਾ ਨੂੰ ਮਾਨਵ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਸੰਜੋਗੀ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਉਪਰੰਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਲੇ "ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤ"[8] ਅਰਥਾਤ ਰੂਹਾਨੀ ਪੂਰਨਤਾ ਵਾਲੀ ਜਿਸ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਉਕਤ ਦੋਵਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਇਕ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕੜੀ ਹੈ। 'ਜੀਵਨ-ਮੁਕਤ' ਦਾ ਇਹ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਕਲਪ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ

ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਨੇੜਿਉਂ ਜੁੜਿਆ ਅਜਿਹਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਰਾਹ ਪੱਧਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਆਤਮਾ, ਮੁਕਤੀ ਆਦਿ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਲੌਕਿਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਸੁੱਚਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜੀ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲ 'ਸਚਿਆਰਾ' ਬਣ ਕੇ ਜੁੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ[9] ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਇਵੇਂ ਇਹ ਸਾਰਾ ਭੌਤਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਪਾਸਾਰ ਮਾਨਵ ਲਈ ਅਰਥਵਾਨ ਕਾਰਜ ਭੂਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਸਤ ਪਾਸਾਰੇ ਵਿਚ ਸਭ ਕੁਝ "ਸਚੇ ਤੇਰੇ ਖੰਡ ਸਚੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ॥"[10] ਅਨੁਰੂਪ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਝੂਠ ਨਹੀਂ, ਆਦਰਸ਼ਹੀਣ, ਮਨਮੁਖ, ਆਤਮ-ਪਰਮਾਤਮ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੀ ਝੂਠੇ "ਕੂੜੁ ਰਾਜਾ ਕੂੜੁ ਪਰਜਾ ਕੂੜੁ ਸਭ ਸੰਸਾਰੁ॥"[11] ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ-ਧਾਰਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾਈ ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਵੱਧ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ ਰੱਬ ਅਤੇ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਨਵਾਂ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਮੱਤ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸੀ ਪਰ ਬਹੁਦੇਵਵਾਦ ਦੇ ਝਮੇਲੇ ਕਾਰਨ ਪਰਸਪਰ ਤਣਾਉ ਵਾਲਾ ਮਾਹੌਲ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੇ ਇਸ ਤਣਾਉ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਿਆਂ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ 'ਰੱਬ ਇਕ ਹੈ' ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵੀਂ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ।[12] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਰੱਬ ਦੇ ਨਾਂ ਉੱਤੇ ਹੁੰਦੇ ਝਗੜਿਆਂ ਨੂੰ ਬੇਬੁਨਿਆਦ ਦੱਸਿਆ ਅਤੇ ਬੁਲੰਦ ਆਵਾਜ਼ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਕਿ ਰੱਬ ਸਭਨਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ।[13]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀਆਂ ਸਰੂਪਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਾਫ਼ ਝਲਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸੁਰ ਵਜੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਰੂਪਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਛਾਇਆ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਤਲਾਸ਼ਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ "ਮੂਲ ਮੰਤਰ"[14] ਵਿਚ ਜਿਸ ਬ੍ਰਹਮੀ-ਸੱਤਾ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿਚਲੀਆਂ 'ਨਿਰਭਉ' ਅਤੇ 'ਨਿਰਵੈਰ' ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪਾਰਗਾਮੀ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਅਪਾਰ ਸਮਰੱਥਾ ਅਤੇ ਵੈਰ-ਵਿਰੋਧ ਰਹਿਤ ਆਚਰਣਕ ਵਡਿਆਈ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ, ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਕਲਪਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬ੍ਰਹਮੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਛਾਇਆ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਿਤ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਕੀ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮ ਆਤਮਾ ਦੇ ਜਿਸ ਵੀ ਗੁਣ-ਲੱਛਣ, ਕਰਮ-ਕਰਮਿ ਜਾਂ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਬਿੰਬਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਭਾਵਾਂ ਜਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਲੋੜ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਇਕੋ ਇਕ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਲਈ ਵਰਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸ਼ਬਦ (ਸਤਿ, ਸੱਚਾ, ਸੱਚਾ ਸਾਹਿਬ, ਨਿਰਵੈਰ, ਨਿਰਭਉ ਆਦਿ) ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ

ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਨਾਰਥੀ, ਵਿਰੋਧਾਰਥੀ ਸ਼ਬਦ-ਜੁੱਟ, ਸਮਾਸ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਰੂਪ-ਸਰੂਪ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਹਿਮੀਅਤ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ ਸੀ, ਅੱਜ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸੱਚ-ਕੂੜ, ਸਤਿ-ਅਸਤਿ, ਸਚਿਆਰ-ਕੂੜਿਆਰ, ਚੰਗਾ-ਮੰਦਾ, ਭਲਾ-ਬੁਰਾ, ਸੁਚੱਜੀ-ਕੁਚੱਜੀ, ਸੁਹਾਗਣ-ਦੁਹਾਗਣ, ਗੁਰਮੁਖ-ਮਨਮੁਖ ਅਤੇ ਹਉਮੈ, ਮਾਇਆ, ਮਮਤਾ, ਮੋਖ, ਮੁਕਤੀ, ਜਗਤ, ਸੰਸਾਰ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਜੁੱਟ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ, ਅਰਥ ਅਤੇ ਭਾਵ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਰਹਿਤਲ ਅਤੇ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵੱਲੋਂ ਸੰਚਾਰਿਤ ਬਿਹਤਰ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇੰਝ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਘਾਟਾਂ ਜਾਂ ਦੁਸ਼ਵਾਰੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਇੱਛਿਤ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮਾਡਲ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਗੁਣਾਂ (ਬਰਾਬਰਤਾ, ਨਿਆਇ, ਆਪਸੀ ਭਾਈਚਾਰੇ, ਨਿਮਰਤਾ, ਸੇਵਾ) ਵਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਾਸਿਲ ਹੈ। ਭਾਣਾ, ਹੁਕਮ, ਰਜ਼ਾ, ਮੁਕਤੀ, ਸਤਿਨਾਮ, ਅਨਹਦ ਨਾਦ, ਰਹਿਮ, ਕਿਰਪਾ, ਗੁਰੂ, ਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ ਆਦਿ ਪਰਮਾਰਥੀ ਨੁਕਤੇ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਲੋਕ-ਹਿੱਤਕਾਰੀ ਰੂਪ ਅਤੇ ਚਰਿੱਤਰ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਸਤੂ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਬਾਣੀ ਆਰਥਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕਾਣੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਭੰਡਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀ ਵੰਡ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ 'ਮਾਣਸ ਖਾਣੇ' ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹੱਕਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਬਰ, ਸੰਤੋਖ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਇਹ ਬਾਣੀ ਲਾਲਚ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚੋਂ ਮਨਫ਼ੀ ਕਰਨਾ ਲੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਦਇਆ, ਮੋਹ, ਪਿਆਰ, ਸੇਵਾ, ਸੁੱਚਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ।[15] ਹਉਮੈ, ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਮਾਇਆ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਕੂੜ ਕਹਿ ਕੇ ਗ਼ਲਤ ਠਹਿਰਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਨਿਮਰਤਾ, ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ, ਖ਼ਿਮਾ, ਪਰਉਪਕਾਰ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦਾ ਭਲਾ ਮੰਗਣ ਵਾਲੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਠੀਕ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਸਮਾਜਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰੱਬ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕੀਤੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲੈਣ ਵਾਲਾ ਜੱਜ ਦੱਸਦੀ ਹੋਈ ਮੁਕਤੀ ਜਾਂ ਰੱਬੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਪਸੰਦ ਹਨ। ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਰੱਬ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਖਾਸ ਪੈਟਰਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਦਰਗਾਹ ਅਰਥਾਤ ਰੱਬ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਰ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ, ਉਸ ਦਾ ਸਮਾਜ, ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ, ਮਨੋਵੇਗ, ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਹਾਰ ਆਦਿ ਉਸ ਸੰਚੇ ਵਿਚ ਢਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜਾ ਰੱਬ ਨੂੰ ਪਸੰਦ ਹੈ।[16] ਜੋ ਰੱਬ ਨੂੰ ਪਸੰਦ ਹੈ, ਉਹ ਹਰ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਲੋਕ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਹੈ ਤੇ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਜਿਹੀ ਲੋਕ ਮਾਨਤਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਕਲਪਨਾ ਵਾਲੇ ਸੂਤ੍ਰ "ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ" (ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ,

ਪੰਨਾ 01) ਨੂੰ ਵੇਖਿਆ-ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। 'ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ' ਇਕ ਉੱਤਰ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸੋਚ ਨਾਲ ਪਰਿਪੂਰਣ ਅਜਿਹਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤਿਯੋਗ ਦੀ ਥਾਂ ਸਹਿਯੋਗ, ਹੰਕਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਤਿਆਗ, ਗਿਣਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਗੁਣਵੱਤਾ, ਸੋਸ਼ਣ ਦੀ ਥਾਂ ਭਾਈਚਾਰੇ, ਮਰਦਊ ਜਬਰ ਦੀ ਥਾਂ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਅਤੇ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰੇਮ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲ, ਬੇਹਰਕਤ, ਉਦਾਸੀਨ ਅਤੇ ਕਰਮਵਾਚੀ ਦਰਸ਼ਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ-ਆਰਥਿਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਮਾਧਿਅਮ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।[17] ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹੁਕਮ ਜਾਂ ਭਾਣੇ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਉੱਲੇਖ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਲੋਕ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੰਝ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਧਾਰਮਿਕ ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਇਨਕਲਾਬ ਵਿਚ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਸ਼ੁਭ ਅਮਲਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਅਜਿਹੇ ਨਵੀਨ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਬਣੀ ਰਹੇਗੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਨਿਸ਼ਚਾ ਸੀ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਧਰਮ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਨਾ ਤਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਸਰਬ ਸਮੂਹ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾ ਜੁੜੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਦਾ ਧਰਮ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵਿਰਵਾ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਨੇੜਿਉਂ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਅਜਿਹੇ ਨਵੇਂ ਧਰਮ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ ਜਿਹੜਾ ਪਾਖੰਡਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਅੰਤਰ ਖੋਜ[18] ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਲਾਂ[19] ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੋਚ, ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਕਰਮ ਆਦਿ ਸਭਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸੱਚੇ ਅਤੇ ਸੁੱਚੇ ਮਾਨਵ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ ਜਿਹੜਾ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਲਈ ਆਦਰਸ਼ ਸਾਬਿਤ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੱਚੇ ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਹਿਮੀਅਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ:

ਸਚਹੁ ਓਰੈ ਸਭੁ ਕੋ ਉਪਰਿ ਸਚੁ ਆਚਾਰੁ॥

(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 62)

ਸੱਚੇ-ਸੁੱਚੇ ਮਾਨਵੀ ਆਚਰਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਖਿਆਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਨਰਕ-ਸਵਰਗ ਦੇ ਪਰਮਾਰਥੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੁਕਤੀ ਰੂਪੀ ਰੱਬੀ ਅਭੇਦਤਾ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

* ਓਥੈ ਸਚੇ ਹੀ ਸਚਿ ਨਿਬੜੈ ਚੁਣਿ ਵਖਿ ਕਢੇ ਜਜਮਾਲਿਆ॥
ਥਾਉ ਨ ਪਾਇਨਿ ਕੂੜਿਆਰ ਮੁਹ ਕਾਲੈ ਦੋਜਕਿ ਚਾਲਿਆ॥

(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 463)

* ਸਚੁ ਤਾ ਪਰ ਜਾਣੀਐ ਜਾ ਰਿਦੈ ਸਚਾ ਹੋਇ॥
ਕੂੜ ਕੀ ਮਲੁ ਉਤਰੈ ਤਨੁ ਕਰੇ ਹਛਾ ਧੋਇ॥
ਸਚੁ ਤਾ ਪਰੁ ਜਾਣੀਐ ਜਾ ਸਚਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ॥
ਨਾਉ ਸੁਣਿ ਮਨੁ ਰਹਸੀਐ ਤਾ ਪਾਏ ਮੋਖ ਦੁਆਰੁ॥

(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 468)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਮਾਨਵਤਾ ਲਈ ਜਿਸ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਹਰ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਰੂਪ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵੱਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਿਰਤ, ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਸੇਵਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨੋ ਸੰਕਲਪ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖ ਅਨੁਭਵਾਂ, ਲੋੜਾਂ, ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ, ਜੀਣ-ਥੀਣ ਦੇ ਵਸੀਲਿਆਂ ਅਤੇ ਆਪਸੀ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗਹੁ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਰਤ, ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਸੇਵਾ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਉਹ ਧੁਰੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਸਮਾਜ-ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ 'ਸੁਕਿਰਤ', 'ਸਤਿਸੰਗਤ' ਅਤੇ 'ਨਿਰਸੁਆਰਥ ਸੇਵਾ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। "ਘਾਲਿ ਖਾਇ ਕਿਛੁ ਹਥਹੁ ਦੇਇ॥ ਨਾਨਕ ਰਾਹੁ ਪਛਾਣਹਿ ਸੇਇ॥"[20] ਕਹਿ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਕਮਾਈ ਵਿਚੋਂ ਸਮਾਜ ਲਈ ਕੁਝ ਹਿੱਸਾ ਕੱਢਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਸ 'ਕਿਰਤ' ਨੂੰ 'ਸੁਕਿਰਤ' ਵਿਚ ਪਰਵਰਤਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਿਤ ਸਮੁੱਚੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਰਮਯੋਗੀ ਬਣਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੰਨਿਆਸ ਦੀ ਥਾਂ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਸੰਗਤ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੰਗਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਸਤਿਸੰਗਤ' ਕਰਨ ਅਤੇ 'ਕੁਸੰਗਤ' ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਸਮਾਜੀ ਉਪਦੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ :

* ਲਖ ਸਿਆਣਪ ਜੇ ਕਰੀ ਲਖ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਮਿਲਾਪੁ॥
ਬਿਨੁ ਸੰਗਤਿ ਸਾਧ ਨ ਧ੍ਰਾਪੀਆ ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਦੂਖ ਸੰਤਾਪੁ॥

(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 20)

* ਊਤਮ ਸੰਗਤਿ ਊਤਮੁ ਹੋਵੈ॥ ਗੁਣ ਕਉ ਧਾਵੈ ਅਵਗੁਣ ਧੋਵੈ॥

(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 414)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਨਿਰਸੁਆਰਥ, ਆਪਸੀ ਮੋਹ-ਪਿਆਰ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਇਆਂ ਸਤਿ-ਸੰਗਤ ਨੂੰ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਭੌਤਿਕੀ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਗਰ ਤਰੀਕਾ ਦੱਸ ਕੇ ਸੰਗਤ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮੀ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ

ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਸੇਵਾ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਅਤੇ ਦਰਗਾਹ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨ ਵਾਲੀ ਇਕ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕੜੀ ਮੰਨਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਵਿਚਿ ਦੁਨੀਆ ਸੇਵ ਕਮਾਈਐ॥
ਤਾ ਦਰਗਹ ਬੈਸਣੁ ਪਾਈਐ॥

(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 26)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ 'ਸੇਵਾ' ਜਿਹੇ ਮਾਨਵੀ ਗੁਣ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਦੋਂ ਇਕ ਤਾਂ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਇਹ ਸੇਵਾ ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜ ਲਈ ਆਦਰਸ਼ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਜਿਹੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਹੰਕਾਰੀ ਜਾਂ ਈਰਖਾਲੂ ਬਿਰਤੀਆਂ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਨਿਜਾਤ ਪਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਉਕਤ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਵਰਨ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਅਹਿਮ ਸਰੋਕਾਰ ਇਨਸਾਨੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਹੈ। ਇਨਸਾਨੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਉੱਥਾਨਮੁਖੀ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਥਾਈਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਸੇ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਕੋਈ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਣੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਖੇਤਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਬੰਨੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਧਾਰਮਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਤੇ ਇਨਸਾਨੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਇਸ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਸਾਧਨ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।[21] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਇਹ ਯਤਨ ਅਸਲੋਂ ਨਿਵੇਕਲਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਵ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਹਿੱਤ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਪਹੁੰਚ ਵਾਲੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੁੱਲਵਾਨ ਪਹਿਲੂ ਹੈ।

****

ਹਵਾਲੇ :

1. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, "ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ",
(ਵਿਸਮਾਦੁ ਨਾਦ: ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ), ਪੰਨਾ. 356
2. ਆਰ. ਐਮ. ਮੈਕਾਈਵਰ ਤੇ ਚਾਰਲਸ ਐਚ. ਪੇਜ., ਸਮਾਜ : ਇਕ ਪ੍ਰਾਰੰਭਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, (ਅਨੁ. ਸਾਵਿੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ), ਪੰਨਾ. 05
3. ਸਾਵਿੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ, ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜਾਣ ਪਛਾਣ, ਪੰਨਾ. 85
4. * ਲਬੁ ਪਾਪ ਦੁਇ ਰਾਜਾ ਮਹਤਾ ਕੂੜੁ ਹੋਆ ਸਿਕਦਾਰੁ॥
ਕਾਮ ਨੇਬੁ ਸਦਿ ਪੁਛੀਐ ਬਹਿ ਬਹਿ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰੁ॥

(ਵਾਰ ਆਸਾ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 468-69.)

* 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॥

(ਵਾਰ ਮਾਝ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 145)

* ਕਾਦੀ ਕੂੜੁ ਬੋਲਿ ਮਲੁ ਖਾਇ॥
ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਨਾਵੈ ਜੀਆ ਘਾਇ॥
ਜੋਗੀ ਜੁਗਤਿ ਨ ਜਾਣੈ ਅੰਧੁ॥
ਤੀਨੇ ਓਜਾੜੇ ਕਾ ਬੰਧੁ॥

(ਚਉਪਦੇ, ਧਨਾਸਰੀ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 662)

* ਅੰਧੀ ਰਯਤਿ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ ਭਾਹਿ ਭਰੇ ਮੁਰਦਾਰੁ॥

(ਵਾਰ ਆਸਾ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 469)

5. ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ (ਸੰਪਾ. ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਕੌਰ ਜੱਗੀ), ਪੰਨਾ. 71

6. ਤੂ ਦਰੀਆਉ ਦਾਨਾ ਬੀਨਾ ਮੈ ਮਛੁਲੀ ਕੈਸੇ ਅੰਤੁਲਹਾ॥
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 25)

7. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 419

8. * ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੁ ਮਨਿ ਨਾਮੁ ਵਸਾਏ॥ ਗੁਰਮੁਖਿ ਹੋਇ ਤ ਸਚਿ ਸਮਾਏ॥
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 412)
* ਜੀਵਨ ਮੁਕਤੁ ਜਾ ਸਬਦੁ ਸੁਣਾਏ॥ ਸਚੀ ਰਹਤ ਸਚਾ ਸੁਖੁ ਪਾਇ॥
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 1343)

9. ਸਚਿਆਰੀ ਸਚੁ ਸੰਚਿਆ ਸਾਚਉ ਨਾਮੁਅਮੋਲੁ॥
ਹਰਿ ਨਿਰਮਾਇਲੁ ਊਜਲੋ ਪਾਤੀ ਸਾਚੀ ਸਚੁ ਬੋਲ॥
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 937)

10. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 463

11. ਓਹੀ, ਪੰਨਾ 468

12. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰੋ.), "ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਮਾਡਲ ਵਜੋਂ"

(ਵਿਸਮਾਦੁ ਨਾਦ : ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ), ਪੰਨਾ. 467-68.

13. ਆਤਮ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਾਮ ਮਹਿ ਆਤਮੁ ਚੀਨਸਿ ਗੁਰ ਬੀਚਾਰਾ॥
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 1153)

14. ੴ ਸਤਿ ਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰੁ ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ
ਅਜੂਨੀ ਸੈਭੰ ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ॥
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 01)

15. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰੋ.), ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸੱਚ, ਪੰਨਾ. 03-05.

16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 25-31

17. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ (ਡਾ.), "ਇਕੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮਾਨਵ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ : ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ", (ਵਿਸਮਾਦੁ ਨਾਦ : ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ), ਪੰਨਾ. 73-74.

18. ਜਿਨੀ ਆਤਮੁ ਚੀਨਿਆ ਪਰਮਾਤਮੁ ਸੋਈ॥
ਏਕੋ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਬਿਰਖੁ ਹੈ ਫਲੁ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਹੋਈ॥
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 421)

19. ਇਹ ਤਨੁ ਧਰਤੀ ਬੀਜੁ ਕਰਮਾ ਕਰੋ ਸਲਿਲ ਆਪਾਉ ਸਾਰਿੰਗਪਾਣੀ॥
ਮਨੁ ਕਿਰਸਾਣੁ ਹਰਿ ਰਿਦੈ ਜੰਮਾਇ ਲੈ ਇਉ ਪਾਵਸਿ ਪਦੁ ਨਿਰਬਾਣੀ॥
(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 23)

20. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ. 1245.

21. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰੋ.), "ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰਾ", (ਵਿਸਮਾਦੁ ਨਾਦ : ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ), ਪੰਨਾ. 433.

ਸੱਚੇ ਵੈਰਾਗ ਦੀ ਸੁਰਜੀਤੀ ਦਾ ਸੰਚਾਰ: ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ : ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸੁ ਮਹਲਾ ੧ ਘਰੁ ੫ ਅਲਾਹਣੀਆ

ਰਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ[1] ਸੰਦੀਪ ਕੌਰ[2]

I

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਗਏ ਲੋਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ 'ਅਲਾਹਣੀ' ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੌਤ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। "ਅਲਾਹਣੀ ਪਦ ਦਾ ਮੂਲ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ ਆਲਾਪੰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ: ਕਥਨ ਕਰਨਾ ਗਾਯਨ ਵਿਚ, ਸੁਰ ਦਾ ਗਾਯਨ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰਨਾ, ਜੋ ਅਕਸਰ ਰਾਗ ਭੇਦ ਕਰਕੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਦ ਅਲਾਹਣੀ ਦਾ ਵਰਤਾਉ ਸ਼ੋਕ ਗੀਤ ਲਈ ਰੂੜ੍ਹੀ ਹੋ ਗਿਆ ਜੋ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ ਮਰਨੇ ਪਰ ਸਕੇ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਤੇ ਮਿੱਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਬੀਬੀਆਂ ਉਚਾਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਰੋਂਦੀਆਂ ਪਿਟਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਸ਼ੋਕਮਈ ਧਾਰਨਾ ਵਿਚ ਗਾਵੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[1] ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸ਼ਲਾਘਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ, ਉਹ ਗੀਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਦੇ ਗੁਣ ਗਾਏ ਜਾਣ, ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਮੋਏ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ ਗੁਣ ਕਰਮ ਕਹਿ ਕੇ ਜੋ ਗੀਤ ਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਨਾਉਂ ਅਲਾਹਣੀ ਹੈ।"[2] ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੋਕਧਾਰਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ ਦਾ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਸੰਬੰਧੀ ਕਥਨ ਹੈ, "ਲੋਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ; ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੀ ਮੌਤ ਉੱਤੇ ਜੋ ਕਰੁਣਾਮਈ ਤੇ ਸੋਗੀ ਗੀਤ ਅਲਾਪੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਲਾਹਣੀਆਂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।...ਅਲਾਹਣੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹਤ ਹਿਰਦੇ ਦੀਆਂ ਕਰੁਣਾਮਈ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਹਨ। ਮਾਨੋਂ ਅਰਮਾਨਾਂ ਤੇ ਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਜੀਭਾਂ ਲੱਗ ਗਈਆਂ ਹੋਣ। ਅਲਾਹਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਮ੍ਰਿਤਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੇ ਗੁਣ ਗਾਏ ਗਾਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।"[3]

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਲੋਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਧੀਨ ਅਲਾਹੁਣੀ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਿੱਲ ਲਿਖਦੀ ਹੈ, "ਅਲਾਹਣੀ ਇਕ ਸ਼ਲਾਘਾ ਗੀਤ ਹੈ ਜੋ ਮ੍ਰਿਤਕ ਦੇ ਗੁਣ ਕਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕਰੁਣਾਮਈ ਸੁਰ ਵਿਚ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੀੜ੍ਹਤ ਹਿਰਦਿਆਂ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਿਰਦੇਵੇਧਕ ਸੋਗੀ ਬੋਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ...ਅਲਾਹਣੀਆਂ ਪਾਉਣ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਨਿਰੋਲ ਆਪਣਾ ਹੀ ਢੰਗ ਹੈ। ਬਰਾਦਰੀ ਦੀਆਂ ਸਭ ਔਰਤਾਂ ਗੋਲ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਖਲੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨਾਇਣ। ਨਾਇਣ ਮ੍ਰਿਤਕ ਦੀ ਉਮਰ ਤੇ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਲਾਘਾ ਭਰੇ ਰੁਦਨਮਈ ਸੁਰ ਉਚਾਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੱਥੇ, ਛਾਤੀ ਤੇ ਪੱਟਾਂ ਉੱਪਰ ਪਿੱਟਦੀ ਵੀ ਹੈ। ਨਾਇਣ ਦੇ ਪਿੱਛੇ-ਪਿੱਛੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਖਲੋਤੀਆਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਮ੍ਰਿਤਕ ਦੇ ਲਿੰਗ ਅਤੇ ਉਮਰ ਅਨੁਸਾਰ ਤੁਕਾਂਗ ਉਚਾਰਦੀਆਂ ਹਨ।"[4]

ਅਲਾਹਣੀ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਸੋਗੀ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਕੇ-ਸੰਬੰਧੀ ਦੀ ਮੌਤ ਉੱਪਰ

1 ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਕੇਂਦਰੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਬਠਿੰਡਾ
2 ਜੂਨੀਅਰ ਰਿਸਰਚ ਫੈਲੋ, ਯੂ.ਜੀ.ਸੀ. ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਕੇਂਦਰੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਬਠਿੰਡਾ

ਉਸਦੇ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਮੈਂਬਰਾਂ ਜਾਂ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਰਲਾਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਛੜ ਚੁੱਕੇ ਸਨੇਹੀ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸ਼ਲਾਘਾ ਵੀ ਕਰੁਣਾਮਈ ਸੁਰ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

II

ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪਾਠ ਵਿਚਲਾ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਹੀ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਚਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਲੜੀ ਤਹਿਤ ਹੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪਾਠ ਦੇ ਲੁਕਵੇਂ ਅਤੇ ਗੂੜ੍ਹ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਰਥ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਾਠ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਇਕਾਈਆਂ ਦਾ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਇਕਾਈਆਂ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਾਠ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਏ.ਜੇ.ਗਰੇਮਾਸ (1966) ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਸਟਰਕਚਲ ਸੀਮਾਂਟਿਕਸ (Structural Semantics) ਵਿਚ ਵਾਕ ਤੋਂ ਵਡੇਰੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਪਾਠ ਅਤੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਜੁਗਤਾਤਮਕ ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਹ ਪਾਠ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪਾਠ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਂਦ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਇਕੱਲੇ ਅਤੇ ਇਕਹਿਰੇ ਤੱਤ ਦੀ ਤਦ ਹੀ ਕੋਈ ਸਾਰਥਕਤਾ ਉੱਘੜਦੀ ਹੈ ਜਦ ਉਹ ਦੂਜੇ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੱਝਦਾ ਹੈ।[5] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਰੇਮਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਥ-ਇਕਾਈਆਂ ਦੀ ਸੰਬੰਧ-ਜੁਗਤ ਦੋਹਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਵੱਖਰਤਾ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਦੀ ਅਰਥ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਜੁਗਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਸ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਅਰਥ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠ ਦੀ ਮੁਕੰਮਲ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਰਥ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਜੁਗਤ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਕ ਪਾਠ ਵਿਚਲੀਆਂ ਅਰਥ-ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਤੋਂ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸ ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਰਤਾਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਅਰਥ-ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਅਰਥ-ਘੇਰੇ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਸਾਹਿਤਕ ਪਾਠ ਦੀਆਂ ਅਰਥ-ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਕੁਲ ਅਰਥ-ਘੇਰਿਆਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਨੂੰ ਹੀ ਉਸਦੀ ਅਰਥ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਜੁਗਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਬਾਣੀ-ਪਾਠ ਦੇ ਸੰਚਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਪਹਿਲੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਬਾਣੀ ਪਾਠ ਵਿਚੋਂ ਅਰਥ-ਇਕਾਈਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਾਠ-ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥ-ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਰਾਹੀਂ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਠ ਦੇ ਭਾਵ-ਸੰਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

III

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਅੰਗ 578 ਤੋਂ 581 'ਤੇ "ਰਾਗ ਵਡਹੰਸੁ ਮਹਲਾ ੧ ਘਰੁ ੫ ਅਲਾਹਣੀਆ" ਸਿਰਲੇਖ ਅਧੀਨ ਦਰਜ ਬਾਣੀ-ਪਾਠ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਹਲਾ ੧ ਅਤੇ ਮਹਲਾ ੩

ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਅਲਾਹਣੀਆਂ ਅੰਕਿਤ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਅਤੇ ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦਰਜ "ਅਲਾਹਣੀਆ" ਸੰਬੰਧੀ ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ ਗਿੱਲ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਕਾਫੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ, "ਲੋਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਲਾਹਣੀ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੀ ਬਿਨਸ ਗਈ ਦੇਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਅਲਾਹਣੀ ਦਾ ਘੇਰਾ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦੋ ਧੁਰੇ ਹਨ ਸੰਜੋਗ ਅਤੇ ਵਿਜੋਗ ਜਾਂ ਆਵਣ ਅਤੇ ਜਾਣ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਾਧਾਰਣ ਸੰਸਾਰੀ ਦੇ ਦੇਹਾਂਤ ਦੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੇਮ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।" [6]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਰਚਿਤ ਅਲਾਹਣੀਆ ਵਿਚ ਵੀ ਲੋਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਲਾਹਣੀ ਦੀ ਤਰਜ਼ 'ਤੇ ਵੈਰਾਗ ਅਤੇ ਉਸਤਤ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਲੋਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਲਾਹਣੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮ੍ਰਿਤਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਰਲਾਪ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਉਸਤਤ ਨਾਲ ਹੈ ਉੱਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਰਚਿਤ ਅਲਾਹਣੀ ਪਾਠ ਵਿਚ ਉਸਤਤ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਪੁਰਖ ਦੀ ਥਾਂ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਹੈ ਜੋ ਕਾਲ-ਰਹਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਨਾਲ ਵੈਰਾਗ ਪਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਲੋਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਲਾਹਣੀ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਦੇ ਵਿਧਾਗਤ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਨਵੀਨ ਸਰੋਕਾਰ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ ਮੌਲਿਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਪਾਠ ਵਿਚ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਅਲਾਹਣੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਲਈ 'ਸਿਰੰਦਾ', 'ਸਚਾ ਪਾਤਿਸਾਹੁ' ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਦੇ ਸਿਰਜਕ, ਸੰਚਾਲਕ ਅਤੇ ਸੱਚ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਪਨ-ਘੜੀ ਦੀ ਪਿਆਲੀ ਨਾਲ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸਦਾ ਮੋਹ ਸੰਸਾਰਕ ਧੰਦਿਆਂ ਨਾਲ ਦਰਸਾ ਕੇ 'ਪੁਰਖ' (ਮਨੁੱਖ) ਅਤੇ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ', ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਵਜੂਦਾਤਮਕ ਵੱਖਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਾਠ-ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਸਮੇਂ ਤੇ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈ ਜਦਕਿ ਪੁਰਖ ਕਾਲ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਕਾਲ-ਅਧੀਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮੌਤ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਸਦੀਵੀ ਅਤੇ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀ ਸੱਚ-ਸਰੂਪ ਸੱਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਕਰਮ ਵੀ ਸਿਰਜਕ ਪ੍ਰਭੂ ਵੱਲੋਂ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ', 'ਪੁਰਖ' ਤੋਂ ਵਿਆਪਕ ਤੇ ਸੰਪੰਨ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਪੁਰਖ ਕਾਲ-ਯੁਕਤ ਹਸਤੀ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਕਾਲ-ਮੁਕਤ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਇਕ ਤਾਂ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਉਹ ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਤੇ ਸੰਚਾਲਕ ਵੀ ਹੈ। ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਤੇ ਪੁਰਖ ਦੇ ਇਸ ਵਜੂਦਗਤ ਵਖਰੇਵੇਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਧੰਨੁ ਸਿਰੰਦਾ ਸਚਾ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਜਿਨਿ ਜਗੁ ਧੰਧੈ ਲਾਇਆ॥
ਮੁਹਲਤਿ ਪੁਨੀ ਪਾਈ ਭਰੀ ਜਾਨੀਅੜਾ ਘਤਿ ਚਲਾਇਆ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ੫੭੮)

ਜਿੱਥੇ ਪਹਿਲੇ ਪਦੇ ਵਿਚ 'ਪੁਰਖ' ਅਤੇ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਦੇ ਵਜੂਦਾਤਮਕ ਵਖਰੇਵੇਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉੱਥੇ ਪਹਿਲੀ ਅਲਾਹਣੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨੂੰ 'ਸਾਹਿਬੁ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ

'ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ' ਅਤੇ ਹੁਕਮ-ਮੰਨਵਾਉਣ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ 'ਧੰਧੈ' ਮਨੁੱਖਾ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਰਥ-ਇਕਾਈ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਵੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਦੱਸ ਕੇ ਉਸਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਸੰਸਾਰਕ ਕੰਮਾਂ-ਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮੇਂ ਲਈ ਹੀ ਮਿਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਇਕ ਮਕਸਦ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਮਿਲਾਪ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨਾ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਾਲ ਦੇ ਅਧੀਨ ਦਰਸਾ ਕੇ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਤੇ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੋਝੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਉਹ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਭਾਣੇ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੀਮਤ-ਸਮਾਂ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਘਰ ਆਏ ਮਹਿਮਾਨ ਨਾਲ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਟਿਕੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਹੰਕਾਰ ਤਿਆਗਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੁਰਖ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਲ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਘਰ ਵਿਚ ਆਏ ਪ੍ਰਾਹੁਣੇ ਨੂੰ ਇਕ ਦਿਨ ਜਾਣਾ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਸੀਮਿਤ ਸਮੇਂ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਅਵਹੇਲਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭਾਣੇ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਨਸੀਹਤ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਆਗੈ ਸਰਪਰ ਜਾਣਾ ਜਿਉ ਮਿਹਮਾਣਾ ਕਾਹੇ ਗਾਰਬੁ ਕੀਜੈ॥
ਜਿਤੁ ਸੇਵੀਐ ਦਰਗਹ ਸੁਖੁ ਪਾਈਐ ਨਾਮੁ ਤਿਸੈ ਕਾ ਲੀਜੈ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ੫੭੮)

ਤੀਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਉਸਤਤ ਲਈ 'ਸੰਮ੍ਰਥ', ਸਾਚੜਾ, ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦੇ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਸਰਵ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਆਪਣੇ ਸਮਰੱਥ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕਣ-ਕਣ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ, ਉਥੇ ਜੀਵਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਵੀ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਰਣਨਯੋਗ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਰਮਿਆ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਉਹ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੈ। ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਮਾਨਵੀ ਸੁਰਤ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਤ ਮਨੁੱਖ, ਉਸ ਦੀ ਮਿਹਰ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕਰੇ। ਫਲਸਰੂਪ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵਿਕਾਰੀ ਬਿਰਤੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਵਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਸ਼ੁੱਭ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ 'ਮੌਤ' ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇਕ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਪਾਠ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮੌਤ ਕਾਰਨ ਉਪਜੀ ਦੁਖਦਾਈ ਵੈਰਾਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਭਾਣੇ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨਾਲ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਵੈਰਾਗ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੀ ਚੌਥੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਧਨ-ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਅਤੇ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਵੈਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਾਲ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਲਈ ਵੈਰਾਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਵਾਂਗ ਹੀ

ਅਸਥਾਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਬੇਸਮਝੀ ਅਧੀਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਉਹ ਇਸ ਸੋਝੀ ਤੋਂ ਹੀਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸਰੀਰ ਨੇ ਹੀ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਭ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਹੀ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਣੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇੱਥੇ ਸੋਝੀਹੀਣ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੁੱਖ ਅਤੇ ਖੁਸ਼ੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਕਰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਕਾਰਨ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਜਾਈਂ ਗੁਆਉਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸਲ ਵੈਰਾਗ ਵੱਲ ਪਰਤਣ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵੈਰਾਗ ਸਿਰਫ਼ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਅਜਿਹੇ ਵੈਰਾਗ ਤੋਂ 'ਗਾਫਲੁ' ਹੋ ਕੇ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵਿਅਰਥ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਰੋਵਣੁ ਸਗਲ ਬਿਕਾਰੋ ਗਾਫਲੁ ਸੰਸਾਰੋ ਮਾਇਆ ਕਾਰਣਿ ਰੋਵੈ॥
ਚੰਗਾ ਮੰਦਾ ਕਿਛੁ ਸੂਝੈ ਨਾਹੀ ਇਹੁ ਤਨੁ ਏਵੈ ਖੋਵੈ॥
(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ੫੭੮)

ਪਹਿਲੀ ਅਲਾਹੁਣੀ ਵਿਚਲੇ ਪਾਠ-ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਤ ਪਰਿਪੇਖ ਅਨੁਸਾਰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦਾ ਸਿਰਜਕ, ਸੰਚਾਲਕ ਅਤੇ ਸੰਘਾਰਕ ਵਾਲਾ ਸਰੂਪ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੂਪ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸਰਵ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਕਰਾਉਂਦਿਆਂ ਮਾਨਵੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਥੋੜ੍ਹ-ਚਿਰੀ ਅਤੇ ਤੁੱਛ ਹਸਤੀ ਬਾਰੇ ਸੋਝੀ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਪਦੇ ਵਿਚ 'ਸਿਰਜਕ' ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਤ ਜਗਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਦੂਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਿਕ ਧੰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਰੁੱਝਿਆ ਦਰਸਾ ਕੇ, ਸਿਰਜਕ ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੜ ਜਾਣ ਦੇ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਤੀਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਕ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੀ ਉਸ ਤੋਂ ਵਿਛੜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਿਹਰ ਸਦਕਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਰਾਹੀਂ ਸੋਝੀਵਾਨ ਹੋ ਕੇ ਮਿਲਾਪ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਤੀਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਚੌਥੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵਾਂ ਪਾਸਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਾਕ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਦੀ ਮੌਤ ਉੱਪਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਰਲਾਪ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਅਸਲ ਵੈਰਾਗ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ 'ਮੌਤ' ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਅਟੱਲ ਨਿਯਮ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਰੱਬੀ ਭਾਣੇ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕੇ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਦੂਜੀ ਅਲਾਹਣੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਲਈ 'ਸਚੜਾ', 'ਸਾਹਿਬ' ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਨਾਮ ਵਰਤ ਕੇ ਉਸਦੀ ਸ਼ਲਾਘਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸੱਚ ਸਰੂਪ 'ਹੁਕਮ-ਕਰਤਾ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਥੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਭਾਣੇ ਦੇ 'ਪਾਲਣ-ਕਰਤਾ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਪੰਥੁ' ਇੱਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ-ਮਾਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਰਥ-ਇਕਾਈ ਹੈ, ਜੋ ਮੌਤ ਦੇ ਰਸਤੇ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਕਾਲ-ਯੁਕਤ ਹਸਤੀ ਬਾਰੇ ਚੇਤੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਸਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੌਤ ਦਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ 'ਸਾਹਿਬੁ' ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਬੋਧ ਵੀ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਸੋਝੀ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਭੂ-ਭਗਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਸਦਕਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਕਰਤਾ, ਹਰਤਾ, ਸੰਚਾਲਕ ਅਤੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਫਲ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ

ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦਗਤ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਕਾਲ-ਮੁਕਤ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਭਾਣੇ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਸਾਹਿਬੁ ਸਮਾਲਿਹ ਪੰਥੁ ਨਿਹਾਲਿਹ ਅਸਾ ਭਿ ਓਥੈ ਜਾਣਾ॥
ਜਿਸ ਕਾ ਕੀਆ ਤਿਨ ਹੀ ਲੀਆ ਹੋਆ ਤਿਸੈ ਕਾ ਭਾਣਾ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ੫੭੯)

ਦੂਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦੇ ਸਰੂਪ ਸੰਬੰਧੀ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ? ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਵੀ ਇਸੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਿਰਜਕ ਦੇ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਸਲਾਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਦੱਸੇ ਮਾਰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਚੱਲਦੇ ਹਨ। 'ਮਹਲੀ ਜਾਇ ਪਾਵਹਿ' ਅਰਥ-ਇਕਾਈ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸੱਚਖੰਡ ਰੂਪੀ ਮਹਿਲ ਵਿਚ ਜਗ੍ਹਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਮੌਤ ਦੁੱਖ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚਲੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਸੰਕਲਪਾਂ 'ਸੂਰਿਆਂ', 'ਸੂਰੇ' ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਨਿਗਾਹ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋ ਕੇ ਮਰਦੇ ਹਨ।ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਮ-ਲੇਵਾ, ਸੋਝੀਵਾਨ, ਨਿਮਰ, ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਅਤੇ ਸੁੱਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਤਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸੁਰਤਿ ਜੋੜ ਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਧਿਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਭੈਅ ਅਤੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦੀ ਨਵਿਰਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।ਅਜਿਹੇ ਸੋਝੀਵਾਨ ਮਨੁੱਖ ਾਂ ਨੂੰ ਮੌਤ ਵੀ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਦੁੱਖ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੀ ਸਗੋਂ ਇਹ ਰੱਬੀ ਭਾਣੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਪਦੇ ਵਿਚ 'ਬਾਜੀ ਹੈ ਇਹੁ ਸੰਸਾਰੋ' ਅਜਿਹੀ ਅਰਥ-ਇਕਾਈ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਲੇ ਸਮੁੱਚੀ ਅਲਾਹਣੀ ਦਾ ਸਾਰ ਤੱਤ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਪਦੇ ਵਿਚ ਇਹ ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸ-ਕਿਸ ਨੂੰ ਰੋਇਆ ਜਾਵੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੂਹ ਪ੍ਰਾਣੀ ਜਗਤ ਹੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ :

ਨਾਨਕ ਕਿਸ ਨੋ ਬਾਬਾ ਰੋਈਐ ਬਾਜੀ ਹੈ ਇਹੁ ਸੰਸਾਰੋ॥
ਕੀਤਾ ਵੇਖੈ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣਾ ਕੁਦਰਤਿ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰੋ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ੫੭੯)

ਇੱਥੇ ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਸੁਆਰਥੀ ਅਤੇ ਨਿਰ-ਸੁਆਰਥੀ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੁਰਖ ਸੁਆਰਥ ਵੱਸ ਹੀ ਵਿੱਛੜੇ ਸਾਕ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਲਈ ਵਿਰਲਾਪ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨਿਰ-ਸੁਆਰਥ ਅਤੇ ਨਿਰਪੇਖ ਰਹਿ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਸਭ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਸਾਂਭ-ਸੰਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਸੂਝ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਗਿਆਸੂ ਰੂਪ ਹੋ ਕੇ ਸਭ ਕੁੱਝ ਜਾਣਨ-ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੀ ਅਲਾਹਣੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨੂੰ ਸਿਰਜਕ, ਹੁਕਮ-ਕਰਤਾ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਫਲ ਨਿਰਣਾਇਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਦੂਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਇਸੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਪਾਸਾਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਮੌਤ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਮੰਨਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮੌਤ ਦੇ ਅਸਲੀ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਕਰਵਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਤੀਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸੂਰਬੀਰ ਜਾਂ ਬਹਾਦਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ 'ਸੱਚੇ'

ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨਾਲ ਲਿਵ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੌਤ ਵਰਗੀ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਚੌਥੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਇਸੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਜਗਤ ਨੂੰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੁਆਰਾ ਖੇਡੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਖੇਡ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸਭ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧੰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਲਗਾ ਕੇ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਤੀਜੀ ਅਲਾਹਣੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਲਈ 'ਪਰਵਦਗਾਰ' ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪਾਲਣ-ਕਰਤਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਗੁਰੂ' ਇੱਥੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਮਾਰਗ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲੀ ਤੇ ਸੱਚੀ ਸਿੱਖਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਰਥ ਇਕਾਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜੀਵ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਅਲਖ-ਅਪਾਰ ਸਰੂਪ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਕਰਮ-ਫਲ ਨਿਰਣਾਇਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ 'ਨਿਬੇੜਣਹਾਰੋ' ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਨਾਲ ਵਰਣਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੱਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਦਰਤ ਰੂਪੀ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਖ਼ਤ ਉੱਪਰ ਬੈਠਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਜੀਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਫੈਸਲੇ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਮਨਮੁਖ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਕਿਰਤ-ਕਮਾਈ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਵੀ ਸਿਰਜਕ ਆਪ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨਮੁਖ ਗੁਣ ਛੱਡ ਕੇ ਔਗੁਣਾਂ ਦਾ ਵਣਜਾਰਾ ਬਣ ਬੈਠਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਵਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਭਾਰ ਕਾਰਨ ਜਗਤ ਦੇ ਧੰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਖਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਵਿਸਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਜੰਮਣ-ਮਰਨ ਦੇ ਗੇੜ ਵਿਚ ਉਲਝਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ 'ਕਰਤਾਰੋ' ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਪਏ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਮਦੂਤ ਵੀ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਸੁੰਦਰਤਾ ਜਾਂ ਉਮਰ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਕੀਤੇ ਬਗੈਰ ਮਨੁੱਖ ੀ ਸਰੀਰ ਦਾ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਸਾਕ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਛੋੜਾ ਪਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਮਨੁੱਖ ਉੱਪਰ ਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਵਰਣਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਸਦੜੇ ਆਏ ਤਿਨਾ ਜਾਨੀਆ ਹੁਕਮਿ ਸਚੇ ਕਰਤਾਰੋ॥
ਨਾਰੀ ਪੁਰਖ ਵਿਛੁੰਨਿਆ ਵਿਛੁੜਿਆ ਮੇਲਣਹਾਰੋ॥

(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ੫੮੦)

ਪੰਜਵੇਂ ਪਦੇ ਵਿਚਲੀ 'ਨਉ ਦਰ ਠਾਕੇ' ਅਰਥ-ਇਕਾਈ ਨੌਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਲ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਲ (ਮੌਤ) ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਨੌਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਚੱਲਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਨੌਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਰੁਕਣਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਤੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇੱਥੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗਲਤਾਨ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਮ

ਤੋਂ ਵਿਛੜ ਕੇ ਸੰਸਾਰ ਰੂਪੀ ਵਿਹੜੇ ਵਿਚ ਜੂਨਾਂ ਰੂਪੀ ਦੁਆਰਿਆਂ ਤੇ ਭਟਕਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਲਈ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਆਸਰਾ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਛੇਵੇਂ ਪਦੇ ਵਿਚ ਮ੍ਰਿਤਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਲਈ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨੀ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਫੋਕਟ ਹੋਣ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਵਾ ਕੇ ਮ੍ਰਿਤਕ ਦੇ ਸਾਕ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਨੂੰ ਮੋਹ-ਵੱਸ ਹੋ ਕੇ ਵੈਰਾਗ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਵਰਜ ਕੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਲ ਰਹਿਤ ਜਾਂ ਸਦੀਵੀ ਹਸਤੀ ਕੇਵਲ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਹੀ ਹੈ ਕਾਲ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦੇ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਅਜਿਹੀ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਟਾਲਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸੱਤਵੇਂ ਪਦੇ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਮਨਮੁਖ ਦੀ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ 'ਖਸਮੀਆਂ' ਅਤੇ 'ਨਿ-ਖਸਮੀਆਂ' ਸੰਕਲਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਜਿਥੇ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਮਨਮੁਖ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਤੋਂ ਵਿਛੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੋਹ-ਵੱਸ ਤੇ ਲੋਭ-ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਕੇ ਰੁਦਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰਮੁਖ ਆਪਣੇ ਖਸਮ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਖਾਤਰ ਦੁਖੀ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਲਈ ਵੈਰਾਗ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਟੱਠਵੇਂ ਪਦੇ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਗਈ 'ਗੁਰ' ਅਰਥ-ਇਕਾਈ ਅਜਿਹੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਾਇਆ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਲਟ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਮਨਮੁਖ (ਦੁਹਾਗਣ) ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ (ਸੁਹਾਗਣ) ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇੱਥੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਨੂੰ ਇਕ ਅਟੱਲ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮ ਦਰਸਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਾਂ ਨੂੰ ਸੁਹਾਗਣਾਂ ਵਾਲੀ ਕਾਰ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੀ ਕਾਰ ਸਦਕਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਦੁੱਖ ਨਹੀਂ ਸਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ। ਅਜਿਹੇ ਗੁਰਮੁਖ ਮਨੁੱਖ ਾਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ :

> ਬਈਅਰਿ ਨਾਮਿ ਸੋਹਾਗਣੀ ਸਚੁ ਸਵਾਰਣਹਾਰੋ॥
> ਗਾਵਹੁ ਗੀਤੁ ਨ ਬਿਰਹੜਾ ਨਾਨਕ ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰੋ॥
>
> (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ੫੮੦)

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੀਜੀ ਅਲਾਹਣੀ ਦੇ ਛੇ ਪਦਿਆਂ ਵਿਚਲੇ ਉਪੋਰਕਤ ਪਾਠ-ਪ੍ਰਸੰਗ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪਰਿਪੇਖ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਮਨੁੱਖ ਾਂ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਪਾਲਣਹਾਰ ਅਤੇ ਸੰਚਾਲਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਵਰਣਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਪਾਲਣਹਾਰ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਦੂਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਉਸਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚ ਰਮਿਆ ਹੋਣ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਫੈਸਲੇ ਲੈਣ ਦੇ ਨੀਤੀ-ਕਰਤਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਕਰਮ-ਫਲ ਨਿਰਣਾਇਕ ਸਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਤੇ ਮਨਮੁਖਾਂ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਹੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ ਵਾਲੀ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਮਨਮੁਖ ਵਾਲੀ ਅਚੇਤ ਸੋਝੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਵੇਂ ਪਦੇ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਮੌਤ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਰਜ਼ਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਛੇਵੇਂ ਪਦੇ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਮੌਤ ਉਪਰੰਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨੀ ਕਰਮਾਂ ਦੀ ਨਿੰਦਿਆ ਕਰਕੇ ਕਾਲ-ਰਹਿਤ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨਾਲ ਲਿਵ ਜੋੜਨ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸੱਤਵੇਂ ਪਦੇ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਮਨਮੁਖ ਦੀ ਵਿਰੋਧਾਤਮਕ

ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਟੱਠਵੇਂ ਪਦੇ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਦੁਹਾਗਣ ਤੋਂ ਸੁਹਾਗਣ ਭਾਵ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਂਚ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਚੌਥੀ ਅਲਾਹਣੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਰਚਨਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਕੁਦਰਤ ਰਾਹੀਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ 'ਸਬਦੁ ਪਛਾਣੋ' ਅਰਥ-ਇਕਾਈ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਦੇ ਉਸ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਬਣਾਈ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਪਹਿਲੀ ਪੌੜੀ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ 'ਅਧ ਪੰਧੈ' ਅਰਥ-ਇਕਾਈ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਟੱਧ-ਮਾਰਗ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਜਿਥੇ ਭਟਕਣਾ (ਜੰਮਣ-ਮਰਨ) ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਹੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਅਸਲ ਰਾਹ ਵੀ ਇਸਦੇ ਵਿਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਮਨੁੱਖ ਭਟਕਣਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਚੌਰਾਸੀ ਲੱਖ ਜੂਨਾਂ ਦੇ ਗੇੜ ਵਿਚ ਉਲਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇਕਰ ਉਹ ਨਾਮ ਦੀ ਸੋਝੀ ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਵਿਚ ਧਿਆਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਸਰੂਪ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਨਿਰਾਲਮ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸਨੂੰ ਜੀਵਾਂ ਦੇ 'ਕਰਮ-ਨਿਰਧਾਤਾ' ਅਤੇ 'ਕਰਮ-ਫਲ ਨਿਬੇੜਨਹਾਰ' ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

ਜੇਹੇ ਕਰਮ ਕਰਾਏ ਕਰਤਾ ਦੂਜੀ ਕਾਰ ਨ ਭਾਲੇ॥

ਆਪ ਨਿਰਾਲਮ ਧੰਧੈ ਬਾਧੀ ਕਰਿ ਹੁਕਮੁ ਛਡਾਵਣਹਾਰੋ। ।(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ੫੮੧)

ਤੀਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਲਈ ਸੰਕਲਪਿਕ ਪਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੱਚੇ ਸਾਥੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਸੰਸਾਰਕ ਕਾਰਾਂ-ਵਿਹਾਰਾਂ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋਣ ਨੂੰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਰੂਪੀ ਹਨੇਰੇ ਵਜੋਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕਤਰਤ ਸੁੱਖ-ਸਹੂਲਤਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਦਾਰਥ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੰਕਾਰ-ਵੱਸ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਤੋਂ ਵਿਛੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ 'ਕਰਮ-ਦਾਤਾ' ਅਤੇ 'ਦੁੱਖ-ਨਿਵਾਰਣ ਕਰਤਾ' ਵਾਲੇ ਸਹਾਇਕ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਸੰਸਾਰ ਰੂਪੀ ਖੇਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਨੂੰ 'ਬਾਜੀਗਰ' ਵਜੋਂ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਸੁਪਨੰਤਰੁ ਸੰਸਾਰੋ' ਅਰਥ-ਇਕਾਈ ਇੱਥੇ ਜਗਤ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ।ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਪਨੇ ਚੋਂ ਜਾਗਣ ਮਗਰੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੱਥ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੇਵਲ ਸੰਸਾਰਿਕ ਧੰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਉਲਝੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਇਕ ਸੁਪਨਾ ਹੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਕਾਲ-ਵੱਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਹੱਥ ਸੱਖਣੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। 'ਆਪੇ ਮਾਰਗਿ ਪਾਵਣਹਾਰਾ' ਰਾਹੀਂ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾਤਾ ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਖੁਦ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਰਗ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ(ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਸੋਝੀ) ਮਨਮੁਖ ਤੋਂ ਗੁਰਮੁਖ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

ਆਪੇ ਮਾਰਗਿ ਪਾਵਣਹਾਰਾ ਆਪੇ ਕਰਮ ਕਮਾਏ॥

ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਗੁਰਿ ਪੂਰੇ ਰਾਖੇ ਨਾਨਕ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਏ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ੫੮੧)

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਚੌਥੀ ਅਲਾਹਣੀ ਦੇ ਚਾਰੇ ਪਦੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਸਿਰਜਕ ਸਰੂਪ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਜਕ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਸਿਰਜਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਉਸਨੂੰ ਉਸੇ ਦੀ ਬਣਾਈ ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਇਸੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਪਾਸਾਰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਭਟਕਣ ਸਗੋਂ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਤਲਾਸ਼ਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੀਜੇ ਅਤੇ ਚੌਥੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰੀ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਸੱਚਾ ਸਾਥੀ ਅਤੇ ਪਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਕ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਲਈ ਗੁਰੂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਸੋਝੀ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਵੀਂ ਅਲਾਹਣੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੁਆਰਾ ਜਗਤ ਨੂੰ ਝੂਠਾ ਪਾਸਾਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਨੂੰ 'ਸੱਚੇ ਘਰੁ' ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਨ ਲਈ 'ਸੱਚੇ' ਨੂੰ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਾਠ-ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰਕ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰਾਂ ਰੂਪੀ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਉਲਝਿਆ ਮਨੁੱਖ ਸਦੀਵੀ ਟਿਕਾਣਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਿਰਜਕ (ਕਰਤਾ) ਦੀ ਬਜਾਇ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਸੱਚ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਾਲਤ ਉਸ ਕਾਂ ਵਰਗੀ ਹੈ ਜੋ ਸੁੰਨੇ ਘਰ ਵਿਚ ਕੁਰਲਾ-ਕੁਰਲਾ ਕੇ ਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕੋਈ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁੱਝ ਟੁੱਕੜ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦਾ। ਇਸ ਲਈ 'ਸੰਸਾਰ ਰੂਪੀ ਘਰ' ਵਿਚ ਸਹੀ ਗਿਆਨ ਤੇ ਸਬਰ-ਸੰਤੋਖ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਜੀਵ ਰੂਪੀ ਕਾਂ ਭਟਕਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਸੋਝੀ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਕਾਰਨ ਉਪਜੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਭਾਵ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਾਮ ਦੀ ਸੋਝੀ 'ਗੁਰੂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ' ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਆਪ ਹੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ 'ਨਾਂਗੜਾ' ਅਰਥ ਇਕਾਈ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਤੁੱਛਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਸੰਸਾਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਸਰਵ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ 'ਕਰਮ-ਫਲ ਨਿਰਣਾਇਕ' ਸਰੂਪ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਇੱਥੇ ਅਜਿਹੀ ਮੱਖੀ ਜੋ ਗੁੜ੍ਹ ਵੱਲ ਖਿੱਚੀ ਜਾਂਦੀ ਉਸ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਾਣ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਮਨਮੁਖ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਸੰਸਾਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਕਾਰਾਂ-ਵਿਹਾਰਾਂ ਰੂਪੀ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਨਾਲ ਲਿਪਟ ਕੇ ਅਜਿਹਾ ਖਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਾਲ-ਵੱਸ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਦਿ ਅਤੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਵੱਲੋਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਦੱਸ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਹੰਕਾਰ ਤਿਆਗਣ ਲਈ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦਾ ਸੱਦਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਕਤ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਲਿਖਿਅੜਾ ਲੇਖੁ ਨ ਮੇਟੀਐ ਦਰਿ ਹਾਕਾਰੜਾ ਆਇਆ ਹੈ॥
(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ੫੮੧)

ਚੌਥੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੌਤ ਉੱਪਰ ਉਸਦੇ ਸਾਕ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਰਲਾਪ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਾਲ-ਗ੍ਰਸਤ ਹੋਣਾ ਅਜਿਹੀ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਭਾਵ ਕਾਲ ਨੂੰ ਟਾਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇੱਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਕੇ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਰਲਾਪ ਨੂੰ 'ਸਹਿਮ' ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਮਰਨ ਵਾਲੇ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੇ ਦੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਕਿਸੇ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਮਰਨ ਨਾਲ ਮਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਜੀਵ ਦਾ ਜੰਮਣ-ਮਰਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਵੀਂ ਅਲਾਹਣੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਵੀ ਚੌਥੀ ਅਲਾਹਣੀ ਵਾਂਗ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਝੂਠਾ ਪਾਸਾਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉੱਥੇ ਤੀਜੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਮਾਇਆ ਪਿੱਛੇ ਲੱਗ ਕੇ ਆਤਮਿਕ ਮੌਤ ਸਹੇੜਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਮੌਤ ਮਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਾਂ ਲਈ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਵਿਰਲਾਪ ਨੂੰ ਚੌਥੇ ਪਦੇ ਵਿਚ ਨਿੰਦਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਲ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

IV

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਉਪਰੋਕਤ ਪੰਜ ਅਲਾਹਣੀ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਅਰਥ-ਇਕਾਈਆਂ ਦੁਆਰਾ ਉਜਾਗਰ ਅਰਥ-ਜੁਗਤ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੁਨਿਆਵੀ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਵੈਰਾਗ ਵਿਚਲਾ ਅੰਤਰ ਸਮਝਾ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਉਹ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇੱਥੇ ਪੜਾਅ-ਦਰ-ਪੜਾਅ ਉਹ ਢੰਗ ਜਾਂ ਜੁਗਤ ਵੀ ਸੁਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦਗਤ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਿਸੇ ਸੰਬੰਧੀ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਕਾਰਨ ਉਪਜੇ ਦੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਨਿਜਾਤ ਹਾਸਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਦੁਖਦਾਈ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਭਾਣੇ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅਡੋਲਤਾ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਪਾਠ ਵਿਚ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸਨੂੰ 'ਸਿਰੰਦਾ', 'ਸਚਾ ਪਾਤਿਸਾਹਿ', 'ਸਿਰਜਣਹਾਰੋ', 'ਪ੍ਰਭੂ', 'ਹਰਿ', 'ਜਗਜੀਵਨ ਦਾਤਾ' ਆਦਿ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਕੇ ਉਸਦੇ ਸਰਵਉੱਚ ਵਜੂਦ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਇਕੋ-ਇਕ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਵੀ ਵਿਵਸਥਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਤ ਹਰੇਕ ਵਜੂਦ ਉਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧੰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਲੱਗਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧੰਦਿਆਂ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋਇਆ ਹੀ ਉਹ ਵਿਛੋੜੇ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਭੋਗਦਾ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ, ਸੰਚਾਲਨ ਅਤੇ ਬਿਨਸਣ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਦੇ ਹੁਕਮ

ਅਧੀਨ ਹੀ ਚੱਲਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਾਲ-ਯੁਕਤਤਾ ਅਤੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਅਸੀਮਤਾ ਵਾਲੀ ਕਾਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹਸਤੀ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੋਣ 'ਤੇ ਹੀ 'ਮੌਤ' ਦੇ ਅਟੱਲ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸਮਝ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ। 'ਮੌਤ' ਅਜਿਹੀ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਬੇਮੁੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਧਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਪੈਦਾ ਹੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਬਿਨਸਣਾ ਤੈਅ ਹੈ।

ਇਥੇ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਅਤੇ 'ਪੁਰਖ' ਦੀ ਵਜੂਦਗਤ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਿਆਂ 'ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ' ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਮ, ਸਿਰਜਕ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦਾ ਇਕ ਅਦੁੱਤੀ ਪਾਸਾਰ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੇਧ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਨਾਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਉਸ ਸਿਰਜਕ ਵਾਂਗ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਨਾਮ ਹੀ ਆਤਮਿਕ ਉਨਤੀ ਲਈ ਸਰਵੋਤਮ ਸਾਧਨ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਪਾਠ ਦੇ ਤੈਹੀ ਅਰਥ ਪਾਸਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੌਤ ਵਰਗੀ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਭਾਣੇ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਨਾਮ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਇਹ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰਾਣੀ ਚਲਣਹਾਰ ਹੈ। ਬਣਨ ਅਤੇ ਬਿਨਸਣ ਦਾ ਇਹ ਸਾਰਾ ਵਰਤਾਰਾ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪਾਸਾਰਾ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਇਸੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਸਮੁੱਚੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੋਝੀ 'ਹੁਕਮ' ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਕਰਮ ਵੀ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਕਰਨਾ ਵੀ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਸਦੀਵੀ ਸੱਚ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋਣ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਮਲ ਵੀ ਹੁਕਮ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ 'ਨਾਮ' ਅਤੇ 'ਹੁਕਮ' ਦੋਵੇਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਕਮ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਮ ਇਸਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੀ ਸੋਝੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੋਝੀ ਸਦਕਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਸਮਝ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਕਿਹੜਾ ਸਰੂਪ ਨਿੰਦਣਯੋਗ ਜਾਂ ਦੁਖਦਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ? ਆਦਿ ਸਵਾਲ ਉਸਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਪਜਦੇ ਹਨ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰਿਕ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਸੱਚ ਸਰੂਪ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸਦੀ ਸਿਰਜੀ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਤਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉੱਚ ਅਵਸਥਾ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮਸਲੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦੇ ਉਪਜਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੇ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ੀ ਹਸਤੀ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਜਾਂ ਅਸਲ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਨੁਭੂਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸਿਰਜਕ ਹਸਤੀ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੂਲ ਦੂਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਜਤ ਜਗਤ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ।

ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ 'ਸਿਰਜਣਾ' ਵਿਚੋਂ ਹੀ 'ਸਿਰਜਕ' ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਜਾਂ ਨੇੜਲੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਸਹੀ ਸਮਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸ-ਕਿਸ ਲਈ ਵਿਰਲਾਪ ਕਰੇ? ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਾ ਜਗਤ ਹੀ ਚਲਣਹਾਰ ਭਾਵ ਕਾਲ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਬੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਜਗਤ-ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਇਹ ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਵੀ 'ਸਿਰਜਕ' ਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਸੂਝ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਗਿਆਸੂ ਰੂਪ ਹੋ ਕੇ ਸਭ ਕੁੱਝ ਜਾਣਨ-ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜਦੋਂ ਸਿਰਜਕ ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਹੁਕਮ ਪਛਾਣਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਦਾ ਆਭਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਮੋਹ ਵਿਚ ਵਿਰਲਾਪ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਤਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਸਦੀਵੀ ਨਿਭਣ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਫਲਸਰੂਪ ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਸੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਦੀਵੀ ਤੇ ਸੱਚਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜਗਤ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦਾਨ ਦੇਣ ਵਾਲੇ 'ਸਿਰਜਕ' ਨਾਲ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵੈਰਾਗ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਅਸਲ ਸੋਝੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਧੰਦੇ ਵੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹਨ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਬਣਾਉਣਾ ਹੀ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਸਕੇ-ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਲਈ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਿਰਲਾਪ ਵੀ ਆਪਣੇ 'ਮੂਲ' ਤੋਂ ਵਿਛੜੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਾਂ ਦੀ ਭਟਕਣ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਭਟਕਣ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦਾ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੇ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੇ ਧਨ-ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਹੰਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਜਦੋਂ ਮੌਤ ਵਰਗੀ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨੀ ਕਰਮਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਤੋਂ ਭੁੱਲਿਆ ਫਿਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਲ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮੌਤ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਪਾਠ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪਰਤੱਖਣ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੇ ਅਪਾਰ ਸਰੂਪ ਦੀ ਸੋਝੀ ਰਾਹੀਂ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦੇ ਨਿਵਾਰਣ ਲਈ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨੀ ਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਵਰਜ ਕੇ ਅਤੇ ਅਸਲ ਵੈਰਾਗ ਤੋਂ ਜਾਣੂੰ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਕਰਤਾ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰੀ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਤਾਂ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਲਿੱਜ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸੱਚ ਸਰੂਪ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣਾ ਇਸ ਪਾਠ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਮੂਲ ਸੰਚਾਰ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਸੰਸਾਰਿਕ ਦੁੱਖਾਂ-ਕਸ਼ਟਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਰੱਬੀ ਭਾਣੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਕਾਬਿਲ ਹੋ ਸਕੇ।

'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਦੇ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਸੋਝੀ ਅਤੇ ਮਹਿਮਾ ਦਾ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਗਲਾ ਅਰਥ ਘੇਰਾ 'ਗੁਰੂ' ਹੈ। ਇੱਥੇ 'ਗੁਰੂ' ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸੰਕਲਪਿਕ ਅਰਥ-ਇਕਾਈ ਹੈ ਜੋ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ੀ ਸਮਝ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਇਕ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕਾਰਨ ਉਹ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਮਾਤ੍ਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਅਜਿਹੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹਸਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਆਪ ਸੱਚੇ ਮਾਰਗ ਦਾ ਪਾਂਧੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸਲ ਵਿਚ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਦੇ ਸਰੂਪ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣੂੰ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਗਿਆਨ ਰੂਪੀ ਚਾਨਣ ਹੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਰੂਪੀ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਪਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਕ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨਿਆਵੀ ਝਮੇਲਿਆਂ ਵਿਚ ਉਲਝੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭਰਮ-ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ।

'ਗੁਰੂ' ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਸੋਝੀ ਹਾਸਿਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਜਗਤ ਨੂੰ ਉਹ ਸਦਾ ਟਿਕੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿਚ ਝੂਠ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਅਕਾਲਪੁਰਖ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਹੀ ਉਸ ਲਈ ਸਦੀਵੀ ਟਿਕਾਣਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਾਲ-ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਗ੍ਰਸਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਰੋਗ ਮਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸੇ ਵਿਚ ਖਚਿਤ ਹੋਇਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਲਸਰੂਪ ਉਸ ਨੂੰ 'ਮੌਤ' ਵਰਗੀ ਅਟੱਲ ਸੱਚਾਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੰਸਾਰਿਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵੀ ਮਾਇਆ ਦਾ ਹੀ ਪਾਸਾਰ ਹਨ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਤੋਂ ਭਟਕਾ ਕੇ ਖੋਟੀ ਕਾਰ ਵਿਚ ਲਗਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਾਰਨ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਹਉਮੈ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹਉਮੈ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਆਪਣ ਵਾਲੇ ਸਭ ਦੁੱਖਾਂ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਮੋਹ ਵਿਚ ਭੁੱਲੇ ਮਨੁੱਖ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਜੰਮਦੇ-ਮਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੂਝ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮਾਇਆ ਹੱਥੋਂ ਲੁੱਟੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ 'ਗੁਰੂ' ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸਹਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਹੀ ਭਟਕੇ ਹੋਏ ਮਨਮੁੱਖ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੱਚ ਮਾਰਗ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਵਾ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਭੈਅ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ।

ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਪਾਠ ਦੇ ਅਰਥ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਮਨਮੁਖ ਨੂੰ ਵੀ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਰਾਹੀਂ ਸੱਚੀ ਕਿਰਤ ਨਾਲ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਕਈ ਮਨ ਪਿੱਛੇ ਲੱਗਣ ਵਾਲੇ ਮਨਮੁੱਖਾਂ ਵਾਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਗੁਰਮੁਖ ਬਣਨਾ ਮਨੁੱਖ ੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਕ-ਇਕੋ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹੋਣ ਨਾਲ ਹੀ ਪੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਵਰਣਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਜਾਂ ਮਨਮੁਖਾਂ ਵਾਲੀ ਕਿਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਜਿੱਥੇ ਗੁਰਮੁਖ ਗਿਆਨਵਾਨ, ਹਉਮੈ-ਮੁਕਤ, ਸਹਿਜਵਾਨ ਅਤੇ ਜਗਿਆਸੂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ

ਮਾਲਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉੱਥੇ ਮਨਮੁਖ ਹੰਕਾਰ ਵਿਚ ਅੰਧਾ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਅਤੇ ਖੋਟੀ ਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ 'ਅਕਾਲਪੁਰਖ' ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੂਰ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ "ਅਲਾਹਣੀਆ" ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਜੰਮਣ-ਮਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕਰਨ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਕਰ ਸਕਣ। ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਪਾਠ ਵਿਚ 'ਪੁਰਖ' ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਸਥਾਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਛੜ ਜਾਣ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਵੈਰਾਗ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ 'ਲੋੜ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਇਆਵੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਥੋੜ੍ਹ ਚਿਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ 'ਝੂਠੇ ਵੈਰਾਗ' ਵਜੋਂ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਕੇ 'ਸੱਚੇ ਵੈਰਾਗ' ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ

1. ਵੀਰ ਸਿੰਘ. ਸੰਥਯਾ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ. ਪੋਥੀ ਸੱਤਵੀਂ, ਪੰਨਾ-3532, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, 2011.
2. ਨਾਭਾ, ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ. ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼. 13ਵਾਂ ਸੰਸਕਰਣ, ਪੰਨਾ-85, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, 2009.
3. ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ, ਸੋਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ. ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵਕੋਸ਼. ਜਿਲਦ ਪਹਿਲੀ ਤੇ ਦੂਜੀ, ਪੰਨਾ-139, ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, 2009.
4. ਗਿੱਲ, ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ. ਦੀਦਾਰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ. ਪੰਨੇ-249-50,ਨਵਯੁੱਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, 2009.
5. Gill, Harjeet Singh. "Structural Semantic." Pakha Sanjam, vol.viii, 1975-1976.
6. ਗਿੱਲ, ਮਹਿੰਦਰ ਕੌਰ. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ :ਲੋਕ ਰੂਪ. ਪੰਨਾ-49, ਐੱਮ. ਪੀ. ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, 2002.

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਅਮਰਦੀਪ ਕੌਰ[1]

ਜਪੁਜੀ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਮੂਲ ਵੇਦ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਮੂਲ ਮਾਡਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਕਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਮੁੱਚ ਵਿਚੋਂ ਉਸਰਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਤੱਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਯਾਤਰਾ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਧਰਤੀ ਧਰਮਸਾਲ ਤੀਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ, ਰਚਨਾ ਦੀ ਮੂਲ ਧੁਨੀ ਵਿਚੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ, ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਕੁਦਰਤ, ਹੁਕਮ, ਹਉਮੈ, ਸਚਿਆਰ, ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ, ਸੱਚ ਸੁੱਚ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਮਾਨਵ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਉਸਰੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਗਹਿਰਾਈ ਨੂੰ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿਨੋਬਾ ਭਾਵੇ ਨੇ ਪੰਜਵਾਂ ਵੇਦ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਵੇਦ ਜੋ ਲੋਕ ਪਰਲੋਕ ਦੇ ਰਹੱਸ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ। ਲੌਕਿਕਤਾ ਅਤੇ ਪਾਰਲੌਕਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਅਰਥ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਇਹ ਬਾਣੀ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸਦਕਾ ਬੜੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਕੋ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਸੰਕਲਪ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਤਕ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਾਸਾਰ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਮੋ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕੁੰਜੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚ ਏਨੇ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਹਨ ਕਿ ਜਿਗਿਆਸੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਝਰੋਖੇ ਵਿਚੋਂ ਅਧਿਆਤਮ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਰੋਕਾਰ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ, ਗਿਆਨ, ਕਰਮ, ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਖੰਡ ਅਧਿਆਤਮੀ ਮਾਰਗ ਦੀ ਰੇਖਾਕਾਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਖੰਡ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪ ਖੰਡ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮੂਲ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਰਮ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਰ ਕਰਮ ਦਾ ਲੇਖਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਮ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੇ ਝਰੋਖੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਤੀਜੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਮ ਖੰਡ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ। ਕਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਨ ਵਿਚੋਂ ਜੇ'ਜਪੁਜੀ' ਦੇ ਚੌਥੇ ਖੰਡ 'ਕਰਮ-ਖੰਡ' ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਸਾਧਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਭੂ-ਖਸ਼ਿਸ਼ ਜਾਂ ਨਦਰਿ ਉਸਦੇ ਅੰਗਸੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।'ਧਰਮ', ਗਿਆਨ ਤੇ 'ਸਰਮ-ਖੰਡ' ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਕਰਮ-ਖੰਡ' ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। 'ਕਰਮ-ਖੰਡ' ਵਿਚ ਚੂੰਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਾ ਤਿਆਗ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਤਮਕ ਤੌਰ ਤੇ ਹੋਰ ਬਲਵਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਕਰਮ-ਖੰਡ' ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਜ਼ੋਰ ਵਾਲੀ ਆਖਿਆ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਭਾਵੇਂ ਚਾਰ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰ ਪੰਜਵਾਂ ਖੰਡ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਸਚਖੰਡ ਵਿਚ ਬੈਠਾ ਪ੍ਰਭੂ ਜਦੋਂ ਆਪਣੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਰੀ ਯਾਤਰਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਅਸਲ

1 ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਮੇਹਰ ਚੰਦ ਮਹਾਜਨ, ਡੀ.ਏ. ਵੀ. ਕਾਲਜ ਫਾਰ ਵੂਮੈਨ, ਸੈਕਟਰ-36-ਏ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਯਾਤਰਾ ਹੈ। 'ਸੱਚ-ਖੰਡ' ਦਾ 'ਸੱਚ' ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਰਬ ਤੱਤਾਂ, ਅੰਗਾਂ ਤੇ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਇਕਾਈ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ ਤੇ ਸੱਚ ਖੰਡ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੁੱਖ ਸੰਪੂਰਣ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਵਿਚਲੇ ਪੰਜੇ ਖੰਡ ਤਰਤੀਬ ਬੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਤੇ ਇਕਾਗਰ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਘਾੜਤ ਕਰਨਾ ਹੀ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਸ਼ਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਧੂਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵੱਲ ਵਿਕਾਸ ਕਰ ਸਕੇ। ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜੀਵਨ ਆਸ਼ਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਾਸਤੇ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਈ ਪੜ੍ਹਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸ਼ਾਹਕਾਰ 'ਜਪੁਜੀ' ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰ ਬਣਨ ਵੱਲ ਜਾਂ ਕਹਿ ਲਈਏ ਸੰਪੂਰਣ ਬਣਨ ਵੱਲ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਜਪੁਜੀ ਦੀਆਂ ਕੁਲ ਅਠੱਤੀ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਸਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਤਮ ਤੱਤ ਸੱਤ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਵਰਣਨ ਕੇਵਲ ਚੌਂਤੀ ਤੋਂ ਸੈਂਤੀ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਸਾਰੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦੁਬਾਰਾ ਨਹੀਂ ਆਇਆ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਇਕੋ ਵਾਰੀ ਆਉਣ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਅਦੁੱਤੀ ਸਥਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਾਬਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਚਾਰੇ ਪਉੜੀਆਂ ਪ੍ਰਭੂ ਸੱਚ੍ਖੰਡ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਾਸਤੇ ਇਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰ ਹਨ, ਆਤਮਕ-ਤੱਤ ਸੱਤ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਚਾਰੇ ਪਉੜੀਆਂ ਭਾਵ ਉਦੇਸ਼ ਪੱਖੋਂ ਅੰਤਰ ਸੰਬੰਧਤ ਵੀ ਹਨ, ਪਰ ਚਾਰਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੋਂਦ ਸੁਤੰਤਰ ਵੀ ਹੈ। ਚਾਰਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਧਰਮ, ਗਿਆਨ, ਸਰਮ, ਕਰਮ, ਤੇ ਸੱਚ ਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਸਿਖਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਾਸਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਦੈਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਵਿਚਰਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂ ਸੱਚ ਖੰਡ ਦੀਆਂ ਦੈਵੀ ਗੁਣ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਾਰਿਸ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਸਮੁੱਚੀ 'ਜਪੁਜੀ' ਬਾਣੀ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਮੀਲ ਪੱਥਰ ਦਾ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਪਰ 'ਜਪੁਜੀ' ਵਿਚਲੇ ਖੰਡਾਂ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੇ ਉਚਿਆਈ ਨੂੰ ਸਮਝੇ ਬਿਨਾਂ 'ਸੱਚ-ਖੰਡ' ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ/ਪੜ੍ਹਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਣਾ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਖੰਡ' ਸ਼ਬਦ ਬਹੁਤਾ ਕਰਕੇ ਭੂ-ਮੰਡਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਬੋਲਚਾਲ ਵਿਚ ਖੰਡ ਪਦ ਖਿੰਡਾਉ ਤੇ ਮਿਠਾਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।'ਜਪੁਜੀ' ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਂ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਖੰਡ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੇ ਵਿਆਪਕ ਭਾਵ ਆਤਮਕ ਦਰਜਾ ਜਾਂ ਪੜ੍ਹਾ ਹੀ ਹੈ, ਭੂ-ਮੰਡਲ, ਪਿੰਡਾ ਜਾਂ ਮਿਠਾਸ ਨਹੀਂ। ਆਤਮਕ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ ਅਨੁਭਵ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਦਰਜਾ ਬਾ ਦਰਜਾ ਜਿਹੜਾ ਸੱਚ-ਸਿੱਖਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਾਸਤੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਪੜਾ ਨੂੰ ਹੀ ਇਥੇ ਖੰਡੋ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਜਪੁਜੀ ਵਿਚਲੇ ਪੰਜ-ਖੰਡ ਮਨੁੱਖੀ-ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੰਡ ਹਨ।

ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ, ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੁੰਦਰ ਸੁਮੇਲ, ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸੰਗਮ, ਧਰਮ ਤੇ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ, ਰਾਗ ਦੀ ਕੈਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਮੁਕਤਕ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੁਚੱਜਾ ਮਿਲਾਪ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸ਼ਾਹਕਾਰ 'ਜਪੁਜੀ' ਸੰਪੂਰਨ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਦੁੱਤੀ ਸਥਾਨ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਕਿਰਤ ਹੈ।

ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਿੱਖਰ ਤੇ ਮੂਲ ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਕੋ ਇਕ ਸੱਚਾਈ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਅਣਗਿਣਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਾਜੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਵਸਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਕਿਰਦਾਰਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਪਿਰੋਂਦੀ, ਇਹ ਰਚਨਾ ਸੱਚੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਸਚਖੰਡ ਵਿਚ ਪੁੱਜ ਕੇ ਕੋਈ ਸਾਕਾਰ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਸਾਰ ਨੂੰ ਜੇ ਮੋਟੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਾਚਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਬ੍ਰਹਮ, ਜਗਤ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਇਸ ਪਾਸਾਰ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਵਜੋਂ ਨਜ਼ਰੀਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਮ ਨੇ ਜਗਤ ਉਪਾਇਆ, ਇਸ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ, ਮਾਨਵ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਮਨੋਰਥ ਮੁੜ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਣਾ, ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਲੀਨ ਹੋਣਾ, ਇਹੀ ਵਿਚਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ 'ਜਪੁਜੀ' ਵਿਚੋਂ ਉਘੜਦਾ ਹੈ।

ਬ੍ਰਹਮ

।

ਜਗਤ

।

ਮਾਨਵ

ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਇਹ ਤਿੰਨ ਹੀ ਜਪੁ ਬਾਣੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਨੁਕਤੇ ਹਨ, ਪਰ ਪਹਿਲੇ ਤੇ ਮੂਲ ਨੁਕਤੇ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ 'ਜਗਤ' ਤੇ 'ਮਾਨਵ' ਦੇ ਕਈ ਹੋਰ ਰੂਪ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬਹੁ-ਭਾਂਤੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੀ ਸਰਵੋਤਮ ਘਾੜਤ ਮਾਨਵ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰਸ਼ੀਲ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਤੇ ਬਲਿਹਾਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਤੇ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ, ਉਸੇ ਦੀ ਮਿਹਰ ਨਾਲ 'ਭਗਤ' 'ਪੰਚ-ਪਰਵਾਣ' ਦਾ ਦਰਜਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਇਹੋ ਮਨੁੱਖ 'ਸਚਿਆਰ' ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। 'ਸਚਿਆਰ' ਦੀ ਪਦਵੀ ਪਾਉਂਦਿਆਂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਦਰਬਾਰ ਨਜ਼ਰੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤੇ ਤੇ ਅਣਗਿਣਤ ਰਿਧੀਆਂ-ਸਿਧੀਆਂ ਵਾਲੇ ਉਸ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਵਿਚ ਲੀਨ ਨਜ਼ਰੀਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਨਿਰਾਕਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਪੁੱਜਾ ਸਾਧਕ ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਸਫਲਾ ਕਰਕੇ 'ਸਾਕਾਰ' ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਸਾਕਾਰ' ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਉਸ ਉੱਚੀ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਯਾਤਰਾ ਵਿਚ 'ਵੱਡਾ ਸਾਹਿਬ ਊਚਾ ਥਾਉ ਊਚੇ ਉਪਰਿ ਉਚਾ ਨਾਉ, ਏਵਡ ਊਚਾ ਹੋਇ ਕੋਇ ਤਿਸ ਉਚੇ ਕੋ ਜਾਣੈ ਸੋਇ॥' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ।'ਜਪ' ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇੰਝ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਨਿਰਾਕਾਰ - ਆਦਿ, ਸੱਚ, ਬ੍ਰਹਮ, ਸ਼ੁਧ, ਇਕ ਹੋਂਦ, ਹੈ ਭੀ, ਹੋਸੀ, ਅਕਾਲ, ਅਜੂਨੀ, ਨਿਰਭਉ

ਆਕਾਰ –	ਜਗਤ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਭਵਸਾਗਰ, ਧਰਮ ਕਮਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ
ਪ੍ਰਕਾਰ –	ਅਸੰਖ, ਕੇਤੇ, ਅੰਡਜ਼, ਜੇਰਜ਼, ਸੇਤਜ, ਉਤਭੁਜ, ਪੌਣ, ਪਾਣੀ, ਪਹਾੜ, ਬਨਸਪਤੀ, ਚੁਰਾਸੀ ਲੱਖ ਜੂਨੀਆਂ,
ਕਿਰਦਾਰ –	ਮਾਨਵ-ਜਨਮ ਦੀ ਸਰਵੋਤਮਤਾ
ਵਿਚਾਰ –	ਵਿਭਿੰਨ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਧਤੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰਾਹ ਉਤਮ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਾਰ
ਬਲਿਹਾਰ –	ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਰਹਿਣਾ, ਭਾਣਾ, ਰਜ਼ਾ ਮੰਨਣਾ, ਨਾਮ ਹਿਰਦੇ ਵਿਚ ਵਸਾਉਣਾ, ਸਵਾਸ-ਸਵਾਸ ਸਿਮਰੋ ਗੋਵਿੰਦ
ਸੱਚਿਆਰ –	ਪੰਚ ਦੀ ਪਦਵੀ, ਗੁਰਮੁਖ, ਸਾਧੂ, ਰਿਸ਼ੀ, ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ, ਪ੍ਰਧਾਨ, ਪਰਵਾਨ
ਦਰਬਾਰ –	ਸੱਚ ਖੰਡ, ਹਜ਼ੂਰੀ ਦਾ ਆਨੰਦ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੱਤ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ
ਸਾਕਾਰ –	ਮੁਕਤ ਪਦ, ਨਿਰਵਾਣ, ਮੁਕਤੀ, ਅਭੇਦਤਾ, ਲੀਨਤਾ, ਵਿਲੀਨਤਾ, ਬ੍ਰਹਮ ਰੂਪ ਹੋ ਜਾਣਾ।

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਇਹ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਹਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ 'ਧਰਮ-ਖੰਡ' ਵਿਚ, ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨੈਤਿਕ ਫਰਜ਼ਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਸਦਕਾ 'ਆਕਾਰ ਤੇ 'ਕਿਰਦਾਰੋ ਰੂਪੀ ਪਾਸਾਰ 'ਧਰਮ-ਖੰਡ' ਵਿਚ ਸੰਮਿਲਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। 'ਗਿਆਨ-ਖੰਡ' ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋਂਦ, ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਸਾਰੇ ਦੀ ਥੋੜ੍ਹਚਿਰਤਾ ਤੇ ਉਸ ਸਰਵਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।'ਗਿਆਨ-ਖੰਡ' ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ 'ਵਿਚਾਰ' ਤੇ 'ਬਲਿਹਾਰ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੇ ਨੈਤਿਕ ਫਰਜ਼ਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਮਨੁੱਖ ਤੀਜੇ ਖੰਡ 'ਸਰਮ-ਖੰਡ' ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਮਨਿ ਤੇ ਬੁਧਿ ਤੇ ਅਨੂਪਮ ਰੰਗ ਚੜ੍ਹ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਹੀ 'ਸੱਚਿਆਰ' ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮਿਹਰ, ਕਰਮ ਤੇ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਸਾਧਕ ਉਸ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਜੜ੍ਹ ਚੇਤਨ, ਸਭ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਹੀ ਉਸਤਤੀ ਵਿਚ ਮਗਨ ਮਹਿਸੂਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਿਛੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਿਵਾਸ ਅਸਥਾਨ 'ਸੱਚੰਡ' ਵਿਚ ਪੁੱਜ ਕੇ ਸਾਧਕ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਸੱਚੰਡ' ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹਿਰਦਾ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਪਰਮਪਿਤਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕੁਝ ਸਮਝਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਇਤਨਾ ਹੀ ਕਿ ਜੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮੰਡਲਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਵਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਚਾਰ ਖੰਡਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ, ਜਦ ਸਾਧਕ ਪੰਜਵੇਂ ਖੰਡ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸੋਝੀ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੇਵਲ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹਰ ਥਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਸਦਾ ਹੈ।

ਸੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਯਾਤਰਾ ਰੂਪ 'ਜਪੁਜੀ' ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਜ ਪੜਾਵਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਆਤਮਿਕ ਪਾਂਧੀ ਦਾ ਸਰੀਰ ਵੀ ਪੰਜ ਮੂਲ-ਭੂਤ ਤੱਤਾਂ ਦੇ (ਹਵਾ, ਪਾਣੀ, ਅਗਨੀ, ਧਰਤੀ, ਆਕਾਸ਼) ਦਾ ਪੁਤਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜ ਆਧਾਰ ਭੂਤ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਬਣੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਨਿਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨ/ਆਤਮਾ ਦੀਆਂ ਸਹਾਇਕ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ

ਸੰਖਿਆ ਵੀ ਪੰਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੂਲ-ਭੂਤ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨਾਲ ; ਹਵਾ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨੱਕ ਨਾਲ, ਅਗਨੀ ਦੀ ਸਾਂਝ ਮੂੰਹ ਨਾਲ, ਪਾਣੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ, ਧਰਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਪਰਸ਼/ਛੋਹ ਨਾਲ, ਆਕਾਸ਼ ਦੀ ਸਾਂਝ ਕੰਨਾਂ ਨਾਲ। ਸੋ ਮੂਲ-ਭੂਤ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਨਾਲ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

'ਧਰਮ ਖੰਡ' ਨੈਤਿਕ ਫਰਜ਼ ਨੂੰ ਕਮਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਹ ਥਾਂ ਆਪਣੀ ਛੋਹ, ਆਪਣਾ ਸਪਰਸ਼ ਦੇ ਸਕਣ ਵਾਲਾ ਸਰੀਰ (ਧਰਤੀ) ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਖੰਡ 'ਗਿਆਨ' ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ; ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮਹਿ ਗਿਆਨ ਪਰਚੰਡ ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਆਨੰਦ॥ ਅਰਥਾਤ 'ਗਿਆਨ ਖੰਡ' ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸੋਝੀ ਹੋਣ ਉਪਰੰਤ ਆਲਾ ਦੁਆਲਾ ਆਨੰਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪੁੱਜਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਤੇ ਨਾਦ ਰੂਪੀ ਆਨੰਦ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕੰਨ ਰੂਪੀ ਇੰਦਰੀ ਰਾਹੀਂ ਸਰੀਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। 'ਸਰਮ-ਖੰਡ' ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, 'ਤਾ ਕੀਆ ਗਲਾ ਕਥੀਆ ਨ ਜਾਹਿ ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ ਪਿਛੈ ਪਛੁਤਾਇ॥' ਅਰਥਾਤ 'ਸਰਮ-ਖੰਡ' ਵਿਚ ਪੁੱਜੇ ਆਤਮਿਕ ਪਾਂਧੀ ਬਾਰੇ, ਉਸ ਖੰਡ ਬਾਰੇ ਮੂੰਹ ਨਾਲ ਬੋਲ ਕੇ ਦੱਸਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸੋ ਇਹ ਖੰਡ ਮੂੰਹ/ਜੀਭ ਰੂਪੀ ਇੰਦਰੀ ਨਾਲ ਆ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਖੰਡ 'ਕਰਮ ਖੰਡ' ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, 'ਕਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰੁ॥ ਤਿਥੈ ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ ਤਿਨ ਮਹਿ ਰਾਮ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰ॥ ਅਰਥਾਤ ਕਰਮ ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬਖਸਿਸ਼ ਨਾਲ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਹਰ ਸੁਆਸ ਉਤੇ ਰਾਮ ਦਾ ਨਾਮ ਉਕਰਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਪੰਜ ਮੂਲ ਭੂਤ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੌਣ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਇੰਦਰੀ ਨੱਕ ਇੱਥੇ ਆ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਸਚਖੰਡਿ ਵਸਹਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖਹਿ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲੋ॥ ਨਾਮਕ ਕਥਨ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਚ ਖੰਡ ਵਿਚ ਵਸਦਾ ਹੈ। ਇਹ 'ਸੱਚਖੰਡ' ਉੱਚੀ ਆਤਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਪੁਜੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹਿਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸੋਝੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਹਰ ਥਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਹਾਜ਼ਰ ਨਾਜਰ ਜਾਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ।

ਅਧਿਆਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜਦ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਨਿਸ਼ਠਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚੈ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸਾਧਨਾ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਅਰਥ ਇਥੇ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਮੁਨੀਆਂ ਦੀ ਤਪ ਸਾਧਨਾ ਵੀ ਹੈ, ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਵੀ ਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਵੀ। ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਅਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਇਸ ਲੋਕ ਵਿਚ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਅਧੀਨ ਸਾਧਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਮੁਨੀਆਂ, ਪੀਰਾਂ ਪੈਗੰਬਰਾ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਬਹੁਤੀਆਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ, ਉਸ ਅਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਸਭ ਦਾ ਮਨੋਰਥ, ਉਸੇ ਜਗਤ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਤੇ ਉਸੇ ਵਿਚ ਸਮਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੰਤਵ ਅਧੀਨ ਹਰ ਧਰਮ, ਉਸ ਪਰਮਸੱਤਾ ਤੱਕ ਪੁਜਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਮਾਰਗ ਵੀ ਦੱਸਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਮਾਰਗਾਂ ਦਾ ਬਿਆਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚੈ ਹੀ ਇਹ ਮਾਰਗ ਪੜਾਵਾਂ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। 'ਜਪੁਜੀ' ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੀ '੧' ਦੇ ਹਿੰਦਸੇ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਇਥੇ ਹੀ ਬਸ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਪਰਮਸੱਤਾ ਦੇ ਇਕ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਥਾਂ ਪੁਰ ਥਾਂ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

(1) ਦੁਤੀਆ ਨਾਸਤਿ ਇਕ ਰਹਿਆ ਸਮਾਇ॥ [2]

(2) ਨਾਨਕ ਵਰਤੈ ਇਕੁ ਇਕੋ ਇਕ ਤੂ॥ [3]

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਬਾਰੇ ਵਿਆਖਿਆ ਸਹਿਤ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵੇਲੇ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਉਹ ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਹਰ ਥਾਂ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਸੀ, ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਬਿਆਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਅਰਬਦ ਨਰਬਦ ਧੁੰਧੂਕਾਰਾ॥
ਧਰਣਿ ਨ ਗਗਨਾ ਹੁਕਮ ਅਪਾਰਾ॥
ਨਾ ਦਿਨੁ ਰੈਨਿ ਨ ਚੰਦੁ ਨ ਸੂਰਜ॥
ਸੁੰਨ ਸਮਾਧਿ ਲਗਾਇਦਾ॥ [4]

ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਪ੍ਰੇਮ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਰੱਬਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਇਕ ਅਨਿਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸਿਵਾਏ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਦੇ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਗੁਰੂ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ (ਪਰਮਾਤਮਾ) ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇ:

ਰੇ ਮਨ ਐਸੀ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰਿ ਜੈਸੀ ਜਲ ਕਮਲੇਹਿ॥
ਲਹਿਰੀ ਨਾਲ ਪਛਾੜੀਐ ਭੀ ਵਿਗਸ ਅਸਨੇਹਿ॥

ਰੇ ਮਨ ਐਸੀ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰ ਜੈਸੀ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਮੇਹ॥
ਸਰ ਭਰਿ ਥਲ ਹਰਿਆਵਲੇ ਇਕ ਬੂੰਦ ਨ ਪਵਈ ਕੇਹ॥ [5]

ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਪਿਆਰ ਅਸੀਮ, ਅਥਾਹ, ਅਟੱਲ ਤੇ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ। ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਨੇ ਗੁਰੂਨੂਰ (ਪਿਆਰ) ਦੀ ਬਹੁਤ ਉੱਚੀ ਤੇ ਸੁੱਚੀ ਮਿਸਾਲ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਹੈ:

ਜੇ ਸਉ ਚੰਦਾ ਉਗਵਹਿ ਸੂਰਜ ਚੜਹਿ ਹਜਾਰ॥
ਏਤੇ ਚਾਨਣ ਹੋਦਿਆ ਗੁਰ ਬਿਨ ਘੋਰ ਅੰਧਾਰ॥ [6]

ਚਾਹੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮੁਰਸ਼ਿਦ ਰੂਪੀ ਗੁਰੂ ਪੌੜੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਮਾਰਗ ਦੇ ਔਖੇ ਹੋਣ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋਵਾਂ ਮਤਾਂ ਦੀ ਸੁਰ ਇਕ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਆਇਆ ਹੈ:

ਜਉ ਤਉ ਪ੍ਰੇਮ ਖੇਲਨ ਕਾ ਚਾਉ,
ਸਿਰ ਧਰ ਤਲੀ ਗਲੀ ਮੋਰੀ ਆਉ॥
ਇਤ ਮਾਰਗ ਪੈਰ ਧਰੀਜੈ

ਸਿਰ ਦੀਜੈ ਕਾਣ ਨ ਕੀਜੈ॥ [7]

ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ:

ਗੁਰਸਿਖੀ ਬਾਰੀਕ ਹੈ ਖੰਡੇ ਧਾਰ ਗਲੀ ਅਤਿ ਭੀੜੀ॥
ਓਥੇ ਟਿਕੈ ਨ ਭੁਲਹਣਾ ਚਲਿ ਨ ਸਕੈ ਉਪਰਿ ਕੀੜੀ॥
ਵਾਲਹੁ ਨਿਕੀ ਆਖੀਐ ਤੇਲੁ ਤਿਲਹੁ ਲੈ ਕੋਲੁ ਪੀੜੀ॥ [8]

ਜੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੱਕ ਪੁਜਣ ਲਈ ਹਉਮੇ ਦਾ ਪਰਦਾ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵੱਲ ਵੀ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਇਆ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਸਰੀਰ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਦਾ, ਗਿਆਨ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਨਿਬੇੜੇ ਦਾ, ਗਿਆਨ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਜੇ ਇਸ ਫਲਸਫੇ ਦੀ ਡੂੰਘਾਣ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਤਾਰ ਸਕੀਏ ਤਾਂ ਨਿਰਾਸਤਾ ਦਾ ਸੁਆਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਆਗੂ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਸਮਝ ਸਕੇ ਤੇ ਇਸ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਹੀਰੇ ਵਾਂਗ ਕੀਮਤੀ ਆਯੂ ਦਾ ਸਦਉਪਯੋਗ ਕਰ ਸਕੇ:

ਰਾਮ ਗਇਓ ਰਾਵਨੁ ਗਇਓ ਜਾ ਕਉ ਬਹੁ ਪਰਵਾਰੁ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਥਿਰੁ ਕਛੁ ਨਹੀ ਸੁਪਨੇ ਜਿਉ ਸੰਸਾਰੁ॥ [9]

ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ, ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਕਰਨ ਤੇ ਨਾਮ ਦੀ ਤਾਕਤ ਬਾਰੇ ਜਾਣ ਕੇ, ਗਿਆਨ ਹਾਸਿਲ ਕਰਕੇ ਵੀ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਹਉਮੈ ਦਾ ਨਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਕਿਉਂ ਜੋ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆਨ ਹੀ ਹਉਮੈ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਕੇਵਲ ਗਿਆਨ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਤੇ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਹਾਸਿਲ ਕੀਤੇ ਗਿਆਨ ਤੇ ਅਮਲ ਕਰਨ ਉਤੇ ਹੈ:

ਪੜਿ ਪੜਿ ਗਡੀ ਲਦੀਅਹਿ ਪੜਿ ਪੜਿ ਭਰੀਅਹਿ ਸਾਥ॥
ਪੜਿ ਪੜਿ ਬੇੜੀ ਪਾਈਐ ਪੜਿ ਪੜਿ ਗਡੀਅਹਿ ਖਾਤ॥
ਪੜਅਹਿ ਜੇਤੇ ਬਰਸ ਪੜੀਅਹਿ ਜੇਤੇ ਮਾਸ॥

ਜੇ ਇਨਸਾਨ ਨੇ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਅਮਲ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ, ਤਦ ਉਸ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿਅਰਥ ਹੋ ਗਈ। ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਕਰਨੇ ਤੇ ਨਾਮ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਕਰਨਾ ਆਦਿ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਜਾਪਦੇ ਹਨ 'ਜੇਹਾ ਬੀਜੈ ਸੋ ਲੁਣੇ' ਅਰਥਾਤ ਜਿਹੋ ਜਿਹੇ ਕਰਮ ਕੀਤੇ ਜਾਣਗੇ, ਉਹੋ ਜਿਹਾ ਹੀ ਫਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇਗਾ, ਜੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਤਾਂ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਤੇ ਬਹੁਤ ਬਲ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਮ ਦਾ ਬੋਧ ਤੇ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਪਤਾ ਕੇਵਲ ਨਾਮ ਦੀ ਕਮਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਤੇ ਨਾਮੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਜਿਸ ਸਾਧਕ ਦੇ ਨਾਮ ਵਿਚ ਇਕਸੁਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲਈ, ਉਸਨੇ ਮਾਨੋਂ ਲਕਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਲਈ:

ਨਾਮ ਜਪਹੁ ਨਾਮ ਸੁਖ ਪਾਵਹੁ
ਨਾਮੁ ਰਖਹੁ ਗੁਰਮਤਿ ਮਨਿ ਚੀਤਾ॥ [11]

ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਮਖੰਡ ਦਾ ਸਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਤਿਵਾਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦਸ਼ਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਧਰਮਖੰਡ ਵਾਲੇ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਸੱਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਇਥੇ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੀ ਰੌਲਾ ਘਚੋਲਾ ਨਹੀਂ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਦੀ ਪਰਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਆਤਮ ਪਾਂਧੀ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਰ ਕਰਮ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸਦਾ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸੱਚ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉਤੇ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਹਿ ਵਿਚਾਰ ਸਚਾ ਆਪਿ ਸੱਚਾ ਦਰਬਾਰ ਜਾਂ ਕਚ ਪਕਾਈ ਉਥੈ ਪਾਇ ਆਦਿ ਵਰਗੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਆਸ਼ਾਵਾਦ, ਸਵੈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਨੇਕੀ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹ ਤੇ ਬਦੀ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਸਮਰੱਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੋ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣ ਧਾਰਨ ਕਰਵਾਉਣਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚਰਿੱਤਰ ਉਸਾਰੀ ਕਰਨਾ ਹੀ ਇਸ ਖੰਡ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਖੰਡ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ, ਉਚਤਾ, ਅਨੰਤਤਾ ਤੇ ਆਪਣੀ ਸੂਖ਼ਮ ਹੋਂਦ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹਾਸਿਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਤੀਜਾ ਖੰਡ ਸਰਮਖੰਡ ਅਸਲ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦਾ ਖੰਡ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਸਾਧਕ ਦੀ ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਮਨਿ ਤੇ ਬੁਧਿ ਦੀ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਘਾੜਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਸਰਮੰਡ' ਵਿਚ ਪੁੱਜ ਕੇ ਸਾਧਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਪੁੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਰਤਿ, ਮਤਿ, ਬੁਧਿ ਜਦੋਂ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਘੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਗੱਲ 'ਕਰਮ ਖੰਡ' ਦੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ (ਕਰਮਖੰਡ) ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਥੇ ਰੱਹਸਵਾਦ ਦੀਆ ਹੋਰ ਵੰਨਗੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਆਪਣੀ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ ਅੰਤਿਮ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼, ਉਸ ਦੇ ਫਜ਼ਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਧਕ ਮੁਕਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ। 'ਜਪੁਜੀ' ਦਾ ਆਖ਼ਰੀ ਖੰਡ ਸਚਖੰਡ ਸਹਿਜ ਮਾਰਗ, ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੱਥੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।

ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. ਜਪੁਜੀ, ਪਉੜੀ–24
2. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ–1140
3. -ਉਹੀ–, ਪੰਨਾ–966
4. -ਉਹੀ–, ਪੰਨਾ–1035
5. -ਉਹੀ–, ਪੰਨਾ–59
6. -ਉਹੀ–, ਪੰਨਾ–463
7. -ਉਹੀ–, ਪੰਨਾ–1412
8. ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਕੌਰ ਜੱਗੀ (ਸੰਪਾ), ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ–11, ਛਪਉੜੀ–5
9. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ–1429
10. -ਉਹੀ–, ਪੰਨਾ–467
11. -ਉਹੀ–, ਪੰਨਾ–367

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ

ਸੋਨਦੀਪ ਮੋਂਗਾ[1]

ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋ-ਬੋਧ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸੰਰਚਨਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨੇ ਇਸੇ ਮਨੋ-ਬੋਧ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਅਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋ-ਬੋਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਧਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਗਿਆਨ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਗਿਆਨਵਾਦ ਵਿੱਚੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਬਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਮਾਨਵ ਵਤੀਰੇ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਮਨੋਵਗਿਆਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਮਨੋਚੇਤਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵੀ ਵਾਚਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਧੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਧਾਰਮਕ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਹਿਤ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਸਲ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਾਨਸਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਝਾਤੀ ਪਾਉਣ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੰਤਵਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੇ ਕਾਰਜ-ਖੇਤਰ ਦਾ ਧੁਰਾ ਹੈ। ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਬਣਤਰ ਵਿਅਕਤੀ ਪਾਸੋਂ ਅਰਦਾਸ ਜਾਂ ਹੋਰ ਧਾਰਮਕ ਕਰਮ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ? ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮਨੋ-ਬਿਰਤੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਦਵੰਦ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਬੌਧਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਮਰਿਆਦਾ ਤੋਂ ਨਾਬਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਭਾਵੁਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਅਦਿੱਖ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਡਰ ਤੋਂ ਜਾਂ ਲਾਲਸਾ-ਵਸ ਜਾਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਧਾਰਮਿਕ ਮਰਿਆਦਾ ਨਿਭਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿੱਚ ਉਲਝਣ ਕਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਧਰਮ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਇਸੇ ਵਿਧੀ ਦੀ ਉਪਜ ਤੇ ਦੇਣ ਹੈ।[1]

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੋਮਿਆਂ ਨੂੰ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕੜੀਦਾਰ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਾਰੇ ਹੀ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਧਿਐਨ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਧਾਰ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਵੱਲ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਿਵੇਂ ਕੀਤਾ, ਕਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਕੇਂਦਰਿਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ੁਭ ਅਮਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵਟਾ ਕੇ ਚੰਗਾ ਸਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਸਿਰਜ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾ ਨੇ ਇੱਕ ਮਾਗਰੀ ਪਹੁੰਚ ਦਰਸਾਈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਧੁਰਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਸਹੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜਾਚ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਆਵੇ ਇਸ ਲਈ ਬਿਬੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੀ ਚੰਚਲਤਾ ਬਿਆਨ ਕਰਕੇ ਉਹ ਇਸ ਮਨ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਤੇ ਹੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਧੀ ਦਰਸਾਈ ਜੋ ਸਿਰਫ

[1] ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਅਤੇ ਮੁਖੀ, ਐਡਵਾਂਸ ਇੰਸਟੀਚਿਊਟ ਆਫ ਸੋਸ਼ਲ ਸਾਇੰਸਜ਼, ਸ੍ਰੀ ਅਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਜਾਬ

ਇਕਾਗਰਤਾ, ਸ਼ੂਨ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਅਕਹਿ ਅਨੰਦ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਸਾਧਨਾ ਤੇ ਕਠਿਨਾਈ ਨੂੰ ਵੇਰਵਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਮਿਹਨਤ ਅਜਿਹੀ ਸਾਧਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਪਰਵਰਤਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਅਨੰਦ ਵਿਸਮਾਦ ਤੱਕ ਵਿਸਤਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਰਵਉੱਚਤਾ ਤੇ ਸਰਬਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਹੀ ਇਸ ਮਨੋਕੇਂਦਰਿਤ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਬਲਿਊ. ਐਚ. ਮੈਕਲੋਡ (W.H.Mcleod) ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

> For Guru Nanak the meaning and purpose of human existence centres in the divine existence of eternal one, He who creates, sustains and destroys. He who having created reveals himself in his creation. He who by his grace communicates to man the way of salvation. Set over against this Sovereign Master is man who in his unregenerate condition manifests a corrupt nature cutting him off from the divinely proffed way of salvation, deluted by the transitory attractions of this world and the creature of evil impulses. He lives a life which binds him more firmly to the wheel of transmigration and comdemns him to an endless cycle of death and and rebirth.[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉੱਤੇ ਚੇਤਨ ਤੱਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱਚੋ ਸਿਰਮੌਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੇ ਉੱਤਮ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਣ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਲਾਹੇਵੰਦ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਮੌਤ ਤੋਂ ਭੈਅ ਭੀਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਦਾ ਚੱਕਰ ਮਾਇਆ ਜਾਲ ਵਿੱਚ ਫਸਾ ਕੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮਨੋਬਿਰਤੀਆਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਿਕ ਵਿਕਾਰਾਂ ਵੱਲ ਧਕੇਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਡਰ ਵਰਗੀ ਮਨੋਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸਿੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਕਾਰਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਜੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਰਵਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਦਾ ਡਰ ਬੈਠ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਸ਼ੁਭ ਕਰਮਾਂ ਵੱਲ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਭੈ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਮਨੁੱਖ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਡੋਲ ਅਤੇ ਨਿਰਭਉ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ:

ਭੈ ਵਿਚੁ ਨਿਰਭਉ ਪਾਇਆ ਤਾ ਸਹਿਜ ਕੇ ਘਰਿ ਆਇਆ॥[3]

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਮਨੋ-ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪਾਉਣ ਲਈ ਵਿਧੀ ਵਿਧਾਨ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਕਰਦਿਆਂ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸੁਣਦਿਆਂ ਮੰਨਦਿਆਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਭੈ ਮਨ ਵਿੱਚ ਬੈਠ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਰਬਸ਼ਕਤੀਮਾਨਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਂਦਿਆਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਭੈਅ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਵਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਸੰਬਧਿਤ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਅਰਦਾਸ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਮਨ ਦੀਆਂ ਨਿਵਾਣਾਂ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕ ਕੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕਤਾ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਵੀ ਢਿੱਲਾ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸ਼ੈਤਾਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਕਾਬੂ ਵਿੱਚ ਕਰਕੇ ਧਿਆਨ ਇਕਾਗਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਉਦਾਤ ਅਤੇ

ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਵਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਤਾਲਿਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਮਨ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਉੱਚਤਾ ਵਾਲਾ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮਨੁੱਖੀ ਨੇਮ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ;

> "It is a condition of spiritual life. It is the first intial step where by the soul is prepared pursue the absolute the awakened conscience the realization of the presence of God everywhere, so that man may not consider himself ever feed from moral responsibility. It is what in the context of moral life is called duty.... In the mind of man. It is the the divine urge issuing in good action; for its neglect and absorption in evil and ignorance beings retridution in the form of continuing transmigration."[4]

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦਾ ਪੰਧ ਮਨ ਦੀ ਪੈੜ ਨਾਲ ਆਤਮ-ਗਿਆਨ ਮਾਰਗੀ ਦਿਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਤਮ-ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੋਂ ਅਗਲੇਰੀ ਅਵਸਥਾ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ, ਜੀਵਨ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਖੋਜ ਆਪੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਆਤਮ ਗਿਆਨ ਫਲ ਤੱਕ ਬਿਆਨ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮਨ, ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਮਤੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਅਪੜਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਸਰ ਤੇ ਸੁਹਾਣਾ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਨੋ ਵੇਗਾਂ ਨੂੰ ਕਰਮ ਰਾਹੀਂ ਸਾਧਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਧਾਰਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉਹ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਨੈਤਿਕ ਮਨ ਦੀ ਘਾੜਤ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਨਿਤਾ-ਪ੍ਰਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਜੇ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸ਼ੁਭ ਘਾਲ ਕਮਾਈ ਉਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਕਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਘਾਲਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਮਨਫੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁੰਝਲਾਂ ਲਈ ਰੂਹਾਨੀ ਔਸ਼ਧ ਅਤੇ ਸਮਾਧਾਨ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਵਜੀਰ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ; "ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਵਨਾ ਅਕਸਰ ਉਸ ਦੇ ਮਾਪਿਆਂ ਤੇ ਖਾਨਦਾਨੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਅਪਨਾਏ ਜਾਣ ਵਿੱਚ ਵਿਵੇਕ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਚਾਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪੱਕਦੀ ਉਮਰ ਨਾਲ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਦਾਨਾਮਈ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਵਧਦੀ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਆਪਾ-ਪਸਾਰ ਜਾਂ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਵਾਧਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਵਸਤੂ-ਪਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਜਾਂ ਬੇ-ਲਾਗਤਾ ਦਾ ਰਵੱਈਆ, ਪਲ੍ਹਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੀਸਰੇ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮ-ਏਕਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਬਲਵਾਨ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੁਰਾਦ ਹੈ ਵਿਅਕਤੀ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵਨ-ਦਰਸ਼ਨ ਅਪਨਾਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਇੱਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਬਲ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਤਿੰਨ ਗੁਣ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਾਲੇ ਗੁਣ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਧਰਮ ਭਾਵਨਾ ਏਨੀ ਕੱਟੜ-ਪੰਥੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਜਿੰਨੀ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਈ ਹੋ

ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਅਜਿਹੀ ਬਿਰਤੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਲੀ ਬਿਰਤੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਜਗਤ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਖਿਆਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਐਸੀ ਵਿਸ਼ਵ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਸੋਝੀ 'ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ' ਦਾ ਦਰਜਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।"[5]

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਹੱਸਮਈ ਮਨੋਬਿਰਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਰਾਹੀਂ ਹਸਦਿਆਂ-ਖੇਡਦਿਆਂ, ਖਾਂਦਿਆਂ-ਪੀਂਦਿਆਂ ਜੀਵਨ ਜੀਉਂਦਿਆਂ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਰੂਹਾਨੀ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ 'ਸ਼ਬਦ ਸੁਰਤਿ' ਦੇ ਮਾਰਗ ਤੇ ਪੱਕਾ ਹੋ ਅਨੁਮਾਨਸ਼ੀਲ ਤੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਣਨ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਟੱਗੇ ਵਿਚਰਨ ਵਾਲੇ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ, ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਤਿੰਨਾਂ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਸਾਂਝੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਕਾਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਿੱਚ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਅਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੰਜ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਲੜੀਵਾਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਜਪੁਜੀ' ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪੰਜ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਨੋ ਮੰਡਲ ਅਤੇ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਆਖਿਆਕ੍ਰਿਤਗ ਇਹ ਪੰਜ ਮਨੋ ਪੱਧਰ ਹਨ; ਪੰਜ ਖੰਡ: ਧਰਮ ਖੰਡ, ਗਿਆਨ ਖੰਡ, ਸਰਮ ਖੰਡ, ਕਰਮ ਖੰਡ ਅਤੇ ਸਚਖੰਡ। ਧਰਮ ਖੰਡ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਨੇਮ-ਧਰਮ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਕਰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਵਿਵੇਕ ਪਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਸਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਅਗਲੇਰੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਕਹਿਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਸੱਚ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕਿੰਨੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੰਰਚਨਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨ, ਖਾਣੀਆਂ, ਪਾਣੀ, ਅਗਨੀ, ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਵਿਸ਼ਵ, ਸ਼ਿਵ, ਚੰਦ, ਤਾਰੇ, ਸੂਰਜ, ਗਲੈਕਸੀਆਂ, ਸਿੱਧੀਆਂ, ਰਿੱਧੀਆਂ, ਨਾਥ, ਬੁੱਧ, ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤੇ, ਸ਼ੈਤਾਨ, ਰਤਨ, ਜਵਾਹਰ ਮਾਣਕ, ਕਿੰਨੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ, ਗ੍ਰੰਥ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿਕ ਸਰੂਪਾਂ ਦਾ ਬਖਿਆਨ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਿਆਂ ਹੀ ਉਸ ਅੰਦਰ ਘਮੰਡ, ਮਾਇਆ, ਲਾਲਸਾ ਤੁਛ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਪਾਵਨ ਹੋ ਕੇ 'ਸਰਮ ਖੰਡ' ਵੱਲ ਪ੍ਰਸਥਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਪਾਵਨ ਮਾਨਸਿਕ ਦਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਵਿਗਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਅਸਵਾਰ ਹੋ ਕੇ ਉਹ ਕਰਮ ਖੰਡ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁੰਦਰ ਕਰਮਾਂ ਵਾਲਾ ਇਨਸਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਰਮ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਦੂਸਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਹਿਰਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਵਿੱਚ ਭੈਅ ਰਹਿਤ, ਗਿਆਨਵਾਨ, ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਵਾਂਗ ਵਿਚਰਨ ਲਗਦਾ ਹੈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸੱਚਖੰਡ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਆਸਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੋ ਅਵਸਥਾ ਹੀ ਸ਼ੁਨ, ਆਨੰਦ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਹੀ

ਦਰਸ਼ਨ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਨੇ ਸਰਵੋਤਮ ਮਨੋ ਅਵਸਥਾ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ:

> "Guru Nanak Dev ji's moral and Spiritual interpretation of the five plans remind us of journey and goal of the seeker a human. In order to rise from the plan of pirty to plane of truth, the seeker has to seek knowledge and make efforts to obtain the grace of the Lord." [6]

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਸਹਿਜ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।ਸਹਿਜ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰਖ-ਸੋਗ, ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ, ਸਨੇਹ-ਵਿਰੋਧ, ਉਸਤਤਿ-ਨਿੰਦਾ ਅਰਥਾਤ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦਾ ਦਵੰਦ ਖਤਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਤੁਲਿਤ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਚਖੰਡ ਮਨੋ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੱਧਰ ਹੈ ਇਹ ਕੋਈ ਆਗਮਨਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। "ਖੰਡਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਨੋਰਥ ਤਾਂ ਹਰੀ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਰਾਹ ਵਿਖਾਉਣਾ ਹੀ ਸੀ ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਇਉਂ ਬਣਾਈ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੇਕਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉੱਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਭਾਰਤ ਅੰਦਰ ਹਰੀ ਦੀ ਪਰਾਪਤੀ ਦੇ ਕਰਮ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਭਗਤੀ ਤਿੰਨ ਟੱਡ-ਟੱਡ ਸਾਧਨ ਮਿਥੇ ਗਏ ਹਨ। ਕਈ ਸਕੂਲ ਨਿਰੇ ਕਰਮਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ, ਕਈਆਂ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਤੇ ਕਈ ਹੋਰਨਾਂ ਨੇ ਕੇਵਲ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸੀ ਕਿ ਭਗਤੀ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁਖ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉਤਮ ਹੈ ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੋ ਤੱਤ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਸਹਾਇਕ ਬਣਨੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਅਰਥਾਤ ਤਿੰਨੇ ਹੀ ਸਮੂਹਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚਲਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਦੀ ਵੀ ਥੁੜ੍ਹ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਅਧੂਰਾ ਕਰ ਕੇ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅੰਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਇਰਾਦਾ, ਦਿਮਾਗ ਤੇ ਜਜ਼ਬਾ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਕਰਮਾਂ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[7] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਨੋ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੈਤਿਕ ਉਸਾਰੀ ਨਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਜਪੁਜੀ' ਦੀਆਂ ਇਹ ਪੌੜੀਆਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾਵਾਨਤਾ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁੰਦਰ ਮਿਸਾਲ ਹਨ।

ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁੰਝਲਾਂ ਵਿੱਚ ਫਸ ਕੇ ਮਨੋਰੋਗੀ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਆਤਮ ਜੀਵਨ ਵਲੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜਨਾ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ਤਾ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਟੱਜ ਦਾ ਮਹਾਂਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੌਜੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਸਹਿਤ ਬੇਸ਼ਕ ਉੱਨਤੀ ਦੀਆਂ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਪਾਰ ਕਰ ਗਿਆ ਪਰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਤੋਂ ਪੱਛੜ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਮਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਨਿਡਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਭਾਗੀ ਹੋ ਕੇ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੌਜੀ ਦੀ ਬੇਲੋੜੀ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਪਹੁੰਚ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਜੀਵ ਨਿਰਾ ਸਰੀਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਤਮਕ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਹ ਸਰੀਰ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਇੰਦਰੇ ਅਕਲ ਤੇ ਦਿਮਾਗ, ਮਨ, ਇਰਾਦੇ ਤੇ ਜਜ਼ਬੇ ਕੇਵਲ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਿਲੇ ਹਨ। ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਭੁੱਖਿਆਂ ਰੱਖ ਕੇ ਉਹ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਜਿਉਂਦਾ

ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਭ ਹਥਿਆਰ ਵਸੀਲੇ ਨਾਸ਼ਵੰਤ ਹਨ ਕੇਵਲ ਆਤਮਾ ਹੀ ਥਿਰ ਹੈ ਸਦੀਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਾਂਗ ਅਬਿਨਾਸੀ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਦਾ ਅਧਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸੱਚ, ਪਿਆਰ, ਪਵਿੱਤਰਤਾ, ਸੰਤੋਖ, ਦਇਆ, ਨਿਮਰਤਾ, ਮਿਠਾਸ, ਧੀਰਜ ਆਦਿ ਉਪਜਦੇ ਹਨ। ਝੂਠ ਤੇ ਪਾਪ ਦਾ ਜੀਵਨ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਤਮ-ਮੰਡਲ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਆਤਮਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਤਮ-ਜੀਵਨ ਦੀ ਤੜਪ ਹੈ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਮਾਰਗ ’ਤੇ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਕੌੜੇ ਤਜਰਬੇ ਉਸ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਉੱਨਤੀ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਿਆ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਹ ਪਦਾਰਥਕ ਤਰੱਕੀ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਰਾਹੀਂ ਆਤਮਕ ਮੰਡਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਮਨੋ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਕਿਰਤ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਦੋਵਾਂ ਬਿਰਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸੰਤੁਲਨ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਅਤੇ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1991, ਪੰਨਾ- 18.
2. W.H. Mcleod, Guru Nanak And The SiKh Religion, Oxford University Press, London, 1968, p.150.
3. ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਸੋਰਠਿ ਮਹਲਾ ੧, ਅੰਗ 599.
4. Gurbachan Singh Talib, Guru Nanak: His Personality And Vision, Guru Das Kpur & Sons Pvt.Ltd, Delhi, 1969, p. 85.
5. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿਧਾਂਤ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1969, ਪੰਨਾ 85.
6. Surinder Singh Kohli, Philosophy of Guru Nanak, Publication Buerou, Panjab University Chandigarh, 1969, p.178, 174.
7. ਨਰੈਣ ਸਿੰਘ, ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ (ਪੰਨਾ ਵਿਆਖਿਆ ਸਹਿਤ) ਭਗਤ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਪਿੰਗਲਵਾੜਾ ਸੋਸਾਇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਪੰਨਾ 227.

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ

ਪਰਮਜੀਤ ਕੌਰ[1]

ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤੀ ਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਉਤਸੁਕ ਰਿਹਾ ਹੈ।ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਆਰੰਭਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਹੈਰਾਨਕੁੰਨ ਹੋਇਆ। ਉਸਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪੈਦਾ ਹੋਈ। ਇਸ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਉਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਸਨ। ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਜਿਵੇਂ: ਅਸਮਾਨੀ ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਚਮਕ, ਬੱਦਲ ਦੀ ਗਰਜ ਤੇ ਤੂਫਾਨ, ਹੜ੍ਹ ਅਤੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਅੱਗ ਲੱਗ ਜਾਣੀ ਆਦਿ। ਉਸਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਕਈ ਸਵਾਲਾਂ ਦੀ ਝੜੀ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਗੰਮੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਜਾਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ। ਉਸਨੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਹਰ ਘਟਨਾ ਪਿੱਛੇ ਕਿਸੇ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨ ਲਿਆ। ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਅਨੇਕਾਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੈਦਾ ਹੋਏ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੀਂਹ ਨਾਲ ਹੋਏ ਨੁਕਸਾਨ ਹੜ੍ਹ ਜਾਂ ਹੋਰ ਕੁਦਰਤੀ ਪਰਕੋਪੀਆਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਨਾਰਾਜ਼ਗੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਅਨੇਕਾਂ ਮਨੌਤਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਈਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਨੌਤਾਂ, ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ, ਜਾਦੂ ਅਤੇ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਗੋਸ਼ ਵਿੱਚ ਸਮੋਈ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਮਨੌਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸਮਾਧਾਨ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੇ। ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਜਗਿਆਸਾ ਵਿੱਚੋਂ ਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇਸ ਸਾਧਾਨਾ ਦੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਜਾਦੂ ਵਰਗਾ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਿੱਚ ਡਰ, ਵਹਿਮ, ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਣ ਦੇ ਲਈ ਜਾਦੂ ਇੱਕ ਸਹਾਰੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੱਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਜੇਮਜ਼ ਫਰੇਜ਼ਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਧਰਮ ਦਾ ਆਰੰਭ ਜਾਦੂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[1]

ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਮਨੌਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਜਾਦੂ ਵਰਗੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਕਰਿੰਦਾ ਸਮਝ ਲਿਆ। ਲੱਗਭੱਗ ਤਿੰਨ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਉੱਨਤੀ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਲੱਭ ਕੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਫਜ਼ੂਲ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਕਈ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਇਸਾਈ ਧਰਮ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ "ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਕਾਪਰਨੀਕਸ ਅਤੇ ਗੈਲੀਲੀਓ ਨੇ ਗਲਤ ਕਰਾਰ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਦਾ ਕੀ ਸਾਡੇ ਸੂਰਜ ਮੰਡਲ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਖੇ ਵੀ ਸਥਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੂਰਜ ਤੇ ਤਾਰੇ ਇਸ ਦੇ ਗਿਰਦ ਪਰਿਕਰਮਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਅਨੰਤ ਤਾਰਿਆਂ, ਗ੍ਰਹਿਆਂ, ਅਤੇ ਉਪ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਦੀ ਭੀੜ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਇੱਕ ਕਾਫ਼ੀ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਗ੍ਰਹਿ ਹੈ। ਜੋ ਸੂਰਜ ਦੇ ਇਰਦ-ਗਿਰਦ ਚੱਕਰ ਕੱਟਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ

1 ਐਸੋਸੀਏਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ

ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਸੱਤ ਪਤਾਲ ਅਤੇ ਸੱਤ ਆਕਾਸ਼ਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।ਜੋ ਅੱਜ ਕੱਲ ਦਰੁਸਤ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।"[2] ਅਜੋਕੇ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਜੇ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਬੂਤਾਂ ਦਾ ਲੱਭਣਾ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਮੁਹਾਰਤ ਨੂੰ ਹੀ ਪਰ ਸਭ ਕੁਝ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਕੋਈ ਸਿਆਣਪ ਨਹੀਂ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਪੱਸਰੇ ਹੋਏ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮੌਜੂਦਾ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਢੰਗ ਬਣਾ ਕੇ ਜਾਨਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ। ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਹੈ, ਤਰਕ ਨਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਖ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ 'ਤੇ ਜੋ ਨਤੀਜੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਗਿਆਨ ਲੱਭਦਾ ਅਤੇ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਪਰ ਧਰਮ ਇੱਥੇ ਆ ਕੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਕਾਫੀ ਵੱਖਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਦਾ ਸਬੰਧ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਇਨਾਤ ਦੇ ਕਣ -ਕਣ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਆਗਮਨ ਨਾਲ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਯੁੱਗ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਥਲੇ ਪਰਚੇ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੱਚੇ -ਸੁੱਚੇ ਸਦੀਵੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੱਥ ਹਨ ਜੋ ਅਜੋਕੀ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵੀ ਸੋਚਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਖ ਪੜਚੋਲ ਦੇ ਪੈਮਾਨਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਈ ਹਿਸਾਬੀ ਮਾਡਲ ਬਣਾਉਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਹਿਸਾਬਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜੋ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਇੰਨ -ਬਿੰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਇਹ ਨਤੀਜੇ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਪੜਤਾਲ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਤਰੁੱਟੀਆਂ ਹੋਣ ਦਾ ਅਕਸਰ ਖਦਸ਼ਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਲੌਕਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਜੋ ਇਲਾਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਸ ਵਿੱਚ ਤਰੁੱਟੀ ਦਾ ਕੋਈ ਖਦਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੁਧਾਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਜੁਗਾਂ-ਜੁਗਾਂਤਰਾਂ ਤੱਕ ਵਰਤਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਹਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਵਿਰਕ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

ਤਰੁੱਟੀਆਂ ਪਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿੱਚ ਫਿਰ ਤੋਂ ਸੁਧਾਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਲਗਾਤਾਰ ਚੱਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਕੁ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਵਾਪਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਿਗਿਆਨੀ ਇੱਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਵੇਖੇ ਗਏ ਹਨ।[2] ਇੱਥੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ ਤਾਂ ਉਸ ਅਸੀਮ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਜਾਣ ਸਕਦੇ ਹਨ? ਉਸ ਦੇ ਥਾਹ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ? ਇਸ ਪਰਚੇ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨ ਗਲਤ ਸਾਬਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਸ ਪਰਚੇ ਦਾ ਮਕਸਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਰਿਪੇਖ ਅਜੋਕੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਅਗਲੇਰਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਥਾਹ ਨੂੰ ਜਾਨਣਾ ਜੇ ਸੰਭਵ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਵੇਂ ਇਸ ਅਥਾਹ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ। ਇਸ ਅਧਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪੁਰਖਾਂ ਨੇ

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਨਣਾ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ 'ਸੁੰਨ -ਸਮਾਧ' ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਮੰਨਿਆ। ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਰਜਕ ਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕ ਵੀ ਕਿਹਾ।ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹੋ ਰਹੇ ਲਗਾਤਰ ਬਦਲਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।ਇਸ ਜਾਨਣ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਦਾਇਤ ਕੀਤੀ ਕਿ ਉਹ ਸੁਣੇ ਅਤੇ ਸੁਣੇ ਹੋਏ ਨੂੰ ਮੰਨੇ। ਗੁਰ ਫੁਰਮਾਨ ਹੈ :

ਗਾਵੀਐ ਸੁਣੀਐ ਮਨ ਰਖੀਐ ਭਾਉ॥

ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਹਿੱਕ ਅਨਹਦ ਨਾਦ ਵਾਲੀ ਧੁਨੀ ਗੂੰਜ ਰਹੀ ਹੈ।ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ 'ਅਨਹਤ' ਕਰਕੇ ਜਾਣਿਆ ਹੈ।ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸੁਣਨ ਤੇ ਮੰਨਣ ਨੂੰ ਕਿਹਾ ਤੇ ਹਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਇਸਨੂੰ ਸੁਣਦਾ ਹੈ ਉਸਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਬਿਆਨ ਕਰਨਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਵਿੱਚ ਇੰਨੀ ਸਮਰੱਥਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੀਪਾਂ, ਲੋਆਂ, ਮੰਡਲਾਂ ਤੇ ਪਤਾਲਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜੀਵਨ-ਮਰਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਗੁਰ ਫੁਰਮਾਨ ਹੈ:

ਸੁਣਿਐ ਦੀਪ ਲੋਅ ਪਾਤਾਲ॥
ਸੁਣਿਐ ਪੋਹਿ ਨ ਸਕੈ ਕਾਲੁ॥ [5]

ਇਹ ਅਨਾਹਦ ਨਾਦ ਦੀ ਧੁਨੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਮੇਲ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ। ਇਸ ਅਨਹਦ ਨਾਦ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਭਾਈ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਬਣੇ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਹਿੱਕ ਜੋਤ ਦਾ ਰੂਪ ਹੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਤੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਤੁਰਿਆ ਰਿਹਾ ਤੇ ਇਹ ਜੋਤ ਹੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਰੂਪ ਦੇ ਵਿੱਚ ਅੱਜ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦਸ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਤੇ ਫਿਰ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਧੁਨੀ ਨਾਲ ਕਈ ਵਾਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਅਜ਼ਮਤਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਦਿਖਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਤੇ ਪਰ ਖਣੀਆਂ ਪੜਚੋਲਣੀਆਂ ਔਖੀਆਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ: ਪੰਜਾਬੀ ਟ੍ਰਿਬਿਊਨ 2006 ਦੀ ਅਖ਼ਬਾਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਖ਼ਬਰ ਛਪੀ ਸੀ ਕਿ ਨਾਸਾ ਦੇ ਹਿੱਕ ਭਾਰਤੀ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸ੍ਰੀ ਵਾਸੂ ਭਾਰਦਵਾਜ ਦਾ ਸ੍ਰੀ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਖੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠ ਸੁਣਨ ਦੇ ਨਾਲ ਕੈਂਸਰ ਦਾ ਰੋਗ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਹ ਨਾਸਤਕ ਤੋਂ ਆਸਤਕ ਬਣ ਗਿਆ।[6]

ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਹਰ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖ ਲਾਲਸਾਵਾਂ, ਹਿੱਛਾਵਾਂ ਤੇ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਇਆ ਆਲਮੀ ਤਪਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਭਟਕ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਪਾਸੇ ਵੀ ਸਬਰ ਤੇ ਸੰਜਮ ਵਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦੇ ਰਿਹਾ ਲਗਾਤਾਰ ਮਨੁੱਖ ਪਦਾਰਥ ਇਕੱਠੇ ਕਰਨ ਦੀ ਹੋੜ ਵਿੱਚ ਕੁਦਰਤੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਕਈ ਹਾਨੀਆਂ ਪਹੁੰਚਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਹਵਾ ਤੇ ਪਾਣੀ ਵੀ ਅਸ਼ੁੱਧ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਵਾ ਤੇ ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜੀਵਨ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੂਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਤਾਂ ਹਿੱਕ ਪਾਸੇ ਰਿਹਾ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤ ਦੀ ਹੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ

ਆਲੇ - ਦੁਆਲੇ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਲਮੀ ਤਾਕਤਾਂਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵੱਧ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਹੀ ਔਕੜਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈ ਸਕਦਾ ਹੈ ।

ਵਾਤਾਵਰਣ ਸਬੰਧੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ, ਹਵਾ, ਪਾਣੀ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਲਈ ਕਈ ਕਾਨੂੰਨ ਬਣਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜਾਗਰੂਕ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਾਣੀ, ਹਵਾ, ਧਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਵਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ, ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਪਿਤਾ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਮਾਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰ ਫੁਰਮਾਨ ਹੈ :

ਪਵਣੁ ਗੁਰੂ ਪਾਣੀ ਪਿਤਾ ਮਾਤਾ ਧਰਤੁ ਮਹਤੁ॥
ਦਿਵਸੁ ਰਾਤਿ ਦੁਇ ਦਾਈ ਦਾਇਆ ਖੇਲੈ ਸਗਲ ਜਗਤੁ॥
ਚੰਗਿਆਈਆ ਬੁਰਿਆਈਆ ਵਾਚੈ ਧਰਮੁ ਹਦੂਰਿ॥ [7]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਮਾਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਜਨਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਗੋਦ ਵਿੱਚ ਪਲਦਾ ਹੈ, ਵੱਡਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਲੋੜ ਦੀ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਉੱਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਧਰਤੀ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਪਾਣੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਲੈਣ ਲਈ ਪਾਣੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਪਾਣੀ ਦੀਆਂ ਬੂੰਦਾਂ ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਡਿੱਗਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਕਈ ਸੁੰਦਰ ਮਨਮੋਹਕ ਨਜ਼ਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਰੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਹਿੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਸ਼ੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਸਿਰਮੌਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਧਰਤੀ ਦਾ ਸਿਕਦਾਰ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਅਨਹਦ ਧੁਨੀ ਨਾਲ ਜੁੜਣਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਨਿਆਮਤਾਂ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਦੀ ਇਹ ਵਾਰੀ ਇਹ ਜਨਮ ਹੈ। ਇਸ ਜਨਮ ਦੇ ਮਕਸਦ ਨੂੰ ਪਹਿਚਾਨਣਾ, ਜਾਨਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਿਖਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਢੰਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਖੰਡਾਂ, ਲੋਆ ਤੇ ਪਤਾਲਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਕਈ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਹੜੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਗੁਰ ਫੁਰਮਾਨ ਹੈ :

ਖੰਡ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਪਾਤਾਲ ਅਰੰਭੇ ਗੁਪਤਹੁ ਪਰਗਟੀ ਆਇਦਾ॥ [8]

ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬੇਅੰਤਤਾ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਕਦੇ ਵੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਲਗਾ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਧਰਤੀ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਹੀ ਪਰਖ ਪੜਚੋਲ ਕਰਨ ਲੱਗੀਏ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸਮੁੱਚਾ ਸੌਰ ਮੰਡਲ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਨੇਕਾਂ ਗ੍ਰਹਿ- ਉਪਗ੍ਰਹਿ, ਧੂਮਕੇਤੂ ਆਦਿ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਸਮਝ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਤਰਲੋਚਨ ਸਿੰਘ ਮਹਾਜਨ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਗੁਰਬਾਣੀ ਚ ਮੌਜੂਦਾ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖਤ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> "ਸਾਰਾ ਸੌਰ ਮੰਡਲ ਸੂਰਜ ਸਮੇਤ ਕੁਝ ਗ੍ਰਿਹਾਂ- ਉਪਗ੍ਰਿਹਾਂ ਧੂਮਕੇਤੂਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਇਕੱਠ ਨਾਲ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕੁਝ ਗ੍ਰਹਿ ਸੂਰਜ ਦੇ ਕੋਲ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਗ੍ਰਹਿ ਦੂਰ ਜਿਵੇਂ ਪਲੂਟੋ ਸੂਰਜ ਤੋਂ ਇਸ ਦਾ ਫ਼ਾਸਲਾ ਤਕਰੀਬਨ 3,32,89,60,000 ਮੀਲ

ਹੈ ਜੇ ਅਸੀ ਇੱਕ ਬੇਹੱਦ ਤੇਜ਼ ਜਹਾਜ਼ ਜਿਸ ਦੀ ਰਫਤਾਰ ਆਵਾਜ਼ ਦੀ ਰਫਤਾਰ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਵੇ ਤੇ ਸਵਾਰ ਹੋ ਕੇ ਪਲੂਟੋ ਦੀ ਸੈਰ ਕਰਨ ਦਾ ਮਨ ਬਣਾਇਆ ਤਾਂ ਵੀ ਉਸ ਨੂੰ ਪਲੂਟੋ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਤਕਰੀਬਨ ਪੰਦਰਾਂ ਸਾਲ ਲੱਗ ਜਾਣਗੇ ਇੰਨੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਆਵਾਜ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਲੋਕ ਸੁਧਾਰ ਜਾਣਗੇ।''[9]

ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸੌਰ ਮੰਡਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਕਦੇ ਸੋਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਸ- ਪਾਸ ਦੇ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛਾਣ-ਬੀਣ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਕਰ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੈ।ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵੱਡੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵੀ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਉਸ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬਣਾਈ ਹੋਈ ਬੇਅੰਤ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਅਸੀਮ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨੂੰ ਜਾਨਣਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੀਮਿਤ ਬੁੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਹਿੱਕ ਤਿਨਕੇ ਦੇ ਸਮਾਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਉਹ ਇਸ ਸੌਰ ਮੰਡਲ ਵਿੱਚੋਂ ਜੀਵਨ ਲੱਭਣ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਅਨੰਤ ਦੀ ਬਣਾਈ ਹੋਈ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਦੀ ਹਿੱਛਾ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਉਹ ਆਪਣਾ ਆਪ ਗੁਆ ਕੇ ਹੀ ਆਏ ਹਨ ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕੇ। ਗੁਰ ਫੁਰਮਾਨ ਹੈ :

ਇਹੁ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਣੈ ਕੋਇ॥
ਬਹੁਤਾ ਕਹੀਐ ਬਹੁਤਾ ਹੋਇ॥[10]

ਅਤੇ

ਅਨਤ ਕਉ ਚਾਹਨੁ ਜੋ ਗਇ ਸੇ ਆਏ ਅਨਤੁ ਗਵਾਇ॥[11]

ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਉਸ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ ਮੰਨਿਆ ਤੇ ਫੁਰਮਾਇਆ :

ਸਾਚੇ ਤੇ ਪਵਨਾ ਭਇਆ ਪਵਨੈ ਤੇ ਜਲੁ ਹੋਇ॥
ਜਲ ਤੇ ਤ੍ਰਿਭਵਨੁ ਸਾਜਿਆ ਘਟਿ ਘਟਿ ਜੋਤਿ ਸਮੋਇ॥[12]

ਉਹ ਸਭ ਪਾਸੇ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਰਮੀ ਹੋਈ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ :

ਕੁਦਰਤਿ ਦੀਸੈ ਕੁਦਰਤਿ ਸੁਣੀਐ ਕੁਦਰਤਿ ਭਉ ਸੁਖ ਸਾਰੁ॥[13]

ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਵਿੱਚ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਜੇਕਰ ਸੂਰਜ ਦੇ ਕੋਲ ਕਈ ਗ੍ਰਹਿ ਅਤੇ ਉਪਗ੍ਰਹਿ ਹਨ ਤੇ ਸਾਡੀ ਆਕਾਸ਼ ਗੰਗਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਲੱਖਾਂ ਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰਹਿ ਅਤੇ ਉਪਗ੍ਰਹਿ ਹੋਣਗੇ। ਕਿਸੇ ਕੋਲ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਕਿ ਔਸਤਨ ਇਕ ਸੌਰ ਮੰਡਲ ਕੋਲ ਹਿੱਕ ਧਰਤੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਜੀਵਨ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਤਾਂ ਲੱਖਾਂ ਧਰਤੀਆਂ ਸਾਡੀ ਆਕਾਸ਼ ਗੰਗਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਜਿੱਥੇ ਜੀਵਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਹੁਣ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਹਿੱਕ ਆਕਾਸ਼ ਗੰਗਾ ਤਾਂ ਹੈ ਨਹੀਂ ਇਹ ਕਈ ਕਰੋੜਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹਨ ਤਾਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜੀਵਨ ਕਿੰਨਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਧਰਤੀ ਉੱਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਬਹੁਤ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅਣੂਆਂ ਦੀ ਬਦੌਲਤ ਖਿੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ

ਸਾਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅਣੂ ਕਾਰਬਨ ਤੱਤਾਂ ਉੱਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ। ਕਾਰਬਨ ਤੱਤਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਰਸਾਇਣ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਰਗੈਨਿਕ ਰਸਾਇਣ ਵਿਗਿਆਨ ਕਰਕੇ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਰਬਨ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਸਬੰਧ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਪਰ ਤਰਲਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਜੀਵਨ ਸਲੋਨੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਤਰਲਤਾ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਪਾਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਦਾ ਲੱਗਭਗ ਸੱਤਰ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਹਿੱਸਾ ਪਾਣੀ ਹੈ ਧਰਤੀ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਭਾਗ ਪਾਣੀ ਨੰਬਰ ਨਾਲ ਢੱਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਧਰਤੀ ਦੀ ਸਿਖਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅੰਤਾਂ ਦਾ ਪਾਣੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਕੀਤੀ ਵੀ ਅਸੀਂ ਜੀਵਨ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਚੀਜ਼ ਪਾਣੀ ਅਤੇ ਹਵਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਾਸੇ ਵਿਸਮਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰਹੱਸ ਛਿਪੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਜ਼ਰੇ-ਜ਼ਰੇ ਵਿੱਚ ਸੰਗੀਤ ਫੁੱਟ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੰਗੀਤ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੀ ਬਨਸਪਤੀ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਦੇ ਬਸੰਤ, ਕਦੇ ਪੱਤਝੜ, ਕਦੇ ਸਰਦੀ ਤੇ ਕਦੇ ਗਰਮੀ ਆਦਿ। ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਹਰੇਕ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਤਮਸਤਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਕਿ ਜੀਵਨ ਅਨੰਤ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਅਨੰਤ ਕਾਦਰ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਨਮਨ ਹੋਣਾ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਫਰਜ਼ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਤੱਵ ਵੀ।ਉਹ ਨਿਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਰਮ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਸਮਾਦੀ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਰਹੱਸਾਂ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦੇ ਨਜ਼ਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਹਰ ਪਾਸੋਂ ਸ਼ਿੰਗਾਰਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਨੰਦਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜਿੱਥੇ ਚਾਰੇ ਪਾਸੇ ਕੁਦਰਤੀ ਨਜ਼ਾਰਿਆਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਹੈ ਉੱਥੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਆੜ ਲੈ ਕੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਭਰੀ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਇਹ ਮੰਡੀ ਖੋਜ ਦੀ ਮਿੱਠੀ ਗੋਲੀ ਦੇ ਕੇ ਗ੍ਰਿਹਾਂ ਨਾਲ ਛੇੜਛਾੜ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਹਿੱਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡੀ ਉਦਾਹਰਨ ਕੌਮੇਟ ਟੈਂਪਲ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਨੇ ਤਜਰਬੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਵਿਗਿਆਨ ਲਗਾਤਾਰ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਜੀ ਕਿਵੇਂ ਗਈ? ਕਿਵੇਂ ਰਚੀ ਗਈ? ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਰਗੁਣ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੀ ਸਭ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਸੀ ਸਭ ਧੁੰਦੂਕਾਰ ਸੀ ਉਦੋਂ ਨਾ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਸੀ ਨਾ ਆਕਾਸ਼ ਨਾ ਚੰਨ ਨਾ ਸੂਰਜ ਨਾ ਦਿਨ ਨਾ ਰਾਤ ਨਾ ਹਵਾ ਨਾ ਪਾਣੀ ਵੇਦ ਪੁਰਾਨ ਸਿਮਰਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਬ੍ਰਹਮਾ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਸ਼ਿਵ ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬੱਸ ਕੇਵਲ ਹਿੱਕ ਅਕਾਲ ਹੀ ਸੀ ਉਹ ਅਗਮ ਅਗੋਚਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਮੁੱਚਾ ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਸਾਰ ਵਸਤੂ ਆਦਿ ਸਭ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਅਕਾਲ ਦੀ ਕਾਲਗਤ ਸਥਿਤੀ, ਅਫੁਰ ਦਾ ਸਫ਼ੁਰ ਫੁਰਨਾ, ਨਿਰਗੁਣ ਦਾ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਪਰਥਾਇਸੰਸਾਰ, ਭਵ ਸਾਗਰ, ਭੌਂ, ਜਲ, ਪੌਣ, ਜਗਤ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰ ਫੁਰਮਾਨ ਹੈ :

ਅਰਬਦੁ ਨਰਬਦੁ ਧੁੰਧੂਕਾਰਾ ॥
ਧਰਣੁ ਨ ਗਗਨਾ ਹੁਕਮੁ ਅਪਾਰਾ॥
ਨ ਦਿਨੁ ਰੈਣੁ ਚੰਦ ਨ ਸੂਰਜੁ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧ ਲਗਾਇਦਾ ॥

ਖਾਣੀ ਨ ਬਾਣੀ ਪਉਣੁ ਨ ਪਾਣੀ॥ ਉਪਤਿ ਖਪਤਿ ਨ ਆਵਣ ਜਾਣੀ॥
ਖੰਡ ਪਤਾਲ ਸਪਤ ਨਹੀ ਸਾਗਰ ਨਦੀ ਨਾ ਨੀਰੁਵਹਾਇਦਾ॥
ਖਹਿਤਾ ਬਕਤਾ ਆਪ ਆਪ ਅਗੋਚਰੁ ਆਪ ਅਲਖੁਲਿ ਖਾਇਦਾ॥ [14]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਕਿ ਉਹ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਸੀ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਇਆ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਉਹ ਜੁੱਗਾਂ-ਜੁਗਾਂਤਰਾਂ ਤੋਂ ਧਿਆਨ ਲਗਾਈ ਬੈਠਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਹੈ । ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਆਦਿ ਤੱਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਸੁੰਨ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। 'ਸੁੰਨ ਤੋਂ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੌਣ, ਪਾਣੀ, ਸੂਰਜ, ਚੰਦਰਮਾ, ਆਕਾਸ਼, ਅੰਡਜ, ਜੇਰਜ, ਸੇਤਜ, ਉਤਭੁਜ ਆਦਿ ਸਭ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਸੁੰਨ ਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਗੁਰ ਫੁਰਮਾਨ ਹੈ :

ਸੁੰਨ ਕਲਾ ਅਪਰੰਪਰ ਧਾਰੀ ॥ਆਪਿ ਨਿਰਾਲਮੁ ਅਪਰ ਅਪਾਰਾ॥
ਆਪੇ ਕੁਦਰਤਿ ਕਰਿ ਕਰਿ ਦੇਖੈ ਸੁੰਨਹੁ ਸੁੰਨ ਉਪਾਇਦਾ॥....
ਸੁੰਨਹੁ ਖਾਣੀ ਸੁੰਨਹੁ ਬਾਣੀ॥ ਸੁੰਨਹੁ ਉਪਜੀ ਸੁੰਨਿ ਸਮਾਣੀ ॥
ਉਤਭੁਜ ਚਲਤੁਕੀਆ ਸਿਰਿ ਕਰਤੈ ਬਿਸਮਾਦੁ ਸਬਦਿ ਦੇਖਾਇਦਾ॥ [15]

ਤੇ

ਸਰਗੁਨ ਨਿਰਗੁਨ ਨਿਰੰਕਾਰ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਆਪ ॥
ਆਪਨ ਕੀਆ ਨਾਨਕਾ ਆਪੇ ਹੀ ਫਿਰ ਜਾਪਿ॥ [16]

ਡਾਕਟਰ ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਉਦੋਂ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਮ ਸੀ ਉਸ ਵਿੱਚ ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਬਣਨ ਦੀ ਤੇ ਫਿਰ ਪੁਰਸ਼ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਣਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਅਰਬਾਂ ਖਰਬਾਂ ਸਾਲ ਉਹ ਇਕੱਲਾ ਸੁੰਨ ਬ੍ਰਹਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਾਧ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਰਿਹਾ। [17]

ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਰਿਪੇਖ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਹੁਕਮ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਮਹਾਨ ਪਸਾਰਾ ਹੈ। ਗੁਰ ਫੁਰਮਾਨ ਹੈ :

ਕੀਤਾ ਪਸਾਉ ਏਕੋ ਕਵਾਉ॥
ਤਿਸ ਤੇ ਹੋਇ ਲਖ ਦਰਿਆਉ॥ [18]

ਡਾਕਟਰ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

> ਪਸਾਉ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਿਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਝੱਟਪੱਟ ਹੀ ਅਣਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਗਈ। ਪਸਾਉ ਦਾ ਧਾਤੂ ਹੈ ਪਸਰਨਾ, ਫੈਲਣਾ, ਵਧਣਾ- ਫੁੱਲਣਾ। ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਐਵੋਲਿਊਸ਼ਨ ਤੋਂ ਹੈ। ਕਵਾਉਦੇ ਅਰਥ ਬਚਨ, ਸਬਦ ਹਨ। ਹੁਕਮ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਹੁਕਮ ਤੋਂ ਕੁੰਨ ਹੋ ਜਾ, ਜਿਸਦੇ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਭਾਵ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੇ। ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਰਥ ਆਰਡਰ ਜਾਂ ਕਮਾਂਡ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਹੁਕਮ ਦਾ ਭਾਵ ਹਿੱਛਾ ਜਾਂ ਇਰਾਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ

ਭਾਵ ਰੱਬੀ ਫੁਰਨਾ ਹੈ, ਈਸ਼ਵਰੀ ਫੁਰਨਾ ਹੀ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਚਿਆ ਹੈ। "ਆਪੀਨੈ ਆਪ ਸਾਜਿਓ ਆਪੀਨੈ ਰਚਿਓ ਨਾਉ "ਇਸੇ ਹੁਕਮ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।[19]

ਇਸਦੀ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅਸੀਮ ਤੇ ਅਨੰਤ ਹੁਕਮ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਅਸੀਮਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਅਣਗਿਣਤ, ਅਨੰਤ, ਪਾਰਾਵਾਰ, ਮੋਹੀ ਆਦਿ ਕਈ ਸ਼ਬਦਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਬੇਅੰਤ ਪਸਾਰੇ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਣਗਿਣਤ ਨੂੰ 'ਕੇਤੇ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰ ਫੁਰਮਾਨ ਹੈ :

ਕੇਤੇ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਕੇਤੇ ਕਾਨ ਮਹੇਸ ....ਕੇਤੀਆ ਸੁਰਤੀ ਸੇਵਕ ਕੇਤੇ ਨਾਨਕ ਅੰਤ ਨਾ ਅੰਤ॥[20]

ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਜਾਣ ਸਕਣਾ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਵਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਤੇ ਵੀ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ "ਜੋ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੇ ਸੋਈ ਪਿੰਡੇ" ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸੇ ਗੱਲ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰਦਾ ਹੈ।ਪ੍ਰੇਮ ਕੁਮਾਰ ਅਰੋੜਾ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ਜੋ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੇ ਸੋਈ ਪਿੰਡੇ ਵਿੱਚ ਲਿਖਦੀ ਹੈ ਕਿ" ਜਿਵੇਂ ਰੁੱਤਾਂ ਬਦਲਣ ਕਾਰਨ ਮੌਸਮ ਵੀ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਉਵੇਂ ਸਾਡਾ ਸਰੀਰ ਬਚਪਨ ਆਉਣ ਤੇ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਕਿਰਿਆ ਬਾਹਰ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਕਿਰਿਆ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਚੱਲਦੀ ਹੈ। ਆਕਾਸ਼ -ਪਤਾਲ ਮਨੁੱਖ ਜੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਵੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ।ਇਹ ਅੰਦਰ ਦੀ ਪਰਖ ਦਾ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।ਇਸ ਸਿਧਾਂਤਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।[21] ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿੱਚ ਭਿੱਜੇ ਹੋਏ ਪਿਆਰ ਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਉਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਕਰਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਣ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਸਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੱਥੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਦੇਣ ਨੂੰ ਅਣਗੌਲਿਆਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਉੱਥੇ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਅਥਾਹ ਤੱਕ ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਜਾ ਸਕਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਉਸ ਅਸੀਮ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਵਾਲਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਵਿਗਿਆਨ ਸਥੂਲ ਤੋਂ ਸੂਖਮ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਸਥੂਲ ਮਨਫ਼ੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਵਿਗਿਆਨਕ ਯੰਤਰਾਂ ਤੇ ਸਥੂਲ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਭੇਤਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸ ਜਾਨਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਉਸ ਦਾ ਥਾਹ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੇ। ਸਚਿਆਰ ਮਨੁੱਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਮਿੱਕ ਹੋ ਉਸ ਦੇ ਅਦੁੱਤੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ

ਮੰਜ਼ਿਲ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ

1. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ, ਪੰਨਾ 27
2. ਡੀ.ਪੀ. ਸਿੰਘ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ, ਪੰਨਾ 15
3. ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਹਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਵਿਰਕ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ, ਪੰਨਾ 25
4. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 3
5. ਉਹੀ , ਪੰਨਾ 3
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 2
7. ਪੰਜਾਬੀ ਟ੍ਰਿਬਿਊਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 20 ਅਪਰੈਲ 2000
8. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 8
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1036
10. ਤਰਲੋਚਨ ਸਿੰਘ ਮਹਾਜਨ, ਗੁਰਬਾਣੀ 'ਚ ਮੌਜੂਦਾ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖਤ ਵਿਗਿਆਨ, ਪੰਨਾ 68
11. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 51
12. ਉਹੀ ,ਪੰਨਾ 464
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 19
14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 464
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1035
16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 290
17. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ, ਪੰਨਾ 200
18. ਉਹੀ
19. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ 231
20. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ
21. ਪ੍ਰੇਮ ਕੌਰ ਅਰੋੜਾ, ਜੋ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੇ ਸੋਈ ਪਿੰਡੇ, ਪੰਨਾ 22

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਗਲੋਬਲੀ ਚਿੰਤਨ

ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ[1]

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵ ਰੂਪ ਬਣ ਵਿਸ਼ਵ ਪਿੰਡ, ਵਿਸ਼ਵ ਆਰਥਿਕਤਾ, ਵਿਸ਼ਵ ਰਾਜਨੀਤੀ, ਵਿਸ਼ਵ ਭਾਈਚਾਰਾ ਆਦਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸਮੂਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਗਲੋਬਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਮੁੱਚ ਵਿਚੋਂ ਕੰਧਾਂ ਢਾਹ ਦੇਣਾ ਇਸਦਾ ਮਕਸਦ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਵੇਖਣ ਸੁਣਨ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਲੁਭਾਉਣਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਰੋਕ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਇਕ ਸੰਸਾਰ, ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ ਸੰਸਾਰ। "ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਜਾਂ ਗਲੋਬਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਤਾਂ ਇਉਂ ਭਾਸਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਸੀਮਤ ਸ਼ੈਅ ਜਾਂ ਦਾਇਰੇ ਨੂੰ ਫੈਲਾਅ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਜਿਵੇਂ ਪਛੜੇ ਹੋਏ ਪਿੰਡਾਂ, ਸ਼ਹਿਰਾਂ, ਨਗਰਾਂ ਤੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਜਾਂ ਗਲੋਬ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਸੂਚਨਾ ਦੇ ਮਹਾਂਪ੍ਰਚਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕਾਰਨ ਪੂਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਇਕ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਪਿੰਡ ਜਾਂ ਕਸਬੇ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਗਿਆ ਹੈ।"[1] ਇਸ ਗਲੋਬਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਦਾ ਸਾਡਾ ਜੀਵਨ ਨਾਲ਼ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕਤਾ, ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਦੀ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਓਂ ਨਵੀਂ ਘਾੜਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਇਸਨੂੰ ਖ਼ੂਬ ਜਚਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਜਿੰਨਾਂ ਚੰਗਾ-ਚੰਗਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਓਨਾ ਹੀ ਅਮਾਨਵੀ ਵਰਤਾਰਾ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੇ ਇਕ ਮੁਲਕ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁੱਤਾ, ਉੱਚਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਵਰਗੀਆਂ ਭੈੜੀਆਂ ਕੁਚਾਲਾਂ ਨਾਲ਼ ਆਪਣਾ ਆਉਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰ ਆਪਣੀ ਸਥਾਪਤੀ ਇਸਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਚਾਲਾਂ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਥਾਂਵੇਂ ਇਕੋ ਰੰਗਾ ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਜਣ ਵੱਲ ਜ਼ਿਆਦਾ ਰੁਚਿਤ ਹਨ। ਸੰਸਾਰ ਇੱਕ ਪਿੰਡ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਹਕੀਕੀ ਪਿੰਡ ਗੁਆਚ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਨੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਨਿਆਮਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਿਹੜੀਆਂ ਕਿਸੇ ਵੇਲ਼ੇ ਕਿਆਸਣੀਆਂ ਵੀ ਔਖੀਆਂ ਸਨ ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਲਈ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਖਿਤਾਬ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਮੁਲਕਾਂ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ ਅਤੇ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਘਾਣ ਵਿਕਸਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲੋਂ ਲਗਾਤਾਰ ਜਾਰੀ ਹੈ। ਲੋੜ ਸੀ ਗਲੋਬਲੀ ਪਰਿਵਾਰ ਬਣਨ ਦੀ ਪਰ ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੇ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਜ਼ੋਰ ਗਲੋਬਲੀ ਤਾਕਤ ਬਣਨ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦੀ ਇਸ ਸਾਰੀ ਚਰਚਾ ਅਧੀਨ ਗੁਰੁ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ਼ ਸਿਰਜਿਆ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਪਿੰਡ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਸਰਦਾਰ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਕਰਾਂਗੇ। ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਵਿੱਚ ਜਿਹੜੀ ਲੋਕਾਈ ਮਨਫ਼ੀ ਹੈ, ਗੁਰੁ ਨਾਨਕ ਉਸਨੂੰ ਵੀ ਕਿਵੇਂ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਪਰਚੇ ਦਾ ਮੰਤਵ ਇਹੀ ਦਰਸਾਉਣਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਵਾਕ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਧਾਗੇ ਵਿਚ ਪਰੋਏ ਜਾਣ ਦਾ ਅਹਿਦ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ਼ ਹਰ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜੀਅ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਖਿੱਚੋਤਾਣ ਦੇ। ਗੁਰੁ ਸਾਹਿਬ ਆਖਦੇ ਹਨ:-

"ਨਾ ਹਮ ਹਿੰਦੂ ਨਾ ਮੁਸਲਮਾਨ"

---

1 ਖੋਜ ਵਿਦਿਆਰਥੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ’ਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਇਲਾਹੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸਿਰਜਿਆ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦਾ ਏਕਾਅਧਿਕਾਰ ਨਾ ਸਹਿਣ ਦੀ ਪਿਰਤ ਪਾਈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਜਿਉਣ ਦੇ ਹੱਕ ਦਾ ਆਗਾਜ਼ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸੇ ਵਾਕ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸਿੱਖ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਿੱਖ ਹਸਤੀ ਅਜੋਕੀ ਦਿਖਦੀ ਸਿੱਖ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਭਿੰਨ ਸੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਹਰ ਰਵਾਇਤ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਵਿਲੱਖਣ, ਨਿਆਰੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਜਲੌਅ ਗੁਰੁ-ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਅਤੇ ਮਿਸਲ-ਕਾਲ ਤੱਕ ਬਾਖ਼ੂਬੀ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ।

ਵਿਸ਼ਵੀਕਰਨ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਰੂਪ ਸਾਨੂੰ ਅੱਜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਆਰਥਿਕਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਇਨਸਾਨੀਅਤ! “ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੀ ਰਵਾਇਤ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਲੰਮਾ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅੰਗ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਕਿ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਲੋਕਤੰਤਰ ਨਾਲ਼ ਸੰਬੰਧਤ ਰਹੀ ਹੈ, ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਕਦੇ ਵੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦਰਮਿਆਨ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।”[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਸਾਨੂੰ ਇਕ ਰੱਬੀ ਸੂਤਰ ਨਾਲ਼ ਜੋੜ ਸਾਡੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਸਾਡੀ ਇਕਤਾ ਵਾਲੀ ਛਵੀ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਸਾਂਝ ਦੀ ਕੜੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ:-

ਏਕੁ ਪਿਤਾ ਏਕਸ ਕੇ ਹਮ ਬਾਰਿਕ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਸਾਡੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਆਧਾਰ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ, ਜਿਵੇਂ ਬਹੁਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਕ, ਆਲੋਚਕ ਮੰਨਦੇ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ:-

ਇਸੁ ਜਰ ਕਾਰਣਿ ਘਣੀ ਵਿਗੁਤੀ ਇਨਿ ਜਰ ਘਣੀ ਖੁਆਈ॥
ਪਾਪਾ ਬਾਝਹੁ ਹੋਵੈ ਨਾਹੀ ਮੁਇਆ ਸਾਥਿ ਨ ਜਾਈ॥[3]

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸ਼ੈਅ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਹੈ ‘ਨਾਮ’ ਦੀ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ੈਅ ਦਾ ਹੋਣਾ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਨਿਰੋਲ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਰੱਬ ਦਾ ਨਾਮ ਲੈਣ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਚੱਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸੰਤੁਲਨ ਹੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਲਿਆਉਣ ਵਿਚ ਕਾਰਗਰ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ਼ ਜ਼ਿਹਨ ਵਿਚ ਮਾੜੇ ਖਿਆਲ ਨਾ ਆਉਣ ਅਤੇ ਮਨ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਰਹੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ:-

ਬਾਬਾ ਹੋਰੁ ਖਾਣਾ ਖੁਸੀ ਖੁਆਰੁ॥
ਜਿਤੁ ਖਾਧੈ ਤਨੁ ਪੀੜੀਐ ਮਨ ਮਹਿ ਚਲਹਿ ਵਿਕਾਰ॥
....
ਬਾਬਾ ਹੋਰੁ ਪੈਨਣੁ ਖੁਸੀ ਖੁਆਰੁ॥
ਜਿਤੁ ਪੈਧੈ ਤਨੁ ਪੀੜੀਐ ਮਨ ਮਹਿ ਚਲਹਿ ਵਿਕਾਰ॥[4]

ਜਦੋਂ ਗੁਰੁ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬਾਕੀ ਦੁਨੀਆ 'ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। "15ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਇਟਾਲੀਅਨ ਪੁਨਰਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦੌਰਾਨ 'ਨਵੀਂ ਪੜ੍ਹਤ' ਦਾ ਜਜ਼ਬਾ ਯੂਰਪ ਵਿਚ ਘਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਇਕ ਪਾਸੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁੱਤਾ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਚਰਚ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪਕੜ ਢਿੱਲੀ ਪੈਣ ਦੇ ਆਸਾਰ ਨਜ਼ਰ ਆ ਰਹੇ ਸਨ।...ਵਾਸਕੋ-ਡੀ-ਗਾਮਾ ਅਤੇ ਕੋਲੰਬਸ ਦੇ ਕਾਰਨਾਮੇ, 'ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ', ਕਾਪਰਨੀਕਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ, 'ਜਿਸਨੇ ਅਸਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਲੰਮਿਆ ਕੀਤਾ', ਪੱਛਮੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਦੌਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਰਹੇ ਸਨ।"[5] ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਵਿਚ ਸਨ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਭਰਾਤਰੀਭਾਵ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਇਕੱਤਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਸਾਡੀ ਅੱਜ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ ਹੈ।

ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਧਰਮ ਰੱਬ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸੇ ਇਕ ਸੂਤਰ 'ਤੇ ਹੀ ਸਾਰੀ ਲੋਕਾਈ ਦੀ ਸਾਂਝ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹੀ ਸੂਤਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ਼ ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸਾਂਝ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕੇ:-

> "ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਦੀ ਹੀ ਹੋਂਦ ਹੈ;
> ਰਿਸ਼ੀ ਮੁਨੀ ਇਸਨੂੰ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ਼ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ॥"[6]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਇਕ ਰੱਬ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਾਕੀ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ। ਹਿੰਦੂ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਲ਼-ਨਾਲ਼ ਹੋਰ ਧਰਮ ਵੀ ਇਕ ਰੱਬ ਦੀ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਇਸਲਾਮ, ਯਹੂਦੀ, ਪਾਰਸੀ, ਇਸਾਈ ਆਦਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਧਰਮ ਰੱਬ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ ਦਾ ਸੂਤਰ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਉਵੇਂ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ "ਬਹੁਤ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਮਾੜੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਪ੍ਰਵਾਨਿਤ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਮਾਇਆ, ਅੰਗਰਾ, ਮਨਊ, ਸ਼ੈਤਾਨ, ਅਸੁਰ, ਇਬਲਿਸ ਆਦਿ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਭਟਕਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।"[7] ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗੁਰਮਤਿ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸ਼ੈਅ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੇਵਤੇ, ਨਛੱਤਰ, ਗ੍ਰਹਿ, ਦਿਨ, ਵਾਰ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਿਨਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਗੁਰਮਤਿ ਮਾਰਗ ਇਸੇ ਲਈ ਸਰਬ ਸਾਂਝਾ ਮਾਰਗ ਬਣ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹਰ ਕੋਈ ਅਪਣਾਅ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ, ਸਿਰਫ਼ ਆਚਾਰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸ਼ਾਅਦੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਇਹ ਤੁਕਾਂ ਭਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੋਗੀ ਨੂੰ ਅਸਲ ਜੋਗ ਧਾਰਨ ਨੂੰ ਆਖਦੇ ਹਨ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਨੂੰ ਸੱਚਾ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣਨ ਨੂੰ ਆਖਦੇ ਹਨ :-

- 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॥[8]
- ਮੁੰਦਾ ਸੰਤੋਖੁ ਸਰਮੁ ਪਤੁ ਝੋਲੀ ਧਿਆਨ ਕੀ ਕਰਹਿ ਬਿਭੂਤਿ॥
  ਖਿੰਥਾ ਕਾਲੁ ਕੁਆਰੀ ਕਾਇਆ ਜੁਗਤਿ ਡੰਡਾ ਪਰਤੀਤਿ॥[9]

ਇਹਨਾਂ ਸਿਦਕ, ਹੱਕ, ਮਿਹਨਤ, ਸੰਤੋਖ, ਧਿਆਨ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਸਾਦਗੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਗਲੋਬਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਵਾਧੇ ਲਈ ਕਾਰਜ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਏਹ ਜੋਗੀ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅਤੇ ਕਾਜ਼ੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਆਰੰਭ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨਸਾਫ਼ ਦਾ ਤਰਾਜ਼ੂ ਢਿੱਲਾ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾੜੇ ਦਾ ਬੰਧ ਦੱਸਦੇ ਹਨ:-

ਕਾਦੀ ਕੂੜੁ ਬੋਲਿ ਮਲੁ ਖਾਇ॥
ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਨਾਵੈ ਜੀਆ ਘਾਇ॥
ਜੋਗੀ ਜੁਗਤਿ ਨ ਜਾਣੈ ਅੰਧੁ॥
ਤੀਨੇ ਓਜਾੜੇ ਕਾ ਬੰਧੁ॥ [10]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜਦੋਂ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਹਰ ਥਾਂ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਣ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜਾਇਜ਼ ਦਰਸਾਈ ਹੈ ਓਥੇ ਹੀ ਰੱਬ ਦੇ ਨਾਮ ਅੱਗੇ ਸਭ ਫਿੱਕਾ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਅਸੀਂ ਕੁਦਰਤੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਕਾਸ ਵਜੋਂ ਤਸੱਵੁਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਭੁੱਖ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਦੋਵਾਂ ਦਰਮਿਆਨ ਸੰਤੁਲਨ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜੀਵਨ ਖੁਆਰ ਹੁੰਦਾ ਰਹੇਗਾ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣਾ ਵਿਰੋਧ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ:-

ਮੋਤੀ ਤ ਮੰਦਰ ਊਸਰਹਿ ਰਤਨੀ ਤ ਹੋਹਿ ਜੜਾਉ॥
ਕਸਤੂਰਿ ਕੁੰਗੂ ਅਗਰਿ ਚੰਦਨਿ ਲੀਪਿ ਆਵੈ ਚਾਉ॥
ਮਤੁ ਦੇਖਿ ਭੂਲਾ ਵੀਸਰੈ ਤੇਰਾ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵੈ ਨਾਉ॥
ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਜੀਉ ਜਲਿ ਬਲਿ ਜਾਉ॥ [11]

ਇਨਸਾਨੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਜੀਵ ਆਪਣਾ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਸਹਿ-ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਭਲਾ ਲੋਚ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਇਨਸਾਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰਕ ਢਾਂਚਾ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਕਿੰਨੀਆਂ ਹੀ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਉਸਾਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਇਸ ਕਦਰ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ 'ਤੇ ਲੱਜਾ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਵੇ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਭੈੜੀ ਕਾਢ ਹੈ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ। ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਯਾਨਿ ਵਰਣਾਸ਼ਰਮ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਨਾਲੋਂ ਉਸਦੇ ਕਿਸ ਅਖੌਤੀ ਜਾਤੀ ਵਿਚ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੱਖ ਉਸਦੀ ਤਕਦੀਰ ਤੈਅ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਅੱਜ ਵੀ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਭਿੰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਰਫ਼ ਕੁਝ ਰੂਪ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਜਿਹੜੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਗਲੋਬਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ਼ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ

ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਨੂੰ 'ਏਕਸ ਕੇ ਹਮ ਬਾਰਿਕ' ਕਹਿ ਸਾਰੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਨੂੰ ਢਾਹਿਆ ਹੈ। ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਜੇ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਨਾ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਮੂਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਇਹ ਟਕਰਾਅ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਮੰਨਣ ਅਤੇ ਰੱਬੀ ਸਾਂਝ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਖਦੇ ਹਨ:-

ਸੂਰਜੁ ਏਕੋ ਰੁਤਿ ਅਨੇਕ
ਨਾਨਕ ਕਰਤੇ ਕੇ ਕੇਤੇ ਵੇਸ॥ [12]

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸਨੂੰ ਇੰਞ ਸਮਝਉਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਨੇਕਾਂ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਰੁੱਤਾਂ/ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਇਕੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਇਸ ਜਾਵੀਏ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿੰਞ ਰੱਬ ਨੇ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਵਾਲ਼ਾ ਸੰਸਾਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕੌਣ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਭਿੰਨ-ਭੇਦ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲ਼ੇ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਇਜਾਰੇਦਾਰੀ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਇਲਾਹੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਇਕੋ ਜਿੰਨੀ ਮਾਨਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੋਈ ਇਕੱਲਾ ਆਪਣੇ ਪੂਰਨ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।

ਦਲਿਤ ਅਤੇ ਦਮਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਪਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਨਾਲ਼ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਜ਼ੰਜੀਰਾ ਟੁੱਟੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਹਰ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਨਾਲ਼-ਨਾਲ਼ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅੱਜ ਵੀ ਇਸਦਾ ਰੂਪ ਭੈੜੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ਼ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਗਲੋਬਲੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨਾਲ਼ ਇਸਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਵੀ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਜਾਤੀ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਗਤ ਫਰਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਬਣਾਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਓਸੇ ਪੈਰਾਡਾਇਮ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਕੁਝ ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਰੰਗ, ਨਸਲੀ ਵਿਤਕਰੇ ਦਾ ਹੈ।

"ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਸ਼ੋਸਣ ਅਤੇ ਦਮਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਲਈ ਰੂਹਾਨੀ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮਾਰਗ ਸੁਝਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੂਹ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਿਵਾਸ ਕਰ ਰਹੀ ਇਕ ਜੋਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉੱਪਰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।"[13]

- ਸਭ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ॥
  ਤਿਸ ਦੈ ਚਾਨਣਿ ਸਭ ਮਹਿ ਚਾਨਣੁ ਹੋਇ॥ [14]
- ਜਾਤਿ ਜਨਮੁ ਨਹ ਪੂਛੀਐ ਸਚ ਘਰੁ ਲੇਹੁ ਬਤਾਇ॥
  ਸਾ ਜਾਤਿ ਸਾ ਪਤਿ ਹੈ ਜੇਹੇ ਕਰਮ ਕਮਾਇ॥ [15]

ਨਾਰੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਅਕਸਰ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਗਾਇਬ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਨਾਰੀ ਬਿੰਬ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਾਰੀ ਲੁਕਾਈ ਨੂੰ ਨਾਰੀ ਰੂਪ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਖ਼ਸਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਅਨੇਕਾਂ ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੀ ਸ਼ੰਕਾ ਇਸ ਕਦਰ ਜ਼ਾਹਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਸ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਨਾਰੀ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੀ ਇਸ ਪੈਰਾਡਾਇਮ ਨੂੰ ਇੰਨ-ਬਿੰਨ

ਸੰਸਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਹੋਰ ਪਰਮਾਰਥ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਨਾਰੀ ਪੁਰਖ ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਪੁਰਖ ਦੀ ਦਵੈਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।

ਪੁਰਖ ਮਹਿ ਨਾਰਿ ਨਾਰਿ ਮਹਿ ਪੁਰਖਾ ਬੂਝਹੁ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ॥[16]

"ਇਹਨਾਂ ਪੰਗਤੀਆਂ ਵਿਚ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਸ ਪਰਮ ਛਿਣ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸ੍ਰਿਸਟੀ-ਰਚਨਾ ਵਿਚਲੀ ਸਮੁੱਚੀ ਦਵੈਤ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਅਰਧਨਾਰੀਸ਼ਵਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ।"[17] ਨਾਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਜਣਨ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਅਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। "ਹਰ ਮਹੀਨੇ 'ਸਿਰ ਨਾਵਣੀ' ਹੰਢਾਉਦਿਆਂ ਪ੍ਰਜਣਨ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਸਹਿਜਤਾ ਨਾਲ ਨਿਭਾਦਿਆਂ ਉਹ 'ਸੂਤਕ' ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਨ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਣ ਸਦਕਾ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ... ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀ ਇਸ ਸਾਜਿਸ਼ ਦਾ ਭਾਂਡਾ ਇਉਂ ਭੰਨਦੇ ਹਨ:"[18]

ਜੇ ਕਰਿ ਸੂਤਕੁ ਮੰਨੀਐ ਸਭੁ ਤੈ ਸੂਤਕੁ ਹੋਇ॥
ਗੋਹੇ ਅਤੈ ਲਕੜੀ ਅੰਦਰਿ ਕੀੜਾ ਹੋਇ॥
ਜੇਤੇ ਦਾਣੇ ਅੰਨ ਕੇ ਜੀਆ ਬਾਝੁ ਨ ਕੋਇ॥
ਪਹਿਲਾ ਪਾਣੀ ਜਿਉ ਹੈ ਜਿਤੁ ਹਰਿਆ ਸਭੁ ਕੋਇ॥
ਸੂਤਕੁ ਕਿਉ ਕਰਿ ਰਖੀਐ ਸੂਤਕੁ ਪਵੈ ਰਸੋਇ॥
ਨਾਨਕ ਸੂਤਕੁ ਏਵ ਨ ਉਤਰੈ ਗਿਆਨੁ ਉਤਾਰੇ ਧੋਇ॥[19]

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਜਗਤ ਨੂੰ ਉਸ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਤਸੱਵੁਰ ਮੰਨ ਜਿਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਇਕ ਖੁਦੀ ਤੋਂ ਤੋੜ ਖੁਦਾਈ ਵੱਲ਼ ਮੋੜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਵੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਰਤੀ ਨੂੰ ਤੋੜਦੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਅਰਥ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਬੇਜਾਨ ਮੂਰਤ ਅੱਗੇ ਫਿਰਨ ਨਾਲੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਆਰਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਆਰਤੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਤੱਕ ਹੈ:-

ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦੁ ਦੀਪਕ ਬਨੇ ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ॥
ਧੂਪੁ ਮਲਆਨਲੋ ਪਵਣੁ ਚਵਰੋ ਕਰੇ ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ॥
ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ ਭਵ ਖੰਡਨਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ॥
ਅਨਹਤਾ ਸਬਦ ਵਾਜੰਤ ਭੇਰੀ॥[20]

ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਆਰਨੋਲਡ ਟਾਇਨਬੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਸਿੱਖੀ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੀ ਸਿੰਧੂ ਘਾਟੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਸੱਭਿਅਤਾ ਨਾਲੋਂ ਨਵੀਂ ਸੱਭਿਅਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਰੱਥਾ 21ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਨਵੀਂ ਘਾੜਤ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ।[21]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਮੋਢੀ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਵਾਦਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਸੀ ਉਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨੀਵੇਂ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸੀ। ਇਕ ਦੀ ਦੂਜੇ ਉੱਪਰ ਜਿੱਤ ਪਾਉਣ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਬਿਰਤੀ ਸਦਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਰਹੀ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਪਿਛਲੇ ਚੱਲੇ ਆਉਂਦੇ ਸੰਵਾਦ ਵੀ ਨਿਰਲੇਪ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਕੀਤੇ ਸੰਵਾਦ ਹੋਣ ਭਾਵੇਂ ਮਹਾਭਾਰਤ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਸੰਵਾਦ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜਿੱਤ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪਾਸੇ ਰੱਖ ਸੱਚ ਦੀ ਖੋਜ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਮੰਤਵ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਅਸੂਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ਼ ਸੰਵਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲ਼ੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪ੍ਰੇਮ ਸੰਗ ਸੰਵਾਦ ਲਈ ਪੁਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ਼ ਕੀਤੀ ਸੱਚ ਦੀ ਭਾਲ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਕਿਸੇ ਮਿਲਦੇ ਸੰਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਹ ਸੰਵਾਦ ਜੁਗਤ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਭਾਵ ਕਿਤੇ ਗਾਇਬ ਨਹੀਂ ਹੈ:-

- ਸਾਚੁ ਧੜੀ ਧਨ ਮਾਡੀਐ ਕਾਪੜੁ ਪ੍ਰੇਮ ਸੀਗਾਰੁ॥ [22]
- ਸਚੈ ਆਸਣਿ ਸਚਿ ਰਹੈ ਸਚੈ ਪ੍ਰੇਮ ਪਿਆਰ॥ [23]
- ਪ੍ਰੇਮ ਪਦਾਰਥੁ ਪਾਈਐ ਗੁਰਮੁਖਿ ਤਤੁ ਵਿਚਾਰੁ॥ [24]
- ਅੰਦਰੁ ਖਾਲੀ ਪ੍ਰੇਮ ਬਿਨੁ ਢਹਿ ਢੇਰੀ ਤਨੁ ਛਾਰੁ॥ [25]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਇਆ "ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਧਰਮ ਹੈ ਕਿਉਂਜੋ ਇਹ ਕਿਸੇ ਖ਼ਾਸ ਨਸਲ, ਕਬੀਲੇ, ਜਾਤ, ਸ਼੍ਰੇਣੀ, ਮੂਲ ਜਾਂ ਖਿੱਤੇ ਨਾਲ਼ ਨਹੀਂ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ, ਇਹ ਸਮੁੱਚੀ ਇਨਸਾਨੀਅਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।"[26] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਪ੍ਰੇਮ ਸੂਤਰ ਸਾਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਂਝ ਦੇ ਸੂਤਰ ਵਜੋਂ ਪਰੋਅ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਮਾਨਵ-ਹਿਤਕਾਰੀ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਜਾਤੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਅਤੇ, ਨਾਰੀ ਨੂੰ ਉਸਦਾ ਬਣਦਾ ਮਾਣ ਮਿਲਿਆ, ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਮਾਰਗ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਟ ਮਾਰਗ ਵਜੋਂ ਉਭਾਰਿਆ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਂਝ ਲਈ ਰੱਬ ਦੀ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪ੍ਰੇਮ ਸਾਂਝ ਪਾਉਣ ਵੱਲ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਸੇਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇਸ ਗਲੋਬਲੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪਾਂਧੀ ਬਣ ਅਸੀਂ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਰਹਿਣ ਲਾਇਕ ਸਵਰਗ ਰੂਪ ਥਾਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਧਰਮ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਲੀਹ 'ਤੇ ਚੱਲਦਿਆਂ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਦਵੰਦ ਕਲੇਸ਼ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਨਸਲ ਵਿਚ ਚਲਦੀ ਆਪੋਧਾਪੀ ਅਤੇ ਕਤਲੋਗਾਰਤ ਨੂੰ ਰੋਕਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਸੰਕਲਪ ਹਨ ਜਿਹਨਾਂ ਉੱਪਰ ਚੱਲ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇ ਦੂਤ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਖਿੱਤੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਗਲੋਬ ਦਾ

ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਤਮਸਾਤ ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1 Enderson Benedict, ***Imagined Communities***, Verro, London, 1989, p.136.

2 Wazir Singh, ***Humanism of Guru Nanak: A Philosophic Inquiry,*** Ess Ess Publications, Delhi, 1977, Forward of book.

3 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.417

4 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.16

5 Wazir Singh, ***Humanism of Guru Nanak: A Philosophic Inquiry,*** Ess Ess Publications, Delhi, 1977, p.1.

6 ***ਰਿਗਵੇਦ*** 1, 164-46

7 Isher Singh, ***The Philosophy of Guru Nanak***, Atlantic Publishers and Distributors, New Delhi, 1985, p.231.

8 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.140

9 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.6

10 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.662

11 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.14

12 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.12

13 ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ***, Publication Bureau, Punjabi University, Patiala, 2012, p.88.

14 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.13

15 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.1330

16 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.878

17 ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ, ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕਤਾ***, Publication Bureau, Punjabi University, Patiala, 2012, p.92.

18 ਜਗਦੀਸ਼ ਕੌਰ (ਡਾ.), ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਨਾਰੀ ਦਾ ਚਿਹਨੀਕਰਨ***, ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਭੱਠਲ (ਪ੍ਰੋ.) ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) (ਸੰਪਾ.), ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਸਾਰ***, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਭਵਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2005, ਪੰ.97

19 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.472

20 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.663

21 Jasbir Singh Ahluwalia (Dr.), ***Doctrinal Aspects of Sikhism and Other Essays,*** Publication Bureau, Punjabi University, Patiala, 2001, p.1.

22 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.54

23 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.56

24 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.61

25 ***ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ***, ਅੰਗ.62

26 Jasbir Singh Ahluwalia (Dr.), ***The Doctrine and Dynamics of Sikhism,*** Publication Bureau, Punjabi University, Patiala, 1999, p.27.

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ

ਅਕਵਿੰਦਰ ਕੌਰ ਤਨਵੀ[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ 1499 ਈ. ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਉਦਾਸੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਕਲਾਸੀਕਲ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਫ਼ਾਰਸੀ, ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਪਾਲੀ ਅਤੇ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਦਮਾਨ ਸਨ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸਰਕਾਰੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਸੀ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਰਾਹੀਂ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹੀ ਲਿਖੀ ਤੇ ਸਮਝੀ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਈ ਸੀ। ਪੰਦਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਜਨ ਸਧਾਰਨ ਵਿਚ ਬੋਲੀ ਜਾਂਦੀ ਬੋਲੀ ਹਿੰਦਵੀ, ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਾਂ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚ ਬੋਲੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਬੋਲੀਆਂ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਵਪਾਰਕ ਧੰਦਿਆਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਰੁਝੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਜ਼ੁਬਾਨਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹੋ ਕੇ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ, ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪਾਲੀ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਿਲੀ ਅੱਖਰ ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਸੋਧ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜੁੱਸੇ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਲੋਕ ਪੁਠ ਵਾਲੀ, ਲੋਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਅਤੇ ਆਮ ਜਨ ਸਧਾਰਨ ਦੀ ਬੋਲਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੋਣ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਆਮ ਜਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਵਟਾਂਦਰਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਤਰਕ ਨਾਲ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਲਹੂ ਮਾਸ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਨ ਮਾਨਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਤੋਰ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜਨਮਾਨਸ ਦੇ ਤਿੱਥ-ਤਿਉਹਾਰ, ਰਸਮਾਂ-ਰੀਤਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਆਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਲੋਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਰਖਿਆ।

ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ ਅਨੁਸਾਰ, "ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਰਚਿਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣਾ ਨਹੀਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿੱਤ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਨਕ ਸੋਚ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਗੁਰੂ-ਕਾਵਿ ਹੀ ਇਕੋ ਇਕ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਸਾਹਿੱਤਕ ਤਜ਼ਰਬਾ ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਕੋਈ ਰਚਨਾ ਹੈ ਸੀ? ਇਸ ਬਾਰੇ ਨਿੱਗਰ ਤੱਥ ਅਤੇ ਵਿਧੀ-ਪੂਰਵਕ ਖੋਜ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਰਵ ਪ੍ਰਵਾਣਿਤ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣੀ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਖਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ

---

1 ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਕੋਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਲਾਸਿਕੀ ਸਾਹਿੱਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ।''[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸ਼ਬਦ (ਪਦ, ਦੁਪਦੇ, ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ, ਆਰਤੀ, ਸੁਚੱਜੀ, ਕੁਚੱਜੀ ਆਦਿ); ਸ਼ਲੋਕ, ਵਾਰਾਂ (ਪਾਉੜੀਆਂ), ਛੰਦ, ਪਹਿਰੇ, ਕਾਫ਼ੀ, ਪੱਟੀ, ਅਲਾਹੁਣੀ, ਸੋਲਹੇ, ਬਾਰਾਮਾਂਹ, ਥਿਤੀ ਆਦਿ ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜਪੁਜੀ, ਸਿਧ ਗੋਸ਼ਟਿ, ਓਅੰਕਾਰ, ਪੱਟੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ, ਥਿਤੀ ਆਦਿ ਰਚਨਾਵਾਂ ਲੰਮੀਆਂ ਅਤੇ ਸਿਰਲੇਖ ਅਧੀਨ ਰਚੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਸੋਦਰੁ, ਪਹਿਰੇ, ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ, ਆਰਤੀ, ਕੁਚੱਜੀ, ਸੁਚੱਜੀ ਛੋਟੇ ਆਕਾਰ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ।

ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਮਾਝ ਦੀ ਵਾਰ, ਮਲਾਰ ਦੀ ਵਾਰ ਤਿੰਨ ਵਾਰਾਂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਵਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗਾਉਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਲਖਾਇਕ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪ 'ਵਾਰ' ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਰੰਗਣ ਦੇ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਾਰ ਰਚਨਾ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪਿਰਤ ਪਾਈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਘਾੜਤ ਕਰਕੇ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਧੁਰਾ ਲੋਕ-ਸੰਬੋਧਨ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਉਪਦੇਸ਼ ਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਸੰਬੋਧਨ ਲਈ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਧਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੇ ਮਾਲਕ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜੀਵਨ ਦਾ ਤਜ਼ਰਬਾ ਹਾਸਲ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੋਤਾਂ ਚੋਂ ਆਪਣਾ ਸ਼ਬਦ-ਭੰਡਾਰ ਹਾਸਿਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਿੰਬ, ਪ੍ਰਤੀਕ, ਅਲੰਕਾਰ, ਰਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਵ ਪਿਆਰ, ਲੋਕ ਰੁਚੀਆਂ, ਲੋਕ ਸੱਧਰਾਂ, ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਆਦਿ ਚਲ-ਚਿੱਤਰਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਹਮਣੇ ਵਾਪਰਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਚਿਤਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ

ਤੇਰੇ ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ।

ਸੋਹਣੇ ਨਕ ਜਿਸ ਲੰਮੜੇ ਵਾਲਾ

ਕੰਚਨ ਕਾਇਆ ਸੁਇਨੇ ਕੀ ਢਾਲਾ।..... ॥

ਤੇਰੀ ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ ਮਧੁਰਾੜੀ ਬਾਣੀ।

ਕੁਹਕਨਿ ਕੋਕਿਲਾ ਤਰਲ ਜੁਆਣੀ।

ਸ੍ਰੀ ਰੰਗ ਰਾਤੀ ਫਿਰੈ ਮਾਤੀ ਉਦਕੁ ਗੰਗਾ ਵਾਣੀ।[2]

ਇਹਨਾਂ ਕਾਵਿ ਸਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੁੱਹਪਣ ਦਾ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਅੱਖਾਂ ਅੱਗੇ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ *"ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਧਰਤੀ ਉੱਤੇ ਦੂਰ-ਦੂਰ ਤੱਕ ਸਫ਼ਰ ਕੀਤਾ, ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਧੁਰ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਤੱਕ ਪੁੱਜੇ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਿੰਬ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਗਏ ਹਨ। ਭੌਤਿਕ ਤਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਸਮਾਨ ਤੱਕ ਅਤੇ ਅਸਮਾਨ ਦੀ ਉਚਾਈ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਪਾਤਾਲ ਤੱਕ, ਮਾਮੂਲੀ ਕਿਸਾਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਤੱਕ, ਗਰੀਬ ਵਣਜਾਰੇ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਮੀਰ ਸੌਦਾਗਰ ਤੱਕ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਹਿੰਦੂ ਜਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਕਾਜੀ ਜਾਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਤੱਕ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸਾਮਰਾਜ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਿਆ।"*[3]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਵਿਚੋਂ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਸਧਾਰਨ ਲੋਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਿਵੇਂ 'ਆਰਤੀ' ਸਿਰਲੇਖ ਅਧੀਨ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋ ਰਹੀ ਆਰਤੀ ਦਾ ਸੁੰਦਰ ਨਜ਼ਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਕਾਸ਼ ਰੂਪੀ ਥਾਲ ਵਿਚ ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਚੰਦ ਦੀਵਿਆਂ ਸਮਾਨ ਅਤੇ ਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਮੋਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਹਿਮਾਲਿਆ ਪਰਬਤ ਤੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਹਵਾ ਨੂੰ ਧੂਫ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਬਿਆਨ ਕਰਕੇ ਪੰਡਤਾਂ ਵੱਲੋਂ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਗੁੰਮਰਾਹ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਭੇਖਾਂ ਪਖੰਡਾਂ ਵਾਲੀ ਅਖੌਤੀ ਪੂਜਾ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਆਰਤੀ ਉਚਾਰੀ ਜਿਹੜੀ ਵਹਿਮਾਂ-ਭਰਮਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦੁ ਦੀਪਕ ਬਨੇ ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ
ਧੂਪੁ ਮਲਆਨਲੋ ਪਵਣੁ ਚਵਰੋ ਕਰੇ ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ।
ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ॥ ਭਵ ਖੰਡਨਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ॥
ਅਨਹਤਾ ਸਬਦ ਵਾਜੰਤ ਭੇਰੀ। ਰਹਾਉ।[4]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੂਖਮ ਰੂਹਾਨੀ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਦਰਤ ਵਿਚੋਂ ਉਪਮਾਵਾਂ ਦੇਣ ਲਈ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵੀ ਥਾਂ-ਥਾਂ ਤੇ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰਕ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਕਰਦਿਆਂ, ਹੱਸਦਿਆਂ ਖੇਡਦਿਆਂ, ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਕਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਮਲ ਦੇ ਫੁੱਲ ਅਤੇ ਮੁਰਗਾਬੀ ਦੇ ਗੰਦੇ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਹੱਪਣ ਉੱਤੇ ਗੰਦਗੀ ਦਾ ਕੋਈ ਅਸਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਮਾੜੀਆਂ ਆਦਤਾਂ ਤੇ ਲੋਭ ਲਾਲਚ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿ ਕੇ ਸਚਿਆਰਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ :

ਜੈਸੇ ਜਲ ਮਹਿ ਕਮਲੁ ਨਿਰਾਲਮੁ ਮੁਰਗਾਈ ਨੈ ਸਾਣੈ॥
ਸੁਰਤਿ ਸਬਦਿ ਭਵ ਸਾਗਰੁ ਤਰੀਐ ਨਾਨਕ ਨਾਮੁ ਵਖਾਣੈ॥[5]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਹੀਰੇ ਵਾਂਗ ਅਨਮੋਲ ਦਸਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਕਰਦਿਆਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਸੀਹਤ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕੀਮਤੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕੌਡੀਆਂ ਦੇ ਭਾਅ ਵਿਅਰਥ ਨਹੀਂ ਗੁਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ :

ਰੈਣਿ ਗਵਾਈ ਸੋਇ ਕੈ ਦਿਵਸੁ ਗਵਾਇਆ ਖਾਇ॥
ਹੀਰੇ ਜੈਸਾ ਜਨਮੁ ਹੈ ਕਉਡੀ ਬਦਲੇ ਜਾਇ॥[6]

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ' ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਸ ਮਨਮੁਖ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਸਿੰਮਲ ਰੁੱਖ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਦੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਕਿਸੇ ਦਾ ਕੁਝ ਸਵਾਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਅੰਤ ਉਸਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਅਰਥ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਿੱਠਾ ਬੋਲਣ ਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੰਕਾਰ ਦੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਦਾ ਵੀ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :

ਸਿੰਮਲ ਰੁਖੁ ਸਰਾਇਰਾ ਅਤਿ ਦੀਰਘ ਅਤਿ ਮੁਚੁ॥
ਓਇ ਜਿ ਅਵਹਿ ਆਸ ਕਰਿ ਜਾਹਿ ਨਿਰਾਸੇ ਕਿਤੁ॥
ਫਲ ਫਿਕੇ ਫੁਲ ਬਕਬਕੇ ਕੰਮਿ ਨ ਆਵਹਿ ਪਤੁ॥
ਮਿਠਤੁ ਨੀਵੀ ਨਾਨਕਾ ਗੁਣ ਚੰਗਿਆਈਆ ਤਤੁ॥[7]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ 'ਪਹਿਰੇ' ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਚਾਰ ਪਹਿਰਾਂ ਬਚਪਨ, ਜਵਾਨੀ, ਢਲਦੀ ਉਮਰ ਤੇ ਬੁਢਾਪੇ ਨੂੰ ਰਾਤ ਦੇ ਚਾਰ ਪਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਉਂਦਿਆਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਰਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਤੇ ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਕਰਦਿਆਂ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਪਹਿਲੈ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਕੈ ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ ਬਾਲਕ ਬੁਧਿ ਅਚੇਤੁ॥
ਖੀਰੁ ਪੀਐ ਖੇਲਾਈਐ ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ ਮਾਤ ਪਿਤਾ ਸੁਤ ਹੇਤੁ ॥

....

ਦੂਜੈ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਕੈ ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ ਭਰਿ ਜੋਬਨਿ ਮੈ ਮਤਿ ॥
ਅਹਿਨਿਸਿ ਕਾਮਿ ਵਿਆਪਿਆ ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ ਅੰਧੁਲੇ ਨਾਮੁ ਨ ਚਿਤਿ॥

....

ਤੀਜੈ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਕੈ ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ ਸਰਿ ਹੰਸ ਉਲਥੜੇ ਆਇ॥
ਜੋਬਨੁ ਘਟੈ ਜਰੂਆ ਜਿਣੈ ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ ਆਵ ਘਟੈ ਦਿਨੁ ਜਾਇ॥

....

ਚਉਥੈ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਕੈ ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ ਬਿਰਧਿ ਭਇਆ ਤਨੁ ਖੀਣੁ॥
ਅਖੀ ਅੰਧੁ ਨ ਦੀਸਈ ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ ਕੰਨੀ ਸੁਣੈ ਨ ਵੈਣ॥[8]

....

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸ਼ਿਲਪ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਾਹਕ ਬਣਾਇਆ ਜੋ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯਾ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦੇਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਰਨੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਧੁਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਲੋਕ ਗੀਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸੁਰਾਂ, ਲੈਅ, ਤਾਲ ਅਤੇ ਗਾਇਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵੇਲੇ ਲੋਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਖਜਾਨਾ ਭਰਪੂਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਧੁਨਾਂ ਦਾ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਉਚਾਰਨ ਵੇਲੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਚਾਹੇ ਉਹ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਜਾਂ ਲੋਕ ਵਾਰਾਂ, ਜੋ ਉਸ ਸਮੇਂ ਜਨ-ਸਧਾਰਨ ਵਿਚ ਮਕਬੂਲ ਸਨ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਉਤੇ ਗਾਉਣ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਲੋਕ ਉਕਤੀਆਂ ਬਣਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਤੇ ਚੜ੍ਹ ਗਈਆਂ ਹਨ।

ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ ਉਸੁ ਸੂਅਰ ਉਸੁ ਗਾਇ॥[9]

ਆਈ ਪੰਥੀ ਸਗਲ ਜਮਾਤੀ, ਮਨਿ ਜੀਤੈ ਜਗੁ ਜੀਤੁ॥[10]

ਮਿਠਤੁ ਨੀਵੀ ਨਾਨਕਾ ਗੁਣ ਚੰਗਿਆਈਆ ਤਤੁ॥[11]

ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਰਸ' ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਤਮਾ ਹੈ। ਰਸ ਵਿਹੀਨ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਨੀਰਸ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਗੀਤ ਭਰਪੂਰ ਕਾਵਿ ਮਨ ਉਤੇ ਸਿੱਧਾ ਅਸਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰਸ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਤੱਤ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਰਸ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੈ :

ਜਿਉ ਚਾਤ੍ਰਕ ਜਲ ਪ੍ਰੇਮ ਪਿਆਸਾ॥
ਜਿਉ ਮੀਨਾ ਜਲ ਮਾਹਿ ਉਲਾਸਾ॥
ਨਾਨਕ ਹਰਿ ਰਸੁ ਪੀ ਤ੍ਰਿਪਤਾਸਾ॥[12]

ਨਿਕਟ ਵਸੈ ਦੇਖੈ ਸਭੁ ਸੋਈ॥
ਗੁਰ ਮੁਖਿ ਵਿਰਲਾ ਬੂਝੈ ਕੋਈ॥
ਵਿਣੁ ਭੈ ਪਇਐ ਭਗਤਿ ਨ ਹੋਈ॥
ਸਬਦਿ ਰਤੇ ਸਦਾ ਸੁਖੁ ਹੋਈ॥[13]

ਜਤੁ ਪਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰ॥
ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥਿਆਰੁ॥
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪ ਤਾਉ॥
ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਤਿਤੁ ਢਾਲਿ॥

ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ॥
ਜਿਨ ਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰਮੁ ਤਿਨ ਕਾਰ॥
ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥[14]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਰਸ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ, ਕਰੁਣਾ ਰਸ, ਬੀਰ ਰਸ, ਅਦਭੁਤ ਰਸ ਆਦਿ ਰਸਾਂ ਦੀ ਵੀ ਭਰਪੂਰ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਚੋਣ ਦਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਚੋਣ, ਅਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਬਿੰਬ ਵਿਧਾਨ ਘੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਕਾਵਿ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਨਮੂਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਅਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਅਲੰਕਾਰ ਦੇ ਬੇਜੋੜ ਸੁਮੇਲ ਦਾ ਨਮੂਨਾ :

''ਮਾਠਿ ਗੁੰਦਾਈ ਪਟੀਆ ਭਰੀਐ ਮਾਗ ਸੰਧੂਰੇ
ਅਗੈ ਗਈ ਨ ਮੰਨੀਆ ਮਰਉ ਵਿਸੂਰਿ ਵਿਸੂਰੇ॥ [15]''

ਬਾਰਾਮਾਹ ਜੋ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਘੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਵਣ ਮਹੀਨੇ ਵਿਚ ਇਕ ਬਿਰਹਨ ਦੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਪਿਆਰੇ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤੜਪ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਭਾਵਪੂਰਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸਾਵਣ ਸਰਸ ਮਨਾ ਘਣ ਵਰਸਹਿ ਰੁਤਿ ਆਏ॥
ਮੈ ਮਨਿ ਤਨਿ ਸਹੁ ਭਾਵੈ ਪਿਰ ਪਰਦੇਸਿ ਸਿਧਾਏ॥
ਪਿਰੁ ਘਰਿ ਨਹੀ ਆਵੈ ਮਰੀਐ ਹਾਵੈ ਦਾਮਨਿ ਚਮਕਿ ਡਰਾਏ॥
ਸੇਜ ਇਕੱਲੀ ਖਰੀ ਦੁਹੇਲੀ ਮਰਣੁ ਭਇਆ ਦੁਖ ਮਾਏ॥ [16]

ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਦੀਰਘ ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕੀਤਾ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਾਹਕ ਬਣਾਇਆ ਜਿਹੜੀ ਧਰਮ, ਜਾਤ, ਮਜ਼ਹਬ ਦੇ ਭੇਦਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਸੀ ਜੋ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ 550 ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅੱਜ ਦੀ ਜਨਮਾਨਸ ਦੀ ਸਮਝ ਅਤੇ ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਕਵਿਤਾ/ਬਾਣੀ 550 ਸਾਲ ਬੀਤਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜ਼ਜਬਿਆਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਚਿਆਰਾ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਹ ਦਸੇਰਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਜੋਕੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਵਿਦਵਾਨ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਸਾਧੂਕੜੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਆਕਰਣ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਮੁਹਾਵਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਉਰੂਦ ਦੇ ਨੇੜੇ ਦੀ ਵਾਕ ਬਣਤਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ 'ਖੁੱਲੇ ਲੇਖ' ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ "ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਮੰਦਰਾਂ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਰੁੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਛਾਵਾਂ ਹੇਠ ਪ੍ਰਫੁਲਤ ਹੋਇਆ ਆਖਦਾ ਹੈ" ਸੋ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ

ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਘੜਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਆਕਰਣ ਦਾ ਮੂੰਹ-ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕੀਤਾ। ਸਾਧ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਾਂ, ਅਪਭੰਸ਼ਾਂ ਆਦਿ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਹਿੰਦਵੀ ਦਾ ਸਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਦਭੁਤ ਸੰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੱਧ ਕਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਦੌਰ, ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਮੱਥਾ ਬਣਨ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਦੌਰ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦਵੀ ਜੋ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਥਾਨਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਓਤਪੋਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਬਣਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਸਾਂਝੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਹਿਲੇ ਪਹਿਲ ਨਾਥ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਰੂਪ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਾਥ-ਜੋਗੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਮੋਢੀ ਗੁਰੂ ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣਾ ਕਲਾਮ ਸਿਰਜਿਆ, ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ "ਇਹ ਜ਼ੁਬਾਨ ਨਾ ਹੀ ਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਿਰੋਲ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਵਿਵੇਚਨ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਦੀ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਕੜੀ ਹੈ।"[17]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮਝ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੱਲ ਲੋਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੀ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਕੱਟੜਤਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਪ੍ਰਮੱਖਤਾ ਅਨੁਕੂਲ ਸ਼ਬਦ-ਜੜ੍ਹਤ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਿਆ। ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ :

> "ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਅਜ ਵੀ ਜੀਵੰਤ ਤੇ ਪ੍ਰਾਣਵੰਤ ਹੈ। ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਉੱਪਰ ਜੋ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਇਤਨਾ ਗਹਿਰਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਕਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਅਜੇ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਰੂਪ-ਰਚਨਾ ਅੱਜ ਵੀ ਸਾਡੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਉੱਪਰ ਅਸਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਤੇ ਰੂਪ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਾਡਲ ਪਰਵਰਤੀ ਲੇਖਕਾਂ ਲਈ ਚਾਨਣ ਮੁਨਾਰੇ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਦਾ ਰਹੇਗਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਾਂ ਬਹੁਤੀ ਦੂਰੀ ਤੱਕ ਉਹੀ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਅਖੀਰ ਤਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਕਫ਼ੇ ਵਿਚ ਫੈਲਾ ਕੇ ਨੇੜਿਓਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।"[18]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ, ਜ਼ਾਹਿਰ ਅਤੇ ਬਾਤਨ ਦੋਵਾਂ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਵਿਧਾਨ ਘੜ ਕੇ ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਮਨਮੁਖ, ਗੋਚਰ ਅਤੇ ਅਗੋਚਰ ਨੂੰ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਰਤ ਵਿਧਾਨ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਲਕਸ਼ਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੀ ਸੰਸਾਰ ਕਾਵਿ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਸ਼ੁਕਲ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਚਿੱਤਰ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਦਿਸਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਧਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[19]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ 'ਬਾਬਰ ਬਾਣੀ' ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਕਰੁਣਾਮਈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦਿਆਂ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਪਰਮਾਤਮਾ

ਨੂੰ ਦਿੰਦਿਆਂ ਬਾਬਰ ਦੁਆਰਾ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਉਤੇ ਕੀਤੇ ਜ਼ੁਲਮਾਂ ਅਤੇ ਅਤਿਆਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਅਤਿਆਚਾਰ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਅੱਖਾਂ ਅੱਗੇ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਮਲੇ ਕਾਰਨ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਹੋਈ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਦਾ ਕਰੁਣਾਮਈ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

ਜਿਨ ਸਿਰਿ ਸੋਹਨਿ ਪਟੀਆ
ਮਾਂਗੀ ਪਾਇ ਸੰਧੂਰੁ॥
ਸੇ ਸਿਰ ਕਾਤੀ ਮੁੰਨੀਅਨਿ-
ਗਲ ਵਿਚ ਆਵੈ ਧੂੜਿ
ਮਹਲਾ ਅੰਦਰ ਹੋਦੀਆਂ ਹੁਣਿ ਬਹਣਿ ਨਾ ਮਿਲਨਿ ਹਦੂਰਿ॥[20]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬੀ ਕਦਮ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਜੋ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਅਤੇ ਕੇਵਲ 'ਪੰਡਿਤਾਂ' ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਸੀ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਜੋ ਕੇਵਲ ਦਰਬਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਲਮ-ਫ਼ਾਜ਼ਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਨੂੰ ਤਜ ਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਕਲਾਮ ਸਿਰਜਿਆ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮਕਸਦ ਲੋਕਾਂ ਅੱਗੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਸੀ ਜੋ ਮਾਨਵ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸੰਦੇਸ਼ ਨਵੀਂ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਸੀ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਮੁੱਲ-ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਾਰਨ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਹੀ ਦੇਣਾ ਉੱਚਿਤ ਸਮਝਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਲੋਕ ਭਾਸ਼ਾ, ਲੋਕ ਰੰਗ, ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪ, ਜਨ ਮਾਨਸ ਦੀ ਸਮਝ ਆਉਂਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ, ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਬਾਣੀ ਤੱਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤਹਿ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਨਮੁਖ 'ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਮਾਨਵ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸਮੁੱਚੇ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕਬੀਰ, ਰਵੀਦਾਸ, ਨਾਮਦੇਵ, ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ, ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਰਜ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਆਪਣੀ-ਆਪਣੀ ਇਲਾਕਾਈ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਨ ਮਾਨਸ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਣਾਈ ਕਵਿਤਾ ਬਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਨਵੀਂ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਸਗੋਂ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਗੱਲ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਇਕ ਪਾਸੜ ਦਬਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਬੋਲੀ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣਾ ਕਲਾਮ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਲਾਕਾਈ ਬੋਲੀਆਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਪਰਮਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ, ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੀਮੀਓਲੋਜੀਕਲ ਅਧਿਐਨ, ਖੋਜ ਪ੍ਰਤ੍ਰਿਕਾ, ਗੁਰਮਿਤ ਕਾਵਿ, ਅੰਕ 26, ਸਤੰਬਰ 1985, ਪੰਨਾ 208
2. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 567
3. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ A Critical Study of Adi Granth, ਪੰਨਾ 141
4. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 663
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 938
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 156
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 470
8. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 75
9. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 141
10. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 6
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 470
12. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 226
13. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 831
14. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 8
15. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 558
16. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 1108
17. ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ ਕਲਾ, ਪੰਨਾ 431
18. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਖੋਜ ਪ੍ਰਤਿਕਾ, ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਅੰਕ 26, ਸਤੰਬਰ 1985, ਪੰਨਾ 173
19. ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿੰਘ, ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ, ਪੰਨਾ 90
20. ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 417

ਪੁਸਤਕ-ਰੀਵੀਊ

ਡਾ. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਰਚਨਾਵਲੀ-ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ
ਸੰਪਾਦਕ: ਡਾ. ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ ਅਤੇ ਡਾ. ਸਤੀਸ਼ ਕੁਮਾਰ ਵਰਮਾ
ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ: ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪਟਿਆਲਾ
ਸੰਨ : 2019
ਰੀਵੀਊਕਾਰ: ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ ਦਵੇਸ਼ਵਰ

ਡਾ. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰੌਢ ਅਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਦਵਾਨ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਘੇਰਾ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਇੱਕਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਠਿਨ ਕਾਰਜ ਉਸ ਦੀ ਸੁਹਿਰਦ ਅਤੇ ਸੂਝਵਾਨ ਅਰਧਾਂਗਣੀ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਜਸਪਾਲ ਕੌਰ ਕਾਂਗ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਰਮ ਮਿੱਤਰ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਸਤੀਸ਼ ਕੁਮਾਰ ਵਰਮਾ ਵਲੋਂ ਨਿਭਾਇਆ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਕੁਸ਼ਲੀ ਸੰਪਾਦਨ ਕਲਾ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਡ-ਆਕਾਰੀ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਵਿਧੀਬੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਉਂਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਡ-ਆਕਾਰੀ ਗ੍ਰੰਥ ***ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਰਚਨਾਵਲੀ*** ਸਿਰਲੇਖ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ **ਇਕ ਪ੍ਰਸੰਸਾਯੋਗ ਕਾਰਜ ਹੈ।**

ਡਾ. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਇਕ ਸੁਹਿਰਦ ਇਨਸਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਕ ਸੂਝਵਾਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ਾਲੀ ਚਿੰਤਕ, ਅਧਿਆਪਕ ਅਤੇ ਖੋਜੀ ਵੀ ਸੀ।ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ, ਬੌਧਿਕ ਸੂਝ, ਇਕਾਗਰ ਬਿਰਤੀ, ਬਹੁ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਅਤੇ ਸੰਤੁਲਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸੁਹਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅੰਤਰਵੀ ਸਾਰ ਦੀ ਦਰੁਸਤ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦਾ ਰਿਸ਼ੀ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਇਆ ਹੈ।ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਾਂਗ ਉਸ ਨੇ ਸਿਧੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਧੀ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੀ ਵਿਵੇਕਮਈ ਅਤੇ ਪੈਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘ-ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀਆਂ ਦੋ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਂਝੇ ਧਰਾਤਲਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਬਹੁ-ਮੁੱਲਾ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। **ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵੱਡਆਕਾਰੀ ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਰਚਨਾਵਲੀ ਨਿਸ਼ਚੈ ਹੀ ਇਕ ਪ੍ਰਸੰਸਾਯੋਗ ਕਾਰਜ ਹੈ** ਜਿਹੜਾ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸੀ।ਅਜਿਹਾ ਇਸ ਲਈ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਿਆਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ, ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਅਮਲੀ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਉਹ ਮਹਾਵਾਕ ਸੀ ਜਿਹੜਾ *"ਸਭੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲ ਸਦਾਇਨਿ"* ਦੀ ਭਾਵ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਮਸਲੇ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਾਰਥਕ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਰਾਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੇ ਗੋਰਵਮਈ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਅਤੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਭਾਵਮਈ/ਕਲਾਤਮਕ ਸ਼ਕੀਤਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਡਾ. ਕਾਂਗ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਪਰੰਪਰਕ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵਿਆਖਿਆਮਈ ਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸ਼ਤਰੀ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਸਮੱਗਰੀ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕ ਮਾਡਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਡਾ. ਕਾਂਗ ਦੀ ਇਹ ਦੇਣ ਬਹੁਮੁੱਲੀ ਅਤੇ ਚਿਰ-ਸਥਾਈ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਸਕੂਲ ਆਫ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਟਡੀਜ਼, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਹਥਲੀ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਡਾ. ਕਾਂਗ ਦੀ ਇਹੀ ਸੂਝ ਤੇ ਪਹੁੰਚ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਰਚਨਾਵਲੀ ਦਾ ਮੁੱਲ ਹੈ।

ਹਥਲਾ ਵੱਡ-ਆਕਾਰੀ ਗ੍ਰੰਥ ਅੱਠ ਉਪਭਾਗਾ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵੰਡ ਦਾ ਆਧਾਰ ਤਾਰਕਿਕ ਅਤੇ ਵਸਤੂ-ਭਾਵ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਡਾ. ਕਾਂਗ ਦੀਆਂ ਅੱਠ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦਰਜ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਗਲੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਤੇ ਲੇਖ; ਸੰਪਾਦਨ ਪੁਸਤਕਾਂ; ਭੂਮਿਕਾਵਾਂ; ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਲਈ ਸਮੀਖਿਆ-ਸਮੱਗਰੀ; ਡਾ. ਕਾਂਗ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਹੇਠ ਹੋਏ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦਾ ਵੇਰਵਾ; ਯਾਦਗਾਰੀ ਮੁਲਾਕਾਤਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਡਾ. ਕਾਂਗ ਦੀ ਜੀਵਨ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਗੁਣਵੰਤਤਾ ਵਿਚ ਸੰਪਾਦਕਾਂ ਦੀ ਉਹ ਸਾਧਨਾ ਅਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਝਲਕਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਡਾ. ਕਾਂਗ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੇ ਇਕ-ਇਕ ਅੱਖਰ ਤੱਕ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਲਈ ਉਤਸੁਕ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਿਆ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਮੌਲਿਕ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵੀ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਸਕੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ, ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤਰ, ਸੰਸਮਰਣ, ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਡਾਇਰੀ ਦੇ ਪੰਨੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਅਤੇ ਡਾ. ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਦੀ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਆਕਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਆਕਾਰ ਤੇ ਭਾਵ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਵੱਡ-ਆਕਾਰੀ ਗ੍ਰੰਥ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਕ ਅਰਥਵਾਕ ਵਾਧਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਜਿਥੇ ਦੋਵੇਂ ਸੰਪਾਦਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਕਾਸ ਵਿਭਾਗ ਅਤੇ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ ਦੀ ਇਸ ਗੱਲ ਲਈ ਤਾਰੀਫ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਸੁਹਜਮਈ ਸੂਝ ਨੇ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁੰਦਰ ਦਿੱਖ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੁਹਿਰਦ ਪਾਠਕਾਂ, ਖੋਜੀ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਅਤੇ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਲਈ ਬਹੁਮੁੱਲਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਪੜ੍ਹੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

Book Review

GURU NANAK DEV— Dispenser of Love and Light

By: Dr SS Bhatti (Chandigarh)

Reviewed by: Dr Hardev Singh Virk[1]

Published by White Falcon Publishing, 2019; Pages: 294

Dr Surindera Singh Bhatti is a multi-dimensional personality and a celebrated author with three doctorates in his kitty on three different subjects resulting from his intensive life-long study. In the Preface to his book under review, he writes: "I dare say mine is not a routine write-up of the kind that professional scholars tend to produce. It is backed up by a treasure trove of versatile artistry rooted in Creative Mysticism as my family's invaluable legacy across a few centuries". Dr Bhatti has shown deep reverence and gratitude to the author of Japuji in the following words: "Guru Nanak is a prophet class apart because he brought 'religion' on a platter to the doorstep of the masses – illiterate, uninitiated, and without patronage of the clergy."

In the Prologue to his book, the author writes: "My research has convincingly shown that Guru Nanak's *Bani* is neither Metaphysics, nor Mythology, nor the Muse, nor even Mysticism as 'religion of the élite'. It transcends the domain also of Science that has not been able to belie any of the Sikh Faith's tenets so far."

Gurbani understanding demands knowledge of various disciplines and the author aptly remarks: "Having worked in 55 disciplines/subjects conscientiously since 1961 and made versatile creativity a habit of mind in my approach to the understanding of what all we humans do—consciously or unconsciously in umpteen different ways—I am convinced that the understanding of *Gurbani* is not a matter of scholastic investigation presented in glib gobbledygook."

The author defines the "Pragmatic Spirituality" of Guru Nanak as follows: "Guru Nanak, the greatest Prophet of the World, was painfully aware of how men in power exploited the meek and the hapless to turn them into eternal slaves in order to stay as their beneficent rulers. He offered the fruits of his Revelation on a platter to the lowliest of the lowly across the globe by the three-pronged formula of *Kirat Karo*, *Vand Chhako*, and *Naam Japo.*"

Dr Bhatti has used the terminology of Computer Science to bring home the inter-relationship of *Naam* and *Simrin*: "I am inclined to think that, metaphorically, *SIMRAN* [God-Remembrance] is the activating of Memory that contains only *NAAM*, that is, Divinity's Data Files from which the deadly virus of Lust, Anger, Greed, Attachment, and Pride has been studiously removed to prevent the Human Computer, MIND, from crashing!"

Dr Bhatti has a probing eye to discern this topic of *NAAM* under three headings: Significance, Magnificence, and Munificence of "*NAAM*" supported by appropriate quotes from Gurbani (Japuji & Sukhmani). He concludes: "*NAAM*-recitation or Divine-invocation is not confined to ceaseless parroting; nor is it the focusing of attention on the letters of a word or

1 Retd. Professor Guru Nanak Dev University Amritsar

meditating on an icon or idol. Much to the contrary, when consciousness attains to a state of mind in which no thought at all stirs it, it melts into formlessness. The meaning of *Naam*-recitation is Lord God's form with attributes [*Sarguna Saroop*] that is worshipped with profoundest longing for communion, most intense love, deepest devotion, and unwavering resoluteness. To uplift the mind to such high level of gumption or exalted spiritual state, it has to transform into liquefied psychic condition soaked in divinity."

His rendering of Pauri 38 of Japuji is given as an illustration of his marvellous style of poetic translation:

Let continence be the furnace, and patience the goldsmith
Intellect the anvil and knowledge the hammer
God's fear the bellows, austerity's-heat the fire
Fill the vessel of devotion with the Holy Name's nectar
In such a sacred mint forge then the divine Word
They who by His glance are so favour'd
Are in such hallowed task blissfully absorb'd
Only heirs to His grace, Nanak, get this unique award

Dr Bhatti's book is a welcome addition to the Sikh literature produced during 550th anniversary celebrations of Guru Nanak Dev. He has attempted to interpret Revelation [*Ilhaam*] of Guru Nanak in the modern scientific context. Combining acute scientific temper with rare artistic talent, and analytic discernment with synthetic comprehension, he stands well above scholars of Sikhism, and his awesome contribution has enriched the existing literature on the subject manifold.

ਪੁਸਤਕ ਰੀਵੀਊ
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ ਅੰਜਲੀ

(ਸੰਪਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾਊਂ)

ਰੀਵੀਓਕਾਰੂ: ਡਾ.ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ[1]

ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ (2019) XXII+146

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਸੰਪਾਦਨਾ ਲੇਖਕ ਵਲੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ 550ਵੇਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੁਰਬ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੁਆਰਾ 41 ਵੱਖ੍ਵੱਖ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ 58 ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿਭਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕੇਂਦਰੀ ਬਿੰਬ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਰੋਕਾਰ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਉਪਮਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਗੁਰ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨਮਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਰਚਨਾ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਭਾਵੇਂ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਕਵੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੁਰਬ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਸਰੂਪ ਇਸ ਦੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਮਹੱਤਵ ਤੋਂ ਵਿਰਵਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਿੰਬ ਦੇ ਪੁਨਰ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਾਵਿਕ ਸੰਪਾਦਨਾ ਆਪਣਾ ਗਿਆਨਾਤਮਕ ਪਸਾਰ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਚੇਤਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜਿਸ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਚਿਤਵਦੀ ਹੈ ਉਹ ਅਨੇਕਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਜਾਂ ਰੂਪਾਤਰਨਾਂ ਵਿਚ ਵਿਖੰਡਿਤ ਹੋ ਖੜੋਤ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਸੋ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਸ੍ਰਿਮ੍ਰਿਤੀ ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਦੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਕਿੰਨਾਂ ਕੁ ਜੀਊ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਿੰਬ ਦੇ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਸੰਕੇਤਕ ਜਾਂ ਅੰਸ਼ਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਾਡੇ ਸਮੂਹਿਕ ਮਨ ਅੰਦਰ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਗੁਰੂ ਕਾਲ (ਦਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆ) ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਕ੍ਰਮ ਉੱਪਰ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉੱਤਰ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਿੰਬ ਅਨੇਕਾਂ ਉਤਰਾਵਾਂ-ਚੜਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਘਟਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਦਾ 'ਕਲਾਧਾਰੀ' ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਡੇ ਸਮਕਾਲ ਤੱਕ 'ਗੁਰ ਵਿਅਕਤੀ' ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। 'ਕਲਾਧਾਰੀ' ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 'ਗੁਰ ਵਿਅਕਤੀ' ਤੱਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਈ ਹਿਲਜੁਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਨਾਲ ਸਾਡੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

1. ਉੱਤਰ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਿਸਲ ਸਰਦਾਰ ਭੂਗੋਲਿਕ ਕਬਜ਼ਿਆਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਧੀਨ,ਪਰਸਪਰ ਵੈਰ੍ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦੇ ਕੇ ਕਿਰਦਾਰਕੁਸ਼ੀ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਅਰਾਜਕਤਾ ਆਪਣਾ ਸਿਖ਼ਰ ਛੋਹ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਮਿਸਲ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਰੁਚੀਆਂ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਿੰਬ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਿਕ ਅਤੇ ਭਾਵਨਤਾਮਕ ਊਰਜਾ ਦੇ ਸਾਧਨ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਰੋਚਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਨਾਇਕਤਵ ਦਾ ਪਤਨ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਬਿੰਬ ਦੀ ਦਿੱਬਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਿਚਰ ਰਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਸਿੱਖ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਦਖ਼ਲ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ।

---

[1] ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ,ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

2. ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਸਤੀਵਾਦ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਮਜਬੂਤ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦਾ ਅਧਾਰ ਗਿਆਨਵਾਦ **(Enlightenment)** ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਤਰਕ ਤੇ ਤਕਨੀਕ ਮਾਨਵੀ ਸਮਝ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਕ ਮਾਪਦੰਡ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਰਾਜਕ ਤੱਤਾਂ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦਬਾਅ ਤੋਂ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਨਿਜਾਤ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ 'ਤੇ ਸੰਜਮੀ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਿੰਬ ਆਪਣੀ ਅਧਿਭੌਤਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਨਾਇਕ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਸਹਿਤ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

3. 1947 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਿੰਬ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਰੂਪ ਇਕ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਨਾਇਕ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਦੀ ਇੱਕ ਕੜੀ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਸੰਤ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਭਿੰਨ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ।

4. ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸ੍ਰੋਤ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤਹਿਤ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਨਾਇਕ ਵਜੋਂ ਵੀ ਤਸੱਵੁਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੌਜੂਦਾ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਰੇ ਬਿੰਬ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ।

ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਧਾਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਇੱਕ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨੀ ਹੋਈ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਉਲਾਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਉਲਝ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸਪਰ ਅੰਤਰਕ੍ਰਿਆ, ਅੰਤਰ੍ਸੰਬੰਧਿਤਾ, ਵਿਰੋਧਤਾ ਜਾਂ ਪੂਰਕਤਾ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਜਾਂ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਤੋਂ ਉਪਜਦੀ ਹੈ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਿੰਬ ਦੀ ਦਿੱਬਤਾ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧਤਾ ਵੀ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਅਧਾਰ ਗੁਰੂ ਬਿੰਬ ਦੀ ਮਉਲਣਸ਼ੀਲਤਾ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰ ਸ੍ਵੈ ਸਿੱਧਤਾ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਾਧਾਰੀ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ (ਜਗਤੁ ਗੁਰ ਬਾਬਾ ਜਾਂ ਇੱਕ ਬਾਬਾ ਅਕਾਲ ਰੂਪ) ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਭੂਗੋਲਿਕ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜਾਂ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਭਾਜਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਇਹ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਨਾਲ ਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਜਾਂ ਬੌਧਿਕ ਉਲਾਰਾਂ ਕਾਰਨ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਕੁਲਾਹਲ ਭਰਪੂਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਿੰਬ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ ਅੰਜਲੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਰਗ ਵਿਚ ਭੱਟ ਬਾਣੀ, ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਅਤੇ ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਚੋਂ ਕੁੱਝ ਹਵਾਲੇ ਦਰਸਾਏ ਹਨ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਬਿੰਬ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਸਮਝਣ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪੁਨਰ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਪਹਿਲੇ ਸਰਗ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਭੱਟ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਵੱਖ ਵੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ 'ਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੁਭਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਬਿੰਬ ਦੀ ਮੁੱਖ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਸਮਾਜਿਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਦਬਾਅ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਹਿ ਕੇ ਉਸਦੇ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਇਸਦੀ ਨੇੜਤਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਿੰਬ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਭੂਗੋਲਿਕ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ, ਜਾਂ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਲਾਧਾਰੀ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਨਾਨਕ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਰੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦ੍ਰਿਸਟੀਗੋਚਰ ਹੋਈਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤਣਾਵਾਂ ਦੇ

ਉਲਾਰ ਮੌਜੂਦ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸਮੀਖਿਆ ਅਧੀਨ ਪੁਸਤਕ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਣਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਰਾਹ ਸੁਝਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਿੰਬ ਦੀ ਦਿੱਬਤਾ ਅਤੇ ਵਿਰਾਟਤਾ ਦੀ ਉਪਮਾ ਦਰਸਾਉਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਦਰਜ ਕਾਵਿ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚਾਰੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ:

ਦੇਹ ਸੁੱਤੀ ਸੁੱਤਾ ਜਗ ਰਹੇਂ,
ਪਰ ਮਨ ਜਾਗੇ ਚਿਤ ਲਗ ਰਹੇ।
ਹਰਿਮੰਦਰ ਮੇਰੀ ਦੇਹ ਬਣੇ,
ਮਨ ਤਖ਼ਤ ਬਨੇ ਮੈਂ ਬੁੱਧਿ ਸਣੇ।
ਤੂੰ ਉੱਤੇ ਬੈਠਾ ਸਦਾ ਰਹੇਂ,
ਮੈਂ ਖਿੜਾਂ ਤੇ ਜਪਦਯਾਂ ਸ੍ਵਾਸ ਵਹੇ। (ਪੰਨਾ 21)

ਸਮਝਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਕਿਸ਼ਨ ਸਮਝ ਲੈਣਾ,
ਭਾਵੇ ਮੋਹਨ ਕਹਿ ਲੋ ਭਾਵੇ ਸ਼ਾਮ ਕਹਿ ਲੋ।

....
ਸਭਨਾਂ ਬੋਲੀਆਂ ਤਾਈਂ ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਏ,
ਭਾਵੇਂ ਕਹੁ ਅੱਲਾ ਭਾਵੇ ਰਾਮ ਕਹਿ ਲੋ। (ਪੰਨਾ 41)

ਅੰਬਰ ਦਾ ਉਸ ਚੋਲਾ ਪਾਇਆ,
ਚੰਨ ਤਾਰੇ ਜੜਿਆ ਹੈ ਬਾਣਾ।
ਮਸਤਕ ਉਸਦਾ ਚੜਦਾ ਸੂਰਜ,
ਨੈਣ ਉਹਦੇ ਮਿਹਰਾਂ ਦਾ ਖਜ਼ਾਨਾ।
ਇਕ ਫ਼ਕੀਰ ਵੱਡਾ ਮਸਤਾਨਾ (ਪੰਨਾ 71)

ਪੁਸਤਕ ਦੀਆਂ ਕਈ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਅਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਨੈਤਿਕ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਮੂਲ ਸੁਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਦੈਵੀ ਮੰਡਲ ਦੀ ਆਭਾ ਦਾ ਗੁਣ ਗਾਇਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ ਅੰਜਲੀ ਦਾ ਸੰਪਾਦਕ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੁੱਚੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਅਹਿਸਾਸ ਯੋਗਤਾ ਕਾਰਨ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਕਲਾਧਾਰੀ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਇਸ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਵੀ ਪੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੀ ਸਰੋਦੀ ਰਵਾਨਗੀ ਸੰਪਾਦਕ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਅ ਹੋਣਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਿੰਬ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਵਜੋਂ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਧੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ "ਬਚਿੱਤਰ ਖਜ਼ਾਨੇ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਆਖਰੀ ਤਿੰਨ ਸਰਗ ਉਸਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਰਗ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸਥਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

Published by: Department of Guru Nanak Sikh Studies, Panjab University, Chandigarh
Printed by: Sh. Jatinder Moudgil, Manager, Panjab University Press, Chandigarh
P.U.P. (548) 250+4 Press/ 18-03-2020