Panjab Journal of

Sikh Studies

Dedicated to 150th Birth Anniversary of Bhai Vir Singh

ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ

ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਜੀ

WEEKLY PAPER OF THE SIKHS.

THE KHALSA SMACHAR AMRITSAR

Amritsar Friday the November 17th 1899.

ਖਬਰਾਂ

ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਪਰਚੇ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪੰਨਾ

Volume VIII, Year 2021

Department of Guru Nanak Sikh Studies
Panjab University, Chandigarh

ADVISORY COMMITTEE

1. Professor Rumina Sethi, Dean of University Instruction, Panjab University, Chandigarh
2. Professor Indu Banga, Emerita,Department of History, Panjab University, Chandigarh
3. Professor R.S. Jaggi , Sahit Shiromani, Former Professor & Head, Department of Literary Studies, Punjabi University, Patiala
4. Dr Jaspal Singh, Former Vice-Chancellor, Punjabi University, Patiala
5. Professor Satinder Singh, Formerly Pro Vice-Chancellor, Guru Nanak Dev University, Amritsar
6. Professor B.S. Ghuman, Former Vice-Chancellor, Punjabi University, Patiala
7. Professor Balwant Singh Dhillon, Former Director, Centre on Guru Granth Sahib Studies, Guru Nanak Dev University, Amritsar
8. Professor Satish Kumar Verma, Former Dean Language Faculty, Punjabi University, Patiala
9. Professor Himadri Banerjee, Jadavpur University, Kolkata
10. Dr. Gurinder Singh Mann, Director, Global Institute for Sikh Studies, New York, U.S.A

PANJAB JOURNAL
OF
SIKH STUDIES

Volume VIII, Year 2021

DEPARTMENT OF GURU NANAK SIKH STUDIES,
PANJAB UNIVERSITY, CHANDIGARH

PANJAB JOURNAL
OF
SIKH STUDIES

Patron
Professor Renu Vig
Vice-Chancellor, Panjab University, Chandigarh

Editor-in-Chief
Professor Gurpal Singh
Academic Incharge,
Department of Guru Nanak Sikh Studies

Editorial Board
Professor Reeta Grewal
Professor Sheena Pall
Professor Gurpreet Kaur
Professor Jagtej Kaur Grewal

CONTENTS

Message
Professor Renu Vig
Vice-Chancellor, Panjab University,
Chandigarh

Editorial
Professor Gurpal Singh, Editor-in-Chief
Academic Incharge, Department of Guru Nanak Sikh
Studies, Panjab University, Chandigarh

Research Articles (English) **Page No.**

THE EMERGENCE OF PUNJABI DRAMA
A CULTURAL RESPONSE TO COLONIAL RULE 1
J.S. Grewal

BHAI VIR SINGH: RETRIEVING THE VOICE OF MARGINS 39
Professor Gurpal Singh

A LATE EIGHTEENTH CENTURY MANUAL FOR THE SIKH WAY OF LIFE 46
Karamjit K. Malhotra

BHAGAT RAVIDAS IN THE *SRI GURU GRANTH SAHIB* AND
THE BENGALI POET RABINDRANATH TAGORE 53
Dr. Chhanda Chatterjee

CONTRIBUTION OF MAHARAJA RANBIR SINGH TOWARDS
THE GROWTH OF PRINCELY STATE OF KASHMIR AND
JAMMU: A CRITICAL APPRAISAL 63
Prof. Anju Suri and Mamta

JAIN BUDDHIST *SANYASIS*, SIKH GURUS AND THE
FORMATION OF A CRITIQUE OF RELIGIOUS ORTHODOXY 78
Dr. Ashish Kumar

THE MURSHID AND MEHBOOB: SHAIKH NIZAMUDDIN
AULIYA IN INDIC SENSIBILITIES 93
Dr. Rajni Sahota and Dr. Priyatosh Sharma

MODIFIED AND NEW AGRO-INDUSTRIES IN COLONIAL PUNJAB 105
Dr. Mandakini Thakur

REPRESENTING RELIGION IN THE PLANNING OF SOUTH ASIAN CITY OF CHANDIGARH 124
Dr Manveer Kaur

STIGMATIZATION OF DRUG USERS AND ITS CONSEQUENT IMPACTS ON THEIR MENTAL HEALTH: A STUDY OF PUNJAB 133
Dr Namita Gupta and Monika

SEXUAL AND REPRODUCTIVE HEALTH CONCERNS OF PEOPLE LIVING WITH HIV/AIDS IN THE STATE OF PUNJAB: A CROSS SECTIONAL STUDY 149
Dr. Gaurav Gaur

FORGOTTEN SITE: TAKHT-I-AKBARI, KALANAUR, PUNJAB 160
Pratibha Sharma and Dr. Renu Thakur

THE POSITIVE INFLUENCE OF GURBANI ON MENTAL HEALTH 168
Dr. Parmjeet Kaur Sidhu

TWO EARLIEST NOVELS IN THE COLONIAL PUNJAB: *BHAGYAVATI* AND *SUNDARI* 180
Karamjit K. Malhotra and Sheena Pall

Articles (Punjabi)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ 199
ਮਨਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਤੌਹੀਦ ਅਤੇ ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ 210
ਅਕਰਮ ਸ਼ੇਖ਼

ਪੰਜਾਬੀ ਸਿੱਖ ਅਤੇ ਬਾਲਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ: ਭੂਗੋਲਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ 219
ਡਾ. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ, ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ

ਧਰਮ, ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਨਿਊਰੋ ਵਿਗਿਆਨ 239
ਡਾ. ਹਰਪਰਵੀਨ ਕੌਰ

ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਨਾਲ ਕਾਵਿਕ ਸੰਵਾਦ 245
ਹਰਮੇਲ ਸਿੰਘ

ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ: ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਸਰੂਪ 249
ਡਾ. ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ

ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ 'ਚ ਵਿਧਵਾ ਦੀ ਬਿਹਤਰੀ ਦਾ ਸਵਾਲ 257
ਡਾ. ਹਰਨੀਤ ਕੌਰ ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦੇ *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਵਿੱਚ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ 270
ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ

ਸਿੱਖ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇ ਮਸਲੇ 289
ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ ਤੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਸਿੱਖ ਸੰਕਲਪ 295
ਪਰਮਵੀਰ ਸਿੰਘ

Prof. Renu Vig
Vice Chancellor

Panjab University,
CHANDIGARH, India 160014

MESSAGE OF THE VICE-CHANCELLOR

The Department of Guru Nanak Sikh Studies is publishing the Eighth edition of the Panjab Journal of Sikh Studies. This is the first bi-lingual journal published both in English and Punjabi languages and committed to the publication of innovative and constructive studies focused on region of Punjab.

It also provides a platform for research and publication of standard. In addition to being a broad-based Journal cutting across disciplines, it has encouraged faculty as well as researchers to publish original research showcasing new, bold ideas and perspectives. The Journal has made a valuable contribution to a holistic understanding of society and culture, keeping in view the interests of the nation.

I extend my good wishes to the contributors and editors and I am confident that this Journal will continue to break fresh ground in research.

Renu Vig

Prof. Renu Vig

EDITORIAL

The *Panjab Journal of Sikh Studies* has carved a niche for itself in the field of academics and research. The Journal is a yearly peer reviewed/refereed publication addressing research in diverse areas of Sikh and Punjab studies. This Journal is bi-lingual and publishes articles in English as well as Punjabi. Its interdisciplinary scope is comprehensive enough to cover various aspects ranging from religious, literary, 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* publishes articles of high standard focusing on recent advancements in research of different subjects. An opportunity is provided to both faculty and students to produce insightful research at the local and regional level that will add new dimensions to the existing state of knowledge.

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 Prince, Rupinder Singh, and Parmveer Singh SRF of Department of Guru Nanak Sikh Studies for providing valuable computer skills and to Mr Jatinder Moudgil, Manager, Panjab University Press, for the publication and printing of this issue.

Gurpal Singh, Chief Editor

THE EMERGENCE OF PUNJABI DRAMA
A CULTURAL RESPONSE TO COLONIAL RULE

J.S. Grewal*

British rule in India was extended to the Punjab finally in 1849.The ruling class of the erstwhile kingdom of Lahore was replaced by a bureaucracy. At its middle rungs, a small number of 'families of note' were associated with the new administration A much larger number however were inducted from the newly emerging middle classes, both at the lower and middle echelons of administration. Many of them had been brought from Bengal and Uttar Pradesh, to be gradually replaced by the Punjabis. Persian was replaced by Urdu as the language of administration.

A new type of education, with a strong dose of modem science, English literature and social sciences was introduced by the new rulers. An attempt to indigenize the system of education failed partly because of opposition from the Punjabis who took to 'western' education rather avidly. The legacy of this unsuccessful attempt was embodied in the Oriental College at Lahore which continued to perform a circumscribed role in the British Punjab.

In the sphere of religion the public postures of state neutrality were compromised by the private encouragement given by the British administrator to Christian missions in the province. Their missionary activity provoked the Punjabi communities to rise in defence of their respective faiths. The economic policies of the new rulers promoted the production of food and raw materials, and resulted in decline of handicraft production. A wide network of communications and transportation brought the Punjabis more close to one another and to the rest of the subcontinent than ever before, promoting greater interaction and opening the door wider to outside influences.[1]

Under colonial rule, the population of the Punjab began to grow rather slowly in the late 19th century but rapidly by the 1920s. The decline of some old towns was compensated by the rise of the new, particularly in the newly colonized areas of the lower Bari and the lower Rachna Doab. The size as well as the number of towns and cities began to increase before the end of the 19th century. The city population of the Punjab increased appreciably in the early 20th century. Lahore became the largest city of the region once again, followed closely by Amritsar, as a centre of commerce, industry and culture. The religious composition of the population did not undergo any substantial change, though missionary activity became keen, or even volatile, before

*Professor of History, Former Vice-Chancellor, Guru Nanak Dev University, Amritsar

the close of the 19th century. At any rate, the people of the Punjab were becoming more and more conscious of numbers as the census reports started coming out decennially from 1881. The number of educated persons increased and, probably also their proportion in the total population. Western education provided the lever to social mobility for many, adding to the increasing number of the professional middle class. Commercialization of agriculture, coupled with well-defined rights of property in land, resulted in considerable differentiation among the landholding and cultivating classes, besides throwing up the money-lender as an important element in the political economy of the province.

The process of social change threw up 'marginal men', occupying the social frontiers between the forces of modernization and tradition and showing various responses to the situation created by colonial rule. Some 'outside' influences had a close bearing on socio-religious reform. The early carriers of these influences were Christian missionaries and members of the Brahmo Samaj, followed by the protagonists of the Arya Samaj and the movement initiated by Sir Syed Ahmad Khan. There were some other movements, indigenous to the Punjab. Two of these had originated in the pre-colonial context, namely the Nirankari and the Namdhari movements, and responded to colonial rule in different ways. More important than both of these was the Singh Sabha Movement with a broader ideological and social base. It was spearheaded by the new middle class among the Sikhs. Another indigenous movement, known as the Ahmadiya did not gain much influence, probably because it bordered on heterodoxy from the view-point of the majority of Muslims in the Punjab. Common to all movements of socio-religious reform was a keen concern for conversion, though the zeal varied from movement to movement and from leader to leader. Journalistic and literary effervescence in the late 19th century was largely informed by the concern for reform. To this was added a certain degree of political awareness in the early decades of the 20th century.

As important as the political, social or religious response to the situation of colonial rule in the Punjab during the late 19th and early 20th century was the cultural response which expressed itself in literary resurgence and the emergence of new literary forms. The emergence of new literary genres is always a pointer to social transformation. The emergence of Punjabi drama as a literary form in the early 20th century is a pointer to the nature of social change that was coming about in the Punjab. An understanding of that social change enables us to appreciate the significance of Punjabi drama. Conversely, an examination of the Punjabi drama can enable us to understand the social situation that produced it. In the context of this dialectic, we propose to analyse the Punjabi drama of the first two decades of the 20th century.

II

The relevance of outside influences for the emergence of Punjabi drama is evident from the late l9th-century background. Literary influences began to percolate to the Punjab much before the Punjabi writers felt any urge to write plays in Punjabi,

or to translate English or Sanskrit plays into Punjabi. A Bengali version of the *Shakuntala* according to J.C. Oman, was performed in Simla as early as 1857. In 1881, an original play in Bengali was performed at Lahore by the National Theatre. In fact it had been presented at an earlier occasion also. Though apparently on Akbar, the king of kings who held an absolute sway over a vast empire, the play brought Rana Pratap into high relief. If the scene of Akbar's death was 'awfully grand', the dying speech of Rana Pratap was expected to move the audience to tears. The role of a 'national character' was played by Grish Chunder Ghosh, the director and the writer of the play, who was also the manager of the National Theatre. The stage was marked by scenic grandeur. The music was a harmonious blend of love and religious sentiment. Another play, a melodrama, by the National Theatre was presented on the day following. This too had been presented earlier and had been well received.

There were other Theatres and Companies which visited the Punjab for presenting plays in Urdu. Two such performances were witnessed by J.C. Oman. One was on Alladin and his 'wonderful lamp', performed in a temporarily erected theatre near the Mayo Hospital in Lahore, in fact a huge shed dimly lighted with only six lamps. But the stage was better lit with foot-lights. A number of trap-doors and lifts were provided after 'the European model'. In the troupe there were ten Parsi men. There was also one European woman, which was rather exceptional; the actors, generally were all male. The audience consisted of all ranks of Indians, except members of the highest class, and a small number of Europeans and Eurasians of the lower classes. No Indian woman was present in the audience. Dialogue in prose was rather scanty; the play was performed through songs to the accompaniment of the *sarangi* and the drum. An interesting feature of the play was a privileged buffoon, the counterpart of the *bidushka* of the classical Sanskrit tradition. He was not there in the original story of the Arabian Nights.

Another Urdu play produced by another company in another place and witnessed by J. C. Oman was a popular modern drama called *Indar Sabha,* composed by Amanat under the patronage of Nawab Wajid All Shah of Awadh. The theatre in which this drama was performed was also temporary but simpler. There were two rows of 'reserved' chairs closest to the stage, and then there were two rows of 'first class' chairs. Separated front the first class by a barrier sat the bulk of the spectators. There was a special place reserved for Indian ladies, but it was empty. The charges for first class were three rupees, and for the bulk of the audience only four annas. The charge for the ladies seats was eight annas each. The mechanical manipulation was rather crude, prose dialogue was clearly subordinate to dance and music and there was no woman actor for any female character. Significantly, the 'female characters' were rather immodest. Besides stage setting, painted scenery was used where necessary. Acting was vivacious and human in *Alladin*, after the European model; the stage and the setting in the *Indar Sabha* as well as *Alladin* revealed western influence.

Dramatic Companies were sometimes commissioned by rich individuals to

give a specific kind of performance. A successful trader provided the expense of a moral drama for the benefit of his fellow- townsmen and to acquire religious merit for himself. There was a stage for the actors but there were no seats for the spectators. This drama related to Prahlad, presented anachronistically as the devotee of Rama. Every actor spoke his piece of dialogue from a particular spot on the stage behind which the prompter was concealed. The play started before ten, and only half of it was performed till mid-night when our witness left.

Themes were chosen from secular lore as much as from the religious. The drama of Puran Bhagat was much in favour. The play- bill announced: 'This piece, which is in the mouth of everyone in the Province, is expressly translated with some alternations form a Punjabi domestic true story'. The legend of Puran Bhagat was adapted apparently for the purposes of a Hindi stage by a theatrical company. The actors sang their parts in this drama. Its argument was close to the original legend as current in the Punjab. It represented in an effective manner, it was claimed, the triumph of virtue over vice. J.C. Oman witnessed also an 'upto-date' temperance play in Amritsar. He was aware that various adaptations of Shakespearean plays were prepared in Urdu and performed under new names and with new setting.

Giani Dit Singh's *Raj Prabodh Natak,* published from Lahore in 1890, has been regarded by many a literary historian as the first drama in modern Punjabi. However, even a cursory glance at this work would reveal that it is not a drama. The term natak used in the title is misleading. The key words are *raj prabodh*: this book was written for the political education of princes, and dedicated to the Indian rulers of princely states.

III

In a brief introduction to his Punjabi translation of Kalidas' *Shakuntala* at the end of the 19th century, Dr. Charan Singh rightly remarked that no drama had been produced in Punjabi. Even his translation of a Sanskrit play was the first attempt of its kind. He was aware, however, that Kalidas's *Shakuntala* had been translated into some other Indian language. He was also aware that original plays had been written in some other modern languages of India : in Bengali, Hindi and Urdu, for instance. He felt hopeful that literary drama in Punjabi would also emerge in due course. His purpose in translating the Sanskrit classic was to demonstrate to the readers and writers of Punjabi its literary excellence and its creative qualities. The translation was meant to be as close to the original as possible.

In the translation of Dr. Charan Singh, the play opens with a prayer by a Brahman that the creator of water, fire, the Sun, the Moon, the sky, the earth and the air, may afford protection to all. The Brahman is followed by the Sutardhar (in Punjabi, Prabhandak), who calls the Natti to the stage, and through song and dialogue they introduce the play to the audience. The whole of this preliminary part of the play is called Prasavana (in Sanskrit, Prastavana). There are seven *nats* and three *madhae-*

nats, each consisting of a single *jhaki.* It is evident that the notion of Acts-and-Scenes is alien to the Sanskrit classic. Its three important structural elements are Prastavana, Nat and Madhae-Nat, the difference between the last two being mainly the difference in length or duration, though the *madhae-nat* could also serve as a sort of prelude to the *nat* following. Besides dialogue in prose, there are 199 verses in the play. The publication of this translation created for the Punjabi writer the possibility of adopting the structure of the Sanskrit classic if he was so inclined or to adapt any of its features to his needs.

In 1904, Mohan Singh Vaid published his *Birdh Vivah Durdasha Natak* from his native town, Tarn Taran. It was meant to show the evil consequences of marriage in old age, a practice worse than child marriage. The book is divided into 12 chapters and concludes with eight injunctions or principles as its moral *(updesh).* Each chapter *(kand)* is presented in the form of dialogues, and the mention of the place of action can give the impression of a scene. However, 'this little book' was meant to be treated not as a play but as a 'prose novel'.

Mohan Singh Vaid was interested in reform. He shows an old man getting married to a young girl whose parents accept a few thousand rupees as the price of their consent. In due course, the young wife starts feeling miserable amidst all luxury. She feels that she has everything but the gratification of sex or the satisfaction of having children. On the suggestion of a clever procuress she tries to gratify herself with a stranger, a professional rogue. They are caught by the police and their clandestine meeting is exposed to public ridicule. The rich old husband loses all respect in the process. There is also the news that the house of the young wife's parents has been reduced to ashes by accidental fire. The moral is evident enough.

IV

The first Punjabi drama, as its author rightly claimed was published in 1909. This was *Chandar Hari* by Bawa Buddh Singh. Born in 1878 in a Sikh family of Bhalla *Khatris* in Lahore, Buddh Singh learnt Persian in a mosque and Punjabi from friends of the family before he completed his matriculation from the Mission School at Lahore. Then he went to college for a degree in science but left after Intermediate' when he got admission to Engineering at Roorke on the basis of his F.Sc. Completing his courses in Engineering by 1902, he became a Sub-Divisional Officer under the Punjab Government and served in the new canal colonies during the first decade of the century. It may be safely assumed that he maintained contact with Lahore.

Bawa Buddh Singh's *Chandar Hari* is dedicated to Waris Shah, the author of the 18th century classic popularly known as *Hir-Waris*. For Buddh Singh, Waris was a great benefactor of the Punjabis : he had written his priceless work in the language of the people of the Punjab. Buddh Singh looked upon himself as an enthusiast for the Punjabi language: Punjabi alone is the language of the Punjab; to adopt Urdu or Hindi is 'a grave error'. The Punjabis should not be discouraged to find their language

developed. Every modern Indian language was at one time in its formative stage. Bengali, for instance, was like Punjabi only fifty years earlier. The Punjabis too could develop their language like the Bengalis. Buddh Singh wrote his 'small book' in the interest of Punjabi language.

When Buddh Singh sent his play for printing at Amritsar, it came to the notice of some other literary persons who criticized it rather severely. He writes in defence that the development of a language demands a number of books on a number of themes in a number of forms: religious, social, scientific, historical, narrative, novel, drama, and the like. However, the literary forms which contribute the most towards the development of a language are novel and drama. This assumption reveals the impact of European literature on Bawa Buddh Singh. At any rate, novelists and dramatists in the Punjab could take up religious, social or amorous themes. However, since the development of Punjabi language was not a religious concern, there was little need of taking up religious themes. Indeed, Buddh Singh expressed his preference for secular literature in unambiguous terms : 'This task is better kept separate from religion; its association with religion will be its doom'. He was aware that many zealous Sikhs were advocating the cause of the Punjabi language. In his view, contribution to the development of Punjabi was a contribution to the development of the country (Punjab) rather than that of a community.

Buddh Singh expresses his opinion that a merely social theme is devoid of interest and a merely love theme lacks purpose, though each in its own way can contribute to the growth of a language. It was important for the writer to reach the largest number of readers. That was why he added the spice of sex and love to his concern for social reform: to explore the ill-deeds of Indian officials in the bureaucracy, and the evils of early marriage and conjugal incompatibility. There are two ways of treating evil, he contends: through moral discourse and through a realistic depiction of its effects. As in a temperance play the evil resulting from drunkenness exhibited on the stage has the desired effect on the audience, so should the depiction of social evil in a play have a salutary effect on the readers, or the audience. As his final argument Buddh Singh refers to his work as the 'first experiment' which deserved sympathetic Consideration rather than sharp criticism for small lapses.

The hero of this play, Chandar Hari, who is in the medical profession, is dissatisfied with his illiterate wife, particularly after his visit to England. He falls in love with a literate young girl, Rup Kumari, who responds with admiration and ardour. Her parents betroth her to a young man who is rich but illiterate and uncouth. The crisis comes when the day of marriage is fixed and the marriage party arrives at Rup Kumari's father's house. Chandar Hari comes in time for Rup Kumari to elope with him and they get married in Srinagar according to Sikh rites. Chandar Hari's friends not only accept the new marriage but actually reach Srinagar to participate in the celebration. It is obvious, incidentally, that Bawa Buddh Singh's conception of romantic love is not monogamous.

All the friends of Chandar Hari are government officials: Rai Bahadur Sagar Chand is a District Judge; Lala Das Ram is a Munsif; Rai Moti Lal is a 'Deputy'; Lala Ram Kishan is an Octroi Tehsildar. Of these four, Sagar Chand alone advises Chandar Hari not to go in for a second marriage. There are numerous pretty girls, he argues, but you cannot marry everyone. Nevertheless he reaches Srinagar to congratulate Chandar Hari and Rup Kumari on their marriage. He remarks casually that the reformed ceremony of Sikh marriage is simpler and better than that of the Arya Samajis who have dispensed with the Brahmans but have themselves adopted quite a lengthy ritual.

Lala Das Ram, the Munsif, advises Chandar Hari to marry Rup Kumari, appreciating an all-consuming passion for a single person. He himself, however, prefers prostitutes or the sisters and daughters of parties to law-suits in his court. The situation depicted in the play turns out to be a practical joke on him. On the suggestion of his confidant, since no prostitute was available, Lala Das Ram agrees to 'warm' himself with a married girl named Lal Piari the daughter of a millionaire named Chet Ram whose law-suit is lying in the Munsif's court. She resists his advances till she is threatened that her father will go to jail. She agrees to gratify the Munsif provided she is sure that no harm would come to her father. Das Ram signs a decree in his favour and hands it over to her. She asks him to go to bed first. She then takes out a dagger concealed in her *ghagra* and threatens to kill him. He implores to be forgiven on the promise that he would not misuse his office in future to gratify his lust. She leaves a scar on his forehead before she leaves his house with the decree in her possession.

Incidentally, Das Ram is not prepared to believe that Lal Piari was the daughter of a *mahajan*. His confidant, Chaman Lal refers to the affair of her mother with Sardar Mangal Singh, the District Judge. They both infer that Lal Piari was an illegitimate daughter of the Judge: that was why she possessed the daring spirit of the daughter of a Singh. In any case, Das Ram decides to fall back on prostitutes. Indeed, if Khurshid and Kakko are both taken up by Moti Lal and Chandar Hari, Das Ram is prepared to sleep with Chaman Lal's wife, and Chaman Lal has no objection. Eventually, however, Chandar Hari declines to enjoy himself with Kakko and, while Moti Ram sticks to Khurshid, Das Ram takes to Kakko.

Rai Moti Lal approves of Chandar Hari's love for Rup Kumari and is prepared to think of the way in which their marriage could be manipulated. He refers to the plight of an educated husband with an illiterate wife, and appreciates the idea of romantic love, like that of Hir and Ranjha. He bemoans that he is wedded to an illiterate woman, but he is content with the compensation of a prostitute like Khurshid. She is preferable to Lal Piari who makes a fool of Das Ram.

Ram Kishan, thanks to the wealth left behind by his father, enjoys his life in any manner he can. He is now enmoured of Rakhkhi, Rup Kumari's friend, who is married to an illiterate *bania*. In order to achieve his objective of a sexual union with Rakhkhi he thinks of Ram Jeoni, a tried procuress. Ram Jeoni knows her job, and her

price. Ram Kishan pays one *muhr* in advance. Rakhkhi is brought to his house by Ram Jeoni. He makes advances and Rakhkhi pretends to make a move to leave, but finds the door closed. They converse in verse, sung in a folk tune. Rakhkhi is persuaded to be kissed and embraced before they move into a small dark room.

Ram Jeoni, the procuress, has the appearance of a female devotee of Ram, with a saffron mark on her forehead *(tilak)*, a sandal-wood rosary around her neck and the *Ram-nam-sarhi* wrapped around. Every household is accessible to her. In serving Ram Kishan's ends she keeps up the simulation of piety, praying for his long life and referring to the *katha-kirtan* of a Sant where she spends most of her time. Reacting to Ram Kishan's request she advises him first to love his wife, but soon declares that her occupation in life is to unite those who love each other. Nevertheless, this service costs money and she gets a gold *muhr* from Ram Kishan, uttering 'jai Parmatama' before she leaves. Singing apparently a pious song she dwells on the immanence of a single soul in the whole universe, obliterating the difference between good and bad in support of the philosophy of enjoyment in life. Referring to Ram Kishan's present infatuation with Rakhkhi, she indicates that she would rope her in through the *sadh-sangat* of Sant Prem Das where Rakhkhi would learn how to cast away all modesty. She succeeds in bringing Rakhkhi to Ram Kishan's residence after a visit to the *dera* of Sant Prem Das.

Sant Prem Das is a Vedantic *Sadhu* who moves from place to place with his *dera,* holding expository *kathas* followed by *kirtans*. A large number of women, and some young men, flock to his *dera*. When Ram Jeoni goes there with Rakhkhi and approaches the Sant on her behalf for blessings, mentioning her sad plight due to marriage with an ignoramus, Sant Prem Das declares that the Real Self remains detached from the on-goings of the universe, each bodily organ performs its own specific function and there is no real distinction between the ravisher and the ravished. The burden of Sant Prem Das's *kirtan* is: 'I am the Brahman of whom the Veda sings'. Brahman is imminent in the universe, like *ghee* in milk and like the colour in *mehndi.* After the *katha* and the *kirtan* he lies down in bed with a woman beside him.

Of all the characters presented by Bawa Buddh Singh, the heroine of the play, Rup Kumari, has the least blemish. She is beautiful, literate and accomplished; she is steadfast in love; she is resolute and courageous; even when she betrays her parents at crucial moment, she has a good deal of affection for them and she is sensitive to their distress. In her case, the incompatibility implied in the arranged marriage appears to justify her elopement. But the indulgence of other characters on the plea of conjugal incompatibility is not convincing. There is more of illicit sex than love in the play. Ram Jeoni and Sant Prem Das represent downright moral corruption. However, their treatment by Bawa Buddh Singh does not raise any moral indignation. His portrayal of these persons becomes a source of mere entertainment. His claim that his play could serve as a vehicle of reform appears to be an afterthought.

That Buddh Singh's primary purpose was to entertain his reader, or the audience, is evident from several features of the play. The comments of the female

friends of Rup Kumari on marriage and the experience of marriage, the language used by the male friends of Chandar Hari in connection with their sexual exploits, or projects, the scenes of kissing, embracing and going to bed, a scene of drunken dancing, and the singing by the prostitutes are all meant to entertain without contributing much to the development of the basic theme of the play. Presumably, the author thought only of the male reader, or the male audience, for his drama.

Buddh Singh's preoccupation with piecemeal entertainment results in a loose and disjointed plot. The play is divided into three Acts, each respectively of nine, seven and nine scenes. The first scene is suggestive of mutual attraction between Rup Kumari and Chandar Hari. In the second, Chander Hari confesses his feeling for Rup to himself while, in the third scene, Rup confesses her feeling for him to her friend Rakhkhi. The fourth and the fifth scenes relate to Ram Kishan's infatuation with Rakhkhi and Ram Jeoni's stratagem. In the sixth, Chander Hari and Ram Kishan exchange confidences. In the seventh, Rup and Chander Hari come close to confessing their feelings. In scene eight is depicted the *dera* of Sant Prem Das and, in the ninth, Ram Kishan's 'union' with Rakhkhi. Thus, the first Act is almost equally divided between the primary theme and secondary or tertiary episodes; it ends in fact with the climax of a secondary episode.

In the first scene of the second Act, Chandar Hari and his friends discuss his predicament rather lightheartedly. Das Ram suffers discomfiture at the hands of Lal Piari in the second scene. In the third, Rup's friend Basanti convinces her of Chandar Hari's love for her and, in scene four, he declares his love to Rup. The inconvenience and consequence of conjugal incompatibility are discussed by Chandar Hari and Moti Lal in the fifth scene, with the possible alternatives of remarriage of the husband, illicit sexual relations, and gratification with prostitutes who appear in the sixth scene to gratify Moti Lal and Das Ram. In the seventh scene, Rup and her friend Basanti are worried about the former's ill matched betrothal, and Basanti informs Chandar Hari about Rup's predicament. Nearly half of the second Act, thus, is given to secondary or tertiary matters.

In the first scene of the last Act, Buddhu Shah celebrates *his* betrothal to Rup Kumari, drinking, singing and dancing in the company of a few friends. In the second scene, Chandar Hari's wife is shown virtually reconciled to the idea of his second marriage, conceding that illiterate wives are not suitable for educated husbands. In the third scene, Rup Kumari's father shows his unhappiness over the ill-suited match for his daughter, but he is reassured by Rup's mother. The marriage party arrives in the fourth scene, with all its entertaining features. Rup Kumari stealthily leaves the house with Basanti's help to elope with Chandar Hari just before the marriage ceremony is to start. In the sixth scene, her absence is discovered but the marriage party is returned on the plea that she has fallen unconscious. Her parents discover the truth through a letter left behind by their daughter, and they are prepared in their grief to own their mistakes. In scene eight, Chandar Hari and Rup express their mutual feeling of love

and gratitude while they are on their way to get married in Srinagar. Their marriage ceremony is performed in scene nine, and Chandar Hari's friends (except Ram Kishan) are there to felicitate them.

Bawa Buddh Singh's purpose of entertainment is evident also from the rhyming prose of his characters interspersed by over a hundred pieces in verse. The verse parts were not always meant to be merely spoken. More often, they were meant to be recited, or even sung. At many places, the tunes are indicated according to which the verses were meant to be sung, and with which the contemporaries of Buddh Singh were presumably familiar.

Buddh Singh's play was not meant for the uneducated; and it was not meant for the zealous Sikhs who were advocating the use of Punjabi as the basis of religious reform. The play was meant for the educated Punjabis as well as the educated Sikhs. They could be found among the new middle class. We may be sure that Buddh Singh was addressing himself to that section of his own class which did not cherish any commitments or concerns of a serious nature, whether religious or political.

In terms of the origins of Punjabi drama, certain features of Buddh Singh's *Chandar Hari* are quite revealing. The play is formally divided into Acts, each of which is further divided into scenes, which indicates Buddh Singh's familiarity with Western Drama. However, it would be a gross oversimplification to suggest that Buddh Singh wrote under the influence of Western Drama. The use of verse in prose drama was familiar to the readers of Kalidas's *Shakuntala, a* feature which comes out well in Dr. Charan Singh's translation of the Sanskrit play. Furthermore, the use not only of verse but also of music was an important ingredient of the popular plays presented by professional Companies in the Punjab. Bawa Buddh Singh chose not only familiar tunes for the songs of his characters but also familiar measures for his verses : *bait, dohra, kabitt, deodh, kabiti, deodh* and several other metres of Punjabi and Urdu poetry, besides some measures of folk poetry. Though the possibility of the play being staged was not ruled out, Buddh Singh wrote primarily for the reader, never hoping that the play would be performed.

In Bawa Buddh Singh's play there are three major sources of inspiration: Western literature, modern Indian literature and the indigenous literary tradition of the Punjab. The first induced Bawa Buddh Singh to create a new literary form in Punjabi; the second served as a source of encouragement; and the third provided the pride as well as the stuff for his play. All these three sources were directly or indirectly connected with the historical situation created by the colonial rule in India. One major effect of that rule was the increasing number of the new middle class that occupied a marginal position between the British bureaucracy and the Punjabi masses. Bawa Buddh Singh belonged to that class and addressed himself to its members, choosing a theme which had a direct bearing on their life.

V

Within two years of the publication of Bawa Buddh Singh's *Chandar* Hari, Dr. Charan Singh's son, Bhai Vir Singh published a play known as *Raja Lakhdata Singh.* Born in 1872, five or six years earlier than Buddh Singh, Bhai Vir Singh was brought up in an atmosphere of learning, religious reform and literary activity. His grandfather, Bhai Kahan Singh, a descendant of Diwan Kaura Mal who is known for his administrative and political role in the 18th century under the Mughals, had settled in Amritsar before 1830 in the reign of Maharaja Ranjit Singh Bhai Vir Singh's father, Charan Singh, was born in Amritsar in 1853. He was trained as a *vaid,* but he was deeply interested in literature and religious reform. Bhaj Vir Singh's maternal grandfather, Bhai Hazara Singh, too was a great scholar and eminent Sikh theologian. In 1891, Bhai Vir Singh matriculated after formal education in the Church Mission High School at Amritsar. It is believed that he was offered the job of a *naib tehsildar* under the British government, but he declined this offer.

Immediately after matriculation, Bhai Vir Singh established a printing press in Amritsar, known as the Wazir-i-Hind Press after the name of his partner, Wazir Singh. By now the socio-religious reform movement among the Sikhs, known as the Singh Sabha Movement, was gaining importance. Bhai Vir Singh was nurtured on the literature produced by the protagonists of this movement. In 1893 he started publishing the *Nirguniara* to serve the cause of the Singh Sabhas; in the year following it was adopted by the Khalsa Tract Society of Amritsar as its official organ. In 1894, Bhai Vir Singh published his first work of historical fiction: *Sundri*. It was followed by *Bijay Singh* in 1899 and by *Satwant Kaur* in 1900. All these three were placed in the 18th century when the Sikhs were waging a life-and-death struggle against the Mughals and the Afghans, eventually to establish their own rule.

Already in 1899, Bhai Vir Singh had started the weekly called the *Khalsa Samachar,* dedicated to the cause of religious and social reform. The Chief Khalsa Diwan was established in 1902 and Bhai Vir Singh was a staunch supporter of its programmes. In 1904 he established the Central Khalsa Orphanage at Amritsar. The Punjab and Sindh Bank was founded in 1908, with Bhai Vir Singh as a founder-director. In this very year was started the Sikh Education Conference to which Bhai Vir Singh gave his whole-hearted support. In 1905, he had published his epic *Rana Surat Singh.* By 1910, when he published *Raja Lakhdata Singh,* Bhai Vir Singh was a well- established writer. In the secret reports of the government he was not only 'a leading figure in the Sikh revival', but also 'disloyal to the core' and 'thoroughly anti-British'.

Like Bawa Buddh Singh, Bhai Vir Singh claimed a distinction for his drama: it was not the first Punjabi drama but it was the first Punjabi drama of 'Sikh reformation'. It was meant to depict, as the full title explicitly indicates, the contemporary plight of the Sikhs *and* its redress through Raja Lakhdata Singh. Bhai Vir Singh states in his prefatory remarks that the Sikhs had fallen from a high estate.

There were several ways of effecting reform among the Sikhs: through oral injunctions, printed tracts and books, and several other similar ways. He agreed with Buddh Singh that to depict a realistic spectacle on the stage was also a useful method of reform. To this purpose, and to lay the foundation of drama in Punjabi, Bhai Vir Singh published what he calls 'this rather short piece of writing' as the basis for 'national drama'.

Bhai Vir Singh's *Raja Lakhdata Singh* consists of 12 *jhakis,* besides the *Prastavana*. There is no *nat* or *madhae-nat,* but a few of the *jhakis* are shorter or longer than the average. In its formal aspect, thus, this play is closer to the Sanskrit rather than the Western Drama. In the *Prastavana*, the Prabandhak refers to the sad plight and the downfall of the *qaum,* the Sikh Panth. Whereas Bawa Buddh Singh is inclined to look upon the Punjab as his country *(des),* Bhai Vir Singh thinks of India as his country and of the Sikhs as a distinct social entity called *qaum* or Panth. Concern for the Panth is Bhai Vir Singh's justification for writing a drama. Not as mere entertainment but a drama for the reformation of the Panth was justified. This play was not like other dramas or shows. It laid bare the shortcomings of the Panth before its members. These were not the times for the tales of love.

Bhai Vir Singh adopts a simple plot. In the first *jhaki,* a *sant* indicates that he proposes to awaken the conscience of Raja Lakhdata Singh to use him as an instrument in an extremely difficult but a very important task. In the second *jhaki,* Raja Lakhdata Singh tells his courtiers of a dream in which he was himself grown old and feeble and an old *sant* warned him about the lost opportunity of redemption. While the courtiers are trying to reassure Lakhdata Singh, a *sant* appears in the court to tell the Raja that he should earn a good name for himself. Without becoming explicit about how, the *sant* leaves the court, saying that if the Raja was keen to hear further he would search for the *sant.* In the third *jhaki* Lakhdata Singh goes to the jungle in search of the *sant.* On their meeting, the *sant* dwells on the past glory of the Sikh Panth and its present plight; he asks the Raja to devote all his thought, energy and wealth to the service of the Panth. The idea appeals to Lakhdata Singh. However, he has to study the sad state of the Sikhs before he can effect regeneration. In the fourth *jhaki,* which is the shortest, Lakhdata Singh simply tells his minister to rule with justice in his absence. This simple device enables Bhai Vir Singh to present the state of the Sikhs in the seven *jhakis* following.

Some of the descendants of the nobility of the times of Sikh rule are shown as addicts to alcohol, opium, *post* and *bhang.* The one addict to *post*, is yearning for *chandu* which is more strictly prohibited for the Sikhs. When Lakhdata Singh addresses them in terms of Sikh virtues and values he is pushed out. In the next *jhaki,* numbered seven but actually sixth, Sikh versifiers are presented in a ludicrous light with Lakhdata Singh's contemptuous, comment on every piece. When Lakhdata Singh recites his own didactic piece all of them leave, thinking of him as an eccentric fool. In the seventh *jhaki* numbered eight in the text, the life of a Sikh aristocrat is depicted:

his extravagance and that of the members of his family, his addiction to alcohol, his indifference to the 'new Sikhs', his fondness for music and dance by professional girls, and his annoyance with the appeal to save a Sikh orphan from conversion to Christianity. When Lakhdata Singh is asked to entertain him with poetry, he dwells on the theme that the misfortunes of the Panth are due to the degeneration of the Sikh aristocrats who should normally be the leaders of the Panth. He is turned out.

In the next two *jhakis* (8th and 9th) a degenerate *Sikh* Bhai is shown as misusing a *dharmsal*, ignoring learning or teaching and thinking of the Singh Sabha workers as self-centred individuals. He quarrels with a *sant* and both of them are apprehended by the police, while the *pandit* who wanted to become a Sikh is taken over by a Christian missionary. Lakhdata Singh comments on the degeneration of the Sikh faith. In the next *jhaki* (10th), two *sahukars* gloat over the wealth they have amassed by lending money to Sikhs eventually to grab their property. Also, there is a young boy who feels obliged to renounce Sikhism and to embrace Christianity because no Sikh is prepared to afford him bread. Lakhdata Singh takes over the boy from the Christian missionary, telling him that the Sikhs now have their own national orphanage at Amritsar. In the 11th *jhaki* is shown a Sikh widow on the point of committing suicide before she is persuaded by Lakhdata Singh to accompany him; .a Sikh is apprehended on the false charge of theft because he had not supplied fodder to the *tehsildar;* an old woman's only son is being taken to the hospital having been seriously wounded by his opponents in a dispute over irrigational water.

Having witnessed the sad plight of the Sikhs, Lakhdata Singh returns to his court in the last *jhaki.* He orders his minister to prepare certain charts and to collect population figures, showing the proportion of the Sikhs in the total population of the country, the number of literate Sikhs, the number of Sikhs in government service, the number of traders among the Sikhs and the number of Sikhs in jails. For his own state, Lakhdata Singh orders the minister to collect information on its own total population, on the number of schools, both general and technical, the number of Sikhs in the service of the state, the number of Sikhs in *dharamsals* and temples, the reputation of eminent Sikhs, the number of Sikhs in jails and the nature of their crime. Lakhdata Singh advertises the post of *naib wazir* but only to find that out of 204 applicants there are just two Sikhs and both of them are ludicrously unqualified. The whole situation appears to be so hopeless that Lakhdata Singh falls unconscious. On regaining consciousness he prays for help and a *sant* appears to reassure him that he can be equal to the task. The key to the problem is education, the secret of success in all spheres of life. Lakhdata Singh appeals to his courtiers to support him in this programme of reformation, and they respond with enthusiasm. The play ends with a chorus underlining the regenerative efficacy of education.

The *sant* says in the third *jhaki* that the brilliance of Western 'education' has smothered the spiritual knowledge of the Sikh Panth to induce its members to pursue *maya.* Obviously, it is not Western 'education' that Bhai Vir Singh is advocating.

Nevertheless, education is needed in every town and *bazar;* every government needs educated persons. Education is more powerful than guns; it can master the universe with railways, telegraphs and electricity. Obviously again, science or technology is not discarded. What is needed is education undivorced from religion. Therefore, Lakhdata Singh is advised by the *sant* to create the conditions for imparting 'education' as well as 'religious education'. Secular education was to be wedded to religious education. Christianity stands discarded as the greatest misfortune that can befall a Sikh; but Western science and technology can be adopted. Lakhdata Singh decides to establish not only general *madrasas* but also *madrasas* for technical education.

In the cause of education, Bhai Vir Singh's *Raja Lakhdata Singh* was meant to awaken the conscience of the Sikh Panth. However, in the eyes of its author the Panth largely consisted of the upper class and the masses. The middling class was virtually absent. The masses, moreover, were poor. They could hardly contribute anything towards the programme of education, except being its beneficiaries. The example of Raja Lakhdata Singh and his courtiers could inspire Sikh princes and the Sikh upper class to take up the cause of education among the Sikhs. Indeed, the Prabandhak of the play is addressing himself to prosperous individuals who are indifferent towards the present or the future of the Panth. Besides this formal posture, however, there is another section of the Panth whom Bhai Vir Singh has in mind. They figure at one place as 'the new Sikhs' who are opposed to the use of alcohol; at another place they are the missionaries of reformed Sikhism the protagonists of the Sing Sabhas.

Indeed, there is much in the play that could appeal to the religious sentiment of the Sikhs. The *sant* at the opening of the first *jhaki*, recites from the *bani* of Guru Arjan. In the third *Jhaki,* Lakhdata Singh recites from the "Sukhmani". Bhai Gurdas is quoted by Lakhdata Singh to bring home the degeneration of the average *bhai* and the average *sant* among the Sikhs. The young widow quotes from the *Gurbani.* Above all, the entire programme of reform has the sanction of Guru Gobind Singh. In this connection, the quotation from the *Bachittar Natak,* at the top of the title page is not without significance : Guru Gobind Singh is ordained by God to spread *dharam* and to eradicate ignorance *(kubuddh).* God is omnipotent: His power works through the instrumentality of agencies chosen by Him. That is why the *sant* thinks of making use of Lakhdata Singh as an instrument of reform. His dream is an induced dream, and its import is confirmed by the *sant* in the court. At the end of the 11th *jhaki,* Lakhdata Singh prays to Guru Gobind Singh to save the Panth as his 'son'. In the last *Jhaki,* in response to Lakhdata Singh's prayer to the 'beloved of God', the *sant* appears and says 'you have remembered me'. In the chorus, the awakening is attributed to Guru Gobind Singh. In a mysterious way, thus, the *sant* appears to represent Guru Gobind Singh.

The hyper seriousness of Bhai Vir Singh's *Raja Lakhdata Singh* is relieved at many places by light or humorous touches or interludes. In the first place, there is a jester in the court, the counter part of the *bidushka* of the classical Sanskrit tradition. In an aside, he makes fun of the Granthi of the court; he is openly skeptical about the

motives of the *sant* during his appearance in the court. He attributes the *sant's* influence over the Raja to his infatuation with some beautiful female employed by the *sant.* In the last *jhaki* when courtiers express their happiness over Lakhdata Singh's return, the jester casts a strong doubt on their sincerity. Later on, he tries to console Raja Lakhdata Singh with the idea that to be infamous is also to be famous: the Sikhs dwell on the good qualities of their ancestors, they attribute their plight to misfortune, they sell their houses like the goods of trade, they prefer to be robbed by moneylenders, they sell their lands to become labourers in foreign countries, they quarrel among themselves, and they drink themselves to senselessness.

The conversation of the *bhangis* and the opium-eaters certainly has its lighter side. Similarly, the exercise of the conventional versifiers as presented by Bhai Vir Singh has a comical dimension: Lakhdata Singh himself acts here as a jester. The improvised verses about drinking in the 7th *jhaki* are in a light vein, like the comments of the mir who is virtually a jester in the *mehfil* of the Sikh *amir*. The comments of the servant in the 8th and 9th *jhakis* and the scuffle between the *sant* and the *bhai* in the 9th border on the comical. The dialogue of the Seth and the Marwari in the 10th *jhaki* could be amusing for the Punjabi reader, or the audience.

As in Bawa Buddh Singh's *Chandar Hari* so in Bhai Vir Singh's *Raja Lakhdata Singh*, there is rhyming prose interspersed with verse and music, though to a smaller degree. Bhai Vir Singh's genius for poetry being superior, the verses in the play have better aesthetic merit but without adding anything to the basic theme. He can use well-known Urdu metres in Punjabi. While writing a drama of reform through education Bhai Vir Singh did not forget the aesthetic needs of his readers, or the audience. This could be expected a *priori* from an author of established repute and recognition.

Bhai Vir Singh does not adopt the formal framework of the Western Drama. It does not mean that he was not familiar with Western Drama. His rejection of its formal structure seems to be quite deliberate. Though he has borrowed some important features of the classical Sanskrit drama, this borrowing is more in the nature of adaptation than imitation. To these, moreover, are added several indigenous Punjabi features. The more important in this last category are specifically Sikh features. Bhai Vir Singh's equation of the Sikh Panth with *qaum* is suggestive; his 'national drama' is neither Indian nor Punjabi; it is Sikh. The term *qaum* in pre-British times was used in the sense of a caste or even a smaller social segment. In Bhai Vir Singh's play we find its connotation imperceptibly enlarged.

The Sikh nationalism of Bhai Vir Singh appears to be intimately connected with his perception of the other people in the country and in the Punjab. He is nostalgic about the past glory of the Sikh Panth, and refers to the decline of Sikh Population after the fall of the Sikh Raj. The religious earnestness goodness, bravery, unity among members of the Sikh Panth and the purity of their lives are things of the past. The Sikh Panth is not only eclipsed by the glamour of the west but also hemmed in by the other

communities (or 'nations'). The Muslims have been awakened by Sir Syed Ahmad, and they are patronized by the government. The Hindus are educated and wealthy. The Sikhs, much smaller in numbers, are actually threatened by the Christian missionaries and the Arya Samjists. The Sikh *rajas, sardars* and *jagirdars,* the Sikh Granthis, *Pujaris, Bhais*, *deradars,* the Sikh workers, *vakils,* traders and magistrates are all indifferent to conversion from Sikhism. Bhai Vir Singh identified himself closely with the Sikhs. As a protagonist of the Singh Sabha Movement he made the Sikhs his exclusive concern.

The Singh Sabha Movement was a result of the response of a large number of Sikhs to the situation created by the colonial rule in the Punjab. As its representative, Bhai Vir Singh accepted Western science and technology but rejected the ethical, religious and cultural values of the West. A certain degree of subversion is implied in this rejection. Bhai Vir Singh may be seen as writing in reaction to colonial rule. However, from drama merely ever, his notion of 'national drama' was different from drama merely in Punjabi. He was thus writing in reaction also to Bawa Buddh Singh's notion of a Punjabi 'national' drama.

VI

The Singh Sabha Movement found a few more spokesmen after the publication of Bhai Vir Singh's play. Within a year or two, Bhai Chatar Singh and Jiwan Singh of Bazar Mai Sewan in Amritsar got printed from the Punjab Commercial Press a Punjabi play entitled *Sukka Samundar* which had been written for them by Arur Singh Taib, a translator in the service of the Punjab University, Lahore. They profess to have brought it out 'for the development of Punjabi language' and dedicate it to the 4th Sikh Education Conference. There are several 'advertisements' in this book and there is an air of commercial venture about its publication.

The main theme of the play is indicated by the sub-title: "Shrimati Sundri ate Maharana Karora Singh". Prince Karora Singh, the eldest son of Maharaja Jagjodh Singh, goes out hunting, sees a beautiful girl in the preserve, falls in love with her and pines for her without knowing her identity. Before long, however, his friend Ranjit Singh brings the good news that she is the princess Sundri, daughter of Maharaja Kesari Singh. In fact, an invitation has come for Prince Karora Singh to be a candidate for her hand at a *su'ambar ceremony.* They go to the capital of Kesari Singh on the appointed day. Sundri garlands him. She too had fallen in love with him on seeing him in the hunting preserve. They are married. After some time, Karorar Singh leaves for the capital of his father, asking Sundri to join him later. But she is kidnapped by a villain named Bhayanak Singh who tries persistently to persuade her to accept his love. She is prepared to die rather than be faithless to Karora Singh. After some time, Ranjit Singh comes to her rescue, but he is killed by Bhayanak Singh. Then comes Karora Singh to capture the villain. Sundri and Karora Singh go together to the capital of his father. In the open court of Maharaj Jagjodh Singh, Bhayanak Singh confesses his crime and he is sentenced to death. He has reaped what he had sown : the boundless

ocean is for him a dry bed of the sea *(sukka samundar).* Maharaja Jagjodh Singh abdicates in favour of Karora Singh to devote all his time to the remembrance of God. Elsewhere also there are expressions of religious sentiment in this play. In the opening scene, for instance, Karora Singh and Ranjit Singh praise Guru Gobind Singh and his Panth.

More dominant than the dimension of religious sentiment, however is the concern shown for Punjabi language and education. Maharaja Jagjodh Singh asks his minister to supply information on the number of Punjabi *pathshalas* and the number of students in residence. This could come directly from *Raja Lakhdata, Singh.* A Punjabi advocate of Urdu is ridiculed by his Punjabi speaking servant till the master is convinced that Punjabi is the best language for the Punjabis. Another character praises Punjabi, explicitly stating that no reform is possible without the development of Punjabi language. It is argued that Punjabi children learn their mother-tongue more easily than Arabic, Sanskrit or Hindi. The development of Punjabi, a special responsibility of the Sikhs, is a prerequisite for the development of education.

A secondary episode relates to the regeneration of Buddhu Singh, the younger brother of Ranjit Singh, through the influence of Gian Singh, who appears to pick up the threads from *Raja Lakhdata Singh when he* feels sorry about the evil practice of drinking alcohol among the sons of the rich, the preference for low grade *qissas* over *shabadbani* among the Sikhs in general, the backward state of their education, and their large numbers in jails. Gian Singh takes service with Buddhu Singh who is fond of drinking bouts with two degenerate associates. One evening, Gian Singh returns not with one but several bottles of whisky. He also brings meat, a prostitute, a *hakim,* a doctor and a shroud. Soon he receives 'summons' from the court and he has to explain why. He tells Buddhu Singh that he had seen an alcoholic dying in his presence and informed the police, but he was himself suspected of murder and, now on bail, he has to appear before the judge. Furthermore, he is sure that Buddhu Singh too will soon die. He will drink whisky; he would like to eat meat; he would like to hear singing before going to bed with the prostitute; he will contract some venereal disease and need a hakim; dissatisfied with the *hakim* he will need a doctor but nevertheless die; and, therefore, he will need a shroud. Buddhu Singh takes warning and decides to abstain from alcohol.

Taib's *Sukka Samundar* consists of four Acts containing respectively 9, 11, 4 and 8 *jhakis.* The term 'drop' is used for the Act, and *parda* or *jhaki* for the scene. The dialogue in prose is profusely interspersed with verse devoid of any merit, and nearly all the characters sing. There are humorous and comical *jhakis too* for the entertainment of the audience, or the reader. Possibly unwittingly, the author tried to combine the purpose of entertainment with that of reform, leaving a queer effect on the reader. His play becomes a feeble echo of Bhai Vir Singh's Raja Lakhdata Singh.

A couple of years after the publication of Taib's *Sukka Samundar,* Giani Gurbakhsh Singh, a Barrister of Amritsar, published his *Natak Man Mohan Singh* on

the advice of Sardar Bahadur Sardar Sunder Singh Majithia and Sardar Jogindra Singh, the then Home Minister of the Patiala State. Gurbakhsh Singh is genuinely modest about his learning and literary talents. His purpose in writing the play was to depict the evil practices prevalent among the Sikhs and to show the way to their eradication. Drinking alcohol, gambling and going to prostitutes were the result of neglecting the Sikh faith. These evil practices were common not only among the lay people but also among the custodians of *dharmsalas.* In his foreword, Sardar Sundar Singh Majithia points out that the teaching of the *Guru Granth Sahib* can eradicate superstition and other evils. The play, depicting the sorry state of the managers of religious places and the possibility of their reform, is a link in the chains of efforts made to raise the Panth from its fallen estate. It becomes, thus, an extension of Bhai Vir Singh's work.

Man Mohan Singh is employed by the custodian of a *dharmsala* to look after its management. In collusion, they misappropriate the income. Man Mohan Singh spends his share on carousing, gambling and an importunate prostitute. He becomes destitute; his wife dies; and his only son dies. However, gambling goes on in the *dharmsala* till the gamblers are apprehended by police. Man Mohan Singh is among them, though having no money he was not actually gambling.

One gambler is let off because his father bribes the *thanadar*. Another escapes punishment in the court because his *vakil* has been good not merely in argument but also in greasing palms. Man Mohan Singh escapes because he is deemed to be out of his mind. All this time, Gur Piar Singh remains steadfast as much in his friendship to Man Mohan Singh as in his faith in the Gurbani. Under his influence, Man Mohan Singh takes a turn for the better. He becomes a good Sikh and a devoted trustee of the *dharmasala.* The visitors are happy with him and respect him, while he treats them as the veritable form of the Guru. He advises the Sikh visitors to feel concerned about the problems of the Panth, and to seek help from the government to solve them. Within a decade, concern for the reform of the Sikh religious places was to become a popular movement in opposition to the government.

In 1916, the author of the novel *Rup Kaur* published from Amritsar his *Natak Rup Kaur* as the first Punjabi drama 'meant for the stage'. This book was third in the series published for the reform of conjugal relations. Its heroine, Rup Kaur, is the devoted and loving wife of Sant Singh, a school teacher. Her fidelity to her husband enables her to rebuff a criminal rogue in his amorous advances though she is saved from him only by the timely arrival of her mother-in-law. This man, Gokal, is persistent enough to come to Rup Kaur's house when she is alone. But before he can molest Rup Kaur he is apprehended by the police because of the precautions taken by the *kotwal* on the basis of information of the previous incident. After being beaten up to extract the assurance that he would never misbehave with Rup Kaur, Gokal is released. He is soon tempted by his associate, Hari Chand, to make use of a nude photograph of Rup Kaur to blackmail her to submission. They plan to take the photograph at the time of the eclipse of the Sun when Rup Kaur is induced by a hired

female to bathe in the river Ravi. Hari Chand deceives Gokal and manages to pass on the photograph to Sant Singh who confronts Rup Kaur with this plausible evidence of her infidelity. She swoons. Sant Singh is taken to the *kotwal's* house and discovers how he had been duped by Gokal and Hari Chand. Sant Singh is on the point of killing himself when Rup Kaur arrives, having regained consciousness due to medication by a doctor in the neighborhood. Her fidelity saves their conjugal happiness.

In a secondary episode, by contrast, a wife who has abandoned husband because of the hostility of her mother-in-law, suffers ignominy and death. Living with her parents in Rawalpindi, Jasodan is afraid of the prospect of going back to her in-laws. She is tempted to elope with a scoundrel called Mukanda who is no other than Gokal. Before long, he starts ill-treating Jasodan, now called Bhag Bhari. In her new misery she is taken in by Gokal's associate, Hari Chand. When Hari Chand suggests to Gokal that they could get a photograph of Rup Kaur for Gokal's benefit, he actually plans to use that to alienate Bhag Bhari from Gokal. He succeeds. Bhag Bhari elopes with him and goes to Hardwar, but only to discover that Hari Chand wants to abandon her after taking possession of her jewellery. He fails in his design due to the intervention of the *kotwal* in the guise of a *sadhu*. She is restored to her husband. But, eventually, she contracts leprosy. Abandoned by all, she dies of starvation in a jungle.

In a tertiary episode, Jasodan's brother, Hira Singh, is redeemed by Sant Singh and Rup Kaur. Hira Singh is a college student like Hari Chand. Shocked by his sister's elopemenet, he is drawn into the network of Gokal and Hari Chand. They all lust for Rup Kaur. Earlier, Sant Singh had been willing to help Hira Singh but now Sant Singh abandons him as a degenerate young man. Hira Singh neglects his ailing father till he dies. Subsequently, his mother also dies. On his genuine repentance, however, Sant Singh welcomes him again and undertakes to support him. Rup Kaur comes forth to adopt him as a son. The *kotwal* suggests a bride for Hira Singh, the sister of Hari Chand who has been arrested for murdering his wife on the assumption of infidelity. Sant Singh and Rup Kaur return to their home with a son and, a daughter-in-law. The 'virtuous have survived, while the evils doers have suffered or perished.

The play is divided into three Acts, consisting respectively of 8, 6 and 8 *jhakis*. The action takes place mostly in Lahore and Rawalpindi; only in one *jhaki* the setting is in Hardwar and in another, a jungle. The dialogue in rhyming prose is generously interspersed with verse, and many of the characters sing their parts. There are humorous patches here and there, but the general atmosphere is rather somber.

VII

Ten years after the publication of his *Raja Lakhdata Singh* Bhai Vir Singh encouraged Brij Lal Shastri, a new playwright, to transcribe his Punjabi play from Persian to Gurmukhi script to the printed at the Wazir-i-Hind press in Amritsar. He himself wrote an introduction to this play. In this introduction, Bhai Vir Singh thinks of the Punjab tradition in terms of the lovers like Hir and Ranjha, Sassi and Punnun, and Sohni and

Mahiwal, who have been immortalized in Punjabi folk poetry and in many a narrative poem in Punjabi. The martyrs to religion, like Bhai Mani Singh, Bhai Taru Singh, Bhai Bota Singh, Bhai Tara Singh, Bhai Subeg Singh and Bhai Sabaj Singh were a part of the Punjab tradition: their deeds have illumined the pages of Punjabi literature and their memory has lighted the hearts of the Punjabis. The sacrifice of Puran and Haqiqat for the ideals and values they upheld has been sung in Punjabi homes. Apart from the hymns of ancient times, the Punjab has the distinction of having the heritage of gnosticism and love enshrined in *Guru Granth Sahib*.

In the days of Sikh rule, Qadir Yar, who was born and brought up in the Punjab, gave literary form to the traditional lore of Puran and the sublime conduct of Puran became a household tale for the Punjabis. His gift to the Punjab was no less valuable than that of Shah Muhammad who sang of the War of the Satlej, or that of Waris who revived the memory of Hir in his melodious verse. For a person born in the Punjab, it should be natural to write in Punjabi, his mother-tongue. Nevertheless, it was a pleasant surprise for Bhai Vir Singh to find a non-Sikh Punjabi writing in the Punjabi language in the 20th century. This was because many of the Punjabis had alienated themselves from their mother-tongue. It was a matter of' gratification for Bhai Vir Singh that Brij Lal Shastri produced a play on a long cherished indigenous theme which influenced thousands of men and women in the conduct of their lives.

Indeed, Brij Lal Shastri's *Puran Natak* was the first Punjabi play by a non-Sikh writer. Born in 1894, in a village of Tehsil Shakargarh in the upper Rachna Doab, Brij Lal received early education in Sialkot, the city where there were still several spots associated with Raja Salvanand the members of his family. Brij Lal's father, a small *sahukar,* was well versed in the *Mahabharat* and a few Persian classics. He encouraged Brij Lal to pursue his studies. Brij Lal passed M.A. in Sanskrit in 1918 but only to discover that he was not qualified to teach. In the year following, he passed the Shastri examination which entitled him to the degree of M.O.L. and to teach. For some time he taught Sanskrit in D.A.V. College, Lahore and then accepted the job of an editor in the Punjab Textbook Committee in 1920. This was the year in which his *Puran Natak* was published.

Brij Lal Shastri was familiar with the traditional story of Puran before he took up the study of Sanskrit literature. In order to give the form of a drama to that story, his familiarity with Sanskrit literature was certainly helpful. Without using the term, he makes use of the familiar *Prastavana* of the Sanskrit drama. The Brahman of Kalidas's *Shakuntala* is replaced by a chorus; the Sutardhar and the Natti are there to introduce the play. There are echoes of Kalidas in their reference to the learned audience and the remark that the approval and appreciation of the audience was the essential criterion of a successful presentation. However, there is also the comment that Punjabi drama is a new thing and it does take time to adjust oneself to a new thing. The qualities of the Punjabi language were nonetheless sufficient to make it a success: 'the fragrance of the rose and the sweetness of honey are both sold to the language of

the Punjab'. There is also some humour in the dialogue of the Sutradhar and the Natti in the tradition of Kalidas.

Brij Lal Shastri was certainly familiar with Western Drama. He does not hesitate to make use of its formal structure. His *Puran Natak* is divided into three major parts, or Acts, consisting respectively of 12, 6 and *7 jhakis.* This is the form used by Bawa Buddh Singh, rather than by Bhai Vir Singh. The Sutardhar is presented by Brij Lal Shastri at the end of his play also to make the moral of the play explicit. Salvan married for the second time though he had a male issue; he thus deviated from a social norm and brought misfortune upon all. Lunan strayed from the path of virtue when she discarded the ideal of conjugal fidelity and entertained lustful designs upon the son of her husband. Puran's steadfast virtue redeemed the situation. Even in the popular presentation of the legend, as Oman has told us, the triumph of virtue over vice, of good over evil, had been amply demonstrated.

The essential story and how Brij Lal Shastri tries to dramatise it are better taken up together. In the opening *jhaki* of the first Act, the conversation of a few wayfarers among themselves and with a *sadhu* indicates that Puran Chand, an excellent archer and a superb horseman, is going to be designated as *Yuvraj.* There is rustic humour in their conversation. In the second *jhaki,* Salvan is holding an open *darbar* to perform the ceremony of nominating Puran as Yuvraj. The *dhadis* sing eulogies, the *purohit* announces royal charities and the subordinate chieftains offer *bhet.* The bad omen of a shooting star is introduced by Brij Lal before the beginning of the ceremony. In the *third jhaki,* the maids in the palace of Acchran, the first wife of Salvan and Puran's mother refer to the display by the *nails,* the tricks of the magician and the performance of the *natts*. They sing and dance, while Acchran is distracted by a vague fear in her intense joy. Her meeting with Puran in the presence of Salvan is soon interrupted by a message from Lunan, the second wife of Salvan. Puran is anxious to pay respects to his younger 'mother' as a matter of duty, ignoring Acchran's fore-bodings. His own left eyebrow quivers: a bad omen.

Puran meets Lunan in her palace in the fourth *jhaki.* Before he enters, Lunan is singing a song addressed to the breeze, referring to her youth and beauty and the unwelcome passion of her doting old husband. Puran greets her as a mother, falling on her feet. She cannot utter any blessings. She is aware of her position as a mother but she cannot resist the intense love she immediately feels for Puran. She refuses to acknowledge him as a son and suggests that they should become lovers. She falls on his feet to persuade him. On his persistent refusal, she threatens him. She forces him to bed, but he frees himself and goes out. Through a superb dissimulation, dramatically helped by a few choice phrases from their conversation repeated by her pet bird, she convinces Salvan without making an explicit statement that Puran had tried to molest her. When he indicates his intention to take Puran's life, she begs him to desist from such a drastic action.

Salvan is prepared to admit the veracity of all similar dissimulations in the (mythical) past but he is not prepared to suspect Lunan. He indicates to his minister in the fifth *jhaki* that he intends to kill Puran. In the sixth *jhaki*, Puran's mother Acchran consoles him with the idea that the virtuous are eventually saved, but Puran is rather skeptical. When the messenger from Salvan comes for Puran, Acchran is afraid for him but he consoles her with the idea that truth would ultimately prevail. She prays to God for his safety after he leaves. That the common people accepted Lunan's version is suggested in the seventh *jhaki* through a humorous dialogue between a weaver and his wife. In the eighth *jhaki* Puran appears in Salvan's court after the minister has advised Salvan not to act rashly in judging his only son on the one sided evidence of Lunan. But Salvan shows his impatience to kill Puran there and then. Puran pleads his innocence and offers to undergo the order of dipping his hand in boiling oil. Acchran comes to plead on behalf of her son. Salvan is not prepared to relent. The minister suggests judicious decision after due considerations rather than a summary execution. Salvan advances to strike Puran but falls unconscious. In the ninth *jhaki,* Acchran sings out her grief, cursing Lunan for blaming her innocent son; she moves to jump from the roof but she is held back: the *purohit* tells her that suicide is not permitted in the *shastras* and that virtue triumphs over vice. In the tenth *jhaki*, Puran is being taken by *chandals* to some place for inflicting the pronounced punishment. He feels no fear. They come to a wilderness in the eleventh *jhaki*, and the *chandals* try to cut off Puran hands with their swords, *b*ut their hands tremble and the sword falls down, broken into pieces. The *chandals* are scared out of their wits but Puran tells them to perform the duty assigned to them. They throw him in a well.

In the opening *jhaki* of the second Act, Gorakhnathh is singing with his disciples on the transitoriness of human life when two of his disciples return from the well betraying fear. While sending them back, Gorakhnath dwells on the desirability of getting rid of fear which is all-pervasive. On his instruction, the two disciples take Puran out of the well. He greets Gorakhnath with reverence and, pleased with his assumption that Siddhs know everything that happens, Gorakhnath is prepared to fulfil his wish. Rejecting all earthly comforts, riches and power, Puran requests for *jog.* Gorakhnath agrees to accept him as a disciple. In the second *jhaki,* through the comments of her companion, it is suggested that Sundran, a well-known courtesan, is in love with someone, though she does not admit this. In the third *jhaki* Puran is formally initiated into *jog* by Gorakhnath in the presence of his disciples, and is then asked to go out for collecting alms. In the fourth *jhaki,* Sundran confesses her love for Puran just before he appears at her palace begging for food. She finds his voice attractive and, looking out of the window, she finds his appearance even more attractive. She wonders how she can feel as much attracted towards this *jogi* as towards Puran whom she had seen as a prince. When Puran refuses to take anything from her companion, Sundran goes out with a plate full of pearls. Looking at him she feels as if

Puran had come in the guise of a *jogi*. Puran insists on alms without prolonging the conversation Sundran gives in, and he moves away with the pearls. Sundran decides to ensnare him. Her companion suggests that they should cook food and take it to the *dera* of Gorakhnath. In the fifth *jhaki,* in the *dera* of Gorakhnath, Puran is explaining how he got pearls as alms instead of food when Sundran and her companion reach there with cooked food. Goraknath is pleased with her and is prepared to fulfil any wish. She asks for Puran to be sent with her for seven days. Gorakhnath agrees on the condition that Puran be allowed to pursue his daily routine as a *jogi* even in her palace. In the sixth *jhaki,* Sundran is trying to win over Puran but he persists in treating her as a 'sister'. Eventually, he asks her to close her eyes and shows her innumerable suns in all their brilliance, and a surging sea of light resounding with the name of Puran. He tells Sundran that she has now found the incorporeal Puran, and goes back to Goraknath's *dera*.

In the third Act, Salvan is shown in his senseless wandering, seeing visions of Puran and hearing his caustic comment on Salvan's search for his son. In the second *jhaki,* dacoits are shown dividing their loot, implying lawlessness in the kingdom of Salvan. The third *jhaki* shows greedy gamblers and grasping policemen in a comical light, but gambling is also meant to be a trait of life in Salvan's kingdom. In the fourth *jhaki,* one of the gamblers runs before others to seek refuge in a room of Acchran's palace, calling upon 'Puran's mother' in despair and fright, and Acchran gives him all the money he needs to repay his debts, and more. Soon after, Acchran is told by her maids that a perfect *jogi* has come to the town. They persuade her to see him. In the fifth *jhaki* Lunan is yearning for a son and her maid tells her about the arrival of *jogi.* Salvan also appears, and they both weep over her childlessness. They are persuaded by the maid to see the *jogi.* In the sixth *jhaki,* the conversation of a few townsmen suggests that people are by now convinced of Puran's innocence. They refer to Salvan and Lunan and their yearning for a son, without any respect. In the last *jhaki,* Salvan and Lunan go to pay homage to the *jogi.* On a question from him, Salvan mentions that he had a son, from the elder Rani, who tried to tarnish the fidelity of the younger Rani. Salvan refers cryptically to his order of punishment. The *Jogi* tells him that Puran did not go to the other world, and that he wants to know the whole truth. Salvan refers the matter to Lunan for detail. She confesses her guilt. Salvan draws his sword but swoons. The *jogi* tells Lunan that since she had told the truth her wish for a son would be fulfilled. Acchran then appears with her maid, greets the *jogi* and asks about her son. He reveals himself as Puran.

The received tradition is presented by Brij Lal Shastri in three distinct parts. In the first, Puran suffers ignominy and he is thrown into a well in the wilderness, but due to no fault of his own. He proves to be a dutiful and virtuous son. In the second part, he is rescued by Gorakhnath and becomes his disciple. He proves to be a perfect *jogi* when he rejects all that Sundran has to offer. In fact he redeems her. In the third part, he redeems Salvan and Lunan and gratifies his mother. The virtues of Puran and

Acchran are a contrast to the vicious guile of Lunan and the rash gullibility of the sensual Salvan. The moral degeneration in the life of his subject is the result of his moral fall. Everything is restored to its former state by Puran's virtuous conduct, his selflessness and his compassion. These are the traditional values, but these are also the values cherished by the author.

For Brij Lal Shastri, it is not the distance of the happenings from his own time but the contemporary relevance of the moral that is important. His is primarily a moral rather than a historical play. Probably he was not even aware of any problem in presenting a theme embedded in the past. As it may be expected a *priori,* there are many anachronisms in the play if we go on the assumption of Salvan's historicity. The subordinate chieftains in his court, the *dhadis* and several features of state charities are assumed by the author to have been there in Indian history at all times. The *jogis* of the play are not really the Gorakhnathi *jogis* of history. At one place even a proper name (Dina) is anachronistic. There is evocation of the past in the play, but not of a historical past.

Like all his predecessors, Brij Lal Shastri makes ample use of verse and song in his play. Not only the chorus, the Sutardhar and the Nati but also the characters in the play make use of verse in dialogue and soliloquies. The *dhadis* and *bhats* are meant to sing or recite, but there are other: the maids of Acchran, Acchran herself, Salvan, his, minister, Lunan, her eunuch, the *purohit,* Puran, Gorakhnath, Sundran, her companion, the dacoits and Puran as *jogi*. Thus all the major characters, besides several others, make use of verse. Brij Lal Shastri tries to make the best use of his poetic genius in these parts of the play. His *dhadi* uses appropriate metaphors in praise of Salvan : bowed down due to his own qualities like the fruit-laden tree, like the rain-bearing cloud; scorching himself in the sun to give shade to others like the bunyan tree; he is a million stars to the dark night of foes. The *bhat* too uses hyperbolic diction in an appropriately folk metre. Some of the metaphors may be coming directly from Sanskrit poetry, but there are others springing from personal observation. Brij Lal uses several different measures in his verses, including the measures of folk poetry and generally succeeds in producing rhythmic effects of high order. Occasionally, he can depict a state of mind or an intense feeling with a surprising economy of words: Acchran is 'neither senseless nor sensible' on Puran's arrival in her palace for the first time after his birth; in the eyes of Lunan, Puran's youth excels his handsome appearance, his beauty excels his youth and his speech excels both; Salvan's 'Lunan is my shoe and Puran is my life' is matched by the retort 'the shoe is bedecked in jewels, but where is your "life" '?

In the first edition of his *Puran Natak*, Brij Lal Shastri interposes *a jhaki* between the third and the fourth *jhakis* of the first Act. A *sãdh* in the market place acts in a strange incoherent manner, his speech verging on madness but vaguely suggestive of the tragedy that was to follow. There are eight other *jhakis* which provide comic relief, or linkage, or comment in relation to the main theme. Brij Lal Shastri never

thought of the stage for his play, but Bhai Vir Singh did not rule out the possibility of its being staged. As a literary drama, the *Püran Natak* is remarkable for its economy and dramatic devices but in the tradition of Bawa Buddh Singh and Bhai Vir Singh. It became a prescribed reading for the Giani courses in 1926, but it was never presented on the stage.

It is easy to see in retrospect that Orientalism had a close bearing on Brij Lal Shastri's literary activity. His fascination with ancient lore and literature was reinforced by his affiliation to traditional Hinduism. He was not opposed to minor reform but ancient ideals and values formed for him the basis of virtuous life. He remained outside the main stream of socio-religious reform which held great fascination for many a contemporary Hindu. In the social configuration of the early 20th-century Punjab it is difficult to identify any considerable section which could provide the audience, or the readership, for Brij Lal's *Puran Natak.* Orientalism was extremely limited in its influence, and traditional values and attitudes were yielding place to new ideas and programmes.

VIII

Already in 1913, a one-Act play had been written to be staged a year later in Lahore as *Dulhan* and subsequently published as *Suhag.* Its theme was almost the same as that of Bhai Mohan Singh Vaid's *Birdh Vivah* : the marriage of a young girl with an old man. But the treatment was totally different.

Kauran and Hushiar Chand have two daughters: Melo, who is 17 or 18 years old, and Lajo, who is 6 or 7 years old. The parents are worried about the marriage of the elder daughter who according to the conventions of the society in which they live is getting too old for marriage. One day Hushiar Chand is confronted by his wife with the problem of Melo's marriage. He tells her that he has found a match for her in a certain village, a bit oldish but very rich. Kauran opposes the idea. Soon she learns from the Nain of the village that the proposed bridegroom is actually the father of grown up sons and a married daughter. In fact wanted to produce another heir because he had been taunted by his son in a squabble that he could no more produce a co-sharer in property. Kauran is full of resentment and anger against Hushiar Chand and bursts upon him the moment he returns home. He retorts telling her that she is a fool, whereas he has thought of everything, their grinding poverty and their debts. He also shows her a small bag full of silver coins, the panacea for all their worries and anxieties. Added to his revelation that he had actually arranged the marriage for that 'very day, the handfuls of silver coins readily convince Kauran in that her husband has taken the right decision. She is no more worried about what people would think, or what Melo would feel.

In their absence, Melo learns everything from her friend Basanto and feels like committing suicide. But she is persuaded by Basanto to leave the house and to leave the village for refuge with her mother's sister in the neighbouring village. The

marriage party arrives and the *pandha* comes with the message that the bride should be brought for the marriage ceremony. Kauran discovers to her horror that Melo is not there. She cries in despair. But Hushiar Chand tells her to prepare Lajo for the ceremony. She is flabbergasted, but she has no will to disobey. Lajo is dressed as a bride and carried by the father in his arms for the ceremony while she is crying for her dolls.

There is no sermon, there is no moral drawn but the poignancy of the play can penetrate even hardened arteries. The author recalled decades later that the writing of this play proved to be an encouraging experience in his career as a playwright.

In the year following he wrote another one-Act play: *Bebe Ram Bhajni.* In this play, the wife of a drunkard and a gambler decides to give away all she has in charity in order to detach herself from the snares of earthly life and to devote her life to the worship of Rama. Early in her married life, they had lost their only child. While the husband is wasting his property in self-indulgence, Bebe Ram Bhajini thinks of salvation in the life hereafter. Eventually, she leaves the home in disgust, but she is followed by her husband. Presumably, both of them take to the life of the spirit. Compared with the Suhag this play is thin and obtuse. But it does bear the distinctive imprint of the author, Ishwar Chandar Nanda.

Born in a village near Kalanaur in the district of Gurdaspur in the upper Bari Doab in a Khatri family of modest means, Ishwar Chandar went to a primary school in the neighbouring village at the opening of the 20th century. His father died at this time. When he moved to Gurdaspur for secondary education, his mother had to move with him in order to provide a home. He was good at studies, getting scho1ar ships at all stages of his academic career. He joined Dayal Singh College, Lahore, in 1911 after matriculation from Gurdaspur and completed F. A. in 1913. He then joined Forman Christian College, Lahore, to complete BA. with honours in English, in 1915. He passed M. A. in English in 1917, standing first in the University. Soon after he got Lectureship in Dayal Singh College, and also got married. Three years later he was selected for government service, and joined at Multan as a Lecturer in English in 1920. This was the year when he completed his full play *Subhadra,* generally regarded as his best work in his long career as a playwright.

Ishwar Chandar Nanda was well prepared for this task. As a young boy he had felt fascinated by simple dramatic presentations in the village. The most sophisticated of these was *Raslila* by a particular troupe. At the High School in Gurdaspur he had acted in a Shakespearean play. At Dayal Singh College he came into contact with Mrs. Norah Richards, an Irish lady who was thoroughly familiar with Western Drama and deeply interested in promoting drama in Indian languages, including Punjabi. Inspired and encouraged by her, Nanda not only acted in English and Punjabi plays but also wrote his *Dulhan* for competition. It was adjudged the best play in Punjabi. His *Bebe Rain Bhajni* was also written for competition in 1914, and it was adjudged second. This was quite an achievement for a young writer who was not yet even a graduate.

A personal observation in Nanda's life served as the genesis of his *Subhadra.* When he was an M.A. student he had a friend who fell in love with a young woman in the neighbouring home. She too loved him, and their parents also were mutual friends. But she was a widow, and she had also a child from her deceased husband. The parents, naturally, opposed the idea of her marriage. Her brother, however, supported the idea. It was decided to get the marriage ceremony performed without the knowledge of their parents. This was done, with Nanda as one of the few witnesses.. When the fact was revealed to the parents on both sides, they agreed to perform the marriage ceremony in public to save their honour in the eyes of their relations and friends. This real life episode gave Nanda his plot.

For over two years Nanda reflected over the incident and its possibility as the theme of a play. In the summer vacation of 1919 he wrote the first Act in Dehradun to his satisfaction. He read it out to Professor Puran Singh who encouraged him to complete the play. The remaining two Acts were written at Solan in the summer vacation of 1920. He took the manuscript to Sardar Jogendra Singh at Simla who advised its publication, and sent his own foreword to the play in November. Nanda published the play in Persian script in 1921 and Sardar Jogendra Singh got 500 copies printed in Gurmukhi at his own expense. The first edition was soon revised by the author, probably because of his experience of its presentation on the stage. In the original edition, the young man who thinks of marrying the widow confesses to himself his love for her and writes some verses expressing his feeling; there is a longish dialogue on the plight of women, particularly the widows; there is the scene of a snake charmer; and the marriage ceremony is actually performed. All these elements were removed quite deliberately by Nanda.

A considerable amount of conscious thinking went into the writing of the *Subhadra.* 'It takes a long time', says Nanda, 'to develop a story with a telling effect and a story that reflects our everyday life to be natural and probable'. It is not necessary, he adds, that every little incident in the play is life-like; it is absolutely necessary, however, that every incident is organically related to the main theme; even a change in their order may appear to produce a crippling effect. That was why Nanda pruned his *Subhadra* for subsequent editions. He made one exception, but that too quite deliberately. The village boys are shown singing, drinking, dancing and quarrelling at one place. They have nothing to do with the theme of the play, or even the story. But this scene is retained to provide relief between two long scenes which are full of tension. What Nanda did rather unconsciously was even more important: he chose the countryside as the setting of his play which brought everything within the range of his experience and his imaginative range.

The play opens with a group of young girls spinning in the house of Subhadra's in-Laws. They begin to sing and their conversation gradually leads to a revelation of Subhadra's ill-treatment at the hands of her mother-in-law, Kauri, and her expectation of her brother's arrival to take her to her parents. Kauri comes and forces Subhadra to

stop spinning, giving her a few kicks and pulling her plait. She asks Subhadra to grind corn and on her refusal, because her hands are sore, she is beaten with a stick. Mukanda, her father-in-law, comes home and gathers that Subhadra has been ill-treated. He tries to mollify her with kind words. Then comes Parma Nand, Subhadra's brother, who is studying in a college in Lahore, and discovers the kind of treatment given to his sister, in his very presence, Kauri tries to hit Subhadra. He decides to take her back immediately. Kauri taunts him that he should find a new husband for her. Parma Nand retorts that he would never allow Subhadra to return.

In the first *jhaki* of the second Act (the other two Acts are not formally divided into *(jhakis),* the girls of the neighbourhood arrange a party for singing and dancing *(giddha)* in Subhadra's house. She too sings and dances, and she feels like flying with the clouds to be free of the shackles that bind her. An astrologer tells her that the influence of a benign star is going to begin in her life. Parma Nand and his friend from the college, Sundar Lal, agree among themselves that Subhadra should never be sent back to her in-laws. In the second *jhaki,* a loan is negotiated between a Jat peasant and Subhadra's father, Birju Shah, to enable the former, an anxious father, to perform the marriage of his daughter. Parma Nand and Sundar Lal discuss the need of reform and the dearth of committed reformers, which induces Sundar Lal to bring in the case of Subhadra and to allude to his own willingness to marry her. When the matter is broached with his parents by Parma Nand they feel shocked and outraged, Meanwhile the in-laws of Subhadra, Mukanda and Kauri, arrive to take her back. Parma Nand is opposed to the idea but his father and mother agree to send her on the third day. The third *jhaki* shows some of the village youth singing, drinking, dancing and squabbling.

In the third Act, Mukanda and Kauri are preparing to leave with Subhadra when Parma Nand suggests that they should ask her whether or not she wants to go. Obliged to answer for herself, Subhadra replies in the negative to the shock of the elders. When they insist that she must go, Parma Nand reveals the fact that she had been married to Sundar Lal only the day before. Birju Shah is angry enough to beat Parma Nand with a stick. Subhadra falls unconscious. Worried about her life, her mother is the first to give her consent. Mukanda and Kauri also accept the fact, followed by Birju Shah. Parrna Nand apologizes to his father. The acceptance of changing values has already been pronounced by Mukanda: 'Why, O the peepal leaf this plaintive rustle? Old leaves have been shed; it is the season now of the new'.

This is not the only verse that occurs in Nanda's *Subhadra.* There are ten more. Even so, Nanda makes much less use of the verse than his contemporary playwrights. Moreover, a close examination of the verses used by Nanda suggests that, though entertaining in themselves, these verses serve a certain function in the play. Nanda's own view that the scene in which the village youth appears to provide emotional relief has been mentioned: they sing three folk songs and one simple composition by the author on the rainy season. Two folk songs sung by the girls in the house of Subhadra's in-laws relate to the brother sister relationship, enabling Subhadra to express her

yearning for her brother. In one composition she reflects on the difference between the fortunate and the unfortunate, the rich and the poor, the happily wedded and the foredoomed to misery. In one more song, she is explicit about her urgent expectation of the arrival of her brother. The *giddha* by girls in the house of Subhadra's parents in the rainy season is natural and appropriate; it enables Subhadra to come out of her emotional grooves. This purpose is more explicitly served by another composition in which she feels like flying free of her bondage. Thus, there is hardly a verse in Nanda's play that is meant to be entertaining for its own sake.

Nanda's *Subhadra* is essentially a drama in prose. His characters speak idiomatic and colloquial Punjabi with economy and effect. There is a distinct shade of difference in the language used by the persons who have spent their lives in the countryside and the language used by Parma Nand and Sundar Lal who are educated and have attended college in Lahore. The rural characters make appropriate use of proverbs at a score of places. Parma Nand and Sundar Lal have lost touch with the earth, and their expression, though clear and colloquial, is not rugged or violent. Their ideas and attitudes represent a new force in the traditional society of the countryside represented by four of the major characters in the play: Kauri and Premi and Mukanda and Birju Shah.

Kauri as the mother-in-law of a young widow does not relish the idea that she should sing and spin like unmarried girls or young wives. In fact Kauri feels highly irritated when the daughter-in-law is rather reluctant to leave the spinning wheel, and she soon becomes violent. She does not like others to know her ill-treatment daughter-in-law. Hard physical work is assumed to be the right thing for the young widow. No argument against this assumption can be tolerated. Indeed, the authority of the mother-in-law should not be questioned. As the bitterest allegation, she attributes her son's death to his marriage with Subhadra. She does not like the widow's concern for her brother, or her expectation for him. No outsider has the right to interfere with matters that concern the mother-in-law and the daughter-in-law. Kauri can be a blatant liar to justify herself, and she expects her husband to believe her against their daughter-in-law. Hard pressed, she can admit to facts without batting an eyelid. She starts cordially with Subhadra's brother, but goes through the same cycle of argument, assertion and willingness to do violence. When the brother insists on taking his sister back with him, Kauri hurls the last sharp lance at him: 'Go and find a new husband for her; only then would she live in peace'. Kauri can challenge her husband, and curse him when he strikes her. In Subhadra's house, however, she is subdued, polite and considerate. She does not hesitate to accept the fact of Subhadra's remarriage. Kauri comes out alive in every sentence she speaks and in every gesture and stance she adopts.

Premi is equally alive, but not volatile or aggressive. She is affectionate towards her daughter, invites other girls to sing and dance with her, prepares sweets for them all, is happy to receive her son's friend as a visitor and to make him feel at

home, is respectful towards Suhhadra's mother-in-Iaw and apologizes to her for Parma Nand's outrageous attitude, but she does not encourage Subhadra to read books and does not entertain the idea of any change in her position us a widow. Premi blames the new education for Parma Nand's radical and abrasive attitude. Concerned about Subhadra's life and her future, she accepts the idea of her marriage with Sundar Lal before anyone else is prepared to accept it. With her deep undemonstrative affection for all those who are linked with her, and her cool, contentment with what she has, Premi presents a contrast to Kauri. No tragic characters, they are ordinary women of the Punjab villages. Mukanda Shah and Birju Shah are more alike as ordinary *sahukar* of the country-side : proud of their *khatri* lineage, wedded to tradition and its code of honour, unrefined but not devoid of culture, treating money-lending as ordinary business of an unostentatious life.

Born of new light and new attitudes, and in consonance with the general movement for social reform, Nanda's Subhadra was well received by the audiences. It was staged for the first time in Multan in 1922-23.

Around 1927, it was produced in Government College, Lahore, by the Punjabi Sabha. In Amritsar, it was produced at the time of the Punjabi Conference and attracted a large number of men and women. At the Baisakhi of 1928 it was produced in the Open at Panja Sahib by the actors of Lahore and it was witnessed by over ten thousand men and women. At the time of the annual session of the All India Congress at Lahore in 1929 was presented an Urdu version of the play to the delectation of a large audience.

In his foreword to the first edition of *Subhadra,* Sir Jogendra Singh referred to its author as the 'harbinger of a new movement. If this phrase was meant to underline Nanda's departure from his predecessors it may not be inappropriate. He remarked more aptly that Nanda broke 'a fresh ground' : 'His characters live, we can recognise them in every village home. He has given voice to emotions which so far have only found expression in poignant village songs'. This was a very perceptive appreciation of Nanda's work.

Sir Jogendra Singh referred to 'the guidance' of Mrs. Norab Richards as the source of Nanda's qualities as a dramatist. The importance of that influence need not be minimized. But *the* secret of Nanda's success was not confined to that guidance. Nanda's instinct, early experience, formal education, new opportunities, conscious effort, the increasing influence of Western education and the increasing number of the professional middle class as much as the quality of his creative imagination account for his *Subhadra's* success as a literary drama and its presentation on the stage. Two decades after the publication of Dr. Charan Singh's Punjabi version of the *Shakuntala* his hope of a new genre in Punjabi seems to have been fulfilled. With Nanda's *Subhadra* we cross the threshold of modern Punjabi drama.

IX

It is clear from the foregoing discussion that no play was written in Punjabi during the 19th century; Giani Ditt Singh's *Raj Prabodh Natak* is a *natak* only in name. The first Punjabi translation of a Sanskrit drama, Dr. Charan Singh's translation of the *Shakuntala,* appeared at the end of the century. Mohan Singh Vaid produced a quasi-drama containing scenes and dialogues, in 1904. The *first* Punjabi play, Bawa Buddh Singh's *Chandar Hari,* was published in 1909, followed by Bhai Vir Singh's *Raja Lakhdata Singh* in 1910. Then, in three plays we hear echoes of Bhai Vir Singh : *Sukka Samundar, Natak Man Mohan Singh* and *Rup Kaur Natak.* As a parallel development at this time One-Act plays were written and published for the stage by lshwar Chander Nanda: *Suhag* or *Duihan* and *Bebe Ram Bhajni,* in 1913 and 1914. After the First World War, Brij Lal Shastri published his *Puran Natak* in 1920 and Nanda, his *Subhadra* in 1921. This chronology has its own significance. The emergence of Punjabi drama has to be placed squarely in the early 20th century.

With the exception of Nanda, all the playwrights of this phase wrote literary dramas. This fact is clearly indicative of the urge to create a new literary genre in imitation of, or out of a sense of rivalry with the West. The Western influence is even more palpable in the case of Nanda who wrote for the stage under the personal influence of Norah Richards. Whatever the relevance of the Indian theatre or the indigenous tradition for the contents of the early Punjabi drama, neither served as a source of inspiration for the Punjabi playwrights.

The majority of these playwrights evinced interest in reform. The ideals expounded or assumed by them were temperance, conjugal fidelity, widow remarriage, personal love as the basis of marriage, moral regeneration through religious faith and social regeneration through education. All these were more or less new values. Not that every writer subscribed to them all, but none of them was immune from the change that was coming about. While most of the dramatists derived inspiration from religious revival, or the religious tradition, Buddh Singh and Nanda derived their values from secular social reform. While most of them adopted a didactic approach, there is an element of realism in their presentation of scenes and situations. This element found its strongest expression in Nanda's *Subhadra,* which again may be attributed partly to the influence of Norah Richards.

Not all the dramatists felt concerned with reform, and there was no single play concerned exclusively with reform. The aesthetic needs of the reader, or the audience, had to be reconciled to the didactic urge. Many of the dramatists dwelt on love or sex for sheer entertainment and, following the tradition of Sanskrit drama and true contemporary Indian and indigenous practice, they made ample use of poetry often

meant to be sung. They utilized folk music and current tunes in a large measure. Even Nanda was not an exception. The elements of entertainment which came from the Indian theatre and the indigenous tradition of Ram Lila and Ras Lila were rhyming prose, theatrical delivery, rustic rugged humour and uncouthness bordering on the farcical.

It is difficult to say about any dramatist that he was influenced only by western drama, or Sanskrit drama, or the Indian theatre or the indigenous tradition of dramatic performance. Their plays contain elements form all these in varying proportions. Brij Lal Shastri's *Puran Natak*, for instance, is cast in the formal mode of Western drama though in every other respect it bears the imprint of Indian tradition, both ancient and contemporary. Bhai Vir Singh's *Raja Lakhdata Singh* is not divided into acts and scenes but it does not conform to any single tradition either. All the plays of this phase may be treated as experimental in form. Though a distinction can he made between the literary dramas and the plays meant for the stage, this difference does not obliterate the multiplicity of influences. lshwar Chandar Nanda's *Subhadra* is not an imitation or an adaptation of a Western play. In its formal aspect, the early Punjabi drama appears to be an attempt at transplantation of a foreign or a forgotten literary genre in the new literary soil of the Punjab.

All the dramatists of this early phase, as it may be expected a *priori,* belonged to the professional middle class. All of them had imbibed Western influences to a greater or smaller degree. Of the four major writers, three were government servants and two of them were formally very well educated according to the standards of the times, in terms of religious affiliation, two of the major writers were Hindu and two, Sikh. In terms of caste affiliation, however, they were Khatris and Aroras, two of the best educated castes among the Punjabis during the early decades of the 20th century. All the dramatists belonged to the central districts of the Punjab. Their careers were intimately connected with the two major cities of the region: Lahore and Amritsar. As the premier cities of the province in terms of population, prosperity and education, Lahore and Amritsar could provide the possible audience and the bulk of the possible readership for the playwrights in the emerging middle class and the increasing student population, both of which were the product by and large of colonial rule in the Punjab.

In the last analysis, it is possible to look at the earliest Punjabi plays in terms of the response of the play-wrights to the historical situation created by colonial rule in the Punjab. Some of the dramatists accepted new values without reference to the indigenous tradition. Their work reflects, as they tried to promote the process which may be characterized as 'progressive' in terms of humanitarianism and individualism. Others wrote in reaction to the new situation with reference to the indigenous tradition. This 'reactionary' response was of two kinds: advocating change through a

reinterpretation of the past in the light of the new dispensation, and resisting change by invoking traditional values of conduct. Common to all the dramatists was a certain degree of serious concern for the Punjabi language as against English, Urdu and Hindi. They reflected the responses of the various sections of the Punjabi society to the social transformation brought about by colonial rule in terms of their present concerns and future aspirations, or even fears. Their creativity is an eloquent testimony to the socio-cultural change that was coming about in response to colonial rule in the Punjab. In their response to colonial rule they asserted their cultural autonomy, reinforcing regional articulation of the pre-colonial centuries.

References

(Anon) *Natak Rup Kaur,* Amritsar: 1916.

Arur Singh Taib, *Sukka Samundar,* Chatar Singh Jiwan Singh, Amritsar:1911.

Buddh Singh, Bawa, *Chandar Hari,* Amritsar (1909); included in *Panjabi Natak De Modhi* (ed Kuldip Singh), Amritsar: Sahit Kender, 1966.

Charan Singh, *Shakuntala Nãtak,* Amritsar: 1968 (8th impression).

Ditt Singh, Giani, *Raj Parbodh Nätak,* Lahore: 1890.

Gurbakhsh Singh, Barrister, *Natak Man Mohan Singh,* Amritsar: 1913.

Mohan Singh Vaid, *Birdh Vivah Durdasha Natak,* Taran Taran: 1904.

Nanda, Ishwar Chander, *Subhadra,* Government College, Multan: 1921 Diwan Chand and Sons, Lahore 1931 (3rd ed); Lahore n.d. (4th ed); Kasturi Lal and Sons, Amritsar 1973.

—— *Suhag* (originally written in 1913 as *Dulhan),* in *Lishkãray,* Nanda Sahit Bhavan, New Delhi: *1953.*

——, *Bebe Ram Bhajni* (originally written in 1914), in *Jhalkaray,* Punjabi University, Patiala: 1950.

Shastari, Brij Lal, *Püran Natak,* Amritsar: 1920.

Vir Singh, Bhai, *Raj Lakhdata Singh,* Amritsar:1910; included in *Panjabi Natak De Modhi* (ed Kuldip Singh), Amritsar: Sahit Kender, 1966.

BOOKS

Abdul Latif, *The Industrial Punjab : A Survey of Facts, Conditions of Facts, Possibilities,* Bombay: 1911.

Ahluwalia, M.M., *The Kukas: Freedom Fighters of the Punjab,* Bombay: Allied Publishers, *1965.*

Atta Ullah, *The Co-operative Movement in the Punjab,* London: George Allen and Unwin Ltd,1937.

Badenoch, A.C., *Punjab Industries, 191147,* Lahore: Government Printing Punjab, 1917.

Bajwa, Fauja Singh, *Kuka Movement,* Delhi: Motilal Banarsidas, 1965. Bal, S.S., *A Brief History of Modern Punjab,* Ludhiana: Lyall Book Depot, 1974.

Balwant Gargi, *Rang Manch* (Pbi), Delhi: Navyug Publishers, 1961.

Banerjee, Himadri, *Agrarian Society of the Punjab (1849-1901),* New Delhi: Manohar Publications, 1982.

Barrier, N.G., *Banned Controversial Literature and Political Control in British India,* Delhi: Manohar Book Service, 1976.

——, *The Sikhs and Their Literature,* Delhi: Motilal Banarsidas, 1970.

—— and Paul Wallace, *The Punjab Press, 1880-1905,* Occasional Paper No. 14, Michigan: Asian Studies Centre, Michigan State University, 1970.

Bruce, J.F., *A History, of the University of Punjab,* Lahore: 1933.

Calvert, H., *The Wealth and Welfare of the Panjab,* Lahore: Civil and Military Gazette, 1922.

Chhabra, *G.S, The Social and Economic History of the Punjab, 1849- 1901,* New Delhi: Sterling Publishers, 1962.

Clark, Robert, *Thirty Five Years of Missionary Work in the Punjab and Singh,* Lahore: 1883.

Darling, M.L., *Wisdom and Waste in the Punjab Village,* London: OUP, 1934.

——, *The Punjab Peasant in Prosperity and Debt,* Delhi: Manohar Publications, 1977 (reprint).

Davis, Emmett,. *Press and Politics In British Western Punjab, 1836- 1947,* Delhi: Academic Publications, 1983.

Douie, James,, *The Panjab, North-West Frontier Province and Kashmir,* Delhi: Seema Publications, 1974 (reprint).

Dungen, P.H.M. van den, *The Punjab Tradition: Influence and Authority in Nineteenth Century India,* London: George Allen and Unwin Ltd, 1972.

Dutta, V.N., *Amritsar: Past and Present,* Municipal Committee, Amritsar: 1967.

Elsmie, G.R., Thirty-Five Year in the Punjab, 1958-1893, Edinburgh: 1908.

Ganda Singh, *Kukian Di Vithia* (Pbi), Lahore Book Shop, Lahore: Lahore Book House, 1946.

______, *A History* of *the Khalsa College,* Amritsar: 1949.

___ (ed), *The Panjab Past and Present,* (special issue on the Singh Sabha and Socio-Religious Movement in the Punjab, 1850-1925), Vol. VII, Part I, Patiala: Punjabi University, 1973.

Gian Singh, *Tarikh-i-Amritsar* (Pbi), Amritsar: Kendri Singh Sabha Committee, 1977 (reprint).

Gill, Piara Singh and L. S. Kehar Singh, *Natak Ratnakar* (Pbi), Lahore: Kalgidhar Press, 1933.

Grewal, J. S. and Indu Banga (ed), *Studies in Urban History,* Amritsar: Guru Nanak Dev University, 1980.

Gulati, K. C., *The Akalis: Past and Present,* Delhi: Ashajanak Publications, 1979.

Gurcharan Singh, *Panjabi Natak-kar* (Pbi), Amritsar: Hindi Publishers, 1951.

Handa, Ram Lal, *A History of the Development of Judiciary in the Punjab, 1846-1885,* Lahore: Punjab Government Record Office,1927.

Harcharan Singh, *Nãtak Kalã Te Hor Lekh* (Pbi), Pepsu Book Depot, Patiala n. d.

Hazlehurst, Leighton W., *Entrepreneurship and Merchant Castes in a Punjab City,* Monograph No. 1,

Monograph and Occasional Paper Series, Duke University Common-wealth Studies Centre 1966.

Jones, Kenneth W., *Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th Century Punjab,* New Delhi: Manohar Publications, 1976.

Josh, Sohan Singh, *Akali MorchiJn Da Itihãs* (Pbi), Delhi: Navyug Publishers, 1972.

Kahan Singh, Bhai, *Ham Hindu Nahin* (Pbi), Amritsar: Singh Sabha Shatabdi Committee, 1973 (reprint).

Kasel, Kirpal Singh (ed), *Panjabi Sahit Da Itihas* (Pbi), Part II, Patiala: Panjab Bhasha Vibhag, 1972 (2nd ed).

Kessinger, Tom G., *Vijayatpur 1848-1968*: *Social and Economic Chang in a North Indian Village*, New Delhi: Young Asia Publications, 1979.

Khushwant Singh, *A History of the Sikhs,* Vol II, Princeton: Princeton University Press, 1960.

Kumar, Ravinder, *Essay in Social History of Modern India,* Delhi: OUP, 1983.

Lajpat Rai, *A History of the Arya Samaj,*Bombay: Orient Longmans, 1967 (reprint).

Lavan, Spencer, *Ahmadiyah Movement : Past and Present*, Amritsar: Guru Nanak Dev University, 1976.

Leitner G.W., *Indigenous Education in the Punjab Since Annexation and in 1882,* Patiala: Language Department Punjab, 1970 (reprint).

Marenco, Ethne K., *The Transformation of the Sikh Society,* Portland: Ha Pi Press, 1974.

Mathur, Y. H., *British Administration of the Punjab 1849-75,* Delhi: Surjeet Book Depot, n.d.

Mehta, H. R., *A History of the Growth and Development of Western Education in* the *Punjab,* 1846-1884, Languages Department, Punjab: 1971.

Mohinder Singh, *The Akali Movement,* Delhi: Macmillan Publications, 1978.

Narain Singh Bawa, *Sikh Hindu Hain* (Pbi), Amritsar: Kanuni Press, 1899.

Oman, J. C., *Cults, Customs and Superstitions of India,* Delhi: Vishal Publishers, 1972. (reprint, first published in 1908).

Pandey, Dhanpati, *The Arya Samaj and Indian Nationalism (1875-1920)* , New Delhi: S. Chand and Co, 1972.

Patrie, D., *Development in Sikh Politics 1900-1911* : *A Report* (Annotated by Nahar Singh), Amritsar: Chief Khalsa Diwan, n.d.

_____ and Kuldip Singh Sethi, *Natak Sidhant Ate Panjabi Natak-kar* (Pbi), Amritsar: Kuldip Press, 1957.

Pratap Singh, *Gurudwara Sudhar : Akali Lehar* (Pbi), Amritsar: Shiromani Gurudwara Parbandhak Committee, 1975.

Rose, H.A. *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frointier Province,* 3 Vols, Patiala: Punjab Languages Department, 1970 (reprint).

Saini, B.S., *The Social and Economic History of the Punjab 1901-1939,* Delhi: Ess Ess Publications, 1975.

Sethi, Surjit Singh, *Natak Kala* (Pbi), Patiala: Panjabi Natak Academy, 1974.

Shah, K.T., *Industrialization of the Punjab,* Lahore: Government Printing, 1941.

Thorburn, S.S., *Musalmans and Money-Lenders in the Punjab,* London: 1885.

Treveskis, H.K., *Land of the Five Rivers,* Lahore: Government Printing Punjab, 1928.

Upreti, Prem Raman, *Religion and Politics in Punjab in the 1920's,* New Delhi: Sterling Publishers Private Limited,1980.

Webster, John C.B., *The Christian Community and Change in the Nineteenth Century North India,* Macmillan Company India: 1976.

_____, *The Nirankari Sikhs,* Delhi: Macmillan Company of India, 1979.

Wilson, Jones, *Recent Economic Development in Punjab,* Suffolk: 1910.

ARTICLES

Barrier, N.G., "Muslim Politics in the Punjab 1870.4890" *The Panjab Past and Present,* Vol V, Part I, Patiala: Punjabj University, 1971, pp. 84-127.

——, "The Arya Samaj and Congress Politics in the Punjab 1894-1908", *The Panjab Past and Present,* Vol V, Part Il, Patiala: Punjabj University.

——, "The Sikh Resurgence 1849-1947: An Assessment of Printed Sources and Their Location", *Sources on Punjab History* (eds.) W. Eric Gustafson & Kenneth W. Jones), Delhi: Manohar Publications, 1975, pp. 219-52.

Churchill, Edward D., "Printed Literature of the Punjabj Muslims 1860-1900", *Sources on Punjab History* (eds.) W. Eric Gustafso and Kenneth W. Jones, Delhi: Manohar Publications, 1975, pp. 253-336.

"Muslim Societies of the Punjab, 1860-1890", *The Panjab Past and Present,* Vol VIII, Part II, pp. 69-91.

Devinder Kumar, "The Brahmo Samaj", *The Panjab Past and Present,* Vol VII, Part 1, pp. 200-05.

Dungen, P.H.M. van den, "Changes in Status and Occupation in the Nineteenth Century Punjab", *Soundings* in *Modern South Asian History* (ed DA. Low), London: Widenfield and Nicholson, 1968, pp. 59-94.

Farquhar, J.N., "The Arya Samaj", *The Panjab Past and Present,* Vol VII, Part 1, pp. 206-32.

Fauja Singh, "The Effects of Land Transfers on Rural Economy During the Latter Half of the 19th Century", *Proceedings Punjab History Conference,* Patiala: Punjabi University, 1979, pp. 258-69.

Gill, Kamaijit, "Role of the Vernacular Press During the Gurdwara Reform Movement", *Proceedings Indian History Congress,* Burdwan: 1983, pp. 463-70.

Grewal, J.S., "Business Communities in the Punjab", *Journal of Regional History,* Vol III, Amritsar: Guru Nanak Dev University, 1982, pp. 57-71.

———, "History in Punjabi Drama, *Proceedings Indian History Congress,* Burdwan 1983, pp. 562-69.

———, "The World of Waris", *Social Transformation and Creative Imagination* (ed.) Sudhir Chandra, New Delhi: Allied Publishers, 1984.

Grewal, Reeta, "Urban Pattern in the Punjab (18811931)" *Proceedings Indian History Congress,* Burdwan: 1983, pp. 513-21.

Gurcharan Singh, "The Labanas", *Quarterly Review of Historical Studies,* Vol XIV, 1979-80, pp. 51-55

Joginder Singh, "Resurgence in Sikh Journalism", *Journal of Regional History,* Vol III, pp. 99-116.

__, "Socio-Political Beliefs and Attitudes: The Sikh Elites in the Last Quarter of the Nineteenth Century", *Punjab Journal of Politics,* Vol VII, No. 2, Amritsar: Guru Nanak Dev University, 1983, pp. 1-11.

Jones, Kenneth W., "The Bengali Elite in Post-Annexation Punjab: An example of Inter-Regional Influence in Nineteenth Century India", *The Panjab, Past and Present . Essays in Honour of Dr Ganda Singh* (eds.) Harbans Singh and N.G. Barrier, Patiala: Punjabi University, 1976, pp. 234-51.

——, "Ham Hindu Nahin: The Arya—Sikh Relations. *The Panjab Past and Present,* Vol XI, Part II, pp. 330-55.

——, "Communalism in the Punjab, the Arya Samaj Contribution", *Journal of Asian Studies,* 28, No. 1, November 1968.

Kashmir Singh, "Managing Committee of the Khalsa College, Amritsar: Its Relations with the British Government", *Proceedings Indian History Congress,* Burdwan: 1983, pp, 392-98.

Khosla, G.S, "The Growth of Railway System in the Punjab", *The Panjab, Past and Present: Essays in Honour of Dr Ganda Singh,* pp. 283-90.

Loehlin, C.H., "History of Christianity in the Punjab", *The Panjab Past and Present,* Vol VII, Part 1, pp. 176-99.

McLeod, W.H., "The Kukas: A Millenarian Sect of the Punjab', *The Panjab Past and Present,* Vol XIII, Part 1, pp. 164-87.

Metcalf, Thomas, R., "The British and Moneylenders in Nineteenth Century India", *The Journal of Modern History,* Vol XXXIV, No. 4, 1962, pp. 390-97.

Nazer Singh, "Early British Attitude Towards the Golden Temple", *Journal of Regional History,* Vol II, pp. 87-98.

Nirankari, Man Singh, "The Nirankaris", *The Panjab Past and Present,* Vol VII, Part 1, pp. 1-11.

Sharma, Harish Chander, "Artisans in the Punjab (1849-1947): Occupational Change and New Social Relations", *Journal of Regional History,* Vol I, pp. 107-19.

——, "Politicization of the Punjabi Chamars: Early 20th Century", *Journal of Regional History,* Vol IV, pp. 128-38.

— —, "A Note on Urban Artisans of the British Punjab", *Proceedings Indian History Congress,* Burdwan: 1983, pp. 506-12.

Smith, Wilfred Cantwell, "The Ahmadiyah Movement', *The Panjab Past and Present,* Vol VII, Part 1, pp. 250-54.

Sohal, Sukhdev Singh, "British Policies and the Moneylender in the Agrarian Economy of the Punjab", *Journal of Regional History,* Vol IV, pp. 115-27.

— —, "Professional Middle Classes in the Punjab", *Journal of Regional History,* Vol III, pp. 72-86.

Sukhwant Singh, "Agricultural Development in the Punjab", *Journal of Regional History,* Vol 1, pp. 88-106.

— —, "Agricultural Technology in the Punjab Under the British Rule, 1849-1947", *Proceedings Indian*

History Congress, Kurukshetra: Kurukshetra University, 1982, pp. 479-86.

—, “Agricultural Transformation in the Punjab, 1849-1994” “*Proceedings Punjab History Conference,* Patiala: Punjab University, 1982, pp. 204-12.

——, “Emergence of Capitalistic Tendencies in the Punjab Agriculture under British Rule”, *Journal of Regional History,* Vol 111, pp. 47-56.

——, “Urban Growth and Urbanization in the Punjab, 1849’’ *Proceedings Punjab History Conference,* Patiala: 1983, pp. 16-67.

Teja Singh, “Khalsa College Amritsar”, *The Panjab Past and Present,* Vol VIII, Part 1, pp. 76-83.

BHAI VIR SINGH: RETRIEVING THE VOICE OF MARGINS

Professor Gurpal Singh*

Bhai Vir Singh (1872-1957 CE), is a popular modern Punjabi poet, scholar, interpreter of Gurbani and Sikh literature, and a notable social reformer. In his life time, he made concerted efforts to redesign ethics, morality and social conduct of Punjabis in acordance with the teachings of Gurbani as well as the Sikh Gurus.To accomplish his goals he consciously divorced the use of *Braj-bhasha*, and started to exercise the language of people for writing poetry, tracts, novels, drama, narrative and also for editing and evaluating Sikh literature. Parallel to Christian Missionaries, he initiated the use of printing press to spread his ideas among the masses. As a result, literature produced by him played a significant role in recharging morality, bringing about religious affability, retrieving the voices of the marginals and reforming Punjabi sensibility. Moreover, he was forcefully able to debunk the impotance of western ideas by replacing it with indigenous knowledge systems, cultural ethos and heroic tradition.

I

Bhai Vir Singh used literature as a key tool for social change and initiated a new movement in the life of Punjabi society. Thus cultural expansion become possible due to Punjabi literature[1]. He was 'a great mystic poet who enriched the Punjabi language and transformed it into a powerful medium of subtle and refined expression. By his persistent devotion he not only created Punjabi prose but also welded it into a dynamic vehicle of speculative, reflective, imaginative, informative as well as work-a-day journalistic writing.[2]

His enveloping writing spread across the genres specifically in six areas; (a) interrogation of the colonial administrative and social orders (b) blending contemporary modernity with eternity in the perspective of Sikh philosophy (c) focusing on getting back the voice of the marginals (d) infusing the essence of Sikhism/Indian cultural and epistemological tradition in literary imagination and social behaviour (e) questioning the programme of Christian Missionaries and other religious reform movements and (f) mapping the patterns of modernity, modern Punjabi literature and other social and cultural discourses. Bhai Vir Singh's literary work not only appeared as prominent literary pieces but also played a significant role in designing modern socio-cultural discourses appearing in the last decades of nineteen and beginning of twentieth century colonial Punjab.

*Professor of Punjabi and Academic Incharge of Department of Guru Nanak Sikh Studies, Panjab University, Chandigarh.

(II)

The binary of tradition and modernity, socio-religious and socio-political identities had never stood out as isolated domains for Bhai Vir Singh. Rather, he always unified the order of past, present and future in metaphoric sense which played a significant role in demolishing its boundaries. This trait was usually not understood by scholars of conventional mind-set. For example, Jasbir Singh Ahluwalia pointed out that 'activist tradition of Sikh history expressing the socio-political identity does not seem to have much appeal for Bhai Vir Singh, whose eyes was focused on past not future'[3]. Dr. Attar Singh also endorsed this opinion with the argument that his poetry had never proposed such experience, which proves modern in conceptual terms[4].

For Bhai Vir Singh, socio-religious and socio-political identities frequently trespassed the boundaries of time and his idea of cultural resuscitation became only possible by their mélange. He was concerned not so much with the direct actions of neo-Sikhism, but the ethos he wished to give the renewal of Sikh tradition, through poetry and prose[5]. In this way, 'Literary modernity in his works is different from the common parlance as it doesn't result from the rupture with the past. On the contrary, Bhai Vir Singh uses the Sikh past to his advantage in modern writing as most of his characters receive inspiration from the heroic deeds of his predecessors[6]'. Interestingly, this process came to be the main force behind the cultural revival at the turn of the century; as one through whom new enlightenment broke upon Punjabi mind and literature and as one who awakened and shaped consciences of neo-Sikhism. He linked two eras and two traditions of Punjabi learning: old and new. Within the religious framework he wrote with the vigour of new awareness and commitment[7].

(III)

Modernity and the process of making of modern Punjabi cultural discourse has a complex and intricate relationship. There is no doubt, that annexation of Punjab in 1849, setting up of British rule and western type of modernity had successfully created a rupture in Punjabi literary, socio-political and cultural behaviour. But it never came through to translate Punjabi mind as a replica of the social, cultural and intellectual movement of modernity and modernism that emerged in Western Europe. As a result, instead of imitating, reproducing and rearticulating the influences of western modernity, modern Punjabi cultural discourses tried to respond to it in the light of its own cultural values, socio-religious frame work and literary tradition. This practice appeared repeadedly in the colonial period. Writers and thinkers of Punjab writing in Punjabi, Hindi and Urdu had showed their penchant for treating and rearticulating modernity in their own ways.

It is evident that after the end of Khalsa Raj and annexation of Punjab, Punjabi scholars (using Punjabi, Hindi and Urdu languages) had strategically reshaped the articulation of Punjabi sensibility to cater to the emerging urban mind-set and

individualistic cultural behavior. However, they continued to remain committed to Punjabi ethos. It happened in many ways: first, use of Punjabi language both in rural and urban Punjab appeared as vehicle of Sikh religious and cultural constructions along with shaping new Punjabi sensibility. Second, other languages like Hindi and Urdu, were also used to articulate a response to colonial social order vis –a-vis modernity. Third, the oppressive attitude of British was an instrument that created social disorder and restlessness among the Punjabis. Fifth, displacement of peasantry and their relocation in newly developing canal colonies, huge loss of Punjabi soldiers in the world wars and barbaric events in Punjab like the massacre of *Jallian Wala Bagh*, killings of *Kukas* Punjabis had pushed them embrace chaos and resulted in bringing down a glorious and well organized cultural identity. As a result, the representation of disordered social milieu, disintegrated self and crumbled identity had provided substantial ground for the making of the fragmented (modern) Punjabi sensibility, religious behavior and cultural construction in the colonial Punjab.

(IV)

The writings of Bhai Vir Singh addressed this knotty juncture of anxiety, chaos and fear in a problematical way and defined it as an 'epoch' marked by the pressures of historical compulsions, political coercions, religious decline and social degeneration. On the other side, by an organized strategy, the British pushed the Punjabis to give up their own (native) cultural practices and adopt western culture. This resulted in pushing the Punjabis from their rich cultural legacy to fragmented individualistic craving. Large number of books and tracts including the translation of scriptures in second half of the nineteenth century reflects the fanaticism of Christian missionaries in their project of conversion.

Bhai Vir Singh opposed this activity proactively and convinced the people to resist. Taking the advantage of his newspaper *Khalsa Samachar*, he once again tried to create awareness among the members of Sikh society about the religious expansionism of Christian missionaries and other such organizations. He cautioned the masses (Sikh) that 'to print and circulate the books, pamphlets and tracts is one of the ways through which Christians have expanded their arms in India. You will certainly saw their books, where they arrange their gathering. It shows that how much these books are importance for them. See the *Aryas*; where you see the *Arya Smaj* there would be their books. See the *Brahmus*; the same will happened there. Now see about yourself; where would be Singh Sabha, there….?[8]

Parallel to the religiously converting programme of the Christian missionaries, the impact of the luxurious life of British rulers and local aristocracy had further created a sense of disquiet and alienation in the masses. This kind of social and moral disorder is forcefully expressed by *Chithas* and other narratives of some *Sadhus* of the colonial period. For example Moti Ram a disciple of Sadhu Isher Das warns the masses with a strong note;

Queens and princes in their herms

Pay so much attention to their hair-do

Whose throats are sweet like the koel

And whose speech is winsomely beautiful

Whose faces are like a moon

Which they adorn with their jewellery

Like pigeons the playfully forget

The death they hovers on their heads[9].

(V)

To overcome this psychological crisis and spiritual worthlessness, Bhai Vir Singh made an ardent effort to free people from their parochial attitude by understanding rich indigenous traditions and heritage. Responding to the oppressive bustle of Christian missionaries and the British, Bhai Vir Singh not only wrote novels of great heroes, but also set up a printing press and published a newspaper. He was associated with a number of Punjabi poets like Dhani Ram Chatrik and inspired them to produce Punjabi literature in different modern literary genres portraying the glory of the Gurus and deeds of other great Punjabi personalities. He also wrote numerous tracts to counter the false propaganda of Christian missionaries. He wanted to establish a bond with the Punjabi community and also wanted to create awareness of indigenous tradition. He portrayed the socio-cultural and religious degeneration of Punjabi community during the British rule. He wanted to bring about self-transformation in the Punjabi community following the path of great heroes portrayed in Punjabi literature like *Sundri, Satwant Kaur, Bijay Singh, Baba Naudh Singh* and *Rana Soorat Singh* along with tales of *Guru Nanak Chamatkar, Sri Kalgidhar Chamatkar* and *Ashat Guru Chamatkar.* The heroes in these tales faced the cruelty of the oppressors and gave voice to the marginal. He illustrated the purpose of his writing in the preface of his novel *Bijay Singh*;

'Neither any self- interest nor any claim to academic excellence is involved in this attempt which, at best, is a humble gesture towards rebuilding the grand edifice, I know, is no more than that of the squirrel who tried to put earth on the bridge of Sri Ram Chanderji, and may be even much less. As a zero (0) acquires great value when, through the grace of Lord of aigrette (Guru Gobind Singh), numeral one (1) is placed before it.' [10]

(VI)

Hence, Bhai Vir Singh's novels, tracts and narratives portrayed the issues of Sikhs of eighteen century but in the metaphoric sense these are engaged in translating the contemporaneous space to the glorified tradition. His poetry adopted the method of

overlooking the lure of the civil society, keeping the blessings of *karta* (creator) in our minds and portrayal of natural spaces instead of colonial civil spaces. But, his writing cannot be detached from the history of colonial Punjab; it is deeply rooted in contemporary social reality and engaged in rearticulating the same metaphorically. Similarly, he does not only look at urban Sikh elite or followers of Singh Sabha Movement but addressed all Punjabis. In the same way, some scholars are taking his novels and poetry as an awakening of real Sikh spirit and standardization of Sikh theology in terms of separating it from the classical Indian religious tradition in accordance with the writers of Singh Sabha Movement. Even Sant Singh Sekhon, who was aware of his humanistic temperament, did not respond positively to this (metaphoric) mode of writing novels. A fresh consideration is required to attempt a blending of eternity, history and heroic tradition of Punjab to encounter colonial cultural contexts and concerns and giving voice to the people on the margins.

(VII)

An appropriate reading of Bhai Vir Singh's writing should be done to revisit the nature, motive and function of the literature of colonial Punjab. It is important to trace the religion sensibility of the repressed and search for liberty of human and freedom of a nation. In this context, we can also take note of the poetry of Ghadar Movement of North America in the beginning of twentieth century that gave a boost to the freedom struggle of India. The Ghadrites frequently exercised the metaphors of the Sikh heroic tradition to disseminate their revolutionary ideas. The novel and other narrative of Bhai Vir Singh can also be considered in this context.

In this situation, five patterns of his writing seek a fresh consideration; first, when he remembers gurus' deeds, blessing and speaks about a transformed subject; the case of the protagonist Sarusti (Sundri) in novel *Sundri* became comprehensive and significant in this context. She emerged as a transformed subject after being a target of the *Mughal subedar* and sharing her problem with her brother Balwant Singh. After her transformation, instead of surrendering, she fought for her pride. Second, the metaphors and Sikh religious tradition spread across the writing of Bhai Vir Singh should not be considered only in terms of religious reform movements or strengthening the Singh Sabha Movement. Rather, it should be taken as a relationship of the teaching and blessing of Gurus to pursue the project of retrieving the voice on the margins.

Third, the description of the beauty of nature and seeking truth in the lap of cosmic spaces does not mean escape from history as the Marxist scholar like Sant Singh Sekhon and his followers point out in their studies regarding the colonial era. This trait can also be considered as principle of deferring the civil society and making a gaze of natural spaces. Actually Punjabi heroes are used to divorce the civil society and opt either to be part of the nature or to go for *Udasi.* The case of Ranjha in the tale of Heer Ranjha, Pooran in the Pooran Bhagat and Guru Nanak Dev Ji in *Janam sakhis* can be considered in this context. So, the description of natural space, deferring the civil society and putting the protagonist in such conditions cannot be considered as escape

from history or society. Rather, it should be understood metaphorically as resistance to be a part of the dominant stream (of the society) and searching the humanistic spaces elsewhere.

Fourth, representing women has emerged as an important issue in terms of metaphorical illustration of the subject. After *Chandi di Vaar* (Guru Gobind Singh) it was the first time when a woman protagonist was portrayed in the two novels namely *Sundri* and *Satwant Kaur*; not only beyond the domains of worldly love and desire but also far away from the boundaries of gender, fear, and subjugation. In the Punjabi narrative spread across centuries, it was a rare example of a woman protagonist engaging in *Vir Rasa* instead of *Shingar Rasa* and addressing eternity, history and heroic tradition.

Fifth, issue is of rearticulating the heroic tradition of Punjab, particularly, placing the memory of Mughal period in the stories of novels, being written in the last decade of nineteen century and early twentieth century. This again became part of misconception and misrepresentation in our studies. Unfortunately in the absence of symptomatic reading, scholars again tried to interpret it in the light of religious revivalism. No doubt, this had occupied substantial space in the beginning of twentieth century in Punjab, but Bhai Vir Singh, was just not concerned with religious revivalism. He emphasized the practice of giving voice to the deprived and underpinned the need to empower both, morally and socially. He was inspired by the heroic tradition and wanted to end the inferiority complex that had emerged due to colonial oppression.

(VIII)

Therefore, the writings of Bhai Vir Singh appeared as an effort for retrieving the voice of the marginals and shaping modern Punjabi sensibility in accordance with the essence of Indian socio-political, socio-cultural and literary tradition influenced by the religion. In his poetry, tracts, novels, narratives, dramas and interpretation of Sikh literature, he not only conceived western modernity as an invasion of ideas but also challenged it by indigenous knowledge traditions, cultural ethos and heroic tradition of Punjab. He designed his own method of blending modernity with eternity and heroic tradition in the perspective of Sikh philosophy, History and literature. Consequently, his writing successfully managed to infuse the essence of Indian cultural, literary and epistemological tradition in contemporary literary imagination, asthetics and social behaviour and at the same time retrieved the voice of the margins in the dominant colonial envoirenment.

References

1. Attar Singh, *Kaav Adhiain*, Chandigarh, Lok Geet Prakashan, 1982, p. 123.
2. Suraj Bhan, Preface in *Bhai Vir Singh: life, Times & Works*, ed. Gurbachan

Singh Talib and Attar Singh, Chandigarh: Publication Bureau, Panjab University, 1973, page vii.

3. Jasbir Singh Ahluwalia, *Tradition and Experiment in Modern Punjabi Poetry*, Jalandhar: Bawa Publishing House, 1960, p. 121.
4. Attar Singh, *Kaav Adhiain*, Chandigarh, Lok Geet Prakashan,1982, p. 27.
5. Mulk Raj Anand, *Profile Of Bhai Vir Singh* in Bhai Vir Singh: life, Times & Works, Ed. Gurbachan Singh Talib and Attar Singh, Chandigarh: Publication Bureau, Panjab University, 1973, p.79
6. Mohinder Singh, *From Sikh Identity to Ultimate Reality: Literary Journey of Bhai Vir Singh in Sikh Formations*, https://doi.org/10.1080/17448727.2019.1674517, PP.3
7. Harbans Singh, *Bhai Vir Singh*: *father of Modern Punjabi Literature,* New Delhi: Bhai Vir Singh Sahitay Sadan, 1984, p. 97.
8. Vir Singh, *Khalsa Smachar*, 13 August1902.
9. Sant Singh Sekhon and Kartar Singh Duggal, *History of Punjabi Literature,* New Delhi: Sahitya Akademy, 1992, p. 104.
10. Vir Singh, *Vijay Singh,* (translated by Devinder Singh Duggal) New Delhi: Bhai Vir Singh Sahitay Sadan, p. 5.
11. Sant Singh Sekhon, : *Bhai Vir Singh Te Unhan da Yug*, Ludhiana: Lahore Book Shop, 1962, p.103.

A LATE EIGHTEENTH CENTURY MANUAL FOR THE SIKH WAY OF LIFE

Karamjit K. Malhotra*

The word *rahit* occurs in the compositions of Guru Nanak for a way of life that accords well with one's professed beliefs and values. Its echoes are heard in the compositions of his successors and Bhāi Gurdas. As a form of literature, however, the *Rahitnāma* became important after the institution of the Khalsa in 1699. As a compound of the Punjabi word *rahit*, meaning the mode of living, and the Persian word *nāma*, or a written statement, the *Rahitnāma* lays down norms for the Sikh way of life. It is generally agreed that eight *rahit* manuals were composed during the eighteenth century. Six of these are by now placed in the time of Guru Gobind Singh or very close to it, and only two are placed in the period of Sikh rule.[1] Out of the latter, the *Rahitnāma* of Bhāi Desa Singh, analyzed in this paper, was composed in the late eighteenth century. It is an important manual not only because of its contents but also because it enables us to compare the concerns of the writers of the two phases separated by time and a radical change in the historical situation.

At the end of the *Rahitnāma* there is a statement to the effect that Desa Singh lived in the Murāliwālā Bunga in the city of Amritsar where Jassa Singh had also lived for a long time. Desa Singh left the place in old age, went to Patna, and had *darshan* of the Harmandar there. After twenty days he moved on. On the way, one day, Guru Gobind Singh appeared in a dream, and he wanted Desa Singh to write a *Rahitnāma*. Desa Singh pleaded his inability but Guru Gobind Singh reassured him of help. [2] In the introductory verses of the *Rahitnāma*, however, Bhāi Nand Lal is made to request Guru Gobind Singh to enlighten him about the *rahit* and the Guru enunciates the *rahit.*[3] Furthermore, the *Rahitnāma* invokes the authority of Bhai Nand Lal for giving the method of preparing *langar* and *kaṛāh prasād*.[4] Thus, the *Rahitnāma* of Bhāi Desa Singh appears to fall into three informal parts: (a) the *rahit* said to be enunciated by Guru Gobind Singh, (b) the portion attributed to Bhāi Nand Lal, and (c) the statement made by Bhāi Desa Singh himself.

The *rahit* enunciated by Guru Gobind Singh has much to say about the norms of religious life for the Khalsa. Much of the activity recommended for the Khalsa is linked up with the institution of the Gurdwara, commonly known as the *dharamsāl.* Distribution of *kaṛāh prasād* and participation in the *langar* (community meal) are integral parts of the Gurdwara, like *kirtan*, *kathā*, *ardās* and recitation of the *Granth Sāhib.*

*Assistant Professor, Department of History, Punjabi University, Patiala.

The Khalsa are the most important category of people for the author, but he is conscious of the presence of the other people. He seems to be concerned more with the Muslims (also called 'Turk') than with the Hindus. What is significant is that the two are distinct from each other, and the Khalsa are distinct from both of them. Nevertheless, Desa Singh talks of parity among all the *panth*s of the world. The occupations for the Khalsa are mentioned by the author, and he expresses certain attitudes towards caste and gender. There is a remarkable emphasis in the *Rahitnāma* on ethical conduct.

The author highlights the importance of the *rahit*: only he who observes the *rahit* is a Sikh of the Guru; adoption of the *rahit* is the primary duty of a Singh; without the *rahit* there could be no access to truth, and no one could be virtuous; without the *rahit* one becomes a *tankhāiyā*. Therefore, the Khalsa should hold fast to the *rahit.*[5]

The first article of *rahit* in the *Rahitnāma* is *khande kī pahul* (initiation of the double edged sword) which makes the Singh supreme. It is administered by five Singhs who give instruction about the *rahit.* Some of the essential features of the *rahit* are: to lodge '*Vāheguru'* in the heart, and to utter '*Vāheguru',* to rise early in the morning to bathe and to recite the *Japujī* and the *Jāp,* to appropriate *nām, dān* and *isnān,* and to contribute *dasvandh* (one-tenth of the income) for the Guru. A Singh should utter *Vāhegurujī kī fateh* on meeting the Khalsa. He should read the *Granth,* seeing no difference between the Guru and the *Granth.* He should memorize selected *bāni* from both the *Granths* (the *Ādi Granth* and the *Dasam Granth*). He should be regular in reciting the *So-Dar* in the evening and the *Sohilā* at the end of the first quarter of the night.[6]

A good deal of importance is given to the Guru. With complete faith in the Guru, a Singh should dedicate himself to *bhagti* and live in accordance with the teachings of the Guru. He should never become so engrossed in his family that he forgets the Guru or God. He should not listen to anything derogatory to the Guru. He should always remain subject to the Guru's teaching.[7]

Without mentioning the *dharamsāl,* the author refers to recitation of the *Granth*, asking the Sikh to concentrate on what is being recited. A Sikh should show his loving devotion for the *bāni* everyday.[8] A Khalsa should go to the Sikh sacred places like Anandpur, Amritsar, Patna, and Abchalnagar in the south. Indeed, he should go to all places associated with the Gurus, circumambulate them with reverence, and make offerings according to his means. He should meditate on God.[9]

Bhai Desa Singh recommends that a Singh should never think of appropriating anything from the *dharamsāl*. A *pujāri* should take only what he needs for subsistence and never take more. If there is surplus, it could be used for *deg* to feed the hungry. Or, it could be spent on maintenance of the Gurdwara. The *pujāri* should never use the offerings for his wife or son. If he uses these for his own purposes, *rahit* would be violated, leading to discredit.[10]

The formulation of the 5k's (*kes, kanghā, kirpān, kaṛa,* and *kachh*), now frequently mentioned in connection with the Khalsa *rahit,* is not there in the *Rahitnāma* of Bhāi Desa Singh. It is stated, however, that a Singh should never part with *kachh* and *kirpān.* There is a reference elsewhere to *kanghā* and *karad* (*kirpān*). The greatest emphasis in the *Rahitnāma* is on the *kes.* God wanted the hair to remain uncut. A man without his *kes* is like a bird without its wings. The *kes* give man his full stature. The glory of a man who keeps his *kes* unshorn is beyond description. It is the duty of the Khalsa to keep the hair uncut. The *kes* are the mark of distinction bestowed upon him by the Guru.[11]

It is underlined that a Singh who appropriates the *rahit* should never be without arms. He should never be separated from his *kirpān,* and never turn away from the field of battle. He who defeats the enemy in battle is glorified; and he who dies fighting goes to paradise. Fierce in battle, the Singh warrior should be calm at home.[12]

The author of the *Rahitnāma* says that a Khalsa is identified by his willing acceptance of the *rahit.* With firm faith in the Guru and loving devotion for God he could attain to liberation. Wealth, fame, and leadership could become his lot, with a wife, sons, and acquisition of knowledge. The abundance of these things is a gift of the Guru and a Singh should never become proud of them. He should never forsake humility. If a *sādh* or a Singh comes to his house he should serve him well, washing his feet and giving him food. He who looks upon the Singhs with love and affection may attain to liberation. The Khalsa are a veritable form of the Guru. Their service led to supreme peace. [13]

All Sikhs are expected to earn their living by an honest occupation. Soldiering should be the first preference of the Singh. If he could not get service as a soldier, he could think of another occupation which did not involve infringement of the *rahit,* like agriculture, trade, handicrafts, or some other such work. A Singh should never resort to stealing or robbery.[14]

There are some references to caste in the *Rahitnāma* of Bhai Desa Singh. The caste (*baran*) of a Singh and his father-in-law should be the same. In other words, marriage within the same caste as one's own is commendable. In other words, he should not marry a girl who belonged to another caste, or a fallen woman. A Singh should inspire men of all the four castes (to take *pahul).* He should use all kinds of means to make them 'Singh', even catering to their greed. He should ensure that all the members of his own family remained attached to the Guru's feet.[15]

A few statements in the *Rahitnāma* have a bearing on gender relations. The first injunction of the five Singhs to a newly initiated Sikh is never to associate himself with a person responsible for female infanticide. A Sikh should keep himself away from prostitutes and have no sexual relations with a woman other than his own wife. A Singh should regard the wife of another Sikh as his mother. It is emphasized that only he is a true Singh who loves his wife.[16]

It is not surprising that the author of the *Rahitnāma* talks of a Sikh ruler. A Singh who becomes a Raja should care for poor Singhs. He should give money or a horse to a poor Khalsa. He should give special attention to the Singhs away from their homes. He should employ only Singhs as servants of his state. When a Singh who has become a ruler (Rāo) gets *langar* prepared in large quantity, he should get it distributed among the poor Singhs to set a noble example. Relevant in this connection is the injunction that (a Singh) should not take bribe for doing justice, and nor become a false witness.[17]

Many statements in the detailed *rahit* have a direct bearing on ethics. The injunction against slander and misappropriation, for example, appears as a part of the original core of the *rahit* enunciated by Guru Gobind Singh. It is followed by the injunction on charity according to one's capacity. A Singh should regard lust, anger, pride, and greed as his enemies. It is reiterated that he should not go to a prostitute; nor should he gamble or smoke tobacco. He should not use intoxicants like *hukkā, charas,* or *ganjā*. There was no bar on eating opium if it was no more than a *ratti* (a unit of small weight equal to 8 grains), and no bar on using *bhang* (hemp) if it was no more than a *māsa* (a unit of small weight consisting of 8 *rattis*). A Singh should discard humility and never keep evil company. He should never speak falsehood or indulge in slander. Five vices to be shunned by the Singhs are specifically mentioned: taking another's woman, gambling, speaking falsehood, theft, and alcohol.[18]

Coming to Muslims, a Singh who observes the *rahit* strictly should never bow to a 'Turk' (generally, a Muslim associated with Mughal administration). A Singh should not take service with a 'Turk'. He should zealously fight the 'Turk' and save the cow and the Brahman. A Singh should fight the *mlechh* to defeat them. He should fight the 'Turk' with the determination to defeat or kill them. A Singh should not eat *kuttha* meat (*halāl*) (the animal slaughtered in the Muslim fashion). A Singh should not distribute Muslim coins in charity, and he should never eat food prepared by a Muslim without purifying it with a *karad.* [19]

Among the Hindus noticed in the *Rahitnama* are the Sanyāsīs, Bairāgīs, Jogīs, Udāsīs, Jangams, Bāmīs and the like. A Singh should never eat the food first offered to them. He could take interest in any of the six 'schools of philosophy' but he should never accept any of their expounders as his *guru.* Both the Muslims and Hindus are different from the Khalsa but they are not to be denounced. In fact, a Singh should not defame any of the *panths* which are found in the world. Each of these is the dwelling place of God.[20]

In the second part of the *Rahitnāma* attributed to Bhai Nand Lal, there is a great emphasis on the importance of the way in which food for the *langar* is to be prepared. Apart from the detail of procedure and the items required, it is emphasized that no article of leather should be brought into the kitchen, nor should a dog, a Muslim or a Chandāl enter it. A Singh is expected to know how to prepare the *langar* and make its equal distribution (*sam-vartārā*). No meat is to be cooked in the *langar,* and no

alcoholic drink is to be used. Before disbursing the *langar, ardās* is to be performed. Every item of the food should be placed in a clean utensil and offered to the Gurus or to the *Granth* as the Guru. The food should be distributed among men, women, and children. Everyone should sit on the floor to eat, with no distinction made among them, or between men and women. This is the right way to serve the *langar*. It is added that for eating food, a Singh should wash his hands. He should never eat alone; he should share his food with as many Singhs as possible. [21]

It is important to note that the author underlines distinctions of caste in connection with the *langar.* Certain categories of people are not to be allowed to enter the kitchen, like the Nāis, Jhīwars, Korīs, Kunbīs, Gonds and other low-castes. Conversely, those who are recommended for preparing and distributing the *langar* include individuals of high birth who did not drink alcohol or eat meat. In terms of caste, the Brahmans and Khatris are specifically mentioned as constituting a commendable category.[22]

For *kaṛāh prasād,* Bhai Nand Lal says that the *Japu* and the *Jāp* should be recited while preparing the *kaṛāh.* The essential point made about *kaṛāh prasād* is its preparation by use of equal quantities of sweet, ghee, and wheat flour. The *kaṛāh prasad* as the sacred food should invariably be distributed after *ardās.* It is not a part of the *langar.* The author states at the end that: 'the *rahit* enunciated here is true *rahit;* anything that does not conform to it is *kurahit*'.[23]

In the third part of the *Rahitnāma,* Desa Singh says that Guru Gobind Singh himself told him that he composed the *Jāp* first*,* and then the *Akāl Ustat.* After that he composed the *Bachittar Nātak,* with an account of the Sodhīs. The two *Chandi Charitra*s were written before the *Giān Prabodh.* It was followed by the *Chaubīs Avtār.* Then he composed the *Charitro Pākhiān,* with its 404 tales. Having composed the *Shabad Hazāre,* he narrated the accounts of the kings. Guru Gobind Singh propounded the *rahit* but did not include it in the *Granth*. He commanded Desa Singh to record the *rahit.* It may be pointed out that all the compositions mentioned here are included in the *Dasam Granth.* Bhāi Desa Singh is making a very important statement here: Guru Gobind Singh had composed and compiled a *Granth* known after him.[24] Elsewhere in this *Rahitnāma,* it is bracketed with the *Ādi Granth.*[25] Bhāi Desa Singh talks of these two *Granths* from which the Singhs could select *bāni* for daily recitation. Both the *Granths* are important for the Khalsa. But the *Ādi Granth* alone is the Guru, underlines the author.

If we compare the contents of the *Rahitnāma* of Bhāi Desa Singh with the early *Rahitnāma*s we notice that two important concerns are missing. In the early *Rahitnāma*s there is generally an injunction that the Khalsa of Guru Gobind Singh should have no association with five reprobate groups. Among these were the followers of rival claimants to Guruship, like Prithi Chand, Dhir Mal, and Ram Rai. Then there were the Masands and their followers. In the fifth category were those who cut their hair, or those who practiced female infanticide.[26] Only the last category is

mentioned in the *Rahitnāma* of Bhāi Desa Singh. Similarly, the idea of '*Rāj Karegā Khālsa'* (the Khalsa shall rule), which figures in an early *Rahitnāma*,[27] is not mentioned in the *Rahitnāma* of Bhāi Desa Singh. The Sikh rule had become a reality by then.

Some new themes or features appear in this *Rahitnāma*. One is the mention of a Sikh ruler who is expected to do certain things for the Khalsa in particular and the Sikhs in general. There is an exceptional kind of interest in the preparation and distribution of *langar* in the *Rahitnāma*. For the first time in the *Rahitnāma* literature the *Dasam Granth* is presented as the work of Guru Gobind Singh and is regarded important enough to be bracketed with the *Ādi Granth.* Like the aspects which are no more there, these new features can be explained in terms of a significant change in the historical situation in which the rebels of yesterday had become the rulers of today.

In this new situation there are differences of emphasis in some of the old features. For example, the doctrines of Guru-Granth and Guru-Panth are mentioned in the *Rahitnāma* of Bhāi Desa Singh. These doctrines had crystallized in the eighteenth century. The ideal of equality is not discarded in the *Rahitnāma* though far more importance is given to the Brahmans and Khatrīs. Soldiering as an important occupation for the Khalsa figures in the early *Rahitnāma*s but in the *Rahitnāma* of Bhāi Desa Singh it is at the top. The use of alcohol is prohibited in the early phase but now it is suggested that alcohol should be used before joining the battle.

The obliteration of old features and appearance of the new ones, or even the changes in emphases, reflects the bearing of the change in the historical situation of the Khalsa. More remarkable, however, are the continuities. Illustrative of the nature of common concerns of both the periods, were the initiation ceremony, sanctity of the *kes*, and the *jhatka* meat. *Dasvandh* too remains important. There is ban on *hukka.* A general attitude of hostility towards Muslims persists. The daily round of worship at home and in the Gurdwara, *ardās*, and the distribution of *kaṛāh prasād* are emphatically present in both the phases. On the whole, it seems, that the more important aspects of the way of life remained a part of the continuities.

References

1. For the discussion on the dating of the *Rahitnāmas* see, Karamjit K. Malhotra, *The Eighteenth Century in Sikh History: Political Resurgence, Religious and Social Life, and Cultural Articulation,* New Delhi: Oxford University Press, 2016, pp. 5-7. Six *Rahitnāmas* which are placed in the time of Guru Gobind Singh or very close to it are: the *Prashan-uttar*, the *Rahitnāma* of Bhāi Prahlad Singh, the *Sākhi Rahit*, the *Tankhahnāma* also called the *Nasihatnāma*, the *Prem Sumārag,* and the *Rahitnāma* of Chaupa Singh (preface and prescriptive part). The *Rahitnāma*s of Bhāi Desa Singh and Bhāi Daya Singh are placed in the late eighteenth century.
2. *Rahitnāma Bhāi Desa Singh*, in *Piara Singh Padam, Rahitnāme* (Punjabi), Amritsar: Singh Brothers, 1995, pp. 128-37, verses 124-46.
3. Ibid., verses 1-5.

4. Ibid., verses 90-120.
5. Ibid., verses 86-9.
6. Ibid., verses 6-7, 10, 12, 13, 37-40.
7. Ibid., verses 57- 60.
8. Ibid., verses 8, 27.
9. Ibid., verses 17-19.
10. Ibid., verses 72-5.
11. Ibid., verses 15, 62-9, 79-83.
12. Ibid., verses 15, 32, 47-9, 52.
13. Ibid., verses 20, 22, 25-6, 32, 53, 57-8, 75-8.
14. Ibid., verses12, 23, 24.
15. Ibid., verses 28, 29, 49-50.
16. Ibid., verses 9, 13, 14.
17. Ibid., verses 40, 42,117.
18. Ibid., verses 8b, 14, 30-2, 42a, 44, 45, 53-5, 56, 61a.
19. Ibid., verses 33, 34, 60-9.
20. Ibid., verses 34, 35, 60a-b.
21. Ibid., verses 90-101, 105, 110-17.
22. Ibid., verses 65-6,102-4, 106a, 107a, 108a,
23. Ibid., verses 119-21.
24. Ibid., verses 133-40.
25. Ibid., verse 38a.
26. Malhotra, *The Eighteenth Century in Sikh History,* pp.178,180.
27. Karamjit K. Malhotra, *The Earliest Manual on the Sikh Way of Life,* in Reeta Grewal and Sheena Pall (eds.) *Five Centuries of Sikh Tradition: Ideology, Society, Polity and Culture,* New Delhi: Manohar, 2005, pp.70-71, 76.

BHAGAT RAVIDAS IN THE *SRI GURU GRANTH SAHIB* AND THE BENGALI POET RABINDRANATH TAGORE

Dr. Chhanda Chatterjee*

Abstract

The *shabads* of Bhagat Ravidas, a saint of low birth, found their place in the Guru Granth Sahib in 1604 because of their closeness to the ideas of the Gurus. They preached equality and love between human beings. The Bengali poet Rabindranath Tagore used the story of the Bhagat and how the Queen Jhali had defied her family priests to follow the teachings of love preached by Bhagat Ravidas as a theme of a poem in the twentieth century. The teachings of the Gurus and the Bhagats of the Sri Guru Granth Sahib still continue to have their relevance even in the twentyfirst century.

The Sri Guru Granth Sahib, which is sometimes also called the Adi Granth, was first given a written form in 1604 by the fifth Guru Arjan Dev with Bhai Guru Das acting as his scribe. Parts of it had already been written since the days of the second Mahala, Guru Angad, who had prepared the Gurumukhi script to assert a distinct literary tradition of the Sikhs, the followers of the teachings of Guru Nanak. The *shabads* of the ninth Guru were incorporated in the *Adi Granth* by the tenth and last human guru Gobind Singh. He left a command before his death that there should be no human guru after him as the *Granth* could henceforth provide the Sikhs the necessary inspiration in life. Guru Nanak, the founder of the new line of thinking, which was later termed as Sikhism by his followers, had been born in the village Talwandi near Lahore in a Khatri family but did not share the business acumen of his lineage. The conflicting beliefs of the Hindus and the Muslims of contemporary times intrigued him as to the real nature of truth. He sought clarifications of his doubts from religious men, whenever he came across them. The story goes that he once spent all the funds that his father had given him for earning some profit for feeding hungry *fakirs* so that he could get some philosophical insights from them. Family ties could not confine him at home and he set out on a journey all over the country and even beyond to the land of the birth of Islam to learn about the true nature of all religions. In Benares he came across the ideas of Bhagat Ravidas, among others, and learnt his *pads* (hymns) so that he could bring back those ideas to be disseminated among his followers. Forty one of these were finally included in the *Adi Granth* for their

* Professor of History, Visva Bharati University, Santiniketan.

similarities to the dominant tenets of Sikh philosophy. The ideas did not lose their relevance even after three centuries. Rather they were found to have acquired greater relevance in the conflict torn and caste ridden society in India in the twentieth century, when the poet Rabindranath Tagore picked out the anecdotes associated with the name of this cobbler saint Ravidas and popularized his message across continents.

Bhagat Ravidas is known to have lived in the fifteenth century (the exact dates are disputable) and claimed to have met Guru Nanak in Benares. Even if no such personal meeting took place, Guru Nanak must have come across his teachings and found them to his liking. Ravidas shared Guru Nanak's ideas of *nirguna* worship, his sentiments against caste discrimination, his repudiation of rituals and his insistence on the obliteration of the self or ego (*haumai*).[1] According to some traditions Ravidas is said to have been initiated to these ideas by the Brahmin Guru Ramanand (born in Melukote in the south of India). Ramanand had derived his ideas from Raghavananda of the *Sri Sampradaya* established by Ramanuj, who propagated the *nirguna* form of worship and a personal relationship between the Creator and the mortal human(known as *Vishista Advaitavad*).[2] However, he broke away from his preceptor Raghavananda on the question of caste. While Raghavananda believed that Brahmanic leadership was indispensable for the dissemination of true knowledge, Ramanand did not agree with it. He wanted to break the monopoly of Brahmins and included several non-Brahmins among his disciples.[3] This suggestion, however, is strongly resisted by the non-Brahmin followers of Ravidas.[4] Callewaert and Friedlander also subscribe to this view that the story of the initiation by Ramanand was a ploy of the Brahmins to appropriate the glory of Ravidas to their community.[5]

Ravidas is known to have been born in Sri Govardhanpur, located beyond the southern walls of the Benares Hindu University. This village is still inhabited by the *Chamar* community. But Ravidas never shied away from his association with the leather workers and disposers of animal carcasses. His open declaration of his caste identity in several of his hymns was probably an attempt to assert that it is much wiser to rank a person by means of his deeds instead of judging him by his caste.

Nagar jana meri jati

bikhiat chamar

Ridhay Ram Gobind

gun sar

Sursaree salal krita

baruni re santa jan

Karata nahi pan

Sura apavittar mat abar

Jal re sursari milat nahi koi an

……………………

Meri jati kut bandhla

dhor dhobanta nithi

Banarasi as pasa

ab bipra paradhan

Tihi karahi dandauti

tere naam sarsai

Ravidasu dasa [6]

Contact with Islam and the Sufi *pirs* had awakened the low castes to a new consciousness of the worth of their humanity and they began to devise new ways of establishing direct contact with God without the intervention of Brahmins and Brahmanical rituals. Ravidas obliquely denied the theory of *karma* being the reason for low birth and pointed out that '*jao pe hum na pap karanta ohe ananta, patit paban namu kaise hota* ? (Oh boundless, if we had not committed any sins then how could you be called the savior of the sinners?).[7]

In Ravidas's perception true devotion to the Lord could help the human soul overcome all its shortcomings and get elevated to a higher plane.

Tum chandan hum irand bapure sangi tumare basa

Nich rukhte uchh bhoye hai gandh sugandh nibasa[8]

The *bhagat* had the courage of conviction to seek his refuge in the company of saints as he believed that in spite of all his worthlessness the Lord would accept him from His own goodness.

Madhau sat sangati sarani tumhari

Hum augan tumh upakari [9]

Ravidas laid stress on a direct contact between the Lord and his devotee without the help of rituals, pilgrimage or elaborate offerings. Viewed from the perspective of purity and pollution, strictly speaking, all the offerings were polluted; the milk by the calf having sucked the cow's udder, water had been contaminated by the presence of fishes, honey bees had sucked the flowers, the sandalwood tree was spoilt by the snake coiling its trunk, nectar was churned out of the same sea which yielded poison and incense and lamps were both spoilt by human sensory organs having been pleased by their use during worship times. The true devotion of a pure heart alone could be unpolluted and Ravidas wanted to offer that to his Lord.

Dudu to bachharay thanahu bitario

Phulu bhabari jalu mini bigario

Mai Gobinda puja kaha laye charabau
Abaru na phulu anupu na pabau
Mailagar bereh hai bhuianga
Bikhu amritu basata ek sanga
Dhup deep naibedahi basa
Kaise puja karahi teri dasa
Tanu mana arpau puja charabau
Puja archa ahi nehi tori
Kahi Ravidas kavan gati mori [10]

For Ravidas the eighteen *Puranas,* sixty eight places of pilgrimage and the four worlds were none of any value. The name of God alone was his prize possession and that was the only thing he had as his offering to the Lord.

Das atha athsathe chare
khasi ihai bartapi hoi sagal sansare
Kahoi Ravidasu namu tero arti sati
Namu hoi Hari bhog tuhare.[11]

It was on the strength of this devotion that he challenged his Hari that the Lord could not elude him any more as his devotee had tied him in a bond of love.

Jau hum bandhe moh phans
Hum prem badhni tum badhe
Apne chhutan ko jatanu karahu
Hum chhute tum aradhe.[12]

Bhagat Ravidas also challenged the notion that knowledge of God was the monopoly of a particular class or difficult to attain without the mastery of complicated procedures codified in books beyond the comprehension of the common people. For him his Hari could be approached by anyone who would sincerely want him from the depth of one's heart.

Apan bapoi nahi kisiko
bhaban ko Hari raja
Moha patal sabhu jagatu
Biapio bhagat nahi santapa.[13]

Bhakti or devotion can make one forget one's self and a person can drown in the ocean of love like a wave which had risen in a storm but which again mingles into

the ocean once the storm passes away.

Jab hum hote tab tu nahi

Ab tuhi, mai nahi.

Anal agam jaise lahari moi

Odadhi jal kebal jal manhi.[14]

Ravidas goes on stressing this inseparability of the human soul with its Creator in all his writings. The Creator is present in the entire creation. The Supreme is enjoying the world as part of all living beings. He is closer to us than we can imagine and all that is happening in the mortal world is governed by his will.

Sarabe eku anekoi suami

Sab ghat bhugaboi soi

Kahi Ravidas hath poi neroi

Hoi su hoi.[15]

God and His creation were as indistinguishable from each other as a gold bracelet from gold or waves from the ocean.

Between Thee and me, between me and Thee,

How can there be likeness and difference?

Likeness or difference as between gold,

And a bracelet made of it, as between water

And the waves that move on its surface.[16]

Ravidas lamented that only very few were aware of these philosophical truths and they danced to the tunes of *maya* (illusions) just like puppets drawn by some magician. Men run after ephemeral things, become proud of earthly possessions and grieve when they lose those prized objects.[17] The frail human fails to understand that his soul is imprisoned in a cage of bones, flesh, veins and semen and forgets that he belongs to the top of the tree. They build huge buildings and try to secure everything in a futile manner, oblivious of the fact that their real size is never more than three and a half cubit (the amount of land required for the disposal of their mortal remains).[18] But men are victims of the five dominant traits (Ripu) like lust, anger, illusion, pride and intolerance.[19] Ravidas was sorry to find men wasting their rare birth as a human when they did not think of Hari (*dulabh janamu punna phal payio birtha jat abibaiki*).[20]

Ravidas himself had the rare insight to distinguish milk from chaff and he kept his mind glued to his Hari like a peacock to a sacred hill or a *chakor* bird to the moon. He wanted to be as constant as a wick to a candle and a pilgrim to a holy place. He

was happy that his bond with his Hari has saved him from all other mortal bonds in the world.

Jaha jaha jau taha teri seva

Tum so thakur auru na keva.[21]

Ravidas had dreamt of an ideal world or Utopia (*Begumpura* or a city of no sorrows), where there would be no grieving or suffering, where there would be no worries, or sin or fear or death (*khaufu na khata na tarasu jabalu*)[22] An important characteristic of this 'land of no sorrows' was that no one tried to gather taxes or tried to levy tribute, which testified to the main worry of Ravidas and other poor labourers of his ilk in those times. That the common folk were plagued in those days by the inequalities in the contemporary social arrangements was clear from the remark that 'there are all equal, none second or third (*dom na sem ek so ahi*)'.[23]

The songs of love that Ravidas sang touched a sympathetic chord in the mind of his contemporaries and common people from far and wide and they became his followers. The dream of the 'city of no sorrows' that he had instilled in the minds of the common people travelled as far as distant Rajasthan and was said to have inspired the Queen of Chittor to leave her palace household and spend her days in the service of her Lord Giridhari. Traditions tell us that she was a Jhali or a daughter of the Jhala clan. The mention of the word 'Rana' in the songs attributed to her, pointed to the Rana of Chittor and the Jhali Queen being no other than the defiant Queen Mira Bai. Mira took up Ravidas's battle against caste discrimination and patriarchal norms, left the comforts of the palace and a new community of marginalized people sprang up around her.[24]

Stories of defying caste by non-Brahmin thinkers and poets in the fifteenth century acquired greater relevance again in the twentieth century when the non-Brahmin movement in Western and Southern India led by Babasaheb B.R.Ambedkar came to the fore. In 1932 a great victory was scored for the *dalits* when the MacDonald Award granted separate constituencies to the Scheduled Castes, where they alone would be able to elect their leaders. Gandhi took it for a vile attempt to bifurcate the Hindus and went on a fast in the Yaravada jail in Pune.[25] The occasion so moved the poet Rabindranath Tagore that he penned a series of poems on the saints from the lower orders in 1932. One such poem was the *Premer Sona* (The Treasure of Love)[26] which narrated how the Jhali Queen of Chittor defied her family priests and went to embrace the teachings of the *chamar* Ravidas. The Queen's sharp retort to the words of disapproval from her family priest were replete with a poignance unknown in the literature of the day.

The old Brahmin priest of the King's house rebuked her for her desecration of sacred law by offering homage as a disciple to an outcaste.

'Brahmin the Rani answered, 'while you were busy tying your purse strings of

customs ever tighter, love's gold slipped unnoticed to the earth, and my master in his divine humility has picked it up from the dust.

Revel in your pride of the unmeaning knots without number, harden your miserly heart, but I a beggar woman, am glad to receive love's wealth, the gift of the lowly dust, from my Master, the sweeper.[27]

Tagore was known to have spent his childhood days in Amritsar in the company of his father on their way to the Dalhousie hills, where his father Debendranath Tagore used to spend his time in his quest for spiritual truth. His father often took him to the Harmandir in Amritsar and listened to the recitals of *Gurbani* in the Gurdwara. This childhood experience left a deep impression in his mind which he had later mentioned in his Reminiscences (*Jibansmriti*). [28] In his more mature days he engaged his scholar friend Kshitimohan Sen (later appointed Principal of Tagore's school in Santiniketan) to acquire more knowledge of *Gurbani* and the Bhagats. Kshitimohan's early education in Benares and his service in the Chamba Hill state had allowed him the opportunity to become familiar with the *shabads* of the *Sri Guru Granth Sahib*. He had helped Tagore to brush up his early knowledge of Sikhism and the Sikh scripture.[29] Tagore found the stories of Bhagat Ravidas and his disciple Mira or Jhali very appropriate as a warning to the upper castes among his countrymen. He hoped to awaken a sense of self-introspection in them so that they would get happily reconciled to the concessions extracted by Babasaheb Ambedkar after years of hard struggle.

The Gurus and the Bhagats sang of love to resolve the conflicts of their strife-torn land. They persuaded their countrymen time and again that all human beings, irrespective of their caste and faith were creations of one and only God. Caste was man-made and a person could always redeem his status in life through good deeds, his birth notwithstanding. High thinking could make a person great and earn him the reverence of all and vice versa. In their life time they were sometimes ridiculed, ostracized (like Kabir) or martyred (like Guru Arjan Dev or Guru Teg Bahadur). And yet these noble souls never ceased to preach moderation and mutual respect. Six long centuries have passed since these people started their preachings. Their teachings were handed down over generations and even in the last century the poet Rabindranath Tagore drew his inspiration from their ideas. Bhagat Ravidas's dream of the 'begumpura' still continued to elude his countrymen. But that did not undermine the importance of his ideas or lessen their relevance. Even in the present context of the country the ideas are no less topical or outdated. As the nation advances on its path of progress it should always keep these messages from these marginal saints in mind and try to chart their course of development on the path marked by these forward looking saints.

References

1. Braj Ranjan Mani, *Debrahmanising History* ; Dominance and Resistance in Indian Society (New Delhi: Manohar: 2005) pp.149-155.
2. Iraqi Shahabuddin, *Bhakti Movement in Medieval India* (New Delhi : Manohar : 2009) pp. 102-111.
3. Ibid. p.108.
4. Banta Ram Ghera, *Sri Guru Ravidas Ji Ka Sankshipta Itihas* (All India Adi Dharam Mission) Cited by John Stratton Hawley, *Three Bhakti Voices* : *Mirabai, Surdas and Kabir in Their Time and Ours,* (New Delhi : Oxford University Press, 2005, p.25.
5. Winand M. Callewaert, and Peter G. Friedlander, *The Life and Works of Raidas,* New Delhi: Manohar, 1992.
6. *Adi Granth,* 'Rag Mallar', p. 1293.

   Translation given in *Selections from the Sacred Writings of the Sikhs,* Hyderabad: Orient Longman and UNESCO, Tercentenary edition, 2000) by Singh Trilochan, Singh Jodh, Singh Kapur, Singh Bawa Harkishen and Singh Khushwant.

   > O people of the city everyone knows
   > I am a cobbler by trade and tanner by caste,
   > One of the low caste, and yet within my heart
   > I meditate upon God. If wine, which you think impure is made
   > Of the holy water of the Ganges, you holy men
   > Will not drink it, but that if wine,
   > Or any other liquid you think impure,
   > Is poured in the Ganges, the river remains holy.
   > …………………………
   > Of low caste, by trade I am a cutter of leather:
   > I Benares I carried dead cattle to the outskirts.
   > Yet noble Brahmins now bow low before me;
   > Since the salve, Ravidas, takes his shelter in Thy name.

7. *Adi Granth,* 'Siri Ragu', p.93.
8. Ibid, 'Asa Ragu', p.486.

   Translation by Charlotte Vaudeville, *A Weaver Named Kabir,* p.347.

   > You are the sandal tree
   > And I the poor castor-oil plant by your side:
   > From a mean shrub, I turned into a noble tree
   > When my foul smell was pervaded by your fragrance.

9. Ibid.

   > O Madhav! I take refuge
   > in the company of your saints
   > I am worthless

But you are bountiful.

10. *Adi Granth*, 'Gujari Ragu', p. 525.
11. Ibid 'Dhunseri Ragu', p. 694.
12. Ibid, 'Sorathi Chaupada', pp.657-58.
13. Ibid.
14. Ibid.
15. Ibid.
16. Ibid, 'Siri Ragu', p. 93.
17. *Mati ke putra*
    kaise nachatu hai
    Dekhay dekhay sunyay bolay
    Daurio phiratu hai.
    Adi Granth, 'Siri Ragu', p. 487.
18. *Jal ki bhiti pavan ka jankha*
    Rakat bund ka gara
    Harm as naring ko
    Pinjari pakshi basoi vichara
    Prani kiya mera kiya tera
    Jaise tarabar pankhi basera.
    Rakhahu kandh usarat niban
    Sare tini hath siban.
    Adi Granth, 'Sorath chaupada', pp. 658-59.
19. *Inu panchan mero manu jo bigario*
    Palu palu ji te antaru pario.
    Adi Granth, 'Jaitasari' p. 710.
20. Ibid, 'Sorath Ragu', pp. 657-58.
21. Ibid, 'Sorathi Chaupada', pp. 658-59.
    Translation by Charlotte Vaudeville, *A Weaver Named Kabir,* op. cit. p.349.
    Wherever I go,
    I remain at your service
    You alone are my Master
    I have none else O God!
22. *Adi Granth,* 'Gauri Ragu', p.345.
23. Ibid.
24. The story is found in *Raidas Parcai* by Anantdas. See Callewaert and Friedlander, *Life and Works of Raidas,* p.32, op. cit; op. cit. B.R, Mani, *Debrahmanising History,* pp. 154-155; Op. cit. J.S. Hawley, *Three Bhakti Voices,* pp.89-94.
25. Op. cit. Mani, B.R., *Debrahmanising India,* pp.362-370.

26. Rabindranath Tagore, *Premer Sona,* in Low Priced Edition published on the occasion of his 125th Anniversary) Vol VIII, pp. 307-308.

27. Rabindranath Tagore, , 'Raidas, the Sweeper' in *Collected Poems and Plays* in Das, Sisir K. (ed.), *The English Writings of Rabindranath Tagore,* 1994, Vol.I, (New Delhi: Sahitya Akademi, p.319.

28. Rabindranath Tagore, *Jibansmriti* in *Rabindra Rachanabali* (Low Priced Edition published on the occasion of his 125th Anniversary), Vol.IX, p. 418.

29. Pandit Hazari Prasad Dwivedi called Kshitimohan's collection 'a record of the living oral tradition of his times' in Hazariprasad Dwivedi, *Kabir,* 1985, p.194 (in Hindi).

CONTRIBUTION OF MAHARAJA RANBIR SINGH TOWARDS THE GROWTH OF PRINCELY STATE OF KASHMIR AND JAMMU: A CRITICAL APPRAISAL

Prof. Anju Suri[1] and Mamta[2]

Abstract

The present research paper while tracing the history of the rule of the Dogra Rajputs and their dominance in Kashmir and Jammu state, focuses attention on the role and contribution of Maharaja Ranbir Singh's leadership and the changes brought by him for the growth of crafts, trade, and industry and for the development of departments of justice, education, and journalism in the Princely State. The Maharaja, possessed an intellectually sharp mind; with his proficiency in many languages, he made a mark of his state-craftmanship. He brought for his subjects unprecedented prosperity, showed no sign of being intimidated by the British, cleverly and successfully foiled all their attempts to foist the British Resident in the State, and maintained complete independence in internal affairs, giving Kashmir and Jammu a remarkable political identity. Besides, the present research paper encompasses various challenges faced in the state including the terrible famine of 1877 affecting seriously the financial and geographical health of the State. The paper presents the critique of the Maharaja's achievements towards the end in an endeavour to assess his personality and contribution to the State in a just and fair manner.

Key words: Princely State, Kashmir, Dogra Rulers, Rajputs, Gulab Singh, Ranbir Singh, Ranbir Penal Code, Famines.

Introduction

The Princely State of Kashmir and Jammu[3] is located on the Indian subcontinent's northern outskirts having a diverse landscape. The State resembles a crown or a gem on the Indian map. China borders the State on the east, Pakistan on the west, Afghanistan on the north, and the Punjab and Himachal plains on the south and southeast respectively.

---

*Professor of History, Panjab University, Chandigarh

*Research Scholar, Department of History, Panjab University, Chandigarh.

Tracing the political history of the State in the Middle Ages, it is observed that the Mughal reign was just. The Mughal enlightened administrators of the state had reduced taxes and put an end to the abuse of subordinate officials. The governors of the State, however, in due course of time grew increasingly autonomous and arrogant, especially towards the fall of the Mughal Empire. The Hindus were subjected to a greater discrimination and the state descended into chaos as the authorities quarrelled. "After Nadir Shah was assassinated, Ahmad Shah Abdali took over as ruler of the Valley under the title Doordowran (pearl of the age), which was later corrupted into Dooranee, becoming the first Durani Governor of the valley."[4] The Afghans governed the state between 1751 and 1819 in the deadliest manner possible.

During the Afghan or the Pathan era, chaos, violence, and inhumanity marred the State. During this time, the state had twenty-eight governors assigned to it, a majority of whom were barbaric and ruthless. Within no time, they enriched their personal coffers as much as they could. They inflicted harsh brutalities on the pitiful inhabitants of the valley, sucking the life out of them. The gross misgovernment compelled the state's citizens to approach the Sikh ruler Maharaja Ranjit Singh with the hope that the Maharaja would rescue them from their suffering since they themselves had fallen into such a state of lethargy, starvation, and poverty that they lacked the ability to revolt on their own.

The Maharaja decided to help them and after numerous futile attempts, his general, Mir Diwan Chand, along with Gulab Singh of Jammu, invaded the valley in 1819 via Shupian and succeeded in defeating the Pathan Governor of Kashmir enabling the non-Muslims to regain influence on the state. Though there was some relief provided to the inhabitants, especially the peasant class of the valley, the Sikh rule was found to be non-benevolent and religiously in tolerant. This is obvious from Moorcroft's observation who remarks, "the Sikhs banned killing of cows and if a Muslim Kashmiri, who is permitted by Islam to eat beef, slaughtered an animal of this species he was hanged or stoned to death. Many a Muslim Mosque were seized and converted to godowns."[5] The people's spirits had become so dampened and stifled that they were essentially feigning submission to whoever was in charge of them.

Maharaja Gulab Singh- Founder of Dogra Rule in Kashmir

Following Maharaja Ranjit Singh's death in 1839, the Sikh soldiery erupted in violence and rebellion, and Colonel Mian Singh, the Governor of Kashmir who had been appointed by the Maharaja was assassinated by a group of mutinous soldiers. To avenge his murder a force of roughly 5000 troops was dispatched to Kashmir to re-establish power, ostensibly under Gulab Singh's command. "Gulab Singh put down the rebellion in Kashmir, appointed his own governor, Sheikh Mohidin in 1842 and became the de facto ruler of the valley from then on, even though it was formally under the control of the Sikh monarchs in Lahore until 1846."[6]

Since Gulab Singh was the founder of the governing dynasty of Dogras, it is appropriate to know as to who he was and where he came from. Gulab Singh was a Dogra Rajput, who lived in the Dogra area, a hilly region running down to the Punjab plains from the snowy range that borders Kashmir on the south. His distant relatives were the Rajputs, who had been involved in military actions for years. Hailing from Oudh or Rajputana, they finally relocated to the Punjab and settled in Mirpur, the Dogra land. After that, one branch moved to Chamba, another to Kangra, and Gulab Singh's branch moved to Jammu. Gulab Singh distinguished himself in rendering services to Ranjit Singh and acquire his favours. He continued to work for the Sikh monarch and gained such clout that when the Sikhs seized the principality of Kashmir and Jammu, Ranjit Singh bestowed upon Gulab Singh, the title of 'Raja'.Gulab Singh's armies, under commander Zorawar Singh, conquered Ladakh and Baltistan in the course of next fifteen years or so, and even invaded Tibet, where Zorawar Singh was killed and his army was defeated. After the death of Maharaja Ranjit Singh, Gulab Singh had established his control in Jammu and neighbouring areas including Ladakh and Baltistan, and he became a dominating force in Kashmir, which was still governed by a Sikh governor.

Vigne,[7] the traveller, informs us about his brutality and authoritarian demands, but at the same time he also refers to his religious tolerance and liberality. Though Gulab Singh was never a popular figure as an authority and the people generally feared and despised him, yet he was courageous and energetic, and most importantly, he was successful.

Maharaja Ranbir Singh- Heir to the throne of Maharaja Gulab Singh

Of course, Maharaja Gulab Singh's role in the unification of the vast polyglot state of Kashmir and Jammu ranging from the Punjab plains to the Pamir plateau, cannot be underestimated. On account of oedema, Maharaja Gulab Singh's health began to fail in early 1856 and he chose to abdicate[8] the throne in favour of his son, Ranbir Singh. On February 20, 1856, Ranbir Singh succeeded to the throne of the State, assuming the title of "Maharaja", at the young age of twenty-six, while Gulab Singh was now appointed as the governor of Kashmir.[9] Ranbir Singh was also officially recognised by the British as the ruler of the state the same year. The following year, Maharaja Gulab Singh breathed his last.

The circumstances under which Maharaja Ranbir Singh assumed the throne were not pleasant and conducive. The newly formed state was still in the early stages of development. It appeared to be a loose conglomeration of various geographical, ethnic, religious, cultural, and linguistic entities. The political entity on the state's outskirts constituted a severe danger to the state's territorial sovereignty. The economy of the State needed to be reorganised. The fact that the powerful colonial authorities were aggressively attempting to intrude the state's royal authority, further complicated the matter.

Maharaja Ranbir Singh, possessing tremendous courage and wisdom to deal with the tough situation, did not take long in transforming the state into one of the largest, best-managed, and most culturally advanced states in the world.[10] He had taken over from a government that was unorganised and whose economy was in tatters to bring in with his dedicated efforts the period of wealth, peace, and reform for his citizens in the State. He zealously enunciated policies and prospective methods to take out the state from the quagmire of poverty and exploitation.

The Maharaja had enough experience and rigorous training under his father to take on the onerous role of the ruler of the State. He was motivated by a youthful, ambitious, and passionate desire to improve the state's socio-economic situation. With his political sagacity, he was not only successful in protecting the state's borders but also in introducing a modern administrative framework over the entire territory of the State. He went on to create and implement the Ranbir Penal Code, which served as the conceptual underpinning for his government. While his efforts to modernise the postal, educational, and revenue systems propelled the state forward, his patronage of literature and architecture, as well as his religious and cultural policies, contributed significantly to the creation of a syncretic cultural space that became the state's hallmark. He contributed to enrich religious architecture and transformed the entire landscape, earning it the moniker "city of temples." Undoubtedly, in the milieu in which he reigned, Maharaja Ranbir Singh emerges as a fascinating figure who deserves praise and appreciation in the history of India in general and in State of Kashmir and Jammu in particular.

After assumption of gaddi in 1857, Maharaja Ranbir Singh continued with his father's legacy of being steadfast in loyalty to the British. In the first year of his reign, he offered valuable services to them unselfishly and ungrudgingly during the siege of Delhi. He gently had refused the British offers of provisions for his men, and a jagir in Oudh offered as a reward for his meritorious services. He proudly claimed that he had rendered services to the British out of his unswerving loyalty and kindness without having any nefarious purpose of obtaining a recompense.

The Maharaja was eager for an immediate change to better the life of his subjects because he felt accountable to God for their well-being.[11] But to effect the change was a herculean task because the Dogra inhabitants were quite backward and conservative who had been resisting the British reforms for a long time and as such the state had remained backward. In the early 1860s, agriculture was declining and the people were wretchedly impoverished. There were a few men who made a decent living but none of them had an affluent appearance. Sir Francis Younghusband observes, "there were virtually prohibitive charges put on any products, imported or exported."[12] Moreover, justice had been reduced to a farce to become a commercial commodity.

By this time, after having annexed Punjab in 1849, the British had firmly

asserted their authority as a Paramount Power in northern Indian States. The uprising of 1857 came as a challenge to the British authority but the revolt was quelled, and no evidence of resistance could be found anywhere in the country.[13] Kashmir and Jammu had been a source of concern for the British at this time, where in view of strategic importance of Kashmir and Gilgit, the British keenly proposed to appoint a British Resident but Maharaja Ranbir Singh did not agree. Using the weapon of their diplomatic manoeuvrability, the British had started alleging the Maharaja of gross misgovernment. The Maharaja was accused of being careless towards his subjects who were subjected to brutal treatment by him. These accusations had a little impact as the Maharaja being a liberal and progressive ruler was popular among his subjects. He had made a close contact with the subjects who admired him for attending to their needs and contributing towards the growth of the state.

The Maharaja upheld the traditions and took a personal zealous interest in his people's public and private concerns. He made himself approachable in his Durbar where anybody could come to express his grievance and submit a complaint, if any. He possessed a sharp and retentive memory by virtue of which he knew and recalled minute details of thousands of individuals and their relationships. It had been observed that at times when his officers had failed to persuade any powerful group or individual, the Maharaja's pleasant comment, even if coupled with a reprimand, was enough to bring the situation to a peaceful conclusion.[14] The Maharaja took upon himself the responsibility of carrying reforms in different departments to overhaul their administration and for ameliorating the lot of various sections of his people.

Reforms of Maharaja Ranbir Singh

The Maharaja took special care of removing the previous drawbacks of the administration of the state in an endeavour to erase the wounds of mismanagement, maladministration, and harshness of the rule of the Afghans and the Sikhs, which had landed his subjects into the state of plight. He introduced reforms in various departments for the cause of uplift of people and the state.

Judicial Administration

According to W.F. Willoughby, the primary responsibility of a government is to maintain law and order and to administer justice between the state and its inhabitants. (Principles of Judicial Administration, 1929). The edifice of an efficient state rests on an efficient judicial administration, and if the ruler does not inherit the same, it becomes his imperative duty to set up one. Maharaja Ranbir Singh inherited a judicial system that was both antiquated and inadequate, as well as arbitrary. From the days of the Afghan and the Sikh control, when the court of justice in the state was only "a sham" from where no appeal could be made and the state was devoid of any definite rules, the law and justice was largely unknown to the people. During these

repressive circumstances, justice had become a commercial commodity. "The feature of justice was that those who could pay at any moment got out of jail, while the impoverished suffered and died nearly without hope."[15] Maharaja Ranbir Singh's father, Maharaja Gulab Singh during his reign had failed to make a significant reform in the then existing judicial system. As such, no specific law courts to dispense justice could be established by him. Hardly any instruction existed in the form of a rule of procedure and hardly any trained individual could preside over the law courts.

Maharaja Ranbir Singh knew it well that without an effective, inexpensive, and timely justice, the lot of the subjects could not be bettered. His Ashokan statement that "he considered himself responsible to God for the welfare of his people" reflects his concern for the uplift of the situation of the populace.[16] He claimed that he worked hard to improve the legal system and pressed into service the physicians of Hindu and Mohammedan law. He began the task of reorganising the entire judicial system with a zeal.

Codification of Laws

The civil and criminal laws were codified for the first time in the state's history. A criminal code along the lines of Macaulay's Code was drafted, which contained as brief as one hundred sections. It was called *Ranbir Dand Bidhi* and was published as a bilingual treatise in Dogri and Persian. The Maharaja side by side ordered the preparation of a detailed criminal code consisting of 203 parts with punishments defined for each offence; this code differed a little in spirit from the Indian Penal Code. A civil code known as *Zabita-i-Diwani* was also drafted and published. Besides, *Jangi Ranbir Dand Bidhi*, a distinct code for the State Forces, was released. Until 2019, this set of rules, together with later changes, comprised the basis of law and judicial procedure in the State.

Undoubtedly, "Ranbir Singh made sincere efforts to introduce Ranbir Penal Code with written civil and criminal laws combined together, which was followed throughout the state of Jammu and Kashmir."[17] The code remained in force until recently when the Indian Parliament passed a bill on August 5, 2019 repealing the provisions of Article 370 of the Indian Constitution.

High Court and The Jury System

In 1877 was established a High Court in the State which had the power of a comprehensive supervision and control over all other civil courts which had been placed under its jurisdiction.[18] In 1880, the jury system was introduced in the City Courts of Srinagar and Jammu. In each Court, besides a presiding officer, there were 2-4 jurists appointed by the Maharaja who were all worthy men commanding a high public respect. The members of the jury were appointed for the term of three-months during which time, they received regular pay as the state employees. The members represented both the Hindu and the Muslim communities. "The Jammu City Court had

two jurists, one of whom was a Muslim and the other a Hindu while the Srinagar City Court had a presiding officer along with four public men, one Kashmiri pandit and three Muslims, of whom one was a Shia."[19]

Communication System

Maharaja Ranbir Singh in order to efficiently man his big and vast State bordering the Afghan and Korakoram mountains to the north and northwest was keenly desirous of establishing a strong network of communication system. Before he had assumed the throne of the State, only bridle trails existed between the Kashmir Valley and Jammu, and a few other far-off locations. As soon as the State was hit with the severe famine of 1877 and his government faced the utmost difficulty in carrying food due to the lack of motorised highways, this reality came to his immediate attention. Soon the State witnessed modernization in road construction and the motorised highways, unknown hitherto, traversed the State.

Likewise, "Ranbir Singh increased the number of *dak chowkis* between Jammu and Srinagar from 38 to 136, with two runners at each chowki in an effort to speed up postal connections in order to support his expanding influence over Gilgit and the nearby frontier tribes."[20] The Maharaja duly recognised the effectiveness of the British Indian postal system. He got assistance from Lieutenant Governor of the Punjab for implementing the system in his state. Dual postage on Indian rates was made obligatory for any letter going outside the state; one copy had to be in British stamps and the other in state stamps.

Police

Maharaja Ranbir Singh believed that the well-organised police was a crucial component of the legal system which was essential for upholding peace and order among the masses. He realised its importance more during the Srinagar unrest between the Shias and the Sunnis. The police force of the State "was re-established in 1882 under the command of a chief referred to as the Officer General Police."[21] Each district had a regular police force that was supervised by an inspector with assistance of a deputy inspector. To facilitate the police officials, manage their affairs more effectively, police circles in Jammu were reorganised. There were police *chaukies* put up at all of the ferries, frontier posts, and along the routes. Each *chauki* had a police unit of four constables working under a sergeant.

In Kashmir, police stations and *chaukis* had been installed throughout all the *wazarats*. Previously, police were only stationed in the capital and a few chosen towns. The police force was controlled by judicial officers and later on by the *wazir-wazarats* (i.e., deputy commissioners). No specific changes were made in the districts of Ladakh, Iskardu, and Gilgit, where the police continued to report to the *wazir-wazarat* as previously.[22] The police officers and constables had swords and firearms at their disposal.

As a result of police reforms there was a “reduction in crime incidence by around 25 percent in Jammu Province and by about 78 percent in Kashmir Province.”[23] This appears to have helped the law-and-order situation in the State. Jail organisation was also a critical component of both judicial and police administration. Although “two jails were established, one at Jammu and one at Srinagar, and the same were maintained till 1884”[24] without any increase, the state of the jails appears to have been subpar, and the accommodations insufficient. Due to climatic concerns, prisoners from Ladakh and Iskardu were not transferred to jails in Srinagar or Jammu, but were instead kept in tiny lock-ups at their respective locations.

Development of Trade, Crafts and Industries

Maharaja Ranbir Singh recognised the need to promote trade, crafts and industries in his State especially with the dedicated intention of providing substantial employment to the Kashmiri people, who were forced to remain confined to the four walls of their houses for a longer duration of time in a year due to harsh winters. The Maharaja extended the state support for the reorganisation and restoration of the valley’s traditional trade and crafts as well as for promotion of new enterprises. During his rule, the shawl business witnessed a boom which catered well to the needs of the workers providing them the jobs and a living wage.[25] Kashmiri shawls were a source of pride for every girl at her wedding throughout Europe, and particularly in nineteenth-century France.[26] The shawl business was on the verge of rebirth when Maharaja Ranbir Singh resurrected the shawl business in the year 1860 by allowing the weavers to change employers, thus adding up to the number of shawl weavers with total numbers reaching to 30,000.[27] Further, the Maharaja in order to re-establish the industry, remitted the tax, which generated the revenue of rupees twelve lakhs to the State.[28] The shawl industry witnessed a prosperity with a considerable increase in export of shawls. The shawls worth rupees twenty lakhs were being exported annually thus incurring an income of rupees thirty lakhs between the years 1862 and 1870.Unfortunately,when the war broke out between Germany and France in 1870, it seemingly sealed the fate of this industry.[29]

The silk industry of the State attracted special attention of the Maharaja. He established a silk factory and made a concerted effort to promote silk across the State.[30] The Maharaja who was anxious for the growth of the silk business helped to put it on a solid foundation.[31] Under the able guidance of the Maharaja, the fabrication of silk shawls was regulated by the Daghshawl, a major government organisation. About 200 people worked for the department, which was commanded by an official known as the Darogha.[32] The department was also given a set of guidelines to help improve the sector.[33] Since, this sector was so profitable in Kashmir, the state’s revenue was majorly generated by it. Kashmiri shawls were in high demand in India and Europe, which is why a majority of the people in Kashmir relied on this trade.[34] The finest shawls produced in Kashmir in those times are reported to have been woven under Maharaja Ranbir Singh’s reign. “They had superb texture, were extremely soft in

colour, and had the most famous and colourful pattern, which was in the eastern style of ornamentation."[35]

Education and Literature

Maharaja Ranbir Singh possessed a scholarly bent of mind and he liberally patronised the growth of education. His personal interest in the advancement of education was not limited to the state, but spanned a broader spectrum. He gave generous grants to Sanskrit institutions in Benaras and established a large *pathshala* in Kashi for which he paid all expenses.

His achievements in the sphere of education inside his own state are more noteworthy. Regular schools, *pathshalas*, *maktabs* were instituted and various vocational programmes were introduced by him. He established vocational training schools and encouraged craftspersons' children to attend the school. In one of his proclamations, he boastfully remarked that his government had opened up *madrassas* and *pathshalas* in all the cities and the towns. His passion for the education and training of boys was so strong that early in his reign, he issued the State directive of the compulsory schooling. He expressed concern that some individuals did not devote as much attention to their sons' education as was necessary. As a result, he made the decision to build contemporary schools for the arts, languages, crafts, and technical sciences.[36] "Ranbir Singh also allowed *shudras* to study scriptures and receive education in his *pathshala* system, but this should not be interpreted as the entry of all impoverished classes into state institutions."[37]

Maharaja Ranbir Singh was a linguist who studied Sanskrit and Persian and enjoyed speaking *Pashto*. He spoke *Pashto* with his Afghan security.[38] In the Raghunath Temple complex, he constructed a Sanskrit *pathshala* which taught grammar, philosophy, poetry, mathematics, Euclidean geometry, and the Vedas.[39] He was passionate about bringing knowledge to the masses. When the Punjab University was founded in Lahore in 1882, he gave a contribution of rupees one lakh (equal to 46 million rupees or US $600,000 in 2020). As a mark of gratitude, he was named the university's first fellow.[40] The Maharaja usually met and conversed with intellectuals and learned people from diverse fields on a regular basis.

For the promotion of higher education, the Maharaja established in the State two colleges, one in Jammu and the other in Srinagar, with 400 and 450 students on rolls, respectively. Both these colleges were affiliated with then formed Punjab University. English, Shastri or Sanskrit, vernaculars, Persian, and medicine, including Ayurvedic and Unani systems, were among the subjects taught in these institutions. The government also funded in these colleges the study of early Kashmiri literature, foreign experts' research trips, and a plethora of editorial operations, particularly in Sanskrit, which resulted in the production of important works in Indian historiography.

In the realm of literature, the Maharaja not only promoted the growth of Dogri,

but also spent a significant amount of money in collection of Sanskrit and Persian manuscripts, which are now housed in the state archives and the library of the Sri Raghunath Temple in Jammu.[41] In 1875, Ranbir Singh had this manuscript sent to Sir William Muir, the then Lieutenant Governor, who further sent it to Von Roth. "In the entire domain of Indian manuscript tradition, there is no single manuscript that claims so much interest as the unique birch-bark manuscript of the Kashmirian Atharva Veda."[42]

Rise of Journalism

The story of Maharaja Ranbir Singh's scholastic and literary achievements would be incomplete without a mention of the rise of journalism in the state. Newspapers and magazines have begun to follow the printing industry's progress. "The *Bidya Bilus*, a weekly publication, was produced as the official organ of the Bidya Bilas Sabha, a literary group whose patron was the Maharaja himself."[43] In keeping with Ranbir Singh's interest in promotion of multilingual literature, this literary periodical recorded the proceedings of the Sabha in Urdu and Hindi languages alike. In 1876 onwards began to be published *Taha-i-Kashmir*, an Urdu daily edited by a veteran journalist, Munshi Harsukh Rai, who remained hitherto the editor of the paper, '*Koh-i-N*oor', published from Lahore. "The *Jammu Gazette* was edited by Munshi Nissar Ali Shohrat. It is to be observed that both of these publications were published in Srinagar."[44]

Maharaja as a Builder

Maharaja Ranbir Singh was a master builder of temples, including those dedicated to Raghunath, Shiva, and Gadhadhar. With *shikhras* and kalash, they are all basic in design. They are more akin to modern Indian temples than they are to the traditions of old Kashmir's viharas and temples. He restored several historical buildings and developed the Mughal gardens. "Maharaja Ranbir Singh established the Dharmarth Trust, Jammu & Kashmir, to oversee the appropriate preservation of all of these structures."[45] A series of massive and beautifully executed temples in Jammu were constructed by him, the most prominent among them was Sri Raghunath Temple complex and the Sri Ranbireshwar Temple in Jammu. "Maharaja not only constructed temples in Jammu town but also a whole string of temples was constructed from Purmandal and Uttarbehni down to Jammu which sort of reflected an Uttar Kashi, a Varanasi in North India."[46]

Despite being a diehard Hindu, he was not intolerant of other faiths. Indeed, it was under his rule that the Jama Masjid in Srinagar was rebuilt and a water conduit for ablutions was built inside the Masjid. W.R. Lawrence,[47] who knew Maharaja Ranbir Singh personally, complimented his pacific and tolerant attitude towards other faiths and secular religious approach, calling him "a model Hindu monarch, committed to his religion and Sanskrit studies but courteous and tolerant to the Muslims to whom he gave free expression of their religion."[48]

State Support During Famine of 1877

All of the Maharaja's prospective and populist initiatives to better the socio-economic conditions of the shawl weavers, agriculturists, and other labour classes received a severe joltwith a terrible famine ravaging the valley in 1877 which caused an acute shortage of food grains. To combat the disaster, the Maharaja used his ample resources and administrative machinery. The British officialdom, cooperating with the Anglo-Indian press, poured gasoline on the fire by fabricating unbelievable fake reports about the State Government's tepid approach and using the situation to defame the Maharaja.

The British took no time to accuse the Maharaja of drowning one and a half million of his poor Muslim followers in the Wular Lake "to save his grains", and they reinforced their claim with a counterfeit letter of the Maharaja authorising the heinous deed.[49] An inquiry was held by a panel to investigate the truth behind the allegations. The Maharaja pleaded that he was steadfast in his sincerity to extend all possible support to alleviate the suffering of a majority populace at time of the calamity. The people who were allegedly drowned in the Wular Lake appeared before the inquiry panel in flesh and blood, exposing the officer on special duty's duplicity in colluding with a group of Kashmiris. In fact, the real intention of the British was to look for an excuse to interfere in internal administration of the state affairs through foisting a British Resident at Kashmir and asserting their paramountcy. Earlier in 1873, the British Governor General had proposed an appointment of a British Resident at the Kashmir Durbar in a despatch. Sharpley reacting to the proposal, the Maharaja pointed out in a well-reasoned statement that the Amritsar Treaty of 1846 included no provision for the appointment of a Resident Officer in the State.[50] The Maharaja's prior diplomatic education and training enabled him to dismiss unfair, unjustified and unreasonable British concessions that went beyond the previous treaties, agreements and *sannads* concluded between the British and the State.

When the British failed to get the Resident appointed there, they resorted to a low tactic and launched a smear campaign against the ruler and his government. However, "entire nefarious game plan of the British to assert themselves in Kashmir collapsed and turned into a catastrophic disaster."[51]

A Critique of Maharaja Ranbir Singh's Administration and Reforms

Since no rule is perfect, the administration and reforms of Maharaja Ranbir Singh also suffered from several drawbacks. There was a heavy taxation system in the state under his rule. It is to be noted that wool was taxed in the State as soon as it entered Kashmir. The manufacturer was taxed for every worker he hired, for every stage of the process based on the fabric's worth, he went through. Similarly, the merchant was taxed before he could export the products.[52] Butchers, bakers, carpenters, boatmen, and even prostitutes were not exempted from taxation.[53] The poor coolies, who were hired to carry burdens for travellers, had to forego half of their wages for paying taxes. The means of communication in the interiors of the State were so crude and unpleasant that

people had to carry things on their own instead of animals. "… the new assessment of the land revenue was three times as heavy as that of the amount demanded in British districts in the Punjab."[54] There was still a lot of uncultivated land, and the people were reluctant to cultivate it since they were uncertain when they would see the fruits of their labour under the then existing system of land revenue management.

The administration was often found unprepared to deal with natural disasters like famine or flood causing hunger, starvation, disease, epidemics and huge suffering to the people. It was the case when the famine of 1877 had hit life in the state and no ready help could be extended or measures taken to mitigate the disastrous effects of the catastrophe.[55] The following year was also hard and unfavourable, and the normal circumstances did not return until 1880. Furthermore, state of communications was so poor and under-developed that the necessity of food, which was plentiful in the neighbouring provinces and the states, could only be imported with an extreme difficulty. A huge damage to the human life may be gauged from the fact that two-thirds of the people died due to the natural disaster coupled with the unpreparedness of the administration to cope up with it. "The horrified impact of the disaster all these years may be estimated from the facts that several areas of the valley were completely abandoned, many villages lay in ruins and half of the Srinagar city got destroyed."[56] Besides, trade came to a halt, and work became scarce. "The big tragedy exposed the glaring flaws in the system that the current dynasty had inherited from their uncultured forefathers, and which they had not been able to eliminate in their thirty years in control of the valley."[57]

The afore said criticism must not belittle the achievements of the Maharaja who of course was conscious of the drawbacks and limitations of his rule and made continuous endeavours to improve his administration and cater to the needs of his people. During the last five years of his reign, the first major steps were taken towards resolving this awful situation. To begin with, the land revenue had been accurately appraised. The land revenue had been fixed in cash for a specific number of years, and the state's portion had been significantly decreased. For improving the state of transport, a first-rate cart route was built up in the Jhelum valley. The high trade duties were decreased. Officials were paid and trained well. Surveys for a railroad were completed, and work on a massive plan to drain the valley, recover waste land, and mitigate floods had begun. As a result, the income of the State had more than doubled, despite the state receiving a lesser portion of the cultivator's yield. Land was being gobbled up at an increasing rate. The population continued to rise. The darkest days were almost over, and the future prospects and prosperity were brighter.

References

1. Dr. Anju Suri is Professor and Former Chairperson, Department of History, Panjab University, Chandigarh.
2. Mamta is a Ph. D. Research Scholar in Department of History, Panjab University, Chandigarh.

3. The state was officially known as the "Princely State of Kashmir and Jammu" during rule of British East India Company and British Govt. in India from 1846 to 1952. After the First Anglo-Sikh War (1845–46), the former Sikh Empire's borders were combined to form the princely state. *Imperial Gazetteer of India*, Oxford: Clarendon Press, (1908), 15:71.However, the princely state of Kashmir and Jammu is also interchangeably used by the authors as "Jammu and Kashmir" in their writings.
4. Mohini Qasba Raina, *Kashur- The Kashmiri Speaking People.* Singapore: Trafford Publications, 2013, p. 299.
5. W. Moorcroft and T. Georg, *Travels in Himalayan Provinces of Hindustan and Punjab in Ladakh and Kashmir in Peshawar, Kabul, Kunduz and Bokhara (1819-1825)*, Vol. II, New Delhi: Asian Educational Services, 1989, p. 264.
6. Raina, *Kashur,* p.303.
7. G.T. Vigne, *Travels in Kashmir, Ladak,Iskardo, the Countries Adjoining the Mountain - Course of the Indus and the Himalaya, North of the Punjab,* Vol. I, London: Henry Colburn Publishers, (1842), p. 201.
8. S.R. Bakshi, *Kashmir - History and People*, New Delhi: Sarup and Sons Publication, 1998, p. 222.
9. Ibid.
10. Sukhdev Singh Charak, *Life and Times of Maharaja Ranbir Singh, 1830-1885,* Jammu Tawi:Jay Kay Book House, 1985, p. 31.
11. Ibid.,p. 38.
12. F. Younghusband, *Kashmir Described*, London: Adam and Charles Black, 1909, p. 161.
13. Victoria Schofield, *Kashmir in Conflict: India, Pakistan and the Unending War,* London: New York, Tauris Publications, 2003, p. 9.
14. P. N. Bazaz, *Inside Kashmir,* Srinagar: The Kashmir Publishing Co., 1941,p.41.
15. Charak, *Life and Times,* p. 72.
16. Ibid.,p. 75.
17. Remembering Ranbir Singh by Satparkash Suri in *Daily Excelsior* at www.dailyexcelsior.com retrieved on 12/09/2018.
18. G. L. Koul, *Kashmir Then and Now,* Srinagar: Chronicle Publishing House, 1972, p. 105.
19. Charak, *Life and Times,* p. 77.
20. Ibid.,p. 91.
21. Ibid., p. 63.
22. Ibid.
23. Ibid.
24. Ibid., p. 64.
25. Raina, *Kashur,* p. 305.
26. P. Ahmad, 'Shawl Industry and the Institution of Daghshawl in Kashmir (1846-1947)', *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 66, 2006, pp. 809-17.
27. G.N. Khanyari, *Wajiz-ul-Tawarikh*, Kashmir University: Research Library, 1875, p. F64B.
28. Koul, *Kashmir Then and Now*, p. 86.
29. Younghusband, *Kashmir Described*. p. 211.
30. A.F. Barker, The Textile Industries of Kashmir. *Journal of the Royal Society of Arts*, Vol. 80, No. 4134, , 1932, pp. 309-326.
31. S.A. Naik, 'Revival of Silk Industry in Kashmir During the Dogra Period', *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 75, 2014, pp. 697-707.
32. Ahmad, 'Shawl Industry and The Institution of Daghshawl in Kashmir (1846-1947)', 2006, pp. 809-817.
33. Ibid.

34. F. Drew, *The Northern Barriers of India,* Jammu: Indian Edition, 1971, p. 130.
35. S.A. Naik, 'Shawl Manufacture in Kashmir During Early Dogra Period (1846-1885)', *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 71, 2011, pp. 497-507.
36. Charak, *Life and Times,* p. 244.
37. S. Gupta, 'Crusade against Untouchability in Jammu and Kashmir (1846-1947)'. *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 59, 1998, pp. 606-613.
38. K.L. Kalla, *The Literary Heritage of Kashmir.* Delhi: Mittal Publications, 1985, p. 77.
39. Charak, *Life and Times,* p. 244.
40. Ibid., p.243.
41. Inspection Report of Shri Raghunath, Pathshala Library, dated 16 April 1957.
42. M. Bloomfield, 'A Proposed Photographic Reproduction of the Tuebingen Manuscript of the Kashmirian Atharva-Veda, the So Called Paippalada-Cakha', *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 20, 1899, pp. 184-185.
43. Charak, *Life and Times,* p. 270.
44. Ibid.
45. Ibid.,p.283.
46. Ibid.,p. 284.
47. Sir Walter Roper Lawrence, was a member of the British Council of India and an English author who served in the Indian Civil Service under the British in India.
48. Charak, *Life and Times,* p. 284.
49. Ibid.,p. 162.
50. File No. 1(1873, November 10), Jammu: State Archival Repository.
51. Remembering Ranbir Singh by Satparkash Suri in *Daily Excelsior*.
52. Younghusband, *Kashmir Described*, p. 179.
53. S. Gupta, 'Prostitution and Traffic in Women in Jammu Kashmir (1846-1947)'. *Proceedings of the Indian History Congress*, Vol. 55, 1994, pp. 734-735.
54. Younghusband, *Kashmir Described*, p. 177.
55. Ibid., p. 180.
56. Ibid., p. 181.
57. Ibid.

Bibliography

File No. 1, Correspondence between Maharaja Ranbir Singh and Govt. of India concerning appointment of Resident in Jammu and Kashmir. Jammu: State Archival Repository, 1873

Imperial Gazetteer of India, Secretary of State for India in Council, 15, 71. (D. S. Library, Compiler) Oxford: The Clarendon Press,1908.

Ahmad, P., 'Shawl Industry and The Institution of Daghshawl in Kashmir (1846-1947)', *Proceedings of Indian History Congress*, *66*, 2006, pp. 809-817, 1957.

Basta No. 201, Inspection Report of Shri Raghunath Pathshala Library, giving the number of Birch-bark and other Manuscripts. Jammu: Dharmarth Trust Records.

Bakshi, S., *Kashmir History and People,* New Delhi: Sarup and Sons Publication, 1998..

Barker, A. F., 'The Textile Industries of Kashmir'. *Journal of the Royal Society of Arts, 80*(4134), 1932, 309-326.

Bazaz, P. N. *Inside Kashmir,* Srinagar: The Kashmir Publishing Co., 1941.

Bloomfield, M. , 'A Proposed Photographic Reproduction of the Tuebingen Manuscript of the Kashmirian Atharva-Veda, the So Called Paippalada-Cakha', *Journal of the American Oriental Society, 20*, 1899 184-185.

Charak, S. S., *Life and times of Maharaja Ranbir Singh, 1830-1885,* Jammu Tawi: Jay Kay Book House, 1985.

Drew, F., *The Northern Barriers of India,* Jammu: Indian Edition, 1971.

Gupta, S., Prostitution and Traffic in Women in Jammu Kashmir (1846-1947). *Proceedings of the Indian History Congress*, *55*, 1994, pp. 734-735,.

Gupta, S., 'Crusade against Untouchability in Jammu and Kashmir (1846-1947)'. *Proceedings of the Indian History Congress*, *59*, 1998, pp. 606-613.

Kalla, K. L., *The Literary Heritage of Kashmir,* Delhi: Mittal Publications, 1985.

Khanyari, G. N., *Wajiz-ul-Tawarikh,* Kashmir: Kashmir University Research Library, 1875.

Koul, G. L., *Kashmir Then and Now,* Srinagar: Chronicle Publishing House, 1972.

Moorcroft, W., & Georg, T., *Travels in Himalayan Provinces of Hindustan and Punjab in Ladakh and Kashmir in Peshawar, Kabul, Kunduz and Bokhara (1819-1825),* (Vol. 2). New Delhi: Asian Educational Services, 1989.

Naik, S. A., 'Shawl Manufacture in Kashmir During Early Dogra Period (1846-1885)', *Proceedings of the Indian History Congress*, *71*, 2011, pp. 497-507.

Naik, S. A., 'Revival of Silk Industry in Kashmir During the Dogra Period', *Proceedings of the Indian History Congress*, *75*, 2014, pp. 697-707.

Raina, M. Q., *Kashur- The Kashmiri Speaking People: Analytical Perspective,* Singapore: Trafford Publications, 2013.

Schofield, V., *Kashmir in Conflict: India, Pakistan and the Unending War,* London: New York: Tauris Publications, 2003.

Suri, S., Remembering Ranbir Singh, *Daily Excelsior, 54*. Jammu, India. Retrieved 7 21, 2022, from https://epaper.dailyexcelsior.com/2018/9/12/?id=82176, 2018.

Vigne, G. T., *Travels in Kashmir, Ladak, Iskardo, the Countries Adjoining the Mountain - Course of the Indus and the Himalaya, North of the Punjab* (Vol. 1). London: Henry Colburn Publishers, 1842.

Younghusband, F., *Kashmir Described,* London: Adam and Charles Black, 1909.

JAIN-BUDDHIST *SANYASIS,* SIKH GURUS AND THE FORMATION OF A CRITIQUE OF RELIGIOUS ORTHODOXY

Dr. Ashish Kumar*

Abstract

Jainism, Buddhism and Sikhism, generally considered as minority religions, emerged at different times in pre-modern India with a critique of the religious orthodoxy. The Jain and Buddhist *Sanyasis* challenged the *varna-jati* hierarchy, animal sacrifice and brahmana hegemony, and they popularised a monastic lifestyle that rejected the material world. Contrary to them, the Sikh Gurus developed a fine balance between the material world and ascetic ideals, and they fused the both, *sanyasi* (ascetic) and *grihastha* (household) traditions into one by living a life of householder, while on their spiritual quest. The Jain and Buddhist *Sanyasis* and the Sikh Gurus, the paper argues, formed a critique of religious orthodoxy and developed a lifestyle for them and their followers that was an alternate of the one based on *varna-jati* hierarchy.

Introduction

In India, religion is a way of life. Besides Hinduism and Islam, Jainism, Buddhism and Sikhism, minority religions in terms of numerical strength, are present in India and people associated with these profess their respective faiths freely. One of the common and most important characteristics of these minority religions, which came into existence at different times in pre-modern India, is their non-conformist attitude towards Hinduism and Islam. There is unanimous agreement among the scholars at the point that these sects emerged with a strong critique of the religious orthodoxy of their respective times, and in spite of that, these have managed to find a considerable following. A challenge to *varna-jati* social hierarchy, to priestly domination and also to lavish rituals on the one hand and advocacy of piety for all, forgiveness, truth, good character, charity and simple living are some of the common features of these non-Brahmanical religions that the Buddhist and Jain *Sanyasis*, and Sikh Gurus preached to the laity. This paper is an attempt to study the commonalities as well as differences among the non-Brahmanical religions of pre-modern India with a focus on the role of *Sanyasis* (Mahavira and Buddha) and Sikh Gurus in the formation of a lifestyle that was an alternate of the one based on *varna-jati* hierarchy.

* Assistant Professor, Department of History, Panjab University, Chandigarh
Email: marrinejnu@gmail.com, Mb. 9888234645; 9888134645

Material Background of Jainism, Buddhism and Sikhism

The sixth century BC was a period of multiple developments in the area of polity as well as economy with far reaching changes in the northern India. With the emergence of kingdoms (e.g., Magadha, Kasi, Kosala, Vatsa, Surasena, Avanti etc) and their constant competition for dominance, the political situation had become more complex in the Ganga Valley. Simultaneously the emergence of urban centres (e.g., Rajgriha, Kaushambi, Vaishali, Pataliputra, Kasi, Ujjain, Taxila etc.) provided a space for intense philosophical debates, which became instrumental in the formation of new belief systems. The rise of monarchical kingdoms coincided with the emergence of landed property corresponding to the unequal power relations and access to resources. With the setting in of peasant economy the class of gahapatis began to emerge. They controlled large landed estates and required the labour of *dasa-karmakaras* (slaves and hired labourers) to cultivate these. The story of gahapati Mendaka in Vinaya text mentions that his son was paying to *dasa-karamkaras* their wages in cash and the daughter-in-law in kind, and this story clearly indicates to the prevailing social inequality at the time of Buddha and Mahavira.

It's noticeable that besides Buddhism and Jainism there were several heterodox sects present in the Ganga Valley like Ajivikas with the philosophy of 'pre-determination' and Lokayatas with the philosophy of 'materialism'. Ranabir Chakravarti points out that in Brahmanical literature the word *nastika* '…does not mean atheists, but refers to those who did not subscribe to the authority and infallibility of the Vedic tradition…As the Buddhist, the Jain, the Charvaka and Lokayata challenged the authority of the Vedas, they were labelled as *nastikas*.'[1] The heated debates and discussions were the part of urban centres where various religious sects were competing to mobilize followers in their support. Almost all of these sects, in spite of their ideological differences, attacked the Vedas and challenged the brahman's orthodoxy and dominance. Such sects other than Buddhism, are described as 'egg-wrigglers' in the Buddhist literature. In fact, the new developments in polity and economy had a direct influence upon the societal changes which were in favour of un-orthodox thinking and new philosophical speculations. Both Buddhism and Jainism had been intimately associated with the urban centres and traders as well as artisanal communities, with a less, if not complete neglect, of the peasantry. The spread of Jain and Buddhist sites indicates to their presence either near the cities or inter-and-intra regional trade routes.

The four-fold *varna* hierarchy (brahman, kshatriya, vaishya and shudra) had placed the people either associated with agriculture or trade at comparatively a lower social position even though extensive resources were controlled by them. The development of dissatisfaction and a desire for social upliftment was quite obvious among such groups that largely consisted of the wealthy gahapatis (big landowners), setthis (merchant-financiers), vanikas (petty traders) and people associated with various crafts.[2] The critique of the dominating ideology, i.e., Brahmanism came in

this situation from Jainism and Buddhism which though questioned the very basis of the *varna* based social hierarchy but did not reject it completely. The rationale philosophical edifice proposed by these two religions appealed to the masses particularly those who already were seeking ideological support to their professional activities and upward social mobility. Interestingly it was not the vaishyas but the kshatriyas, if we talk in terms of *varna* identity, who took the lead and came in protest of Brahman's domination. Both Mahavira, the twenty-fourth *tirthankara* of Jains and Gautama Buddha, the founder of Buddhism came from kshatriya families.

The Vedic sacrifices included destruction of wealth in terms of cattle as well as agricultural products for social status by demonstrating one's wealth and control over resources besides being a religious expression for spiritual gains. Brahmanas and kshatriyas were closely associated and depended upon each other, former for wealth and subsistence while later for status. But once the peasant economy began to develop and land emerged as a source of wealth and subsistence the centrality of the sacrificial rituals began to be questioned. Moreover, since the bullocks and cows were required in various agricultural activities e.g., to pull the plough and bullock-carts etc., the expansion of agricultural economy necessitated a discontinuity of the Vedic practice of killing of cattle in sacrifices. The kshatriya had access to resources as being a ruler or a member of ruling class through taxation and voluntary gifts but the destruction of resources in Vedic sacrifices had circumscribed his authority.

The Upanishads that developed as a critique of Vedic sacrifices had proposed a new philosophy that emphasised upon the notion of *atman* (self) seeking union with *brahman* (universal soul) to attain *moksha* (liberation). The new philosophical doctrine held *karma* important as controlling one's new existence after death. *Sanyasa* (renunciation) was proposed as a mean to attain *moksha* or liberation of self (*atman*) after its merger within the *brahman* (universal soul). But the Upanishadic philosophy was confined within few groups consisting of both brahamans and kshatriyas, who kept it outside the reach of ordinary people at large. Both Jainism and Buddhism borrowed several ideas from Upanishadic philosophy, out of which *karma* theory and notion of *moksha* are being the most important ones. However, considering Buddhist and Jain doctrines as simply a replica of Upanishadic philosophy, would be a wrong analysis. In fact, the borrowed ideas of Upanishads were reframed and further developed by both the heterodox religions, and they were spread among the masses in more simplistic way.[3]

On the other hand, Punjab, the land of five rivers or the inter-fluvial regions, the *doabs,* has been the cradle of Sikhism from the very birth of the religion in the fifteenth century onwards.[4] The region of Punjab has always been exposed to external influences both in terms of trade and commerce on the one hand and invasions and raids on the other. The Indo-Aryans, Greeks, Saka-Pahalvas, Kushanas, Huns, Arabs, Mongols, Turks and Afghans were some of the groups which entered into the subcontinent and first settled in Punjab. Many of them

married to local women and introduced alien languages. Hence it would not be wrong to say that the Punjabi people, their language and culture developed out of the fusion of various ethnic groups, their languages and cultures.

Romila Thapar brings to our notice of the conspicuous absence of land grants from the Punjab region in the later part of the first millennium AD, when almost entire Indian subcontinent witnessed a spurt in land grants in hitherto forested and non-agricultural regions. It is suggested that agriculture was less developed in Punjab plains and the region lacked firm Brahmanical roots in comparison with the neighbouring hill regions of Kangra and Chamba (in Himachal Pradesh) or other parts of the subcontinent. Situation began to change at the end of the first and the early half of the second millennium AD due to the migration of Jat population into Punjab and expansion of agriculture in the region, particularly in upper *doabs*.[5] The establishment of Delhi Sultanate stimulated the growth of artisanal and trading communities as the new rulers required their services. One of such trading communities was of the Khatries to which Guru Nanak belonged.

By the time of Mughals, agriculture developed in Punjab and it emerged as one of the high revenue yielding region (Lahore Subah). It appears from the writings of Sikh *Gurus* that the rural society was not egalitarian rather was divided into the peasantry with land-holdings and agricultural labourers. In comparison with other parts of the subcontinent caste stratification of society was less rigid though its presence cannot be denied. Moreover, the Turk invasions ousted the Rajputs from this region which had a direct impact upon the position of brahmanas and other higher castes, who were forced to adopt lower occupations. Brahmanas also lacked control over land unlike other parts of the subcontinent, where they owned much of the landed property. Interestingly, even though the founder, Guru Nanak of Sikhism and his successors belonged to non-elite Khatri families, but the backbone of Sikhism was formed by several lower caste professionals including Jat (peasants), Tarkhan (Carpenter), Lohar (Blacksmiths), Nai (Barbar), Sunair(Goldsmiths), Chhimba (Cotton printer), Machhi (Water-carrier), Dhobi (Washerman), Kumhar (Potter), Teli (Oil-presser), Chandal (Out-caste) and several others[6]; as these communites had been in a caste hierarchy assigned a lower position, they were despised by upper castes, such as, Brahmanas and Rajputs.

The Arab and Turkish invasions in the latter half of the first and early second millennium AD changed the socio-political landscape of northern India forever. The political authority came into the hands of Muslim rulers while the population at large remained Hindu even after a large scale forcible as well as willing conversion to Islam mostly by the lower castes. Such conversions radically changed the nature of Islam as many of the converts continued various Hindu practices in terms of dress, food, customs, speech, music and so forth. Moreover, it was not the orthodox Islam that appealed to the masses rather the milder form of it preached by the various Sufis had a wider impact upon the people. Sufis believed in the worship of one God and

strived for the salvation through the merger of one's personality with that of the God. The contemporary to the expansion of Muslim rule and spread of Sufi doctrines was the Bhakti movement questioning the Brahmanical orthodoxy, priestly domination and caste hierarchies. Two forms of Bhakti i.e., *nirguna* with an emphasis upon the worship of a formless God and *saguna* upon the worship of a personal deity (e.g., Rama or Krishna) preached the complete surrender to god's will to attain *moksha* and considered the world as being unreal (*maya*). The Bhakti ideology was popularized by various saints like Ramananda and Kabir (Utthar Pradesh), Chetanaya (Bengal), Mira Bai (Rajasthan), Tukaram, Nam Dev, Trilochan and Parmanand (Maharashatra), Vallabha swamni (Telangana) and Sadhana (Sindh). Many of the Bhakti saints like Kabir attempted to bridge the gap between the Muslims and Hindus. Hence, in a similar way to Buddhism and Jainism, Sikhism did not emerge in vacuum rather its origin took place amidst multiple contesting ideologies and philosophical speculations.

Making of Non-Brahmanical Religious Traditions

In the formation of any sect the labour of thousands plays a crucial role, but often the leaders are remembered for providing the guiding light to people in return of their support and resources for the growth and spread of a new ideology. This is true in the case of Jainism, Buddhism and Sikhism because their spread among the masses is usually believed to have been caused by the towering figures of Mahavira, Gautama Buddha and Guru Nanak respectively. Gautam Buddha is a central figure in Buddhism; but Jainism is associated with 24 Tirthankaras and Sikhism with ten Gurus. Whereas both Gautam Buddha and Mahavira belonged to *Sanyasi* tradition (asceticism), Sikh Gurus like several other Bhakti Saints fused *grihastha* (householder) and *Sanyasi* (ascetic) traditions in one.

The 24th Tirthankara Mahavira (literally means the Great Hero), born in 539 BC, was the son of Siddhartha, the chief of Jnatrika clan and his mother belonged to Vrijji clan. He had a daughter named Anuja or Priyadarsana born after his marriage with Yasoda. Mahavira renounced the world at the age of 30 and after 12 years long penance attained supreme knowledge at the age of 42. He is known of various names like *jina* (conqueror of senses) or Tirthankara (ford maker) or *kevalin* (one who has attained the supreme knowledge). He died at Pavapuri after attaining the age of 72 years. Though Mahavira was the one who gave a firm foundation to Jainism, it was Rishabhanatha or Adinatha from whom the Jains trace their history. 'Nirgrantha' was another name in use for Jain *Sanyasis*. According to the Jain tradition there were 24 Tirthankaras, Parshva being the twenty third and Mahavira the twenty fourth. Later Jainism was divided into Svetambra (White Clad) and Digambra (Sky Clad). Jain canons were compiled in third council at Valabhi, Gujarat in sixth AD most probably under the patronship of Maitraka Rulers. First council at Pataliputra and second at Mathura of Jains took place. *Ahimsa* (non-injury), *sunrta* (not to speak a lie), *asteya* (non to steal), *brahmacarya* (celibacy) and *aparigraha* (non to possess anything)

were the five central teachings of the Jainism and were expected to be followed by both Jain *Sanyasis* and lay follower. One of the Jain practices that make it different from any other religion is 'abstaining from food unto death' known as *sanlekhana.* The *karma* doctrine accepted by the Jains has its own peculiar features that differentiate it from both Buddhist and Sikh conceptualization of the same doctrine. According to Jainism, *karma* is a real substance that sticks to the soul and pollutes it. Due to this the soul remains stuck in the cycle of life and birth. Only after removing the previous *karmas* and discontinuing the accumulation of new *karmas*, through severe asceticism, soul would become free and attain *moksha*.[7]

Mahavira wondered and preached mainly in the plains of the Ganga valley. In subsequent centuries Jainism spread into various parts of the subcontinent. By the first century BC Jainism reached to Kalinga as it appears from the Hathigumpha inscription of Kharavela, and to Mathura, which has yielded many Jain sculptures and inscriptions. Later Jainism spread into Karnataka and Maharashtra under Digambras and in Western India (i.e., Gujarat, Rajasthan and Punjab) under Svetambras. The Svetambras believed that the Jina was not only engaged in normal human activities but also enjoyed omniscient cognition. Contrary to this view Digambras believes that Jina never engaged in worldly affairs and functions, e.g., eating. Unlike Digambras who supported nudity, Svetambras preferred to wear white clothes. In south it received patronage from Ganga rulers and later from the Kadamba rulers as it appears from their inscriptions. The support of various ruling dynasties like Haihayas (900-1300 AD), Paramaras (1000-1200 AD), Gahadavalas (1075-1200 AD), Rastrakutas (808-888 AD) and Calukyas (940-1299 AD) etc., had played important role in the growth and survival of Jainism. The Sravanbelgola is one of the most famous Jain pilgrimage centres where the monolithic image of Bahubali (58 feet in height, erected during 974-984 AD) son of Adinatha, the first Jain Tirthankara is situated.[8] In the spread and survival of Jainism the role of merchant class had been immensely important who still form the largest part of Jain community in the subcontinent.

The contemporary of Mahavira was Gautama Buddha or Siddharta, son of the Sakya chief Suddhodana and queen Mayadevi. He was born in Lumbini in Nepal near Kapilavastu in 567 BC and died at the age of 80 in 487 BC at Kusinagara, and the event of his death is celebrated as *mahaparinirvana* in the Buddhist traditions. He was married and had a son named Rahula. According to the tradition, he left his home at the age of 29 and attained enlightenment at the age of 35 years at Bodh Gaya under a *pipal* tree. His first sermon at deer park, Varanasi is celebrated in Buddhist canons as *Dharmachakrapravartana* or turning of the wheel of law. Since the Buddhists deny the existence of an eternal 'soul' (atman/ jiva), their conceptualization of *karma* doctrine is different from that of Jains and Sikhs. According to it, the root cause of *karma* is desire, and a specific desire leads to a specific *karma* determining the future existence of the individual. Therefore, '…if

one becomes free of desires, then the suffering which is part of the natural pattern of causality is cut off and ended. Free from suffering one can live calm and…. will be born no more'.[9] In their view, it is not 'soul' that is reborn, rather under the impacts of *karma* the physical and psychological elements come together in a form of new body. Buddha has suggested eight-fold path (*ashtangika marga*) to overcome the desires which are the source of misery and to attain *nirvana*. The eight-fold path comprised: right view, right determination, right speech, right action, right livelihood, right effort, right awareness, and right concentration. The Buddhist monks as well as lay followers were expected to act according to following principles: not to cause injury, not to steal, not to use intoxicants, not to lie, and not to indulge in adultery and sexual misconduct.

In the spread of Buddhism outside Indian subcontinent the role of the Mauryan king Asoka (reigned 273 -232 BC) is significant who sent missionaries into Central Asia, West Asia and Sri Lanka to propagate Buddhism. The first Buddhist council took place in Rajagriha during Ajatasatru's reign when the *Vinaya pitaka* and the *Sutta pitaka* (*pitaka* literally means 'basket') were compiled. Next council was held in Vaishali, third in Pataliputra under the patronship of Asoka, and fourth in Kashmir under the patronship of Kanishka-I (reigned 78-101 AD), the Kushana ruler. It was in the fourth council that Buddhism split into two competing sects: Mahayana (Great Vehicle) and Hinayana (Lesser Vehicle). Hinayana spread over Sri Lanka, Thailand, Burma and South East Asia, while Mahayana over Central Asia, China and from China to Korea and Japan. Where the Hinayanists believed that Buddha and Bodhisattvas were celestial beings and worshiped certain symbols (e.g., the elephant, horse, the Bodhi tree, the Wheel of law etc.) associated with Buddha, Mahayanists raised Buddha to the status of God and began to worship his image. In fact, the idol worship gained popularity towards the end of the first millennium BC and in subsequent centuries adopted by the Brahmanical sects as well.

During the Gupta-Vakataka period (fourth-sixth century CE), Buddhism continued to flourish in various parts of the subcontinent and beyond. Some of the famous Chinese pilgrims e.g., Faxian (in India 399-414 AD), Xuanzang (in India 629-45 AD) and Yijing (in India 675-695 AD) visited the Indian subcontinent at the time of expanding influence of the Puranic-Hinduism, and they have left vivid accounts of their visits to various Buddhist sites including Nalanda (in Bihar), which was one of the important Buddhist learning centres of that time. Mahayana Buddhism flourished under the patronship of King Harsha (reigned 606- 448 AD), who adopted Buddhism after coming in contact of Xuanzang. Under the Pala rule (in the eighth to the twelfth century AD) Vikramasila University became famous for Buddhist learning in eastern India. Two of the Buddhist sects became famous in Bengal which had the influence of Tantrism: Vajrayana (the vehicle of thunderbolt) and Mantrayana (the vehicle of mantras/hymns). Atisa Dipankara of Vikramasila University spread Vajrayana form of Buddhism in Tibet. The Buddhism faded away

from other parts of India in subsequent centuries due to the growing influence of Bhakti movement (Vaishnavism and Shaivism) and also due to the incorporation of many Brahmanical and tantric practices into its fold. Ultimately Buddha was incorporated within Brahmanical system as a tenth incarnation of Vishnu. The final blow to Buddhism came in the form of Turkish invasion in the twelfth century when the Turkish invaders destroyed Nalanda and other monasteries.

Unlike Buddhism and Jainism, Sikhism came into existence in the course of medieval times and the founder of Sikhism, Guru Nanak was born on 15th April 1469 in the house of Mehta Kalian Das Bedi- an accountant in the village Talwandi (present day Nankana Sahib). He was married at the age of twelve to Sulakhni and had two sons, Sri Chand and Lakhmi Das. Nanak unlike Jainism and Buddhism emphasised upon the householder's life and did not preach asceticism. According to him a person should bear his household duties and continue to pursue spiritual path simultaneously. Sikh religion developed out of an interaction between Hinduism and Islam and gradually spread among diverse lower caste communities and Jat peasantry in Punjab region of the North-West India. The influence of the Bhakti saints and Sufi traditions is clearly visible in Nanak's writings. Sikhism like Islam preached the worship of one God but unlike Islam accepts that there are various ways of approaching him. Nanak rejected the *varna-jati* system and held all people same and equal. According to Nanak since the God does not have any form, colour or material sign it's the "word" through which he reveals himself. To know the "word"/ "name" Guru's help is required.[10] Noticeably, Guru Nanak used his own compositions to worship the God and emphasised upon the *sat-sangat* or association of his followers for singing and listening the *shabad* of the Guru (*gurubani)*. This practice was continued by his successors and followers.

Sources suggest that Nanak travelled extensively across the Indian subcontinent (e.g., Mathura, Banaras, Gaya, Bengal, Assam, Jagannath Puri, Tamil Nadu, Ceylon, Malabar, Konkan, Bombay, Rajasthan, and Ladakh) as well as in west up to Baghdad, Mecca and Medina. He died on 22nd September 1539 and was followed by nine Gurus, who continued to spread the teachings of Nanak. The list of Sikh Gurus consists of Angad (1504-1552), Amar Das (1479-1574), Ram Das (1534-1581), Arjun (1563-1606), Hargobind (1595-1644), Har Rai (1630-1661), Hari Krishen (1656-1664), Tegh Bahadur (1621-1675), and Gobind Singh (1666-1708). Before his death Guru Gobind Singh declared the *Guru Granth Saheb* as the next Guru after him which was a compilation of the teachings of the previous Gurus and famous Bhakti saints and Sufis e.g., Kabir, Ravidass and so forth. Guru Angad succeeded Nanak and began the compilation of the *Adi Grantha*, which attained a definite form under Guru Arjun who edited and incorporated the sayings of various Sufi and Bhakti saints in it. But the verses of Bhaktas or saints have not been incorporated as it is by Guru Arjun rather in several cases Guru's comments are added to them in order to: a) provide Guru's understanding of the central theme of the verse,

b) explain the verse in more simplistic way and c) record differences with the understanding of Bhaktas on certain issues/themes. One of the important developments that took place under Guru Angad was the formation of *gurumukhi* (from the mouth of guru) script in which the *Guru Granth Saheb* was written down later. It also played an important role in providing a distinct identity to Sikh community.[11]

The practice of community kitchen continued under guru Angad and institutionalized under guru Amar Das, living in Goindwal, who made a point that anyone wanted to meet him should first accept his hospitality i.e., eating with his disciples. The way of life at Goindwal impressed so much the Mughal emperor Akbar on his visit to the guru Amar Das that he assigned the revenue of several villages to Guru's daughter, Bhani, as a marriage gift. Under Guru Amar Das the Manji or Masand system was devised. The agents (Masands) were appointed in different areas to spread the message of Gurus among the masses and collect offerings. Later, it was discontinued under Guru Gobind Singh due to rampant corruption in it. Harmandir was built at Ramdaspur (present day Amritsar) by Guru Arjun which is a famous pilgrimage centre for the Sikh and Hindu devotees even today.

Guru Arjun is remembered in Sikh tradition as *Saca Padsah* (the true Emperor) who martyred for the religion in the hands of a Mugal ruler Jahangir. But the execution of Guru Arjun was not religiously motivated instead it appears from the sources that possibly it was the help provided by the Guru to Khusrau, the rebel son of Jahangir which infuriated the Mughal Emperor. The successor of Guru Arjun, Guru Hargobind reacted sharply to the execution of Guru Arjun and girded two swords one representing his spiritual and other temporal authority. He maintained his stables, horsemen, matchlock men, established Akal Takht (the immortal throne) opposite to Harmandir and built a fort called Lohgarh. These developments brought the Sikh Guru in conflict with the Mughal administrators who considered it as a challenge to Mughal authority. Mughal hostility continued in the time of following Gurus, which has been interpreted by several scholars as a conflict between two religious' ideologies. Even the execution of Guru Teg Bahadur on November 11, 1675, during the reign of Mughal Emperor Aurangzeb is proposed by some scholars as an indicator of Mughal's hatred towards Sikh religion. According to P. S. Grewal, the reign of Aurangzeb witnessed an acute *jagirdari* crisis and devaluation of silver that led to the exploitation of peasantry in the hands of Mughal nobility. The peasant revolts became common against the Mughal authorities in several parts of the empire including Punjab. At this time increasing influence of Sikhism and its militarization under Sikh Gurus quite obviously attracted the Mughal attentions.[12] Moreover, when Guru Govind Singh, settled at Anandpur (the city of bliss), came in conflict with the Hindu hill Rajas, they persuaded the Mughal Emperor to help them against the Guru. Later after the death of Aurangzeb a battle of succession ensued among Aurangzeb's sons. In this struggle Bahadur Shah who ultimately ascended the throne, was supported by Guru Gobind Singh. It indicates to the fact that the struggle between

the Sikhs and the Mughals was not merely a conflict between two distinct faiths rather had political reasons.

Jainism, Buddhism and Sikhism - A Revolt or a Dissent?

Scholars usually explain the origin of Buddhism, Jainism and Sikhism as a revolt or protest against the religious orthodoxy of their times: Brahmanism in case of Buddhism and Jainism while Hinduism and Islam in case of Sikhism. But the term revolt or protest gives a sense as these religions attempted to dethrone the contemporary dominant religions or in other words out rightly rejected them. A closer study of the sources however indicates to another possibility and suggests the process of appropriation and reinterpretation that was undertaken by the dissenting religions. In the words of Louis Renou: 'Both of these movements [i.e., Jainism and Buddhism] are reformations directed against Brahmanism, especially against the ritualistic aspect of it Their attack is, however, confined to the religious aspects of *dharma*, the Hindu Law; they accept the social order, or, at any rate, do not openly revolt against it. Both draw largely on the Hindu substratum for their teaching and the general framework of their systems'.[13]

Re-defining the Varna System: Jainism

Jainism did accept the idea of gods though placed them below the Jinas. The *varna-jati* system was also not condemned by them rather it is argued that due to good or bad *karmas* a person take rebirth in higher or lower *varnas*. But the acceptance of *varna-jati* system was not a simple adaptation on the part of Jains. Instead, they re-interpreted the origin of *varna-jati* and provided a new definition to it. In the *Adipurana*, Jinasena maintains that there were no *varnas/jatis* in the beginning. When a disorder appeared in the world then Rishaba the first Tirthankara who was still a layman took arms and became king. In this way he created the kshatriya caste. Subsequently he created vaishya (merchant) and shudra (craftsmen) castes in order to create different means of livelihood.[14] When Rishaba created these castes, he was still a householder and had not attained the status of *tirthankara,* and it rejects any sacredness attached with the *varna-jati* positions in society. Interestingly, the creation of brahmana *varna* goes to Bharata, the son of Rishabha, who was a householder all his life. Here what becomes interesting is the appropriation of Brahmanical concept of *varna-jati* and re-interpretation of it by the Jain ideologues. Jainism like Buddhism had a large following coming from materially rich communities of the society particularly the merchant class. This in itself shows its limitation to work among those who were socially and economically low in social hierarchy due to its essential reliance upon the well-off sections who were able to patronize the sangha. Even in the Jain sangha not everyone, particularly from the lower castes, was allowed to join. Six modes of livelihood -government (*asi*), writing (*mashi*), farming (*krishi*), arts (*vidyā*), commerce (*vāṇijya*), and various crafts (*shilpa*) – were maintained by the Jain teachers as being fit to be adopted by Jain laity. But in practice due to their strong emphasis upon non-violence, statecraft and

agriculture became less desirable occupations and a great importance was attached to the trading activities.

Occupation Based Social Status: Buddhism

Buddhist conceptualization of society was in terms of *ucca* or *nicca* kula, kamma and shilpa unlike Brahmanism that was based on birth (brahmana, kshatriya, vaisya and shudra). Kshatriya, Brahmana and Gahapati were schematized as belonging to *ucca* kula while Chandala, Pukkusa, Nesada, Vena and Rathakara to *nicca* kula due to their association with unclean professions and manual labour. Gahapati in the scheme was not a *jati* or *varna* group rather it is a status or a class that comprised extremely rich people with extensive landed property. Interestingly in Buddhist text the term brahmana-gahapati is used to denote rich brahmana landowners. It indicates to the conceptualization of society on the basis of occupation rather on birth. In addition to it Buddhist maintained like Jains that it's the bad or good *karmas* that determine one's birth in high or low kula. Though from outside Buddhist conceptualization of society appears as a rejection of Brahmanical *varna* system but a close study shows that they were appropriating and reinterpreting the existing Brahmanical social categories. Brahmana and kshatriya remained a part of high kulas, and their higher social position theoretically now was based on occupation or control over resources. In fact, the disapproval of the occupation of hunting-and-gathering communities placed the hunters (mostly lower castes and tribal folks) outside the fold of both Buddhism and Jainism due to their emphasis upon *ahmisa* or non-violence. When Brahmanism, of which *ahimsa* was not a part earlier, adopted the doctrine of *ahmisa* people engaged in hunting-and-gathering were reduced to the position of outcaste.[15] Buddhism accepted the distinctions between the rich and poor, and between high and low kulas (families) in social world and founded the institution of sangha. In spite of being based on the egalitarian principles the doors of sangha were closed for runaway slaves, deserting soldiers, physically disabled persons, and debtors. Interestingly enough the Buddhist followers comprised large number of the people coming from *ucca* (high) kula and comparatively a small number from *nicca* (lower) kulas.[16] The large representation of Brahmanas within the *sangha* is also noticeable and it indicates to the higher-caste orientation of Buddhist monasticism.

Formation of a Casteless Community: Sikhism

Now let's move on to Sikhism that began to mark its presence from the 15th century onwards when the first Guru, Nanak began to preach a uniformity of God to break the divide between the Hindus and Muslims, the lower castes and higher castes, and the poor and rich. The influence of wondering Sufis and Bhakti saints is clearly visible in the teachings of Guru Nanak. Like Jainism and Buddhism, Sikhism also accepted the *karma* theory and attributed the suffering of this world to past bad *karmas*. Unlike Buddhism and Jainism, Guru Nanak's philosophy maintains that though everything is determined by one's previous *karmas*, God can abrogate the law in favour of his true followers because it is due to the power and will of God that

man receives the due consequences of his previous deeds. Nanak was a strict monotheist hence, like Islam, Sikhism admits only one God, who is omnipotent, omniscient and omnipresent, and many ways of approaching him. The position of Guru was central as being the spiritual guide to reach to the God, but he was not assigned the status of a prophet or a God. Unlike Buddhism and Jainism, which created the institution of sangha based on the egalitarian principles parallel to the hierarchical society, Sikhism took direct initiatives to bridge the gap between rich and poor, and upper and lower castes. In fact, Sikh Gurus also fused the both, *sanyasi* (ascetic) and *grihastha* (householder) traditions into one by living a life of householder, while on their spiritual quest.

The teachings and practices of Guru Nanak appear to have brought together the asceticism symbolised by the constant yearning for the grace of God and materialism symbolized by the householder's life. The path suggested by Guru Nanak in this way appears to be a middle path expected to be followed by all the followers. But Nanak's middle path was different due to its rejection of *Sanyasa* (asceticism) from the middle path (*majjhimapantha*) of Buddha which was essentially for *Sanyasis*. In Buddhism, *Sanyasis* who have renounced the worldly pleasures were expected to follow the middle path in their search for salvation. In fact, Buddhism failed to regularize the societal life of a laity outside the sangha, and therefore it also failed to provide a distinct identity to them. Like Brahmanism we nowhere find in Buddhism the sacred rituals (*samskaras*) covering the whole life of a person from the birth to the death. On the other hand, Jainism was able to provide a distinct identity to its followers and have produced numerous rules and regulations (called *sravakacara*) for laity and their conduct. In Jainism a lay follower is expected to practice major or minor vows (*vratas*) ranging from refraining from partaking meat, alcohol, honey, etc., to refraining from causing injury to beings, from false speech, from theft, from illicit-sexual relations, etc., to restricting one's activities to a specific area to fasting, performing charity and so forth.[17]

On the similar lines a Sikh is also expected to follow certain rules and regulations providing him a distinct identity in a society. Guru Amar Das introduced ceremonies to be performed by Sikhs at the time of births and deaths in which the hymns of Gurus were to be recited in place of Sanskrit *slokas*. Widow remarriage, monogamy and inter-caste alliances were encouraged while sati and *purdah* customs were forbidden. Later, Guru Gobind Singh provided the concrete foundation to the caste less community of Khalasa. He baptised his followers and gave one family name "Singh" to them. All the Sikhs were to be considered equal and were required to wear their hair and beard unshorn (*kes*), carry comb (*kangha*), wear nee length pair of breeches (*kach*) and carry a steal bracelet (*kara*) and a sabre (*kirpan*). Furthermore, a Sikh was expected not to smoke or chew tobacco, or consume alcoholic drinks; and not to eat *halaal* but *jhatka* meat and so forth. Interestingly the bulk of converts were low caste professional communities including Jat peasantry of

Punjab who had been converted into Sikhism Those who refused to convert but accepted the teachings of the Gurus were called *sahajdharis* (those-who-take-time to adopt) and largely consisted of the Khatris and upper caste Hindus. Those who accepted the new faith were called *keshdhari* (hirsute) Khalsa.[18]

Conclusion

The Jain and Buddhist communities are divided into two broad categories- lay devotees and *Sanyasis* (ascetics, monks), which reinforced and articulated each-other's identities. Both of these were expected to live a life according to the respective principles with common base written down in the canonical literature. The *Sanyasi* in ideological terms is the one who has renounced the world but in practice in both the religions it's a person who although have renounced the material world remain engaged with the laity like a missionary to provide directions for a spiritual life. Sangha as an institution provided a space for an interaction between the laity and the *Sanyasis*. The support of laity became essential for the very sustenance of the sangha because *Sanyasis* were usually prohibited from taking part in production as well as reproduction activities.

The class that emerged as the main supporter of both, Jainism and Buddhism, the heterodox sects comprised traders, artisans and craftsmen, who were ranked third in the v*arna-jati* hierarchy. Hence, in return of their support to sangha lay devotees expected a social recognition and higher status besides spiritual upliftment. In context of Sikhism such dual division is absent due to its criticism of asceticism as well as of extreme indulgence in material life. According to Guru Nanak, a person is required to bear his householder's duties and pursue the holy path through the company of holy men and righteous living because only through the grace of God a person can attain salvation. The belief in the grace of God as essential for salvation makes Sikhism distinct from both Jainism and Buddhism, both of which maintained the good/bad *karmas* as the sole determining factor for the attainment of salvation (*moksha, nirvana*). In spite of these differences, all these non-Brahmanical religions received an active support of laity/followers in their development and expansion. The means of communication play important role in the mobilization of people's support and therefore, in Jainism, Buddhism and Sikhism, we find the use of common people's language: Prakrit in case of Jainism, Pali (a form of Prakrit) in case of Buddhism and Punjabi in case of Sikhism.

It's important to note that in a situation where society was already functioning in a particular way, the new alternatives were required to be relative to the existing system. Being relative here means the use of the prevailing terminology, expressions and ideas to communicate easily with the society at large that had become accustomed to a particular terminology, expressions and ideas over the period. In this way, the process of appropriation and re-interpretation becomes important. The *Sanyasis* and the Gurus appropriated as well as reinterpreted

Brahmanical terminology, ideas and expressions, while conveying their messages to the audience. But they did not replicate the existing Brahmanical system; instead, they aimed to create new alternatives for the people. The transition from pastoral economy of Vedic period to peasant economy of post Vedic period accompanied by the transition from Vedic religion based on animal sacrifice and destruction of resources to the belief system that preached *ahimsa* and supported the development of agriculture, expansion of trade and preservation of animal wealth. Same is true in context of Sikhism, as its development accompanied the expansion of agriculture on the one hand and of trading activities on the other in Punjab region during the Sultanate and the Mughal rule. The Khatris, rich traders, provided active support to Sikhism in the early phase of its development, while at later stage diverse lower caste professional groups including Jat peasantry became its backbone.

In the last, it will be sufficient to conclude that the growth and expansion of any religious ideology correspond to its contemporary socio-economic-and-political developments. Religion in fact is a social construct that's why we have varied belief systems in different societies and cultures. The social set up influences the development of the religious belief and shapes it. In a same way the religion influences the development of society and shapes its structure. Hence for a better understanding of any religious system its study in relation with the larger societal processes whether economic or political is essential. In a nutshell, rather than studying a religion as an isolated phenomenon confined to the realm of supernatural and philosophical speculation, we need to study it in relation to the larger societal changes and developments that the Indian subcontinent has witnessed over the period.

References

1. Ranabir Chakravarti, *Exploring Early India: Up to c. AD 1300*, New Delhi: Macmillan, 2010, p.109.
2. R. S. Sharma, *India's Ancient Past*. New Delhi: Oxford University Press, 2008, pp. 130-133.
3. See for a discussion on the idea of renunciation in Upanishads, Buddhism and Jainism: Romila Thapar, *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*, New Delhi: Oxford University Press, 2000, pp. 832-855, 914-945.
4. See for a discussion on the historical geography of Punjab: J. S. Grewal, 'Historical Geography of the Punjab', Journal of Punjab Studies, *Journal of Punjab Studies*, Vol. 2, no. 1, pp. 1-18.
5. Romila Thapar, *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*, New Delhi: Oxford University Press, 2000, pp. 95-108 See also for the early history of Jat peasantry: Irfan Habib, 'Jatts of Dr. Ganda Singh.(ed.). Harbans Singh and N. Gerald Barrier. Patiala: Punjabi University Publication, 1976, pp.92-103.
6. Surinder Singh, Medieval Punjab in Transition: Authority, Resistance and Spirituality C.1500-C.1700, New Delhi: Manohar, 2022, pp. 291-337, 507-509.
7. Louis Renou, *Religions of Ancient India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1972, p.132.
8. See for a detailed discussion on Jainism, its origin and growth: Paul Dundas, *The Jains*. London and New York: Routledge, 2002.

[9] Keith Ward, *Religion and Community*, New Delhi: Oxford University Press, 2000, p. 56.

[10] J. S. Grewal, *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization,* Vol-VII, Part-2: *Religious Movements and Institutions in Medieval India*, New Delhi: Oxford University Press, 2006, p. 453.

[11] Pashaura Singh, 'Scriptural Adaptation in the Adi Granth', *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 2, 1996, pp. 337-357.

[12] P. S. Grewal, 'Nanak's Doctrine and the Feudalisation of the Sikh Gurudom,' *Social Scientist*, see for vol. 11, no. 5, 1983, pp. 16-32; detailed Sikh History: J.S. Grewal, The New Cambridge History of India. II.3. *The Sikhs of the Punjab*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

[13] Louis Renou, *Religions of Ancient India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1972, pp. 111-112.

[14] Padmanabh S. Jaini, *The Jaina Path of Purification*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2001, pp. 288-291.

[15] Irfan Habib, (ed.) *Religion in Indian History*, New Delhi: Tulika Books, 2007, p. xxiii.

[16] Uma Chakravarti, *Everyday Lives, Everyday Histories: Beyond the Kings and Brahmanas of 'Ancient' India*, New Delhi: Tulika Books, 2006, pp. 119-137.

[17] Padmanabh S.Jaini, *The Jain Path of Purification*, Delhi: Motilal Banarasidass, 2001, p. 187.

[18] See for a detailed discussion: Khushwant Singh, *A History of The Sikhs*, vol. 1, New Delhi: Oxford University Press, 1999.

Bibliography

Chakravarti, Ranabir. *Exploring Early India: Up to c. AD 1300*, New Delhi: Macmillan, 2010.

Chakravarti, Uma. *Everyday Lives, Everyday Histories: Beyond the Kings and Brahmanas of 'Ancient' India*, New Delhi: Tulika Books, 2006.

Dundas, Paul. *The Jains*. London and New York: Routledge, 2002.

Grewal, J. S., The New Cambridge History of India. II.3. *The Sikhs of the Punjab*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Grewal, J. S., (ed.) *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization,* Vol-VII, Part-2: *Religious Movements and Institutions in Medieval India*, New Delhi: Oxford University Press, 2006.

Grewal, J. S., 'Historical Geography of the Punjab', *Journal of Punjab Studies*, vol. 2, no. 1, 2004, pp. 1-18.

Grewal, P. S. 'Nanak's Doctrine and the Feudalisation of the Sikh Gurudom,' *Social Scientist*, vol. 11, no. 5, 1983, pp. 16-32.

Habib Irfan., 'Jatts of Punjab and Sind', in *Punjab Past and Present: Essays in Honour of Dr. Ganda Singh* (ed.) Harbans Singh and N. Gerald Barrier. Patiala: Punjabi University Press, 1976, pp.92-103.

Habib, Irfan. ed. *Religion in Indian History*, New Delhi: Tulika Books, 2007.

Jaini, Padmanabh S. *The Jain Path of Purification*, Delhi: Motilal Banarasidass, 2001.

Renou, Louis. *Religions of Ancient India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1972.

Sharma, R. S., *India's Ancient Past*. New Delhi: Oxford University Press, 2008.

Singh, Khushwant. *A History of The Sikhs*, vol. 1, New Delhi: Oxford University Press, 1999.

Singh, Pashaura. 'Scriptural Adaptation in the Adi Granth', *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 64, no. 2, 1996, pp. 337-357.

Singh, Surinder, *Medieval Punjab in Transition: Authority, Resistance and Spirituality C.1500-C.1700*, New Delhi: Manohar, 2022.

Thapar, Romila. *Cultural Pasts: Essays in Early Indian History*, New Delhi: Oxford University Press, 2000.

Ward, Keith. *Religion and Community*, New Delhi: Oxford University Press, 2000.

THE MURSHID AND MEHBOOB: SHAIKH NIZAMUDDIN AULIYA IN INDIC SENSIBILITIES

Dr. Rajni Sahota and Dr. Priyatosh Sharma*

Abstract

One of the lesser known disciples among Shaikh Nizamuddin's mystic circle was Rajkumar Hardev. He was attracted to the persona of Shaikh Nizamuddin Auliya through the stories which he learned from Amir Hasan Sijzi. He moved from Devgiri to Delhi to become a murid. He wrote a memoire entitled Chillah-Roza where he recorded that once during the performance of a sama. Shaikh Nizamuddin moved to tears. In his tear, Shaikh glanced towards Rajkumar Hardev. When Hardev caught he glance of his murshid, he entered the state of wajd. During that spiritual rapture, Hardev saw his home, parents and his deity Krishna playing flute inside Nizamuddin's tears! The murshid who made Amir Khusrau long for bridehood and initiated Hardev in whadat-ul-wajud, is the primary focus of the present paper. It aims to explore the idea of both murshid and Mehboob in spiritual echelon. The paper also employs Indic sensibilities which fused with various rituals and practices in the khanqah of Shaikh Nizamuddin Auliya and submits that the fusion of Indo-Islamic practices embedded Shaikh Nizamuddin Auliya not merely in popular memories in Indian subcontinent but also provided platform for synthesis between the normative textual interpretation of Islam with indigenous experience for the devotees.

Keywords: *Shaikh Nizamuddin Auliya, Amir Khusrau, Rajkumar Hardev, Chilla-Riza, Murshid*

Khusrau rain suhag ki, main jaagi pi ke sang

tan mora man pihu ka joh dono ek hi rang,

aayo sakhiyo sab mil baithay pir nizam ke sang,

ek pal mein chu naiyan mila ke who rang-i-prem ke rang,

main toh dhundu pihu ko.piya nazar na aaye,

apne man ke ander jhaanka, paayo apne hi sang.'[1]

*Department of History, Central University of Punjab, Bathinda.
*Department of History, Panjab University, Chandigarh

(Khusrau speaks of union! He speaks of annihilation; his soul is colored but he searches for more. Theme is *wahadt-ul-wajud* but the expressions are Hindustani, the tone of a Sufi but garb of a dabrbari. He came to find a murshid but found mehboob in him!)

I

In the Indian subcontinent, the Chishtis remain the prominent sufi order. Various rituals in Chishti dargahs witness a huge rush of devotees cutting across religion, caste, creed and gender. Various myths, legends and stories are woven around the persona of Chishti Saints like Shaikh Muinuddin Chishti, Bakhtairuddin Kaki, Fariduddin Ganj-I Shakkar, Nizamuddin Aulia and many more and their *dargahs*. It is believed that their barkat helps the devotees in distress. The academia has attempted to study Chishti saints and their shrines while exploring complex historical processes to understand social-religious shifts and political alignments. Primary sources relevant for such as academic study are *Malfuz* i.e. recorded conversations, such as *Fawa'id ul Fu'ad, Durar-i-Nizamiya, and Khair-ul-Majalis* and *Tazkirat* (biographies) like *Siyar-ul-Auliya.* Though one comes across significant works on Chishti Sufi saints and their shrines in last quarter of twentieth century, Shaikh Nizamuddin Auliya's efforts to fuse Indo-Islamic rituals in his *khanqah* have not received academic attention. He is mostly studied in biographical context by a number of scholars like K.A Nizami, Muneera Harei, Sadia Dehlavi, Muhammad Habib and Mehar Murshad. Muhammad Habib focused primarily on the authenticity of the earliest Chishti *malfuz*.[2] K.A. Nizami used *durar-i- Nizami* by Ali Jandar, *Qiwam-i-Aqaid* of Jamaluddin Qiwam and *Nafasat-ul-Uns* of Abdur Rahman Jami.[3] Nizami portrayed Nizamuddin's *khanqah*, its daily routine, training of *khilafahs* at the same time he commented on studying Shaikh Nizamuddin Auliya both as a man and a mystic. Muneera Haeri studies the lives of five great Chishti masters which also included Shaikh Nizamuddin.[4] Mehar Murshed compiled anecdotes of Shaikh Nizamuddin's *barakat* and spiritual presence in the lives of his devotees.[5] Sadia Dehlavi studied Delhi's sacred tombs.[6] Desiderio Pinto explores various dimension of Piri-Muridi within construct of dargahs in modern times. Patricia Jeffery analysis women related to pirzade families.[7] Raziuddin Aquil studies several figments and pieces on Nizamuddin as lover of Sama and source of saintly Jamal and Jalal. Most of the these works fall within the realm of biographical studies failing to locate Shaikh Nizamuddin Auliya in the complexity of Sultanate's society.

Richard M. Eaton studies the role of Sufis and their shrines in the 'process of Islamization.' Eaton explores Sufis as 'the interpreters of Islam' and Sufis as Pir in

localized construct affecting social-political changes.[8] He pointed out that Sufi *dargahs* under the Sultans disseminated courtly culture in distant places. He, further, refers to the theatrical display of rituals and customs, involving the masses both as participants and sponsors.[9] Eaton tends to suggest that in distant zones under the Sultanate, the concept of the Sultan as a temporal authority and the Caliph as religious authority was not comprehended by non-Muslims. For them, the spiritually powerful Sufis acted as interpreters and symbols of both the devotional and material world.[10] Every action contextualized Islam for the masses.[11] The image of the Sufi saint as a *wali* and his *barakat* remains integrated with the identity of his shrine. The *barakat* of the saint travelled through his descendants making them equally venerated and blessed. Meanwhile, the state intervened and patronized these shrines to assert its authority among the followers of the particular *dargah*.

Carl W. Ernst and Bruce B. Lawrence assert that in the case of Shaikh Nizamuddin Auliya, one can see the overbearing role played by literary traditions rather than the shrine because Shaikh Nizamuddin Auliya was not beset with three principle paradoxes i.e, marriage, family duties and pilgrimage or *hajj* which most of the Chishti masters had to face. Shaikh Nizamuddin Auliya opted for celibacy to honour the command of his master. In the absence of accepted paradox, scholars depend upon literary traditions, *Malfuz* and *Tazikra* that played a vital role in the popularity of Shaikh Nizamuddin.[12] There is no doubt that the reputation of a Sufi depended both on hagiographical traditions as recorded and applauded by his contemporaries and the posthumous construction of an impressive tomb structure.[13] Literary traditions use terminology to reflect the spiritual status of the saint establishing him as a 'perfect model of behaviour' and 'superior' to other mystics.[14] The literary traditions also tended to 'ignore' or 'resolve' the paradoxes in a mystic's life according to the accepted norms. *Siyar-ul-Auliya* mentions that a camel would reach the window of Shaikh Nizamuddin's chamber to take him to Mecca for *ziyarat*.[15] The literary traditions suggest that Shaikh Nizamuddin's urban residence was crucial for the attraction of intellectual elites such as Amir Khusrau, Hasan Sijzi and Ziauddin Barani to his *khanqah*.[16] The argument also implies that the mystic's popularity also depended upon the artistic brilliance and craft of the compiler.[17] Thus, Shaikh Nizamuddin Auliya is projected as a compassionate mystic and an urban scholar, whose fame rests heavily on his poet disciples. At the same time, one comes across the immense popularity of the Shaikh among the downtrodden, poor and homeless who might have not been able to comprehend sophisticated literary traditions. It might not have been easy for illiterate medieval masses 'the beggars', 'homeless', '*jogis*',

'*jawaliqs*', and 'socially marginalized' to participate in and comprehend the literary panegyric of Khusrau, Hasan Sijzi and Barani.[18] The text-centric approach, thus, ignores the acceptance of Shaikh Nizamuddin Auliya as *Mehboob i Ilahi* among the masses away from the literary stage which unfolded in the *Khanqah* and then *Dargah* of the Shaikh.[19] One would also fail to comprehend literature that Muhammad Habib found inauthentic but remained popular among the masses concerning *aurad*, *nukete* or home remedy, potions to ward off evil and farfetched *karamat* attributed to the Shaikh.[20] It highlights the popular perception of Shaikh Nizamuddin in contrast to the authentic literature which the majority of the followers were not even aware of.

The *dargah* of Shaikh Nizamuddin can not merely be studied through the process of Islamization, adoption of royal symbols or state patronage. Even the literary traditions with its text-oriented approach fails to explain how the shrine in the absence of financial resources has managed to survive because for a long time it remained a graveyard. The Shaikhs descendants lived as scribes and sold land to keep the community kitchen going.[21]

It is submitted that the various anecdotes, oral traditions, devotion of the masses and love for *mahboob-i-ilahi* Nizamuddin continued to fuel the existence of the *dargah* even when it was devoid of any state protection. His austerity, celibacy, piousness, compassion, love and humanity existed in popular memory. His experiment and subsequent infusion of various Indo-Islamic symbols in his *khanqah* opened up the cultural understaning of the working of the *dargah* not merely in the local context but also how it led to the filtration of these traditions into various other regions resulting in mass appeal of the Chihstis.

II

K. A. Nizami suggested that the success of the Chishtis in India depended upon their understanding of religious attitudes and adoption of customs like 'bowing before the Shaikh', 'presenting water to the visitors', 'circulating *zanbil'*, 'shaving the head of the new entrants, 'audition parties (*sama*)', and '*chillah-i-ma-kus* (the inverted *chillah*)'.[22] Simon Digby accepts that many practices among the ecstatic Sufis were driven by Indo-Buddhist culture and it was meaningful to the non-Muslim devotees in north India[23].

Shaikh Nizamuddin Auliya was born in Badaun in c.1238 CE. His ordinary living style and love for *purbi* dialect coupled with his celebration of Indic festivals like Basant and Holi reflected his understanding and appreciation of his environment. His presence in the capital of the Delhi Sultanate further prepared the ground for him

to act as a cultural mediator who used symbols of India's shared and known traditions. 'Renunciation', 'celibacy', 'indifferent (or somewhat rebellious) attitude towards state patronage' 'self-induced poverty', 'compassion' and '*sama*', not merely enhanced his acceptance among the masses but also continued to influence the working of various *dargah*s which drew legitimacy from him.

Renunciation was accepted as one of the greatest virtues for any mendicant in the Indian tradition. Ascetics are considered liberated from worldly attachments and desires. An ascetic is always positioned higher than a householder. On the other hand, Islam never expected its followers to give up the material world in the pursuit of Allah. Prophet Mohammad, the Caliphs and theologians believed in family, prosperity and the bounty of life. The mystics in Islam never renounced the world like *jogis*. Most of them performed the required duties of a householder and devoted themselves to *zikr*.[24] The Chishti masters of the 13th century however accepted renunciation as an important attribute of their mystical discipline. The Chishti subjected themselves to extreme penury to celebrate their renunciation. This renunciation (*tarak-i-duniya*) reached its height with Shaikh Nizamuddin Auliya when he proclaimed that, 'the perfection of man lies in four things: little food, little speech, little sleep and little association with people'.[25]

Dependence on 'God's will' is the central theme of his renunciation. Ritualistic acts like fasting and rosaries are the outer layer but remaining satisfied in God's will is the essence. His attitude remained unchanged in extreme poverty as well as when rich *futuh* flowed in his *khanqah*. The Chishtis struggled between their wish to go in solitude and their duty to guide and care for those who chose to follow them. Renunciation of Baba Farid and Qutbuddin Bakhtiyar Kaki made them oblivious to their family's predicament. Renunciation for Shaikh Nizamuddin manifested in taking care of others. His *khanqah* sheltered many without subsistence.[26] While remaining celibate himself, he adopted his sister's children, as well as Shaikh Farid's grandchildren. Even the Kirmanis became his extended family.

Celibacy was another vital constituent of Shaikh Nizamuddin Auliya's renunciation. His celibacy was a deviation from accepted practices of the Chishtis and modelled behaviour of the Prophet. Many Chishti saints married but struggled in performing their household duties. *Siyar-ul Auliya* records Shikah Qutbuddin Bakhtiyar Kaki divorcing his wife and Shaikh Farid's children starving.[27] Mystics, like Bashir-al-Hafi, desired celibacy to attain solitude and isolation.[28] Shaikh Nizamuddin Auliya however adopted celibacy to honour the command of Shaikh Farid; this obedience connected him to popular cultural traditions. Shaikh Nizamuddin Auliya

did not face any conflict in the practice of celibacy whereas the mystics like Al Gazzali had to pray to Allah to control their carnal desires. Shaikh Nasiruddin ate lemon leaves to control his physical desires.[29] Celibacy did not isolate him rather but it made him accessible to people.

Shaikh Nizamuddin's renunciation also found expression in his voluntary poverty and attitude towards the state. Chishtis in India, therefore, did not accept land grants, or government services and criticized hoarding money. Their *khanqahs* ran on *futuh* (unasked gifts) which were distributed immediately. Shaikh Nizamuddin conceptualized *futuh* which remained in sharing and distributing.[30] He practised the circulation of *zanbil*, begging bowls like the Buddhist *bhikshu* (monks). The Chishtis, often, remained indifferent to the state and preferred to settle at places distant from its activities. Significantly, Shaikh Nizamuddin lived in Delhi for fifty years and visited the court only once. He refused land grants from Sultan Jalaluddin Khalji. He also maintained distance from Sultan Alauddin Khalji despite Sultan attributing the Deccan's victory to his blessings. Shaikh Nizamuddin Auliya even suspended the *khailafatnama* of Mohammad Kashani when he showed inclinations toward government service.[31] Qutbuddin Mubarak Khalji however summoned Nizamuddin to his court to pay respect to him. Ghiyasuddin Tughluq demanded the money Khusrau Khan donated to the *khanqah*. Nizamuddin refused to return the money which was already distributed. He considered distributed money to be *baitul mal.*[32] Sultan Ghiyasuddin Tughlaq summoned Shaikh Nizamuddin Auliya to defend his practice of Sama in front of the *ulama.* It is also believed that Ghiyasuddin banned city workers from constructing a *baoli* in Shaikh Nizamuddin's *khanqah*. When the workers refused to obey the order, it enraged the Sultan who ordered Shaikh Nizamuddin to leave Delhi. The Shaikh is said to have said that Delhi was quite far for the marching Sultan Ghiyasuddin.[33]

Simon Digby observed that the Sufi compassion (***shafaqat)*** was more of a superimposed idea rather than an inherent feature of Sufi saints.[34] The Sufis despite their 'profession of humility' could manifest wrath which resulted in the discomfiture of the society and often caused death.[35] Compassion of Nizamuddin even in the light of Digby's argument remained a significant attribute of his popular image. Amir Khusrau called him *tabib-i-dil*, healer of the heart.[36] His compassion has a two dimensional approache; the authority of state and fellow saints ought to be checked. On the other hand, the masses must be protected under the spiritual *waliyat*. His compassion was his belief in the goodness of human heart and he accepted disciples (*murid*) without any discrimination or pre-conditions.

Urban revolution in Delhi had led to the social-economic growth but it also created a new class of urban proletariat. The gap between the rich and poor increased. Shaikh Nizamuddin found it hard to eat when hundreds of people remained hungry and without shelter.[37] He regularly donated money and food to the prostitutes, provided scholarship to those willing to study, and also provided aid in times of natural and man made calamities.

III

Muhammad Ibn Jaf'ar Makki had a vision that Shaikh Abdul Qadir Jilliani and Shaikh Nizamuddin were chosen for *mahboobiyat* i.e. to be the beloved of God.[38] A Sufi is a lover (*ashiq*) and God is beloved (*mehboob*) and the Sufi's mystical journey is longing for divine union. *Ashiq* is bound to the object of his love; *mehboob* is boundless without veils and beyond religion or society. Nizamuddin's *mahboobiyat* is an externalization of divine love to humanity through compassion. He was the *mehboob* of every man without social, religious, political or cultural acceptance. He initiated a dialogue between indo-Islamic traditions and created space and scope for emergences of social-cultural narratives. These embedded Shaikh Nizamuddin in regional milieu in local legends and myths and transformed him as a legitimatizing authority for radical ideas. (stepping beyond even the limitation of *shari'at*.)

In one regional context, the legend of Hazrat Musa Sada Suhag (d.1449 A.D) the founder of Suhagiyya sect is traced back to Nizamuddin.[39] Hazrat Musa on his way to Mecca for Hajj visited the tomb of Shaikh Nizamuddin Auliya. He witnessed some prostitutes and courtesans dancing and singing devotional songs in the courtyard of Shaikh Nizamuddin. Musa Sada Suhag, a Suhrawardi, not only forbade the gathering but also criticized the practice of allowing undignified women to perform at the tomb of a Sunni saint.[40] Tradition records that Hazrat Musa felt a divine force obstructing his entrance in Medina and had visions that his patron, Shaikh Nizamuddin Auliya was not pleased. Shaikh Hazrat Musa's chiding of the dance of prostitutes angered Shaikh Nizamuddin that even the prophet refused to receive him.[41] Musa Sada Suhag returned to Delhi in a state of agitation and repentance on his audacity to doubt a practice sanctioned by the *mahboob-i-ilahi* himself. To seek pardon, Hazrat Musa wore the attire of a prostitute and danced before Shaikh Nizamuddin's tomb. In a state of ecstasy, he experienced spiritual light descending in him. Scott Kugle calls it a state of permanent gender transgression. Hazrat Musa shed his male attire and wore the dress of a bride.[42] He called himself 'the bride of God' and adorned himself with the ritualistic symbol of 'red sari', 'bangles' and '*sindoor*', and as the groom (God) was eternal, hence the title Sada Suhag.

Hazrat Musa Sada Suhag though enjoys popular veneration and status of *mahjub* i.e. hidden saint, yet he was severely censured and criticized by the theologians. He lived among eunuchs, did not observe Islamic precepts like *namaz* or fasting, his clothes turned red when a *maulavi* requested him to attend Friday prayer in a male attire. A voice like Musa Sada Suhag and a sect like *Suhagiyya* drive its cultural legitimacy from the cult of Nizamuddin and from the symbols created in his *khanqah*. Amir Khusrau donned the bridal attire and danced before Shaikh Nizamuddin. The symbolic and spiritual connect is evident. Bangles are offered at the tombs of both, Musa Sada Suhag and Amir Khusrau both became *suhagns* to please the *mahboob-i-ilahi*. Qawwals at the shrine of Musa Sada Suhag integrate the two tales in this rendition of Amir Khusrau's legendary qawwali, *'aaj rang hai re maa rang hai ri'*.

jis taraf deewangi mein tere dewane gaye,

laakh khud ko chupya phir bhi pehchane gaye!

Amir Khusrau, is another significant follower of Shiakh Nizamuddin's *mahboobiyat* and cultural space created by him. Amir Khusrau's legend reverberates with his unyielding love for Nizamuddin. Kugle calls him a 'paradigmatic legacy of Sufi discipleship for the later generation of Sufis'.[43] The point of reference here is how Shaikh Nizamuddin as a *murshid* and Khusrau as *mehboob* stimulated annihilating love in poetry. The legend says one morning both of them were walking on the bank of Yamuna, when they heard some Hindu devotees singing in *Hindvi*. Shaikh Nizamuddin requested Amir Khusrau to compose something in H*indvi* so that he could sing it. The request changed the structure of *sama* forever, from Persian lexicography and meter Shaikh Amir Khusrau transformed it using local dialect and symbology. He created a rural scene taking inspiration from a village well (*panghat*), an earthen pot (*matki*), veil (*ghoonghat*), seasons like *basant* and *falgun* thus poetry was created which was a lived experience of the masses. He wove these motifs in the final theme of love and desire of union with his Murshid Nizamuddin. Pangs of separation were voiced in, '*sajan ye mat janiyo joh tum bichadt mohe chain'*. His commitment to his *mehboob* comes out clearly in, *'aa piya in naynan mei joh palak daanp tohe lu, naa mai dekhu gair ko na tohe dekhna du'*. He is like a smitten maiden who is oblivion to gossip and criticism of village women, *'main toh piya se naina laga aayi re, gar naari gawanri kare toh kare..main toh hridya ke beech sama aayi re..'*. The composite environment and festivities of Nizamuddin's *khanqah* found expression in *hazrat khawaja sang kheli dhaaml, arab yar tori basant manyao sada rakhiye laal gulal*. One of the most celebrated *qawwali* of Amir Khusrau is, '*aaj rang hai ri maa, mere*

mehboob ke ghar rang hai ri....' Sufi *dargahs* throughout India have interwoven this verse in their *sama* traditions with renditions and additions. Various versions of '*rang*' are sung in the *dargahs* of Qadiri, Sabris and Qalandar. No *qawwali mehfil* in the *dargah* of Bu Ali Shah Qalandar in Panipat is complete without it. The rendition includes couplets like: '*aao re chishtiyo holi khelo, khawaza qalandri sang'*.[44] The rendition in Char Qutub shrine in Hansi has additions: '*dharti amber jhum rahe hai, baras raha hai rang aao re chishtyo holi khelo qutub-i-jamal ke sang*! The dargah of Alauddin Sabir also resonates with this verse and chants of, *'mohe pir paayo Nizamuddin Auliya'*. The *dargah* has also borrowed Khusrau *hindvi* poetry and combined the entire Chishti heritage to it: *more makhdum baje madhur bansuri tore bullar ki chahiyyan tale.* Festive celebrations of Holi and Basant as two adoptive festivals in the *khanqah* of Nizamuddin are immortalized through, '*aaj rang hai'*. It has been integrated in the ritualistic structure of North Indian Sufi *dargahs*. The shrines of Shaikh Qutbuddin Bakhtiyar and Nasiruddin *Chirag-i-Dilli* celebrated Basant through Amir Khusrau's couplets.

Shaikh Nizamuddin responded and reciprocated Amir Khusrau's love. He blessed Amir Khusrau's poetry with his saliva and warned him to pray for his long life as he would not survived Shaikh Nizamuddin. He even desired Khusrau to be his companion in his tomb. *Pirzade* narrates that Shaikh Nizamuddin before his death instructed attendants to not let Amir Khusrau enter the doors of his tomb or he would have to dishonor *Shari'at* and rise from the tomb to console him. Amir Khusrau was in Bengal when news of Shaikh Nizamuddin's death reached him. He returned and sold his worldly belonging and took residence near the tomb of Shaikh Nizamuddin and died six months later. Shaikh Nizamuddin granted gate keeping of his *rauza* to Amir Khusrau and declared that in order to seek his blessings one must first conduct *ziyarat* of Amir Khusrau's tomb.

Shaikh Nizamuddin and Amir Khusrau's courtship initiated a process in which *murshid-murid* relationship become an emotional experience beyond the norms and conditions of *Shari'at*. When Amir Khusrau said, *'man qibla raast kardam bar samt kaj khulahe'*, he set the tone in which the *murshid* would be perceived. This would make Bulleh Shah assert: *'main kyun kar jaawan kaabe nu dil loche takh hazare nu, loki sajjda rub da karde na, sada sajjda yar pyare nu.'*

IV

The popular thrust of Shaikh Nizamuddin's *dargah* lies in his image as a cultural mediator. His celibacy changed the nature of his *dargah*. In the absence of a direct

successor the shrine could not consolidate ties with the elite and draw financial patronage. His compassion and disinterest in conversion made it impossible to structuralize his *dargah* in the process of Islamization. Yet both the *dargah* and the name existed independently in popular devotion and support. Shiakh Nizamuddin's syncretistic traditions made his shrine a place of refuge and security. In 1947 the *dargah* was considered a safest place for Muslims while rioters violated the shrine of Qutbuddin Bakhtiyar Kaki and Nasiruddin Chirag.

Post Script : Such is the impact of the symbology of the image of Shaikh Nizamuddin as the protector that his Dargah is even picturized in contemporary times to symbolize his *barakat* and protection. When a budding singer finds no shelter and started living like a medicant in the *dargah* of Shaikh Nizamuddin Auliya, he was blessed by the saint to become a famous rockstar.[45] Similarly when the mother of small girl suffering with impairment of speech, decided to ask for the blessings of the saint, she decided to visit the Dargah of Shaikh Nizamuddin Auliya.[46]

References

1. Najumuddin Saifuddin *qawwal* hails from the *qawwal gharana* from Karachi. Najumuddin is the son of Ustad Bahuddin Khansahab of Khusrau *qawwal* tradition; this family is considered as direct descendants of first *qawwals* choir of 13th century and are connected to this genre for last 700 years. This family is also known for rare rendition of Khusrau *kalams* and traditional *qawwalis*.
2. K.A. Nizami (ed.), '*Politics and Society During the Early Medieval Period' (Collected works of Professor Mohammad Habib),* vol.1, New Delhi: Peoples Publishing House, 1974.
3. K.A. Nizami, '*Life and Times of Shaikh Nizamuddin Auliya*', New Delhi: Oxford University Press, 2007; K.A. Nizami, '*Some Aspects of Religion and Politics in India during Thirteenth Century'*, New Delhi: Oxford University Press, 2002.
4. Muneera Hareai, '*Chishtis the Living Light*, Karachi', New Delhi: Oxford University Press, 2000.
5. Mehar Murshed, '*Songs of Dervish Nizamuddin Auliya: The Saint of Hope and Tolerance'*, New Delhi: Bloomsbury, 2017.
6. Sadia Dehlavi, '*Sufi Courtyard: Dargahs of Delhi'*, New Delhi: Harper Collins, 2012.
7. Desiderio Pinto, '*The Piri-Muridi Relationship: A Study of Nizamuddin Dargah',* New Delhi: Manohar, 1995.
8. Richard Eaton, '*Sufis of Bijapur 1300-1700: Social Roles of Sufis in Medieval India',* Princeton: Princeton University Press, 1978.
9. Richard. M. Eaton, *'The Political and Religious Authority of the Shrine of Baba Farid',* in Richard M Eaton (ed.), *Essays on Islam and Indian History*, New Delhi: Oxford University Press, 2000, pp. 203-24.
10. Richard. M. Eaton, '*The Rise of Islam and the Bengal Frontier', 1204-1760,* New Delhi: Oxford University Press, 2000, pp.31- 32.
11. Ernest Gellner, 'Doctor and Saint', in Akbar. S. Ahmad and David. M. Hart, (eds.), *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to Indus*, London: Routledge and Kegan Paul, 1984, pp. 21-38.
12. Ibid., p.72; Simon Digby, 'Sufi Shaikh as a Source of Authority in Medieval India', in Raziuddin

Aquil (eds.), *Sufism and Society in Medieval India*, New Delhi: Oxford University Press, 2010, pp.118-147.

13. Carl. W. Ernst and Bruce. B. Lawrence (eds.), '*Sufi Martyrs of Love: The Chishti order in South Asia and beyond,* New York and London: Palgrave Macmillan', p. 72; Lawrence believes that tomb can be ignored but not literary traditions.
14. *Fawa'id-ul-Fu'ad* refers to Shaikh Nizamuddin Auliya as an 'axis of the world', 'pole of the poles of earth', 'seal of the saints of the earth.
15. Amir Khurd, *Siyar-ul-Auliya*, translated as *Kirmani's Siyar-ul-Awliya,*I, by I. H. Ansari and Hamid Afaq Qureshi, *Idarah-i-Adabiyat-i-Delli*, New Delhi: 2013, pp.101-102.
16. Amir Khusrau composed several compositions in honor of Nizamuddin; almost all the *masanavis* created by him are dedicated to him, Amir Hasan Sijzi is known for his classical malfuz *Fawa'id ul Fu'ad* which was first recorded conversation in India. Ziauddin Barani the court historian and jurist of sultanate was a murid of Nizamuddin and his *Tarikh-i-Firuzshahi* display obvious influence of Nizamuddin, he believes Nizamuddin's blessing to be the cause of Alauddin's victory of Warangal. He also emphasizes that due to Nizamuddin's presence in Delhi Islamic knowledge increased and devout Muslims become free from evil.
17. Lawrence, 'The Earliest Chishtiya and Shaikh Nizamuddin Awliya' in *Delhi Through Ages: Selected Essays in urban history, Culture and Society,* (ed.), R.E. Frykenberg, New Delhi: Oxford University Press, 2012, pp.32-56. Khair-ul-Majalis a *malfuz* of Hamid Qalandar, is compared to poet *Fawa'id-ul-Fu'ad* to compare the popularity of Nizamuddin to his successor.
18. Amir Khusrau in his Persian *masnavi* have more than once displayed his conservative side, Ziauddin Barani a known theologian who wrote *Fatwa-i-Jhandari,* Barani has also pen down a less known work *Hasratnama* in honor of Nizamuddin. The work was lost but a part of it was compiled by Amir Khurd in *Siyar-ul-Auliya* and in those excerpt Barani despite his deep devotion to Nizamuddin did not favorably perceived his tendency to enroll *murid* from all sections of society. Barani had no tolerance for commoner and wrote mostly to please Sultans.
19. Persian texts of Hasan Sijzi and Barani are not popular in nature even today.
20. S. A. A. Rizvi, *History of Sufism in India,* vol.1, New Delhi: Munishiram Manohar Lal, 2003.
21. Michael Snyder, 'Where Delhi is Still Quite Far: Hazrat Nizamuddin Auliya and the Making of the Nizamuddin Basti', in *The Columbia Undergraduate Journal of South Asian Studies*, vol.1, 2010 pp. 1-29. Mrs. Meer Hassan Ali, *Observations on the Mussulmauns of India: Manners, Customs, Habits and Religious Opinions made During Twelve Years Residency in their Society,* vol. 2, London: Parbury, Allen, and Co, 1973.
22. Nizami, K.A, *Some Aspects of Religion and Politics in India during Thirteenth Century,* New York: Oxford University Press, 2002, p.191.
23. Simon Digby, *'Sufi Shaikh as a Source of Authority in Medieval India',* in Raziuddin Aquil (eds.), *Sufism and Society in Medieval India*, New Delhi: Oxford University Press, 2010, pp.118-147.
24. References from early mystic literature suggest that mystics of Caliphate lived in extreme state of renunciation; they fasted, remain sleepless and used bricks as pillow Ibrahim Adham remained mindless of his bodily cleanliness while Bishr Bagdadi considered wearing shoes as a veil.
25. Amir Hasan Sijzi, *Fawa'id-ul-Fu'ad*, translated as *Fawa'id-al-Fu'ad: spiritual and Literary discourses of Shaikh Nizamuddin Awliya*, by Ziya-ul-Hasan Faruqi', New Delhi: D. K. Printworld Publishers, 2013, p.73.
26. I. H. Siddiqui, in Somparkash Verma and Ahsan Jan Qaisar, eds., *Art and Culture: Endeavours in Interpretation*, New Delhi: Abhinav Publications, 1996, p.
27. Amir Khurd, *Siyar-ul-Auliya,* pp. 27-28; Amir Hasan Sijzi, *Fawa'id-ul-Fu'ad* pp. 233-34.
28. Margret Smith, *Rabia Basari: The Mystic and Her Fellow Saints in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1997, pp. 160-170.

29. Amir Khurd, *Siyar-ul-Auliya*, p.177; Nizami and Anna Suvorova, *Muslim Saints of South Asia: From Eleventh to Fifteenth Centuries*, New York: Routledege Curzon, 2005, p. 138.
30. Amir Hasan Sijzi, *Fawa'id-ul-Fu'ad*, p. 364: The concept of *futuh* has been traced to the prophetic traditions by Nizamuddin.
31. K.A. Nizami, *Some Aspects of Religion and Politics,* p. 261.
32. Ishtiyaq Ahmad Zilli, 'Early Chishti and State', p. 74-77: Baitul Mal is public treasury, and it is important to note here that Ghiyasuddin Tughluq during his governorship of Dipalpur used to pay homage to Shaikh Farid and was a religious minded Sultan, yet the acceptance of such a gift by Shaikh had baffled him and his refusal infuriated him.
33. Amir Hasan Sijzi, Fawa'id-ul-Fu'ad, translated as *Fawa'id-al-Fu'ad: Spiritual and Literary discourses of Shaikh Nizamuddin Awliya*, by Ziya-ul-Hasan Faruqi, D. K. Printworld Publishers, New Delhi: 2013, p. 45; Michael Synder, *Where Delhi is still* far p. 12, the oral stories at the *dargah* popularized the legends as to how Tuglqubad was deserted right after its construction.
34. Simon Digby, 'Sufi Shaikh as a Source of Authority in Medieval India', in Rizauddin Aquil (eds.), *Sufism and Society in Medieval India*, New Delhi: Oxford University Press, 2010, pp.118-147.
35. Simon Digby, 'Sufi Shaikh as a Source of Authority in Medieval India', in Raziuddin Aquil (eds.), *Sufism and Society in Medieval India*, New Delhi: Oxford University Press, 2010, pp.118-147.
36. Amir Khusrau, *Mathnavi Majnun Laila*, Aligarh: Institute Press, 1917, p.13. He calls him *tabib-i-dil* or the healer of the heart, reference can be found in troll's introduction.
37. Carl. W. Ernst, '*Sufi Martyr of Love'*, p. 74.
38. Ernst and Lawrence, p. 70; Amir Khurd in *siyar-ul-auliya*, had already given the title of *mehboob* to Nizamuddin p. 98.
39. John A. Subhan, *Sufism its Saints and Shrines: An Introduction to the Study of Sufism with a Special Reference to India*, Luckhnow: Luckhnow Publishing House, 1938, p.248; John Subhan believes Musa Sada Suhag to be a disciple of Suhrawardi saint Jalaluddin Surkh Bukhari but Scott Kugle connect him to Chishtis.
40. Scott Kugle, and John Subhan.
41. Chishti chronicle informed us that Nizamuddin used to sent regular trays of food and stipend to the prostitutes of Delhi and the prostitutes visited the tomb often.
42. Scott Kugle, *'Dancing with Khusrau: Gender Ambiguities and Poetic Performance in a Delhi Dargah'* in Carl Ernst and Richard. C. Eaton (eds.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalisam to Cosmopolitanism*, Columbia: South Carolina Press, 2013.
43. Ibid.
44. It must be remembered that Bu Ali Shah Qalandar wished for Nizamuddin's discipleship but was refused. He had received Khusrau in his *khanqah* once.
45. Rockstar was a widely acclaimed movie released in 2011.
46. Bajrangi Bhaijaan, a blockbuster movie, was released in 2015.

□□

MODIFIED AND NEW AGRO-INDUSTRIES IN COLONIAL PUNJAB

Dr. Mandakini Thakur*

Abstract

The agro-based industries are industries which are based on products from agriculture. Development of agro-industries is crucial for rural based economy. In the Pre-British Punjab, the largely village based economy thrived on small cottage industries connected to agriculture and indigenous technologies were used by the artisans to produce agro-products of textiles, flour, sugar and oil. After the annexation of Punjab, modified technologies were introduced by the British in agro-based industries which mechanized operations and increased production. Along with these, new agro-industries were also established by the British. The impact of modified and new agro-industries in colonial Punjab was mixed. On one hand, the production and consumption of agro-products increased yet on the other hand, the traditional agro-industries and techniques declined severely affecting the artisans. This paper discusses the technologies associated with agro-industries in Pre-British and colonial Punjab and the impact of the development of agro-industries.

Introduction

Agro-based industries are those, which are involved in supplying the farm with agricultural inputs besides handling the products of the farms.[1] As per United Nation Industrial Development Organization (UNIDO), the term agro-industry signifies those industries which use raw-materials from agriculture from which manufactured goods are produced on a commercial scale.[2] The region of Punjab, from ancient times, has been a predominantly agricultural region. Agro-industries of textiles, flour, sugar and oil production thrived in the Pre-Colonial period with technologies which had developed in the region firstly during the Indus valley civilization, then during the Aryan and Buddhist eras in ancient times, and afterwards during the Turko-Afghan and Mughal eras in the medieval period. In modern period, the agro-based textiles, flour making, sugar and oil production technologies further developed during the Sikh rule. These technologies in the region of Punjab had evolved by the diffusion of various cultures and the agro-industries were mostly small scale cottage industries and trade and production was for local requirements. After the advent of the British in the Punjab in 1849, the technologies associated with agro-industries underwent a great

---

*Project Scientist, Punjab State Council for Science & Technology, Chandigarh.

transformation as new western tools and techniques were introduced by the British. Along with the modification of existing technologies, the British were also quick to introduce new agro-industries associated with fruits, crops and vegetables as per the geographical location and conditions of the province.

This paper describes the indigenous technologies employed by the traditional artisans in various categories of agro- industries like textiles, flour making, sugar and oil production in the pre-British period in section one. The modified technologies introduced by the British in colonial Punjab for agro-industries have been discussed in section two. The third section deals with completely new agro-industries introduced in the colonial Punjab by the British while the last section takes up the impact of modifies and new technologies in agro-industries on the colonial Punjab society.

I

In pre-British Punjab, agro-based industry was reasonably flourishing and was both state controlled as well as under private enterprise. The textile industry consisted of cotton, woollen and silk handloom products. Other main agro-industries were flour, oil, sugar, soap, liquor and wine industries. Each agro-industry used indigenous techniques for production.

For the cotton textile industry, raw-material was obtained from the cotton crop that was cultivated all over Punjab. The procurement process involved the oldest practice of hand plucking of cotton flowers mostly by the female members of the rural society. After the cotton was separated from the husks of the pod, the first step was to separate the fiber from the seeds to which it was attached. This was done by the *belna*, which was a very simple little wooden apparatus, consisting of a pair of rollers, supported between two uprights fixed on to a wooden stand.[3] The upper roller was turned by a handle, and the lower was carried along with it by a perpetual screw at the axis. The cotton was put in at one side and drawn through by the revolving rollers, but the seeds, being too large to pass through the opening, were torn off and fell on the opposite side.[4]The cotton was then cleaned from broken bits of seed and dirt and also frayed out and separated by a very simple apparatus called a scutch-bow or *pinjan*.[5] The string of the scutch-bow was placed in contact with a heap of cotton. The workman struck the string with a heavy wooden mallet and its vibrations opened the knots of the cotton, shaking dust and dirt from it.[6]After loosening the cotton fiber through the bowing process, it was ready to be spun into yarn for which it was first converted into spindle shaped lumps or balls. Thread was drawn out and twisted from the balls by the aid of a *charkha*. It was a very simple instrument consisting of a large lantern wheel of about a foot or 18 inches in diameter which when turned by hands and communicated by a band, revolved rapidly. From the side of the reel or small wheel,

an iron spike projected over which hollow grass straw was supplied and on which the cotton thread was wound at a very fast pace due to the spinning of the wheel.[7] The thread thus obtained, was wound off from the reels of the *charkha* by winding it over a wooden frame. It was then handed over to the weavers.[8]The weaving process consisted of interlacing of two series of threads, the warp and the weft, at right angles. The Indian Loom, known as the *hath-khadi*, consisted of two bamboo rollers which were used for both warping and wefting.[9]A single shuttle was used for the job of batten. The shuttle was made like a large netting needle with a pair of paddles.[10] For weaving, the thread was first undone and then wound on a small bobbin.[11] The loom used by Indian weavers was the horizontal loom (floor loom or the shuttle loom) or pitloom.[12] After weaving, the cloth was sent to the bleachers and then to the dyers. The cloth was boiled with lime and some other ingredients and was taken to a river where it was beaten on a stone, then washed and cleaned.[13] Carbonate of soda and sulphur were used for bleaching. The starch of boiled rice was used to starch the cloth and give it a whitish effect. Sometimes, it was also mixed with indigo. The techniques used in dyeing were fairly simple and varied slightly, depending on the dye. The dyes used for cotton fabrics were indigo, madder, turmeric, safflower, *harsinghar*, *dhak*, catechu and pomegranate.[14] Printing of cloth was also carried out and chintz printing was the common process that stained the cloth to give it a variegated or spotted design. This process involved oiling, production of faint lines, making fast marks and production of different colours and shades.[15]

The silk industry of the Punjab was well-known in the pre-British period. Raw-silk was imported to Punjab from China, Bokhara, Balkh, Khulm, Saidabad and Murshidabad (Bengal) in the form of skein or hank and had to be processed in order to separate fine silk from the refuse.[16] The raw-silk was given to the winder who opened the large skein and divided it into two parts. These were then tightly stretched over two reels with one at each end of the skein. The upper reel was fixed against the wall and lower one was close to the ground so that an angle of about 45^0 was given to the whole skein. The winder while sitting on the ground in front of the lower reel winded the silk off from the skein. The reels revolved on a stick called *gaz* which was spun in circular motion by the spinner. Continuous jerks were also given to the end of the *gaz* during this operation. The silk thread passed through the left hand of the workman while the right hand kept the reels revolving. With this process, three different qualities of silk thread were obtained. The first was fine and regular thread twisted to form the threads of the warp of the intended fabric. The second quality was used for the weft. The third was coarse refuse called *khachar* which was used in embroidery work.[17]The first two qualities of silk thread were given to the *todi* who

made the thread strong by twisting it for the warp. The *todi* worked with frames made of four pieces of *sarkanda*. These were arranged in two rows each of 16 frames. This process of twisting the thread made the silk lose weight because of the friction of the rings through which it passed. The twisted silk was given to the *tani-wallah* for preparing the warp of the fabric.[18]The most common silk textiles were *gulbadan* and *daryai*. If the plain silk was of two colours, it was called *dhup-chhan*. When the plain silk was woven with small checks with black, brown or blue colour, it was called *daryai-charkhana*. Fabrics like sashes, scarves, *lungis*and silk *khes* were prepared by the traditional artisans.[19]

Woolen products were manufactured on a large scale in pre-British Punjab. The sources of raw wool were: *pashmina*[20]; *kirmani* and Rampur wool from sheep of local breeds; plains country sheep's wool; and goat and camel hair wool.[21] Raw-wool had to be processed before the production of yarn.[22]The first task after the raw-wool arrived in urban centers from the hills was to clean and wash it by hand-labour to free it from dirt. It was then dried and finally cleaned of foreign substances by beating it with a stick.[23] The next step was separating the wool for coarse hair and fine wool. For this, a solution of husked rice soaked in cold water for 24 hours was prepared until it became soft flour. Thin layer of this flour and wool was laid alternately and squeezed with hand to intermix. After about an hour, the flour was shaken out and the wool was torn to pieces and made into thin elastic peels. This form of wool was called *phiri* which was used for making inferior quality of shawls called *pattus*. The wool was then rolled into a thin flat rope and kept safely for spinning. Utmost care was taken while manufacturing fine wool. It was first cleaned with lime water. Then it was softened by felting and washing with water and soap nut.[24] Wool was then spun on the spinning wheel, mostly by women. The length of spun wool was almost seven hundred *gaz* and it was then twisted and cut into 200 lengths, each length of 3 and a half *gaz* to suit the length of the warp for shawl.[25]Next, the wool was coloured by the dyer who prepared the yarn by steeping it in clean cold water. For each yard to be given permanent colour, it required 64 tints. Each colour had a separate denomination.[26] The coloured yarn was then given to the *nakatu* for twisting and making it into balls. The yarn was taken by the weavers to the loom.[27]The patterns of woolen shawls were made by wooden spools known as *tojis* by arming each with coloured yarn. The *tojis* were made of smooth and light wood. The weavers knotted the yarn of the *toji* to the warp. The face of the right side of the yarn was next to the ground and the work was carried on the reverse side on which 400 to 1500 needles hung in a row. As soon as work on one line was completed, the comb was brought down with vigor and this process was repeated. Two persons were employed for weaving a woolen cloth of 5 to 12 *girahs*. The first weaver

threw the shuttle from the edge across the warp. The second weaver seized it and threw it onwards to the opposite edge returning it to his companion. He would then interlace his fingers into the warp and forward the shuttle to the edge from where it had started, thus recommencing the operation.[28] This mode of shawl weaving was popularly known as twill-tapestry technique.[29] The cloth thus prepared was still irregular and had to be given to the *purusgar* for mending the defects. It was then handed over to the cloth merchants for sale.[30]Before the sale, the cloth was washed, dried and stretched and then carefully wrapped.[31]

In pre-British Punjab, flour was ground using the technology of rotary mills consisted of circular stone grinds that moved in half-circles through manual push and pull action using animal power. The upper stone had two holes to receive peg-handles.[32]From the rotary mills, the rotary hand-mills evolved. These hand-mills with a single handle were found commonly in all households.[33]

During the Mughal and Sikh rule, sugar was manufactured all over the Punjab. The whole stalk of sugarcane was cut in the field and then brought into the work area, where the leaves were removed and dried for use as a fuel for boiling the sugarcane juice. The main equipment for extracting sugarcane juice was the sugar-press, which was erected by the local carpenters. It consisted of two wooden rollers. The cane juice was extracted by feeding the cane between the rollers as they were turned by a yoke of bullocks. The device of rollers worked on the principle of pindrum-gearing.[34] Sugar was consumed in the form of *gur*, *shakkar*, *khand* and *mishri.* For preparing *gur*, the cane juice was sieved in a muslin cloth and put in pans which were made of shallow iron. The pans were placed on a furnace for heating. As the juice boiled, it was cleaned of the scum with a spoon. The clean juice was transferred to another pan. Generally, some milk of lime, soda-ash or some extract of the root of *Hibiscus sesculenius* was added as a purifying agent. The mixture was concentrated and cooled and then dried in open. When it hardened, *gur* was ready.[35] For the preparation of *rab*[36] almost the same process was followed, except it was purified more. Similarly, another product called *shakkar* was prepared by packing the *rab* in sacks and then crushing the sack by trampling on it so as to remove the syrup called *shira* which oozed out and a moist whitish sugar was left which was sold separately as *shakkar*.[37] The *shira* which ran out contained sugar crystal that was again treated with water plant called *Hydrilaverticillata* which resulted in new products which were dissolved again and clarified with skimmed milk to prepare *pucki-chini*or *desikhand*, *kachi-chini* and *mishri*.[38] The process of manufacture of *gur*and *rab*and refining of raw sugar into white sugar was done by the traditional artisans called *khandsaris*.[39]

The oil-mills in pre-British Punjab worked with traditional oil-pressing

technology for extracting oil. The traditional oil-pressing machines known as *ghanis* consisted of mortar and pestle. Other components were the cavity, the drain, the stirrer, the pit, a curved wood, the weight beam, the beam post and the yoke. The mortar was made of wood of tamarind, *neem* or *siris*. The lower part of the mortar was buried in the ground and it had a cavity of about 18 inches deep, 14 inches broad. The pit was that part of the press where the pestle pressed the seeds. The sides of the pit were sloping so that when the pestle revolved pressure was put at the centre bottom. The pit was mostly made of *babul* wood. There was a drain at the bottom of the pit from where the oil ran into a vessel. The pestle made of *babul* or *kusum* wood, was 10 feet and it was made to fit the mortar. The pestle consisted of two parts. The upper edge was the fulcrum and there was a cut at the lower end which allowed the oil to flow out. The stirrer brushed the seeds in the pits. The load of the weight beam that brought the pressure to bear on the pestle was hung on a curved wood which moved with the pestle. As the pestle of the machine revolved, the seeds were pressed between it and the mortar, until the oil flowed freely through the outlet and collected in a receiver below.[40]

During the sixteenth century, use of intoxicating drinks was very much prevalent.[41] In Punjab, country-made wine was prepared from jaggery or sugarcane by fermenting it for 2 to 3 days continuously after putting the materials in a pot and adding rectified spirit. Then flavours like orange, grapes, lemon and fennel were added. There was no quality maintenance and no distillation. The taste of the wine depended on the kinds of flavours added and the length of the fermentation process.[42]

II

After the annexation of Punjab, the British introduced western technologies that modified the equipment used in agro-industries like cotton, wool and silk and flour, oil and sugar mills. The British introduced new methods and technological innovations to improve the textile industry in the Punjab.[43]The cotton picked from the fields was packed into bales for transportation to the factories. For pressing the cotton bales properly, the British introduced packing screw press, also named as geometrical cotton screw.[44]The cotton which arrived in the form of bales from the ginning factories still had many impurities. So, the first process was breaking of bale and cleaning, for which the bale–breaking machine was used. Then the cotton was passed to the opener and scutcher machine to remove seeds, sand and impurities.[45] The cotton that came out of the scutcher was a refined sheet of even thickness which was wound upon a roller. Next, the cotton was passed through the carding machine which had rollers with fine metal teeth and its oscillations combed the fleece to make it a semi-transparent veil of white cotton. The fibers became visible length wise and parallel to each other. The

sheet was gathered up into a flat riband of soft cotton wool. After passing through machines like silver lap, ribbon lap and comber machine with fine needles, uniform rope of silvery refined cotton was prepared for spinning. The process of spinning was done with the help of ring spindles or automatic mule frame or both.[46] The next processes were gassing (passing the spun yarn through gas flame) to make it smooth and then mercerizing (use of alkalies like caustic soda) to stretch the yarn and to give it a silky appearance. The yarn was then bleached with chlorine and then boiled with water and lime and then dried to prepare it for dyeing.[47] The dyed yarn was sized with starch of maize, wheat, resins, natural gums, tallow, fats, wax, zinc chloride, magnesium chloride salicylic acid, boric acid, china clay and pectin to give it strength.

Initially the British introduced improved looms like the fly-shuttle loom for weaving. These looms used long warps, unlike the indigenous looms, that reduced wastage of material as well as time.[48] Soon the British introduced power looms and the weaving was done on power looms or the automatic Northrop loom.[49] After the cloth was woven, it was sent to finishing and calico printing departments where printing was carried out with blocks. The cloth while running on a large cylinder was stamped with copper rollers having colour paste. The cloth was then passed through necessary operations to fix the colours and then artists made patterns through calico printing.[50]

The first cotton mill was established at Delhi in 1889.[51] By 1911, the textile industry of colonial Punjab had power looms and imported machinery which conducted the operations of both spinning and weaving.[52] The power loom had the advantage of giving more output and avoiding many problems associated with weaving.[53] The Henry Livesey power-looms installed in Punjab Textile Mills were capable of weaving all widths of cotton and silk clothes upto a maximum of 16 inches at the rate of four and a half yards per hour.[54] These looms saved time and reduced wastage of materials.

The technology in cotton textiles lead to the establishment of the hosiery industry in colonial Punjab. The hosiery machines differed from the textile machines as these were basically knitting machines. The hosiery machinery consisted of hosiery looms, knitting machines, sewing thread, hosiery needles, high speed winding machines, sinkers and small accessories.[55] The introduction of Raschel Loom[56] during the First World War gave a boost to the hosiery industry in Ludhiana and there were 25 units in Ludhiana in the second decade of the twentieth century.[57] Hosiery industries were also situated in Lahore, Wazirabad, Bhera, Amritsar and Ludhiana.[58] The raw-materials used were nylon, cotton, rayon, wool and rubber thread.[59] Hosiery goods like *newars*, socks, under-vests were knitted and generally produced in factories

smaller in size with few machines.[60]

Artificial silk-weaving using warp and weft of mercerized cotton was started by the British in colonial Punjab.[61] Steam powered looms began to be used in the early twentieth century and the most popular was the Jacquard loom.[62] It consisted of copper cylinders on which designs of silk fabric to be made were engraved. For one colour, one cylinder was used. The colours thickened with gum were supplied by rolls which ran against the cylinders. Once the fabric was printed, it was steamed to set the colours and then washed to remove the gum used to thicken the colours for printing. The silk fabric was then treated to remove the wrinkles by running them through gas flames after which they were sent to the sizing machines for stiffening with starch. Finally, they were run through heavy rolls or calenders where they were pressed and stretched to uniform width.[63]

The improvements in wool industry under the British rule in Punjab started with efforts to improve the stock of sheep.[64]For this, the Civil Veterinary Department introduced 25 Merino rams in the Kangra district in 1908.[65] Merino rams imported from Australia were used for breeding in Hisar Cattle Farm. They were bred with local breeds and the cross breed gave very good quality wool which was used by the New EgertonWoolen Mills at Dhariwal for production of woolen textiles.[66] The British set-up wool pressing mills at Multan, Fazilka and Lahore in colonial Punjab for processing of all varieties of wool. The wool was washed and cleaned and dried by hand-labour before being sent to the pressing mill.[67] The modern process of wool manufacture in the woolen mills was carried out in power looms operated by oil, steam or electric power.[68]Best example of modern power loom was the New EgertonWoolen Mills Limited of Dhariwal established in 1882.[69]

The British introduced modern flour grinding machines in the colonial Punjab. These consisted of two large metal rollers of different sizes known as breaker rolls. They contained spiral grooves which cracked opened the grains of wheat separating the interior of wheat from the outer layer of bran. The broken wheat passed through metal sieves and was separated into three categories. The finest material of wheat flour was known as farina, the large pieces were called semolina while the third category was the middlings, comprising of bran and flour. The middlings were ground into flour by a pair of large and smooth metal rollers.[70]There was a large sieve attached to the flour grinding machine which contained a vibrating screen through which air was blown to remove the lighter pieces of bran while the middlings passed through the screen. When the wheat had to be more refined, additional processing was done through breaker rollers. The rollers moved at different speeds and the mechanism was through a belt attached to a pulley which was powered by an oil or steam engine. Later

on, electric engines were used for flour-milling. The modern flour-mills consisted of different parts like feeding devices, adjustment apparatus, bearings and scrappers.[71]The power-run flour mills were operated by 12 to 16 horsepower diesel oil engine or electric motor and the grinding capacity varied from 6 to 10 maunds per hour.[72]

In the Punjab during colonial period, experiments made by Dr. Barnes and Mr. Clarke revealed that not less than one fifth of the sucrose in the sugarcane juice was lost or inverted by the indigenous methods of *gur*-making. They devised a system to collect the liquid in a single large earthen pot, strain it every 2 to 3 hours and then pour it into the boiling pan so that it was kept sufficiently hot to prevent fermentation. The sugar-cane crushing operation performed by the traditional wooden mill was replaced by the more efficient iron-presser and sugar-cane crushers in the last quarter of the nineteenth century.[73] The new iron sugarcane crusher was supplied by Massers Thomas and NylneBehila Company, which swiftly superseded the previously used crushers.[74] The new crusher was more sophisticated and required only one pair of bullocks to work instead of three pairs. It simplified, cheapened and facilitated the work of pressing sugarcane 13 times more and the quantity and its yield was 20 percent higher than the old wooden press.[75]Various power driven mills were also introduced of which Chattanooga Number 192 and Messey built at Lyallpur proved popular. Both of them required the driving power from 10 to 15 horsepower and crushed 25 to 30 mounds of cane per hour. These were quickly and readily adopted by many Punjabi farmers.[76]

Production of sugar in modern factories was started by the British and it included several steps. Firstly, the sugarcane juice was extracted in machines having crushing rollers and the juice was then purified by adding milk of lime which neutralized its natural acidity. The mixture was then heated to precipitate fats, waxes and gums. Next, water was removed from the juice through vacuum evaporation. Thereafter, crystallization of sugar was done in a single stage vacuum pan. For this, the syrup was evaporated until it was saturated and some small grains of sugar were formed by adding white sugar to methylated spirit and glycerin in a slurry machine. Sugar accumulated to form the sugar crystals. More syrup was added, and the crystals were allowed to grow until the pan was full. The dense mixture of syrup and sugar crystals, called massecuite, was then shifted into large containers called crystallizers where they were stirred and cooled. The massecuite was then passed into centrifugals where thick syrup (molasses) was separated from the raw sugar by centrifugal force. The centrifugal machine had a cylindrical basket suspended on a spindle with perforated sides lined with wire cloth having metal sheets. The basket revolved at a

speed of 1000-1800 revolution per minute which retained the sugar crystals in the basket while the molasses passed through the lining. The sugar crystals were sent to granulator for drying.[77] Sugar factories started to come up by the close of nineteenth century in Punjab. In Gurdaspur district, sugar refineries known as *kanchis* were set-up at Behia Mills with modern implements.[78] The first modern sugar factory was established at Sujanpur in Gurdaspur district in 1908.[79] In 1935, there were 12 sugar mills in Punjab out of which 9 were sugar manufacturing mills and 3 were *gur* refineries.[80]

The process of oil milling involved several operations like cleaning, decortications, roll-grinding, cooking, moulding, pressing, paring and recovery of oil from oily parings. The first operation was to clean the oil seeds in machines having screening and winnowing parts while a blower was used to remove lighter matter. Next, decortication of seeds was done in a huller machine which grounded the seed in such a way that the kernel and the husk of the seed were separated. The most important operation was the cooking in which the roll-crushed seed was heated in a steam kettle having a mechanical stirrer inside. The cooking process expanded the seed, rendering the flow of oil easier. A suitable mass of seed was wrapped in bagging cloth to give it the shape of the cake by the moulding machine. Then it was placed between the plates of the hydraulic press where it was compressed and the oil was extracted. The pressure applied was usually 1 ½ to 2 tons per square inch. For this operation, two mechanical devices known as Cage Press and Anglo-American Plate Press[81] were used. The cake which came out of the press had oily edges which were then cut off by the paring machine having two knives worked by power. The oily lumps which came out of the hydraulic press had oil left in them. This oil was recovered by means of a centrifugal machine and the residue was again sent to the kettle.[82]This mechanical pressure system of oil extraction using the Anglo-American and Plate Press by which the seeds were steamed, ground, pressed and filtered, was universal in colonial Punjab.[83]

III

With the arrival of the British, new agro-industries were established taking into account the location and convenience of production in the colonial Punjab. These were brewery and distillery, fruit and tea industry. Brewing is the production of beer by steeping a starch source in water and fermenting the resulting sweet liquid with yeast. The European-style beer was introduced in India by the British for their officials and troops. By 1716, Pale ale and Burton ale brands of beer were being imported to India from England.[84] The earliest brewery in Punjab was started at Kasauli by Captain Bevan, who, in 1854 sold it to Edward Abraham Dyer.[85]In 1860, a larger brewery was started by Messrs Conill and Hay in Simla.[86]

Distilled liquor such as brandy, whisky and rum too were produced in the breweries of colonial Punjab. These alcoholic beverages were obtained by distillation from wine or other fermented fruit and plant juice and even from starchy materials such as grains that had been previously brewed.[87]

Fruit cultivation and production was given importance only after 1925, when a fruit specialist was appointed in the colonial Punjab.[88]The industry of fruit culture under scientific guidance was developed in 1926 with systematic cultivation of fruit trees and promotion of fruit industry in the colonial Punjab. In 1935, the Punjab Fruit Development Board was formed and in 1937, government started an experimental Fruit Preservation Center at Lyallpur. A Cold Storage Plant and Rootstock Experimentation Centre at Sahiwal was set-up. The scheme for research on citrus fruits was undertaken in 1937 with an experimental orchard of 25 acres at Montgomery. Advance course in fruit preservation techniques were also started by the government in 1937.[89]

In the decade of 1930s, new technologies of fruit canning and making of fruit products like fruit juices, squashes, cordials, jams, jellies, marmalades, pickles, tomato ketchup and *chuttney* were introduced in the colonial Punjab. The modern method of canning of fruit juices known as the sterovac process was started in 1937. The process was based on the principle of flash pasteurization. In this method, the selected fruit was passed through a grater of stainless steel. The juice was extracted by centrifugal action and then passed through a continuous press which consisted of two heavy discs revolving in the same direction and at the same speed. The pressed juice flowed into a stainless steel tank known as finisher. This was a mechanical strainer which removed the pulp and seeds. The fruit juice was then subjected to de-aeration process (removal of oxygen), wherein the finished juice was passed through de-aerating unit consisting of a series of pipes closed in a steam chest connected to a condenser. The juice was drawn through pipes surrounded by hot vapour where it actually boiled under high vacuum which removed the oxygen and carbon-dioxide. The juice then entered another chamber having inert gas like nitrogen where it was broken due to atmospheric pressure and was filled directly into the cans.[90]This way the canned juices of orange, pineapple, tomato and grape were prepared.

Apple cultivation began under the British in the second decade of twentieth century in the hills of colonial Punjab. Apple juice was made with apples procured from Simla hills and Kullu valley. The experiments for preparation of apple juice were conducted at the Fruit Product Laboratories of Lyallpur where juice was prepared from Yellow Newton Pippin and Baldwin apple varieties. The method consisted of washing the fruit in weak hydrochloric acid and then crushing it in a crusher known as apple

grater. The grater was imported from Anderson Barn Grover Company of USA. The crushed apple was pressed in a hydraulic press to extract the juice that was collected in a stainless steel vessel. The hydraulic press was imported from Germany. The juice was strained through a muslin cloth to remove the coarse particles and then heated to 185 degree Fahrenheit in an aluminium vessel. The boiled juice was poured into sterilized glass bottles and sealed with crown corking machine. The bottles were then cooled and stored.[91]

For preparing orange and lemon squash, first, all juice was extracted and passed through a pulping machine. Then sugar and citric acid was added. The mixture was thoroughly stirred and then potassium meta bisulphite was added as preservative. Other preservatives were sulphur dioxide and sodium benzoate. Then the required amount of essence and colour was added and the squash was poured into sterilized glass bottles and sealed with air tight corks. Another method for preservation of squash was through pasteurization.[92]The best squashes were prepared from citrus fruits.[93]Jams, marmalades and squashes were made at Indian Mildura Fruit Farm at Renala Khurd in Montgomery district till 1947.[94]

Tea in colonial Punjab was first grown in the Kangra region in the mid nineteenth century. By the 1880s, the Kangra tea was considered to be superior to the tea from other places, and was bought in Kabul and Central Asia. There were four varieties of tea: black, green, white and oolong which were made from the leaves as well as young buds of the tea plant. One of the specialties of Kangra tea was green tea. It was made with similar process employed for that of traditional tea. After 1902, several machines were invented to make green tea and the one made by Mr. Charles G. L. Judge, became most popular.[95]In 1910, there were at least ten grades of green tea which were Fine Young Hyson, Young Hyson, Hyson No. 1, Hyson, Soumee, Twankay, Fannings and Dust. Other grades were Fine, Superfine and Mogra.[96]

IV

The nature of agro-industries in the colonial Punjab changed with the new technology. There was a spurt in the growth of modern cotton textiles, woollen goods and hosiery due to the introduction of power-looms operated mechanically by steam and electric power. The British modified cleaning and processing techniques of cotton and wool. By 1941, there were 369 modern cotton ginning, spinning and weaving factories employing 37,653 workers. The production of cotton yarn increased from 72,35,848 pounds in 1901 to 1,55,81,000 pounds in 1939-40. The cotton factories were established all over but majority of them were located in the western districts of colonial Punjab. Connected to the cotton factories was the hosiery industry which

came up in a big way under the British rule. Ludhiana emerged as a major centre of hosiery production where at least 1,735 hosiery machines were working in 1941. Factory made cotton and woollen garments were cheaper and changed the dressing style of the Punjabi people. There were changes in apparel for men with the adoption of trousers, hats, shirts and hosiery items like gloves, socks and mufflers. Modern clothing for women included knitted sweaters, coats and readymade garments. Significantly, as a result of machine made cotton, woollen and silk goods traditional handmade goods started to disappear from the market. Many traditional artisans lost their job and had to take up work as unskilled labourers. This increased poverty and unemployment in colonial Punjab.The strength of cotton artisans decreased from 13,29,674 in 1891 to 10,98,989 in 1901 and ten years later it was 9,72,901. The First World War gave the indigenous industry a temporary stimulus but the number of artisans again fell in 1931.[97]The traditional hand-made superior cotton cloth like *susis*, checked blankets (*gabrun*), muslin (*malmal*) and glazed cotton fabrics (*bulbul chashm*) also started disappearing from the market. Traditional wool artisans also started declining as they could not compete with modern woolen factories. In 1891, there were 39,391 traditional artisans connected with woolen handlooms. Their number declined to 17,023 by 1911. By 1931, they further dropped to 3,128.[98]

The British mechanized the operations in flour grinding and oil extracting through mechanically operated automatic grinders. Modern flour mills were established all over colonial Punjab. The number of flour mills in 1901 was 10 which increased to 142 in 1941. Out of these, at least 127 used steam and electric power. The first modern sugar factory was established using water propelled steam engines at Sujanpur in Gurdaspur. Thereafter, several other factories were established but their number remained low. Additionally, modern oil and soap factories were established and these were mostly distributed in the central and western districts in colonial Punjab.

The British set-up new industries like breweries and distilleries and those concerned with fruit and vegetable preservation. Alcoholic beverages such as beers, whiskies, wines and liquors were produced and sold in town and cities of colonial Punjab. Advertisements in *The Tribune* signalled the popularity of these beverages among the urban westernized Punjabis. Fruits and vegetables were used to make modern items like jams, jellies, marmalades, sauces, pickles, fruit juices and squashes using preservatives that enhanced their shelf life. These items were consumed mostly by urban Punjabis whose eating habits had changed. Interestingly, preservation of fruits emerged as a major concern. A Punjab Fruit Development Board was set-up at Lyallpur that organized fruit shows and exhibitions and radio talks and also started a

journal, *The Punjab Fruit Journal* in 1937.

The British were responsible for planting tea gardens and apple orchards in the colonial Punjab. The tea gardens were laid down in the Kangra region after scientifically exploring the climatic and soil conditions while the Simla hills were found suitable for cultivation of apples. Both these ventures provided new employment opportunities to the people in the hills of colonial Punjab where jobs were hard to get by. The plantation of tea brought about a cultural revolution as it soon became the most widely consumed beverage in almost all urban households of colonial Punjab. By the twentieth century, tea had become an essential item consumed in urban households. The western concept of 'tea-time' at 4 p.m. was adopted by urban middle class Punjabis. Their lifestyles were changing with the adoption of new routines.

Thus, whereas western technologies in agro-based industries in colonial Punjab onset the modernization process of industry, on the other hand, it also lead to decline of traditional cottage industries.

References

1. *India Famine Enquiry Commission*, 1944.
2. Kanchan, *'Development of Agro Industries'*, International Journal of Research in Economics and Social Sciences, Vol. 6, No. 10, October 2016, p. 240.
3. Irfan Habib, *Technology in Medieval India: 650-1750*, Fifth Edition, New Delhi: Tulika Books, 2008, p. 36.
4. Edward Baines, *History of the Cotton Manufacture in Great Britain*, London: H. Fisher, R. Fisher and Jackson, 1835, p. 65.
5. Scutch-bow was a wooden instrument to separate fibers of cotton by pounding with hand. It consisted of a strong string which was elastic in nature. London: H. Fisher, R. Fisher and Jackson, 1835, p. 66.
6. Ibid., p. 67. The use of scutch-bow or the cotton-carders bow is reported from eleventh century in India. Irfan Habib, *Technology in Medieval India: 650-1750*, 2008, p. 39.
7. Baden Powell, *Handbook of the Manufactures and Arts of the Punjab*, Vol. II, Lahore: Government Printing Press, 1872, p. 44.
8. Irfan Habib, *Technology in Medieval India: 650-1750*, 2008, p. 45. Before invention of the spinning-wheel, spindle was the main instrument for spinning of yarn. Irfan Habib, *Technology in Medieval India: Studies in History*, Part-II, New Delhi, 1980, p. 17.
9. Warp and weft are the two basic components used in weaving to turn thread or yarn into fabric. The lengthwise or longitudinal threads are called the warp which are held stationary in tension on a frame or loom while the transverse or lateral threads are the weft (sometimes called woof) drawn through and inserted over-and under the warp. Preetpal Kaur, 'Documentation and Design Development of *khes* weaving craft in rural Malwa region of Punjab', M.Phil Dissertation, Ludhiana: Punjab Agricultural University, 2016, p. 7.
10. Vipul Singh, *Artisans in Eighteenth Century Eastern India-A History of Survival*, p. 35.

11. Bobbin was a small piece of reed popularly called *narkul*. These threads were then wetted before use and inserted to a *nar* for making *bana*. The threads of cotton were rolled on a larger reed and were used for laying the *tana*. Preetpal Kaur, 'Documentation and Design Development of *khes* weaving craft in rural Malwa region of Punjab', p. 9.
12. Aniruddha Roy and S.K. Baghchi, *Technology in Ancient and Medieval India*, Delhi, 1986, p. 135. The weaver worked by sitting on the edge of the pit. The numbers of men required for the production were one, two or three. Watson J. Forbes, *The Textile Manufactures and the Costumes of the People of India*, London, 1866, p. 68.
13. Ali Muhammad Khan, *Mirat-i-Ahamadi: A Persian History of Gujarat*, (Tr. M.F. Lokhandwala), Baroda: Oriental Institute, 1965 p. 369.
14. M.C. Bhardwaj and Kamal K. Jain, 'Indian Dyes and Dyeing Industry during Eighteenth and Nineteenth Century', *Indian Journal of History of Science,* Vol. 17, No.1, 1982, p. 73.
15. M.C. Bhardwaj and Kamal K. Jain, 'Indian Dyes and Dyeing Industry during Eighteenth and Nineteenth Century', *Indian Journal of History of Science,* Vol. 17, No.1, 1982, p. 75.
16. Baden Powell, *Handbook of the Economic Products of the Punjab,* Vol. I, Economic Raw Produce, Roorkee: Thomson Civil Engineering College Press, 1868, p. 161; Baden Powell, *Handbook of the Manufactures and Arts of the Punjab*, Vol. II, 1872, p. 58.
17. Baden Powell, *Handbook of the Manufactures and Arts of the Punjab*, Vol. II, p. 58.
18. Ibid., p. 59.
19. Ibid., pp. 62-63.
20. Pashm is a downy substance growing next to the skin and under the thick hair of Tibetan goat. It is of three colours, white, drab and dark grey. Baden Powell, *Handbook of the Economic Products of the Punjab,* Vol. I, Economic Raw Produce, Roorkee: Thomson Civil Engineering College Press, 1868, pp. 179.
21. Ibid., p.177.
22. The process of obtaining *pashmina* wool was simple. At the commencement of summer, the animal was shorn with a knife in the direction of growth of the hair, i.e. from head towards the tail. After this, the wool was combed down in the reverse direction to separate entirely the upper hair from the underneath. Baden Powell, *Handbook of the Arts and Manufactures of the Punjab*, Vol. II, p. 34.
23. A. Latifi, *The Industrial Punjab*, 1911, p. 47.
24. Baden Powell, *Handbook of the Manufactures and Arts of the Punjab*, Vol. II, 1872, pp. 34-36.
25. Ibid., pp. 36.
26. Crimson colour was obtained from *gulanaur*. Other colours were derived from *cochneal* (imported from Hindustan), lac and *kirmis*. Log wood was used to give red dye, indigo for blue and green, orange and yellow from *Carthamus* and saffron and so on. Ibid., p. 37.
27. The weavers were generally divided into two parties, *ustads* and mechanics or labourers. Further, among the weaving staff, there were workers like *nakash* and *talim guru* and *tarah guru*. Ibid., p. 38.
28. Ibid., pp. 37-38.
29. Rustam J. Mehta, *The Handicrafts and Industrial Arts of India*, Bombay, 1960, p. 15.
30. Baden Powell, *Handbook of the Manufactures and Arts of the Punjab*, Vol. II, 1872, p. 38.
31. Ibid., p. 38.
32. Irfan Habib, *Technology in Medieval India*, *650-1750*, p. 16.
33. The rotary hand-mill used to grind the grain flour in Punjab since the medieval times consisted of

two grind stones which were 45-50 cm in diameter. The lower grind stone was stationary while the upper was rotatory. There was a wooden peg in the centre of the grinder about which the upper stone revolved and there was a wooden handle near the stone's outer edge by which it was rotated. This hand rotary mill was fed with grain through a central opening around the peg. The grinded flour kept on falling out of the lower grind-stone from the edges and was collected on a cloth placed under it. Ahmad Y Hasan and Donald R. Hill, *Islamic Technology: An Illustrated History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 213-14.

34. Irfan Habib, *Technology in Medieval India*, *650-1750*, p. 19.
35. H.C. Prinsen Geerligs, *The World's Cane Sugar Industry: Past and Present*, Manchester: Norman Rodger, 1912, p. 51.
36. Rab was of thinner consistency. It was obtained by boiling the cane juice to slightly lower degree of concentration than *gur*. It was mainly used to prepare the *desikh and*. M.P. Gandhi, *Indian Sugar Industry: It's Past, Present and Future*, Calcutta: The Book Company, 1934, p. 33.
37. H.C. Prinsen Geerligs, *The World's Cane Sugar Industry: Past and Present*, p. 54.
38. M.P. Gandhi, *Indian Sugar Industry: It's Past, Present and Future*, Calcutta: The Book Company Limited, 1934, p. 27.
39. Ibid., p. 32.
40. *The Vegetable Oil Industry by an Industrialist*, Third Edition, Calcutta: Industry Publishers, 1941, pp. 37-40.
41. In Mughal period, sugarcane and brown sugar were used for the preparation of the intoxicating liquor called *arrack*. For preparing the intoxicant, *babul* bark was pounded and sugarcane was mixed at the rate of 10 seers to one maunds of sugarcane and three times much water. Then the mixer was filled in large jars and placed below the ground, surrounded with dry horse dung. After 7 to 10 days, fermentation was produced. The fermented beverage had sweet and astringent taste. Sometimes even drugs and perfumes like asambergris and camphor were added for extra flavour. Several methods of distilling the liquor were also employed. The first method was distilling the liquor in brass vessels having a cup in the interior and lighting the fire which condensed and deposited the arrack into the cup. The second method was closing the vessel with an earthen pot, fastening it with clay, and fixing the free ends of two pipes with a jar and placing it in cold water. The vapour through the pipes entered the jars and got condensed. The third method was by filling the earthen vessel with the liquor and fastening to it a large spoon with a hollow handle attached to a pipe, which led into a jar. Abul Fazl Allama, *Ain-i-Akbari*, (Tr) H. Blochmann, Vol. I, Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1873, p. 69.
42. A. Latifi, *The Industrial Punjab*, 1911, p. 197.
43. By the early period of twentieth century, colonial Punjab was producing around 12 lakh bales of cotton out of the estimated 50 lakh bales produced in whole of India and one fourth of the entire production. Kanu Thind, 'Industries in the Punjab under the colonial Punjab, 1849-1947', p. 92.
44. Satpal Sangwan, *Science, Technology and Colonisation*, Anamika Parkashan, 1991, p. 101. With the start of commercial manufacture of cotton, it became necessary to press the bales of cotton into tighter form for easy carriage. To press the cotton bales, the packing screw press was invented. The screw press was built on a rectangular box about twice the size of the bale of cotton above which resting on heavy posts, was a tremendous wooden screw which was adjusted to a floor just the size of opening of the press box. Steam plungers were employed to pull the screw round and round which caused it to move slowly downward into the press. Eugene Clyde Brooks, *The Story of Cotton*, London: Rand McNally and Company, 1910, pp. 167, 234-35.
45. The scutcher removed the seeds from the fiber. In the scutching machine, cotton was beaten by metallic blades revolving on an axis at the speed of 4000 to 7000 revolutions in a minute, so that all the fibers were opened, and the seeds and dirt fell through a frame of wire-work. Edward Baines,

History of the Cotton Manufacture in Great Britain, p. 241.

46. The ring frame carried the work of continuous spinning and winding. This machine consisted of three pairs of rollers through which the cotton rope passed. The spindles revolved at the speed of 5000 to 10,000 Revolutions per Minute (RPM). N. H. Thakkar, *The Indian Cotton Textile Industry during Twentieth Century*, Bombay: Vora and Co. Publishers Limited, 1949, pp. 232-35.
47. The warp dyeing was done over rollers with the long ropes of yarn moving through the tanks of dye liquor. Various iron salts, chloride of tin, potassium bichromate, chromium acebate, tannic acid and other chemicals were used to dye. N. H. Thakkar, *The Indian Cotton Textile Industry during Twentieth Century*, 1949, p. 236.
48. A. Latifi, *The Industrial Punjab*, 1911, p. 19. Along with the fly-shuttle loom, Salvation Army frame-looms, Dhariwal loom and Japanese looms were also introduced by the British. The frame-loom worked faster than the fly-shuttle but was more expensive. A. Latifi, *The Industrial Punjab*, 1911, p. 22.
49. Technically, the weaving consisted of shedding (lifting shafts alternately), picking (passage of shuttle) and beating (beating the picks of wefts close together). N.H. Thakkar, *The Indian Cotton Textile Industry during Twentieth Century*, 1949, pp. 237-38.
50. Ibid., p. 239.
51. The first modern cotton mill was named as Delhi Cloth and General Mills. It had 177 looms, 20,456 spindles and it was set-up with a capital of 7 lakh rupees. The success of this mill leads to setting-up of several other cotton mills in Delhi in succeeding years. These were Krishna Mills (1893), Jamuna Mills (1896) and Hanooman and Mahadeva Mills. A. Latifi, *The Industrial Punjab*, 1911, p. 25; In Lahore, 2 modern cotton mills were established in 1897 and 1898. These were Mela Ram Cotton Mills and The Lahore Spinning and Weaving Mills. *Punjab District Gazetteers, Lahore, 1916*, Vol. XXX-A, p. 159.
52. Kanu Thind, 'Industries in the Punjab under the colonial Punjab, 1849-1947', Ph.D. Theses, Panjab University, Chandigarh, 2004, p. 93. The cotton textile technology which catapulted textile production in India was the introduction of the automatic power loom called Northrop power loom, patented in 1894. This loom could greatly reduce the labour cost because one weaver could handle ten to thirty looms at a time in comparison with three or four in the case of simple power looms. Dwijendra Tripathi, 'Colonialism and Technological Choices in India: A Historical Overview', *The Developing Economies*, XXXIV-1, March 1996, p. 84.
53. Dwijendra Tripathi, 'Colonialism and Technological Choices in India: A Historical Overview', p. 83.
54. *Punjab Industrial Monograph*, *Serial No. 1: The Textile Industry*, Lahore: Punjab Industries Department, 1929.
55. *Report of the Panel on Hosiery Industry*, Department of Industries and Supplies, Government of India, 1946, pp. 1-2.
56. The raschel machine is basically a knitting machine which relies on warp knits. The warps are laid diagonally to form. Each warp is twisted, locked with a loop from the adjacent warp and then shifted back, by one warp, to the prior column of knitting. L. Philpott, 'Knotted Fibers', *Specialist Yarn and Fabric Structure: Development and Applications*, (Ed.), R.H. Gong, London: Woodhead Publishing Limited, 2011, pp. 318-32.
57. The beginning of hosiery industry was made by Luke Bartin in 1857, but it gradually expanded in 1890's with the initiative of Lala Ram Nath Chopra and some Europeans firms who brought large number of knitting machines and flat machines. *Census of India*, *1961*, *Punjab*, *District Census Handbook No. 11, Ludhiana District*, Chandigarh: Government of Punjab, 1965, p. 21.
58. A.C. Badenoch, *Punjab Industries, 1911-1917*, Lahore: Government Printing Press, 1917, p. 9.

59. J.K. Lasser, *Handbook of Accounting Method*, London: B. Van Nostrand Company, 1923, pp. 492-93; A. Latifi, 1911, p. 31.
60. J.K. Lasser, *Handbook of Accounting Method*, London: B. Van Nostrand Company, 1923, pp. 492-93; A. Latifi, *The Industrial Punjab*, 1911, p. 31.
61. A.C. Badenoch, *Punjab Industries, 1911-1917*, Lahore: Government Printing Press, 1917, p.12.
62. Luther Hooper, *Silk: Its Production and Manufacture*, London: Sir Isaac Pitman and Sons Limited, 1900, p. 114.
63. A. Chase and E. Clow, *Stories of Industry*, Vol. II, Boston: Educational Publishing Company, 1916, p. 75-76.
64. There were over 4.5 million sheep in the province, mostly found in Mianwali, Kangra, Shahpur, Lahore, Ferozepore, Multan, Attock and Dera Ghazi Khan and about 6,20,000 in Frontier province from where wool could be generated. The chief wool markets in Punjab were at Fazilka, Lahore, Multan and Darya Khan. A. Latifi, *The Industrial Punjab*, 1911, pp. 44-46.
65. Ibid., p. 52.
66. A.C. Badenoch, *Punjab Industries, 1911-1917*, Lahore: Government Printing Press, 1917, p. 13.
67. Ibid., p. 47. There was a wool cleaning machine at Fazilka in district Ferozepore which was also a great center of trade in wool. *Census of India*, *1911*, *Punjab*, Vol. XIV, Part-I, p. 501.
68. A. Chase and E. Clow, *Stories of Industry*, Vol. II, Boston: Educational Publishing Company, 1916, p. 44.
69. *District Gazetteer*, *Gurdaspur*, *1883-84*, p. 56.
70. *How Products are Made: An Illustrated Guide to Product Manufacturing*, Vol. III, London: Gale Research, 1998, p. 157.
71. The surface of the roll was very hard because they had to grind the wheat. Edward Bradfield, *Wheat and the Flour Mill: A Handbook for Flour Millers*, Liverpool: The Northern Publishing Company Limited, 1920, pp. 83-91.
72. The roller flour mills were equipped with automatic cleaning and winnowing process to clean lighter particles of chaff and dirt by air blow before wheat grinding. *Census of India*, *1901*, *Punjab*, p. 491.
73. *Census of India, 1901*, *Punjab*, p. 491.
74. William Roberts and Kartar Singh, *A Text Book of Punjab Agriculture*, Imperial Agricultural Research Institute, New Delhi, Lahore: The Civil and Military Gazette, 1947, pp.101-02; *Punjab District Gazetteer*, *Amritsar*, *1892-93*, Lahore, 1893, p. 94; *Annual Report on the Administration of Punjab for the year 1893-94*, Lahore, 1895, p. 109.
75. Himadri Banerjee, *Agrarian Society of the Punjab (1849-1901)*, New Delhi: Manohar Publications, 1978, pp. 91-93.
76. William Roberts and Kartar Singh, *A Text Book of Punjab Agriculture*, Imperial Agricultural Research Institute, New Delhi, Lahore: The Civil and Military Gazette, 1947, pp.101-02.
77. Neil Schlager, (Ed.), *How Products Are Made: An Illustrated Guide to Product Manufacturing*, Vol. I, London: Gale Research, 1994, pp. 441-42.
78. At the close of the nineteenth century, a modern sugar mill was also established by the Sirmaur state ruled by Raja Shamsher Prakash. M.S. Randhawa, *A History of Agriculture in India, 1757-1947*, Vol. III, New Delhi: Indian Council of Agricultural Research, 1983, pp. 255-56.
79. *Punjab District Gazetteers*, *Gurdaspur District*, *1914*, Vol. XXI-A, p. 149. The Punjab Sugar Manufacturing Co. Limited was set-up at Batala in 1910. It worked with steam engine. *Census of India*, *1911, Punjab*, Vol. XIV, Part-I, p. 507; Another, sugar mill called The Pure Indian Sugar Factory was set-up at Nabha in 1910. A. Latifi, 1911, p. 202. Still another mill named as Amritsar

Sugar Company Limited was started in about 1924 and it refined *gur* for making sugar. M.S. Randhawa, *A History of Agriculture in India*, 1983, p. 256.

80. M.P. Gandhi, *Indian Sugar Industry* (*1935 Annual*), Indian Agricultural Research Institute, New Delhi, 1935, Appendix-II-22.
81. *The Vegetable Oil Industry by an Industrialist*, Third Edition, Calcutta: Industry Publishers Limited, 1941, pp. 45, 47.
82. Rasiklal M. Vakil, *The Oil Industry in India*, Bombay: Chronicle Press, 1921, pp. 31-36.
83. A. Latifi, *The Industrial Punjab*, 1911, p. 178.
84. Pete Brown, *Hops and Glory: One Man's Search for the Beer that built the British Empire*, Pan Macmillan, 2011, p. 57.
85. In British India, the modern brewery was pioneered by Mr. Henry Bohle, who commenced business at Meerut and Mussoorie in 1825 but did not succeed much. In 1852, his business passed into the hands of his partner, Mr. John Mackinnon, the founder of the Mackinnon firm in Mussoorie. Between the years 1850 and 1860, several small breweries were opened in hill stations, most of which failed. Garett Oliver, (Ed.), *The Oxford Companion to Beer*, 2011, p. 236; *Handbooks of Commercial Products*: *Barley and European Brewing in India*, 1893, p.15.
86. *Handbooks of Commercial Products*: *Barley and European Brewing in India*, 1893, p.15.
87. *Encyclopedia Britannica Inc*., 2018.
88. Mahmood N. Malik, *Horticulture*, Delhi: Biotech Books, 2008, p. 46.
89. The Indian Institute of Fruit Technology was set-up in April, 1945 at the Lyallpur Laboratory where work was already been done under the Imperial Council of Agricultural Research. *Report of the Indian Tariff Board on the Preserved Fruits Industry*, Delhi: Government of India, 1946, p. 4. 'Development of Fruit Industry in Punjab' – The Annual Address by Sir Chottu Ram, Minister for Development at the annual general meeting of the Punjab Fruit Development Board held at Lahore on 12 January, 1938 in *The Punjab Fruit Journal*, Vol. XXI, No. 4 and 5, 1938, pp. 212-16.
90. G.S. Siddappa, 'Recent Developments in the Canning of Fruit Juices', *The Punjab Fruit Journal*, Vol. II, No. 4 and 5, 1938, p. 179.
91. Girdhari Lal, 'Preparation and Preservation of Unfermented Apple Juice', *ThePunjab Fruit Journal*, Vol. VI, No. 21, 1942, p. 1078.
92. Lal Singh and Girdhari Lal, 'Preparation of Citrus Fruit Squashes and Cordials', *ThePunjab Fruit Journal*, Vol. VI, No. 21, 1942, p. 1075.
93. Lal Singh and Girdhari Lal, 'Preparation of Citrus Fruit Squashes and Cordials', *The Punjab Fruit Journal*, Vol. VI, No. 21, 1942, p. 1074.
94. After that the industry was situated at Haldwani (UP) and Nagpur. *Report of the Indian Tariff Board on the Continuance of the Protection to the Preserved Fruit Industry*, *Bombay*, *1951*, New Delhi: Manager of Publications, 1951, p. 14.
95. Satyajit Sarkar et al., 'Major Tea Processing Practices in India', *International Journal of Bioassays*, Vol. 5, No. 11, 2016, p. 5077.
96. William H. Ukers, *All About Tea*, 1935, p. 402; Satyajit Sarkar et al., 'Major Tea Processing Practices in India', *International Journal of Bioassays*, Vol. 5, No. 11, 2016, p. 5078.
97. *Census of India, 1891, Punjab*, Part-I, Report, p. 513; *Census of India, 1901, Punjab*, Part-II, Tables, pp. 448-52; *Census of India, 1911*, *Punjab*, Part-II, Tables, p. 329; *Census of India, 1921, Punjab and Delhi*, Part-II, p. 355; *Census of India, 1931*, *Punjab*, Part-II, Tables, p.168.
98. *Census of India*, *1901*, *Punjab*, Part-I, Report, p. 378; *Census of India*, *1911*, *Punjab*, Part-I, Report, p. 381.

REPRESENTING RELIGION IN THE PLANNING OF SOUTH ASIAN CITY OF CHANDIGARH

Dr Manveer Kaur*

Abstract

Chandigarh, the first planned city in India, was built as the new capital of Punjab after the partition of India and the loss of Lahore. Though, it was planned as an administrative city but it caters to all other aspects of its residents. The present paper discusses the old religious places of worship in different villages which were made part of planned sectors of Chandigarh and the establishment of new religious places by giving land. It also analyses the number of religious institutions belonging to different religious groups; population among these religious groups in Chandigarh and their proportional growth in the city.

I

Chandigarh was built as the new capital of 'East' Punjab after the partition of India and the loss of Lahore.[1] With the birth of the idea of a new capital in September 1947 certain expectations were inherent in its emergence, it was seen as the psychological balm for the people of Punjab after the loss of Lahore; some saw it as an important measure of rehabilitation for the large number of refugees coming from Pakistan; as the provision of a modern planned city to meet the aspirations of the newly independent nation, which would contribute to its economic and commercial development. It was an urban experiment of the post-independence period. The realisation of this new capital however, was not as straightforward a path and this idea passed through a number of hurdles such as the selection of site for the capital, agitation by the local people, a suitable planner and financial investment for the building of new city from the scratch. All these issues were resolved one by one through some adjustments.

The first issue was whether the new capital should actually be made or not. The idea of a new capital was at first rejected due to the economic and political situation which existed in the country after the partition. It was suggested to develop one of the existing towns as the capital of Punjab like Ludhiana, Jalandhar, Nangal, Shahbad, Karnal, Amritsar, Ambala and Shimla to avoid any extravagance.[2] The choice of the politicians was merely dependant on the constituencies which they represented. After much deliberation, the Punjab Government notified the area near Chandigarh

*Assistant Professor, Department of History, Khalsa College of Technology and Business Studies, Mohali.

on 23 March 1948.[3] The Chief Minister, Gopi Chand Bhargava (August 1947 to April 1949) again confirmed its decision in March 1949. The actual work on the project could be started only after 1950. After Bhargava, Bhim Sen Sachar became the Chief Minister from April 1949 to October 1949 who was in favour of Ambala as the capital of Punjab. The Sachar Government wanted to think again about the site of the capital which took some more time to finalize the decision.[4] The delay was also on the ground of scarcity of finances for the beginning of the Capital Project. It was seen as an extravagance immediately after the partition of India when it was facing problems related to refugees, war and manifold development works. Although Pandit Jawaharlal Nehru encouraged the idea of new capital but he did not prefer any help from the Central Government.[5]

The decision was reaffirmed with the coming of Bhargava Ministry (October 1949 to June 1951) again on 29 November 1949.[6] It was possible with the full support of P. L. Varma, P.N. Thapar, Pandit Jawaharlal Nehru, Gopi Chand Bhargava and Prithvi Singh Azad. The land where Chandigarh was established as the capital of Punjab in 1950s was dotted with villages having agricultural land and mango groves. Chandigarh was planned from the scratch by displacing thirty villages and it was developed into three phases. Land for the first phase of Chandigarh was acquired between 1950 and 1965. A major part of land for this phase was acquired during 1951-52 for the first twenty five sectors. During the first phase seven thousand people were displaced from this site in 1950 and 1951. More than ninety percent of these people were agriculturists in these affected villages.[7] The number of displaced persons increased to nine thousand with the acquisition of more land for Chandigarh.[8]

The second phase consisted of 17 sectors (31 to 47) of which two were reserved for defence, three for different government institutions and the remaining twelve for public use. Land for the second phase was acquired from the villages which were a part of the Chandigarh Union Territory after 1966. With time the number of these villages decreased as their land and *abadi* became acquired for the expansion of the city. The third phase was initiated in 1990-91 which led to the formation of sectors from 48 to 56 and 61 and 63.[9]

In 1950s, only the first phase of Chandigarh was planned and for this phase land of fifteen villages was acquired with their *abadi* area.[10] These villages had different religious places. Though all houses and other structures had been destroyed for making this new city but some of the existing religious places were retained and taken as preserved places and were made part of the planned sectors of Chandigarh. Among these religious places four places each belonged to the Sikhs and Hindus. New religious places were also provided space in each sector of the city.

The Cabinet Sub-Committee of the Capital decided that four Gurdwaras and four temples would be preserved as part of the new city. The land covered by them was demarcated in 1954.[11] Sufficient land was left open around each one of these buildings for future expansion or re-building. The buildings and land handed over to

the recognised religious bodies had to pay for the additional land and proper planning was made by the Chief Architect. Among the existing temples there was Shiva temple on an area of 3 *marlas* in village Nagla which became part of Sector 19; Shivala Khempuri and Mandir Durga Devi in village Kailor became part of Sector 24 and a temple in Sector 26. The first two temples were given to Shri Sanatan Dharam Sabha for the management. It was also decided that around each one of these buildings sufficient land should be left open to allow for the future expansion or re-building. The buildings and land handed over to the recognised religious bodies had to pay for the additional land and proper planning was to be made by the Chief Architect.[12]

In the first phase of Chandigarh, Gurdwaras of four villages were made part of the planned sectors of the city.[13] There was a Gurdwara Patshahi Dasveen named after the tenth Sikh Guru in village Kalibar which became part of Sector 8 on an area of about 7 *marlas*. A Gurdwara located in village Kailor known as Gurdwara Shri Guru Teg Bahadur named after the ninth Sikh Guru became part of Sector 15 of Chandigarh. It had an area of about 10 *marlas.* Another Gurdwara Kalgidhar was located in village Kheri and it became part of Sector 20. [14]

Similarly during the planning of the second and third phase of Chandigarh a number of Gurdwaras of the villages were made part of the sectors. The most important was the Gurdwara Sahib Baj Shaheedan in village Burail and it became part of Sector 44. The history of this Gurdwara reveals that Baba Baz Singh was the commander-in-chief of Baba Banda Singh Bahadur. Baba Sukha Singh who was the brother of Baba Baz Singh fought against the Mughals along with his companions at this place and were martyred. The Gurdwara was established in their memory. [15]

Besides these there are numerous other Gurdwaras such as Gurdwara Shri Guru Singh Sabha (Sector 44), Gurdwara Shri Guru Kalgidhar and Gurdwara Qila Sahib in village Burail; Gurdwara Santsar Sahib in Dadu Majra; Gurdwara Akalgarh Sahib Chhawani Nihang Singh in village Faidan (Sector 47); Gurdwara Shri Guru Singh Sabha in Buterla (Sector 45); Gurdwara Shri Sangat Sabha in Attawa; Gurdwara Simransar Sahib in Palsaura; Gurdwara Shri Guru Singh Sabha in Hallo Majra; Gurdwaras in Khuda Jassu, Khudda Lahora and Sarangpur; Gurdwara Gobind Dham and Gurdwara Shri Guru Nanak Darbar Sahib in Maloya and Gurdwara Tibi Sahib and Gurdwara Dukh Niwaran Sahib were located in village Khuda Ali Sher.[16]

There are two historical Gurdwaras in Manimajra: Gurdwara Dera Sahib Mata Raj Kaur and Gurdwara Manji Sahib belonged to Mata Raj Kaur who was daughter in law of Guru Har Rai, the seventh Sikh Guru. The historical Gurdwara Sri Manji Sahib was the residential house of Mata Raj Kaur Ji. She left for heavenly abode at this place and her cremation was done at Gurdwara Sri Dera Sahib.[17] Gurdwara Shri Manji Sahib Mata Raj Kaur, is situated in the Manimajra town in Chandigarh. Mata Raj Kaur Ji, wife of Ram Rai Ji (Guru Har Rai Sahib Ji's son), got upset with her husband and came from Dehradun to Manimajra and stayed here. Ram Rai Ji had changed a verse in Baani in order to please Aurangzeb, where in place of "Mitti Musalmaan Di" was

changed to "Mitti Be-Imaan Di". Mata Raj Kaur was a great follower of Guru Nanak Dev Ji and Guru Ghar. Mata Raj Kaur was not able to bear the disrespect and left Ram Rai Ji and came to Manimajra. After coming to Manimajra, Mata Raj Kaur was very pious and had a large numbers of followers. During the rainy season, when beam of Mata Raj Kaur Ji's house started to collapse, she sent one of her follower to a wealthy person Bhaara Mall and who was asked to get a pillar put underneath the beam but Bhaara Mall did not pay any attention to this. Then Mata Ji sent her follower to Garibu Jatt who cut the trunk of a Ber tree and placed it underneath the beam overnight. Mata Ji was pleased with his service and asked him to make a wish. Garibu requested his future generations should not become subjects of the King instead they should become Kings. Mata Ji gave him blessing that he will become a King and Bhaara Mall will be a tenant under him. With the blessings of Mata Raj Kaur, Garibu Jatt became a King and Bhaara Mall a tenant.[18]

Guru Gobind Singh also visited this place. In *Samat* 1745 Bikrami 28 *Kattak Soodi* 15, Guru Gobind Singh went on foot from Kapaal Mochan via Rani Raipur. He reached Mata Raj Kaur's place in Manimajra on Maghar Vadi 10 Samat 1745 Bikrami. Guru Gobind Singh spent some time with Mata Ji and told her that whenever she calls for him, will surely come to her aid.[19]

Besides these preserved places of worship, land was allotted to the various religious institutions according to their demand. Suitable sites had been earmarked and reserved for establishing new religious institutions in each densely populated sector preferably in a prominent location. These sites were to be at a sufficient distance from each other and from residential and commercial plots. Care had been taken for the location of these places so that they did not clash with other interests such as educational and recreational facilities. The applications were received from various communities like the Hindus, the Sikhs, the Muslims and the Christians. The area of each site ranged from 1½ *kanal* to 2 *kanals*. [20]

In the initial years most of the institutions were allotted land at residential rates. Chandigarh Gurdwara Asthapan Committee got 2.45 *kanals* of land in Sector 22D at residential rates, Shri Guru Singh Sabha got 4 *kanals* in Sector 19 and Nirankari Darbar of (Rawalpindi) Chandigarh got 3 *kanals* in Sector 21. Digamber Jain Society was provided 2 *kanals* for Jain temple in Sector 27. Shri Sanatan Dharam Pratinidhi Sabha attained 3 *kanal* land for Shiv Mandir in Sector 19. Sant Nirankari Darbar purchased ½ acre land for Satsang Ghar in Sector 15D. Sant Lakshmanji bought 16 *marlas* in Sector 24 for residence or religious discourses. N.W.I.C.C. Chandigarh Church Commission Kharar purchased 10.12 *kanals* for the Church, Hall, Pastors' House and Reading Room in Sector 18. Archbishop of Shimla and Chandigarh purchased 8847 square yards land for Cathedral in Sector 19. They bought it for Rs. 20 per square yard.[21]

There were some contentions over the allotment of land to some institutions but the Capital Control Board did not change its decision about the allotment of land at Rs. 20 per square yard. Some religious institutions like the Gurdwara Asthapan Committee and Guru Singh Sabha had applied for additional land adjoining their Gurdwaras at concessional rate. But their demand for concession was not accepted.[22] The Bishop of Shimla applied for the allotment of 10,000 square yards of land for the construction of a Cathedral in June 1962. The Chief Architect and Town Planning Adviser suggested a site in Sector 19. The Bishop agreed to pay Rs. 20 per square yard. It was approved by the Chief Minister in August 1962 and the Estate Officer issued a letter on January 1963.[23] Since the time when allotment of land was made, the Bishop of Shimla and Shashi Bushan, chairman of Punjab Ekta Samiti, New Delhi had been representing to the Chief Minister of Punjab that the question of sale of land at concessional rates as it had been done in the case of temple and Gurdwara may be considered by the government. They said that the Catholic Community also provided social services and thus they should also be treated at par with other religious institutions that had been given land at concessional rates. The Bishop had requested that the amount of Rs. 50,000 already paid by him should be treated as full and final payment. While the price for this land worked out Rs. 2,00,000 at the rate of Rs.20 per square yard.[24] Their plea was rejected on the basis that they had applied for allotted land after the decision of Capital Control Board was taken on 23 April 1962. The Chief Minister thought that there was no ground to interfere. The allotment at the old rates would create many complications and further requests from other institutions which continuously came to the Chief Minister would raise objection. There would also be a loss of Rs. 1,50,000 if such concessions were permitted.[25]

II

There are religious places representing all religious groups in Chandigarh like Hindus, Sikhs, Muslims and Christians. Representation was given to all religious institutions while planning the new city of Chandigarh. Each sector of the city has religious places of worship except Sectors 1 to 6. A number of existing religious places of the villages were taken as preserved and they were made part of the planned sectors of the city. Among the preserved places the number of Gurdwaras was larger. New religious places were designed by the architects. Owing to their unique architectural designing the Church in Sector 18, temple in Sector 23, Mosque in Sector 20 and Gurdwara in Sector 22 have been recommended for heritage status. Certain other religious buildings like, the church in Sector 18 and 19 and the temple in Sector 44 have been sensitively designed to blend with the Chandigarh style of architecture.[26]

Number of religious places has been increasing with the growth of the city. These places are spread in all parts of the city as the devotees of different religions are not grouped only in some of the sectors. In 1970, there were 27 places of worship registered with Chandigarh Estate Office.[27] Up to 1990 there were 94 places registered as religious places of different communities. Out of 94, Hindu places of worship were

49, 25 were Gurdwaras for Sikhs, eight were Churches, three were Jain temples and one was a mosque. There were eight places of worship which were not identified with any particular religion. They were visited by the persons of all faiths. Important among these were Radha Swami Satsang Ghar, and Gugga Mari temples.[28]

In 2005, there were 403 places of worship in Chandigarh, out of which only 96 were authorised and remaining 307 were unauthorised.[29] There were 297 temples, 83 Gurdwaras, 16 Churches and 7 Mosques. Of all the religious places about 74 percent represented Hindus, 20 percent Sikhs, 4 percent Christians and nearly two percent Muslims. Hindus have largest number of unauthorised religious places of all the religious groups as 80 percent religious places were recorded as unauthorised. 67 percent Sikh religious places were unauthorised and about 32 percent were authorised. Out of 16 churches 10 were authorised and 6 were unauthorised and out of seven mosques 2 were authorised and 5 were unauthorised. [30]

III

A perusal of the religious groups in the city reveals that the Hindus remained in majority, forming about seventy three to seventy eight percent from 1961 to 2001 as reflected in Table A. The proportion of Sikhs to the total population reflect decline from twenty three to thirteen percent from 1961 to 2011.[31] The proportion of Muslims was 1 percent in 1961 and 1971, 2 percent in 1981 and 1991 and it had increased to 5 percent in 2011 to the total population. There were other religious groups like Christians, Jains and Buddhists, each forming less than one percent. The proportion of all these groups to the total population had increased in each decade but that of the Sikhs had decreased to four percent in 2011 since 2001. (Table B) Number of each of these groups shows a considerable growth from 1971 to 2011. The Sikhs had recorded a growth rate of around 96 percent, Hindus rose to 240 percent, Muslims rose to 1166 percent, Jains rose to almost 91 percent, Christians rose to 228 percent and Buddhists to 1645 percent from 1971 to 2001.[32] In actual number, the Hindus were 8.5 lakhs, Sikhs were 1.38 lakhs, Muslims were 51 thousand, Christians were 8720, Jains were 1960 and Buddhists were 1160 in 2011.[33]

The sex ratio also reveals variations among all these religious groups as reflected in Table C. The Sikhs, Christians and Jains always recorded more than 800 females per 1000 males from 1971 to 2011. However, the number of females per 1000 males improves among the Buddhists in the census of 2001 and 2011. The female sex ratio figures of Hindus demonstrate that they remain below 800 till 2001 but in 2011 it rose to 803 per 1000 males. The female sex ratio per 1,000 males among the Muslims remained less than 700 except in the census of 2011.[34] The reasons for lesser number of females may be due to the single male migrant labourers who came from other states

to Chandigarh without female family members.

Table-A: Proportion of Religious Population to the total Population

Religion	1961	1971	1981	1991	2001	2011
Hindus	73.50	71.68	75.27	75.84	78.61	80.8
Sikhs	23.63	25.45	21.12	20.29	16.12	13.1
Muslims	1.22	1.45	2.02	2.72	3.95	4.9
Christians	0.72	0.97	0.90	0.78	0.84	0.8
Buddhism	0.01	0.04	0.10	0.11	0.15	0.1
Jains	0.86	0.39	0.42	0.24	0.29	0.2
Others	0.06	0.02	0.17	0.01	0.04	0

Table-B: Proportional Variations in Religious Identities from 1971 to 2011

Religion	1971-81	1981-91	1991-2001	2001-2011	1971-2011
	Percent	Percent	Percent	Percent	Percent
Hindus	+88.80	+43.24	+45.41	20.4	+240
Sikhs	+45.67	+36.61	+11.43	-4.7	+95.75
Muslims	+178.08	+91.74	+103.40	+44.7	+1166
Christians	+83.19	+12.53	+51.63	+14.3	+228.79
Buddhism	+393.48	+53.95	+90.56	-12.9	+1645
Jains	+83.07	-18.95	+69.30	-24.4	+1940
Others	+619.23	-75.77	+288	+303.16	

Source: *Census of Punjab 1961, Census of Chandigarh 1971, 1981, 1991, 2011.*

Table C: Sex Ratio among religious groups from 1971 to 2011

Religion	1971	1981	1991	2001	2011
Hindus	727	752	769	756	803
Sikhs	813	846	886	910	940

Muslims	610	590	670	650	721
Christians	956	864	967	932	954
Buddhism	586	508	649	858	956
Jains	875	864	904	940	966
Total	737	769	790	777	818

Source: *Census of Punjab 1961, Census of Chandigarh 1971, 1981, 1991, 2001, 2011.*

Thus, religion has been taken care during the planning of the capital of Punjab. Every religious group was allotted a place for their institutions. However, they were instructed to follow the guidelines of planning as given by the planners. The demographic pictures exhibit that the Hindus remained in majority followed by the Sikhs. Most of the existing religious institutions in the city are unauthorised which means they are not registered. The planned city of Chandigarh is a cosmopolitan city in South Asia since its inception and it will be remain the same in the future as well. People of this city follow multiple religions and thus there is overlapping of religious beliefs among them.

References

1 The word 'East' Punjab has been used in official meetings and letters of the Punjab Government after the partition of India, mainly during 1947 to 1952. For the present purpose 'East' Punjab is used wherever in the official meetings and letters of this period.

2 Dr. Manveer Kaur, 'Urban Development In Post Independence India: A Case Study Of Chandigarh', Unpublished Ph. D. Thesis, Chandigarh, Panjab University, 201, pp. 45-48.

3 A Note prepared by the Deputy Commissioner of Ambala on 10 August 1950 for the meeting of the Capital Sub Committee of the Cabinet held on 14 August 1950: *M.S. Randhawa Papers*, Chandigarh Museum and Library, Chandigarh.

4 Minutes of the Meeting of the Cabinet Committee of Capital held on 23 September 1949 in H.E's room in Elerslie Simla East.

5 Dr. Manveer Kaur, 'Urban Development In Post Independence India', pp. 42-44.

6 Memorandum for the meeting of the Cabinet Sub Committee of Capital to be held on 30 December 1949.

7 Calculations have been made from *District Census Handbook Ambala. 1951*, pp. 390-401.

8 Ibid.

9 Dr. Manveer Kaur, 'Urban Development In Post Independence India' pp. 140.

10 The first phase of Chandigarh has an area of 9398.83 acres which was to include sectors 1 to 30. For detail see: Dr. Manveer Kaur, 'Urban Development In Post Independence India, pp. 140-41.

11 Meeting of the Cabinet Sub-Committee of Capital on 16 November 1954: *M.S. Randhawa Papers*, Chandigarh Museum and Library.

12 Ibid.

[13] The first phase of Chandigarh consists of sectors 1 to 17.

[14] Minutes of the meeting of Cabinet Sub-Committee of Capital. *M.S. Randhawa Papers*, Chandigarh Museum Library.

[15] The information about these Gurdwaras has been collected by the personal visits to these Gurdwaras.

[16] *M.S. Randhawa Papers*, Chandigarh Museum Library.

[17] This article is written in Bhai Santokh Singh's "Sooraj Prakash" on page numbers 4715 to 4718.

[18] Ibid.

[19] Ibid.

[20] Meeting of the Cabinet Sub-Committee on 8 July 1952. *M.S. Randhawa Papers,* Chandigarh Museum Library.

[21] *M.S. Randhawa Papers*, Chandigarh Museum Library.

[22] Meeting of the Chandigarh Capital Project Control Board on 6 August 1964. *M.S. Randhawa Papers*, Chandigarh Museum Library.

[23] Agenda for the meeting of Capital Control Board on 23 April 1962.Action taken on the Minutes of the meeting of the Capital Control Board on 23 April 1962. *M.S. Randhawa Papers*, Chandigarh Museum Library.

[24] Ibid.

[25] Ibid.

[26] Ibid.

[27] Information from Chandigarh Estate Office.

[28] Ibid.

[29] Survey conducted in 2006, Estate Office, Chandigarh Union Territory.

[30] Ibid.

[31] *Census of India 1971 to 2011, Chandigarh,* Religious Tables. pp. 3-4.

[32] Calculations have been made from the statistics available in: *Census of India 1971 to 2011, Chandigarh Series,* Religious Tables.

[33] *Census of India 2011, Chandigarh Series,* Religious Tables. pp. 30-34.

[34] Calculations have been made from: *Census of Punjab 1961, Census of Chandigarh 1971, 1981, 1991, 2001, and 2011.*

STIGMATIZATION OF DRUG USERS AND ITS CONSEQUENT IMPACTS ON THEIR MENTAL HEALTH: A STUDY OF PUNJAB

Dr Namita Gupta[*] and Monika[**]

Abstract

Drug abuse has become a major public health issue worldwide. As per the World Drug Report (2020), in 2018, around 269 million people used drugs globally with 35 million suffering from substance use disorder. It has now been an established fact that drug use is a brain disease caused by the excessive use of substances and it affects the brain functioning. Therefore, it should be treated as a mental illness and the person suffering should be treated with care and compassion. Despite this, the stigmatization of drug users is a common practice worldwide. The stigmas attached to substance use causes violations of various human rights of the drug users. The purpose of this study is to understand the various stigmas attached to substance use in Sahibzada Ajit Singh Nagar (Mohali) District of Punjab. The study also analyzes the impact of stigmatization on the mental health of the drug users and on their family members in the sampled district.

Key Words: Human Rights; Mental Health; Stigma; Substance Use Disorder.

I. Introduction

Drug abuse is one of the major health problems with around 269 million people using drugs globally in 2018 (World Drug Report, 2020). Therefore, the problem of substance use has become a major challenge for drug users, health care providers and society at large. India is more vulnerable to the menace due to its geographical location. The National Survey on the Extent and Pattern for Substance Use in India (2019), conducted on the population of 10 to 75 years of age group, found that a substantial number of people in India use psychoactive substances. The substance use has been highly prevalent amongst adult men. There is also a wide variation in the extent and prevalence of substance use across different states in India. Amongst the total cases of substance use estimated in India, more than half were contributed by the states like Punjab, Assam, Delhi, Haryana, Manipur, Mizoram, Sikkim and Uttar Pradesh(Ministry of Social Justice and Empowerment, Government of India, 2019).

---

[*]Dr Namita Gupta, Associate Professor, Centre for Human Rights and Duties, Panjab University, Chandigarh.

[**]Ms Monika is a Senior Research Fellow in Centre for Human Rights and Duties, Panjab University, Chandigarh.

Punjab state being surrounded by the 'Golden Crescent', overlapping Afghanistan, Iran and Pakistan, having a long history of opium production, is one of the most vulnerable states in India as far as the drug abuse is concerned. Punjab's proximity with states such as Himachal Pradesh and Rajasthan where Charas, Hashish, Opium and Poppy Husk are produced makes it more prone to easy supply of drugs. Punjab consistently ranks among the states with the highest rates of drug-related crimes and quantities of drugs seized by authorities. According to the UNDP Report (2004), around 73.5 percent of Punjab's youth have been addicted to drugs which were sold at a price as low as Rs. 25 per dose. The Punjab Opioid Dependence Survey (2015) found that 230,000 individuals in the state used illicit drugs – a prevalence of 836 drug users for every 100,000 people. This was very high as compared to the national average of 250 illicit drug users for every 100,000 people (Government of Punjab, 2015). A study undertaken by Government Medical College, Chandigarh and National Institute of Mental Health & Neuro Sciences (2019) revealed that out of the survey of 719 households in four districts of Punjab, 251 households had at least one person suffering from substance use. It further stated that the age group between 30 to 39 years was the most affected (Chaven et al., 2019).

Despite such a wide prevalence of drug users in India, people with substance use disorder are being judged and blamed for their dependence on substances. Drug Addiction, as defined by National Institute of Drug Abuse is *'a chronic, relapsing brain disease that is characterized by compulsive drug seeking and use, despite harmful consequences'*(Singh and Gupta, 2017). The definition itself claimsthat drug addiction is a mental condition caused by excessive use of drugs. As the person dependent on drugs is considered to be suffering from a mental illness, he/she must be treated with compassion. The scientific literature has also replaced the term 'Addiction' with 'substance use disorder' because of its derogatory connotation.

The UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities of 2008 ensured the human rights and fundamental freedoms of persons with disabilities including persons with mental illness. In India, the Mental Healthcare Act of 2017 while defining mental illness specifically mentioned *mental conditions associated with the abuse of alcohol and drugs* (Mohan and Math, 2019). The Act further recognized the need for care, treatment, social acceptance and love for the person with substance use disorder as the person is considered to be 'mentally ill'.

Though there is a consensus that drug dependence is a complex brain disorder that causes behavioral change amongst its users, the society, healthcare services and judicial system continue to see it as a problem of moral weakness and flawed character (Volkow, 2020). This stereotypical mindset has led to stigmatization of substance users in Indian society. The menace of drug addiction in Punjab is clearly incurring a significant human and social cost. Many families grappling with substance abuse are witnessing their lives being ruined (Gupta and Gupta, 2021). Therefore, the objective of the present study was to identify the various types of stigmas faced by the drug users

in the sampled district. It further endeavored to identify how this stigmatization affects the mental wellbeing of the drug users as well as of their family members.

Research Methodology

The study was carried out on drug users, who were receiving treatment at the District De-Addiction and Rehabilitation Centre in District Sahibzada Ajit Singh Nagar (Mohali) of Punjab. Interview schedule was used as a method of data collection. For the study, the stratified random sample of 50 respondents was taken. The 25 respondents consisted of both In- patients (patients admitted in the rehabilitation centre) and Out- patients (patients receiving medicine from OOAT clinics established at centre but not staying at the centre). The Focus Group Discussions were also held with the family members, medical and support staff present at the centre. The narratives have also been used to get a better understanding of the issue. The survey was carried out in the month of September- November, 2021.

II. Demographic Profile of the Respondents

Factors such as age, gender, level of education and occupation of respondents play a very significant role in understanding types of stigmas faced by drug users. As per the findings, 72 percent of the drug users were in the age group of 20 to 40 years (44 percent in the age group of 20-30 years and 28 percent in the age group 30-40 years). This not only validates the outcome of the UNDP Report (2004) which stated that around 73.5 percent of Punjab's youth have been addicted to drugs, but also raises a serious concern that despite various initiatives taken by the government, both central and state, to control the menace, the crisis continues. Another 12 percent drug users were in the age group 40-50 years. This further denotes the fact that maximum respondents were in the working age population i.e., 20-50 years. The age groups of 50- 60 years and 60-70 years were found to be 8 percent each.

The study further found that drug use was prevalent irrespective of the level of education. While 32 percent respondents had studied until primary level, 36 percent had completed secondary level education. Another 24 percent respondents were graduates and 8 percent were post graduates. The discussions with the respondents revealed that as the majority of the respondents had started using drugs during their school and college days, only few were able to complete the education and many of them left their studies after they got into drugs. The drug use had a direct and obvious impact on the employment status of the drug users. The survey revealed that only 36 percent of respondents were doing regular work. Many of them were working either as agricultural labor, drivers or daily wagers. The majority of non- working respondents stated that they had to leave their jobs due to their drug addiction.

The respondents in the study had a history of use of multiple substances. Heroine was the most consumed substance amongst the respondents followed by Synthetic drugs, Opium, Alcohol, Charas, Bhukki and other drugs. It was also

observed that while the respondents of the younger age group (20-50 years) had consumed Heroine, Alcohol, Opium, Charas, the age group of 50 years and above had only used either Alcohol, Opium or Bhukki. Multiple factors such as curiosity (48 percent), peer pressure (24 percent), imitation of siblings or family members (16 percent) etc. were found to be the reasons for taking drugs for the first time. Only 12 percent stated that they started using substances due to excessive workload.

It has been well established that drug abuse is a mental disorder caused by excessive use of substances. Despite this, people with substance use disorder are often being judged in society for their dependence upon substances. They are stigmatized and are being discriminated against on a daily basis by family in specific and society at large. The following section elaborates various types of stigmas faced by substance users in the sampled district.

III. Stigma attached to Substance use and its impact on Drug users

The concept of stigma was firstly developed by *Erving Goffman* (1963). He identified three major types of stigmas: - a) stigma attached to mental illness, b) stigma attached to physical deformation and c) stigma attached to one's identification to particular race, religion, ethnicity etc. Link and Phelan (2001) stated that stigma happens at three levels: *individual*, *interpersonal* and *structural level* (Hatzenbuehler, 2016). Extrapolating the studies of *Link and Phelan* on stigma and its types, Corrigan, Druss and Perlick (2014) explained the stigma associated with mental illness in the form of a matrix (Figure-1). The matrix elaborated two dimensions of stigma i.e., Social cognitive constructs causing stigma and the types of stigmas that affect the person with mental illness.

Figure 1: A matrix describing the stigma of mental illness

		TYPES			
		Public	Self	Label Avoidance	Structural
social cognitive S T R U C T U R E S	Stereotypes and Prejudice	*People with mental illness are dangerous, incompetent, to blame for their disorder, unpredictable.*	*I am dangerous, incompetent, to blame.* [Leads to lowered self-esteem and self-efficacy]	*I perceive that the public disrespects and discriminates against people with mental illness.*	Stereotypes are embodied in laws and other institutions.
	Discrimination	*Therefore, employers will not hire them, landlords will not rent to them, primary care providers will offer a worse standard of care.*	*Why try: Someone like me is not worthy or unable to work, live independently, have good health.*	*I do not want this. I will avoid the label by not seeking out treatment.*	Leads to intended and unintended loss of opportunity.

Source: Corrigan, Druss& Perlick, 2014

Although theoretically, stigma can be categorized in different ways, it does not change the fact that every type of stigma has its challenges in the context of protection of rights of persons with substance use disorder. Stigma promotes hindrances in the

recovery process and reintegration of the persons with substance use disorder into society and stops them from being the part of mainstream. It can be dangerous for the psychological and social well-being of the persons with substance use disorder (Panda, Sahoo and Saini, 2020). In the present study, the issue of stigma faced by the drug users and their family has been studied under three subheads: *public stigma, structural stigma* and *self-stigma*.

Public Stigma:

Public stigma includes collective prejudice and discrimination towards persons with substance use disorder. Such discrimination can prevent their access to basic rights such as housing, food, education and employment. Since a man is a social animal, family and society have always been important components for the overall well being of a human being. As a person dependent on substance use is suffering from mental health issues, he/she requires support, understanding and compassion from family, friends and relatives. But persons suffering from mental illness due to substance use are often abandoned by their friends, relatives and family because of the prevalence of public stigma and lack of understanding of the condition. Such social behavior adversely affects their emotional and social wellbeing.

(a) Stigma faced in the family: The family is generally considered one of the most significant platforms of socialization. Family environment, however, may prove to be counterproductive and can lead the younger family members into a habit which has long term adverse impacts on their health as well as their social life. The researches have time and again proved that family members, siblings, children and even relatives of persons with drug problems are more likely on average to have higher rates of substance misuse than population at large (Merikangas, Dierker and Fention, 1998). The present study also substantiated the fact as 16 percent of the respondents admitted that they started having drugs while imitating their sibling or family member.

On one hand, family acts as an influence on the children, it can also become a pillar of strength for each other in the time of crisis. In recognition of the role of some family circumstances in the development of drug problems, family-based drug prevention places an emphasis on the family strengths and therefore also the family protective factors used to address the problem of drugs (Watters and Byrne, 2004). The role of family in addiction recovery is large and important. Substance abuse not only affects the victim but also damages the family dynamics. It erodes mutual trust and weakens communication. Seeing a family member into substance abuse often leads to a host of painful emotions. It starts with blaming themselves for ignoring the child to abusing the victim in frustration and helplessness (*See* Narrative-1).

Narrative-1

A mother of a respondent (Name A, Age 59) was interviewed to study the public stigma attached to substance use. In this particular case, the mother was blamed for the situation of her son.

Interviewer: What type of public stigma have you experienced because of the substance use by your child?

Participant: My child had started taking drugs at a very young age, I was unaware about his problem. When I got to know, I took him to a rehabilitation centre for treatment. Since, I am the one who is close to my child and understands that he is suffering and needs to be treated with compassion; often, I am blamed for spoiling my own child. The relatives accuse me that my excessive love for my child is the reason for his addiction. Everyone blames me for spoiling him. They all have made distance from me and many relatives are not in talking terms with me. They assert that I should have dealt with him harshly.

I often feel depressed. I have started taking antidepressants. Sometimes I feel that I should end my life but then I think of my only child. As no one except me understands him, I fear that he will also not survive if I die.

However, many a time family itself becomes a place of rejection, abuse and violence leading to serious consequences on the drug users. The survey revealed that while 4 percent families were found to be unaware about the problem of the drug abuse of their ward, another 24 percent stated that their families ignored their problem of drug use at the initial stage when it required urgent attention leading them to more frequent use of drugs. During the survey, 60 percent of the respondents revealed that they were abused and beaten up by their family members when they first got to know about the dependence of their wards on drugs. The family members of the respondents also confirmed that they even took the help of the police to threaten respondents so that they quit their habit of substance use. Fear of rejection and abuse from the family led to many substance users hiding their problems from their families (*See* Narrative-2). Only 12 percent respondents stated that their families supported and motivated them for the treatment.

Narrative-2

Another Respondent (Name X, Age 41), seeking treatment from the centre was interviewed to study the public stigma attached to substance use. In this particular case, the family was found to be unaware of the problem of the respondent. The public stigma caused him not to disclose the problem of drug use to his family, while he eagerly needed the family support.

Interviewer: Is your family aware that you are seeking treatment for the problem of drug use?

Participant: No, they are unaware of my problem of dependence on drugs and also about my treatment.

Interviewer: Why did you not tell your family about your problem of dependence on drugs?

Participant: I will be humiliated for my problem and it will cause tensions between me and my spouse. Earlier my dependence on liquor had caused problems in my marital family and I had taken the treatment for the same. My family life will get disturbed again if I tell them about my dependence on drugs. So, I did not tell them about my problem.

Though the medical treatment of the drug users is carried out primarily on the basis of the consent of the drug users, many a time, family members rather than convincing the drug user to take treatment, forcibly got them admitted to the de addiction Centre. It was also revealed by the family members that they took the help of police or used force and threatened the drug user to get him admitted for the treatment. Force, rather than counseling, was used to bring them to rehabilitation centres, many of the drug users wanted to quit the treatment because of the withdrawal syndrome they suffered during treatment. This not only made the treatment more difficult, but also violated the right to personal autonomy and self-determination of the drug users.

(b) **Stigma faced from friends:** Among the most important factors in the development of substance use is an adolescent's peers. Indeed, it is well established that adolescents who have drug-using friends are more likely to use drugs themselves (Ary et al., 1993; Windle, 2000). Friends not only provide immediate access to substances, but also model drug using behavior and help shape beliefs and positive attitudes toward the use of drugs (Farrell and White, 1998). 24 percent of the respondents in the study stated that they started taking drugs under peer pressure. They further stated that once they became addicted to the drugs, their friends (in 64 percent cases) left them. Only 36 percent of respondents stated that their friends stayed with them and understood the problem and encouraged them to take the treatment for the problem (*See* Narrative-3).

Narrative-3

Another respondent (Name W, Age 32) shared how his friend persuaded him to take treatment.

Interview: Who has brought you to the centre for treatment?

Participant: My friend suggested that I should seek treatment at the centre for my dependence on drugs. He knew that there is a problem going on in my family, due to my dependence on drugs. So, he wanted to help me out. I visited this centre with him and with his persuasion I voluntarily got myself admitted for treatment.

(c) Stigma faced in Society: The strong social ties and cultural attitudes can play a key role to alleviate the psychosocial and financial stress associated with drug addiction. The respondents revealed that in 60 percent of the cases, their relatives ended ties with their families when they got to know about the dependence of respondents on drugs. It was only in 40 percent cases, where relatives were still in talking terms with the family of drug users. The study also revealed that the siblings of the drug users, especially sisters of the marriageable age, were the most affected ones. The respondents stated that due to their drug addiction problem, no one wanted to tie the knot with their sisters. The regular instances of public stigma faced by the family members of the drug users led to stress and depression among the family members. It further led to abuse of the drug user in the family because they felt that they faced problems because of his/her addiction (*See* Narrative-4).

Narrative-4

A mother of a respondent (Name B, age 55) was interviewed to study the public stigma attached to mental illness caused by substance use.

Interviewer: Did the excessive drug use have caused mental illness to your ward?

Participant: Yes, he was very active and sharp in his childhood. He was very close to his father, but when his father died, he started feeling depressed. As my kids were young and I was the sole earner I was always out in search of work. When I got to know about his problem of drug dependence, the damage was already done. He is suffering from mental illness that causes him severe mood swings, sometimes he gets violent in such situations.

Interviewer: How does society view his mental illness caused by excessive use of drugs?

Participant: They do not understand his problem. The people in the locality call him 'pagal' (mad), 'nashedi' (drug addict). Often the choice of words of people for him triggers him and when he gets violent, there have been instances that he was beaten up by our locality's people. The whole situation made me feel helpless sometimes. The situation became worse during corona times. It was not possible for me to work and take care of him at the same time. As no one else in the family understands him, I have to be at home with him. This affected my work as well.

Social stigma proved to be one of the major hurdles in the treatment of the substance users. Many of the family members did not want to take treatment for their ward in the de addiction centres due to the stigma attached to the drug use in the society. This was more vivid in the case of female drug users. This can be substantiated from the fact that not a single female respondent had visited the centre during the months when the survey was carried out. The parents fear that once the society will come to know about the addiction of their girl child, they will be stigmatized for life and their marriage prospects will dwindle down. This can

be substantiated from the fact that despite an increasing number of female drug users in Punjab, out of 31 government-run de-addiction centres, only one is exclusively for women (in Kapurthala, established in July 2017).

(d) Stigma at Workplace: Work is an essential requirement of life. The basic desires such as food, water, clothing and shelter can be fulfilled when a person is earning. However, it is a challenge for the person dependent on substances to get a job. Even if hired, most of them are thrown out of work because of the stigma attached to drug use as well as due to their lack of performance at the workplace. The survey revealed that while 16 percent of the respondents admitted that they could not find a job due to their addiction, another 48 percent of respondents lost their jobs when they started using substances. The loss was due to physical and psychological reasons. They admitted that as they were not in a good mental and physical state, they were unable to concentrate at the workplace. Few acted irresponsible, always arrived late for work and left early. Such behavior was undesirable at the workplace. Though the employers had no fault in such cases, this rather than helping them to de-addict gave them more time to take drugs.

Structural Stigma:

It refers to those policies and actions of institutions that cause intentional or unintentional restrictions on stigmatized people to grab opportunities. For example: - negative or discriminative behavior of health care workers or people within the criminal justice system.

(a) Stigma in Healthcare: The health care professionals play an important role in the recovery process of a patient. For this reason, they are called the gatekeepers during the treatment of the person with substance use disorder. Therefore, a perceived social stigma from primary-care providers can act as a systematic barrier in the treatment of drug users. There are studies confirming that primary care providers and healthcare professionals many times have negatively biased views of substance users including beliefs that such individuals are violent, manipulative, and poorly motivated to change (van Boekel, 2013). Such reactions to substance users may be so subtle that they are felt by the substance user, but are otherwise ineffectual (Li Y, 2013). The ill-trained service providers with stigma and negative attitude towards persons with substance use disorder, can become the major hurdle in the treatment of the drug user as well as can cause potential harm to the dignity of persons dependent on drugs. The present study revealed that though at the rehabilitation centres, counselors and the medical staff were sensitized to use the word ‘patient’ in place of ‘addict’ or ‘abuser’ but still the word ‘addiction’ was used frequently by the support staff. This societal disapproval further triggered the lower self-esteem within the drug users which added up to self-stigma (*See* Narrative-5).

Narrative-5

Another Respondent (Name Z, Age 35) was interviewed to know the structural stigma attached to the illness caused by substance use. In this particular case, the respondent spoke about the structural stigma he faced at the centre.

Interviewer: Since you are seeking treatment at the centre, kindly share your experience.

Participant: I attend classes as per the daily schedule provided to us. But sometimes the staff other than medical staff is discriminatory toward us. We are hungry and we do not get food on time. Sometimes the language being used by them for us is not good. They address us by calling 'nashedi' (drug addicts). This made me feel humiliated and has many times caused arguments and physical fights with the cleaning staff.

Interviewer: Did you complain about it to the Centre's authority?

Participant: Yes, we did it many times, especially when heated arguments turned into physical fights. But most of the time they advise us to ignore the choice of words for us.

One of the major factors responsible for the same was found to be the acute shortage of infrastructure for the treatment of drug users in Punjab. For instance, the sampled district with a population of approximately 10 lakh (Census 2011), had only one de-addiction centre. Besides this, lower quality of treatment facilities and limited availability of demand reduction strategies in these centres have been highlighted by various studies time and again. The treatment meted out to the patients in these centers is inadequate and sometimes proves fatal, owing to the utter lack of sympathy with which drug addicts are handled there. Due to the shortage of government run rehabilitation facilities, many illegal private centres have mushroomed in Punjab leading to gross human rights violations such as involuntary detention, violence, torture etc. of the person with substance use disorder (Tondon, 2015). During the numerous visits to the de addiction centre of the sampled district, the researchers observed that the environment of the centre was quite depressing. The respondents were found to be kept like prisoners in these centres. The skill development activities for the respondents were meager and sporadic. Though family counselingis a very important component of the treatment, the interaction with family members of respondents revealed that the counseling was inappropriate. Majority of the respondents and their family members were found to be suffering from severe depression, stress and often felt helpless. The government recognizing these gaps has endeavored to make changes in the treatment being provided to substance users in De- Addiction and Rehabilitation Centres. To overcome these infrastructural constraints, the government of Punjab made a drastic shift in its conventional methods of treatment

of keeping the drug users compulsorily in the rehabilitation centre by approving the provision of providing outpatient services at Outpatients Opioid Assisted Treatment (OOAT) clinics. Furthermore, the De Addiction and Rehabilitation centres have been renamed as Navjeevan and Navnirman Kendras respectively to end the stigma attached to drug use in society (Government of Punjab, 2018). However, unless and until theinfrastructure upgradation is carried out at large scale along with training of the staff at these Centres, the situation in the field will not improve.

(b) Discriminatory behavior and harassment by police: Article 3 of the Universal Declaration of Human Rights provided that everyone has the right to life, liberty and security.But in the case of drug users, the personal security and bodily integrity is often violated, especially in the countries where the possession of drugs is criminalized. Disparities and discrimination against the drug users are prevalent in many countries of the world. For instance, in England and Wales the black people were six times more likely to be arrested for drug offenses than the white people (Eastwood, Shiner & Bear, 2013). Police harassment with the suspects of drug-related offences is not only racial, but also discriminatory in nature against young people and economically marginalized people. Though as per law there is no discrimination against the person with substance use disorder in India, in practice, they are always seen with a doubt by the authorities. In case of any crime reported in any area, the drug addicts of that area are the first to be questioned. The survey revealed that 56 percent respondents experienced discrimination at the hands of police. They were stopped, searched, misbehaved with, beaten or harassed by police in public. Majority of the respondents experiencing such behavior by police belonged to a marginalized section of society.

(c) Stigma in Criminal Justice System: Drug addiction breeds crime. As per the government records, total population in prisons of Punjab in 2019 was 23805, out of these 10782 prisoners were of NDPS Act cases; and 7483 were identified drug addicts. Sections 39 and 64A of the NDPS Act stated that people caught with small quantities of drugs can opt for de-addiction treatment in a government approved centre instead of imprisonment. However, it has been substantiated by various studies including a study titled 'From Addict to Convict: The Working of the NDPS Act in Punjab' that between 2013 and 2015, no person brought before the courts in Punjab was directed to de-addiction and rehabilitation through the courts (Singhal, Mitra and Sanyal, 2018). Besides this, prisons in Punjab face multiple challenges such as overcrowding; old infrastructure; poor maintenance; very high number of under trials; low use of technology in prison administration which further makes it difficult for prison authorities to stop supply of drugs in the prisons and breaking the criminal nexus. The main problem with Punjab's drug addiction crisis is that the addicts were viewed as criminals by the police, prosecution and courts, instead of viewing it as a public health concern (Gupta and Gupta, 2021).

Self-Stigma:

Substance use disorder is one of the most stigmatized health conditions. Stigma internalization is one of the main consequences of the stigmatization process, and it is associated with lower self-esteem and self-efficacy and worse recovery prospects. It may also bring guilt, hopelessness, anxiety, self-devaluation, and depression (da Silveira, 2018). The World Health Organization (WHO) also highlighted that the dependence upon illicit substances is the most stigmatizing condition. Experiencing stigma can be highly stressful for people with substance use because they often feel shame, guilt, anger, rejection and a sense of worthlessness. Such conditions of life can trigger further substance use in them. They can also develop risky behaviors because of trauma and humiliating experiences they face on a daily basis (UN Economic and Social Council, 2019). The social stigmas and negative attitudes may also directly impact the behaviors of drug users, as research has shown that individuals who experience discrimination are much more likely to engage in behaviors that are harmful to their health (Richman and Lattanner, 2014).

The survey found the prevalence of self-stigma among all the respondents. While 84 percent respondents admitted that they felt embarrassed due to their problem of substance use, 92 percent felt guilty for indulging into substance use. The majority of the respondents (72 percent) felt that they did not want to try to get out of their problem of drug abuse as whatever they would do but the label of an addict would stay with them for life. Registration in a de addiction Centre was seen as a lifelong 'stamp on the forehead' associated with loss of employment, confidentiality breaches, and stigma. This was more an issue with female substance users as they felt doubly stigmatized by their sex and drug use. Majority of the respondents (76 percent) admitted that they have lower self-esteem and felt worthless. They were found to have developed a feeling that they have become a burden on their families. The 64 percent respondents stated that they feel stressed because of the rude behavior of their family members, friends as well as of the public in general. Because of the prevalent stigma in society, 60 percent of the respondents admitted that they felt suicidal many times.

Table 1: Self Stigma among the Sampled Substance Users

Self - Stigma	No. of Responses to 'Yes'	No. of Responses to 'No'
Felt Embarrassed	42	08
Felt guilty	46	04
Believed that they have been labeled as an addict for life	36	14
Felt worthlessness and low self	38	12

esteem		
Suffered mental stress because of the stigma faced	32	18
Felt suicidal	30	20

All the respondents admitted that they delayed seeking help because of strong stigma against drug users in society. The government system involved registration that followed one for life, and was thus mistrusted and avoided. Therefore, respondents stated that they had been reluctant to seek treatment because they felt ashamed and humiliated by their need, which was revealed by going to the treatment facilities. Stigma led to more problems in accessing services when the location of the service was somewhere one was likely to see people one knew, especially in tight-knit communities. Rural patients were especially concerned. This led to many of them going to other districts for treatment rather than going to the nearby de addiction centre. The family members of the respondents suggested that a mechanism must be developed to have a treatment facility that ensures anonymity and confidentiality.

Narrative-6

Another Respondent (Name Y, Age 28), seeking treatment from the centre was interviewed to study the self-stigma caused due to substance use.

Interviewer: what caused you to take treatment for your problem of substance use?

Participant: I started taking drugs with a few of my relatives. Once I visited my in-laws and they found out about my problem of drug dependence. I was humiliated badly by my in-laws. I was so embarrassed that I tried to commit suicide. My wife saved me and persuaded me to take the treatment. I feel guilty that I have spoiled her life too.

Conclusion

The study reflects that there is high prevalence of public as well as structural stigma against the drug users in the sampled district which consequently led to self-stigmatization amongst the drug users. There are various cultural and social factors which influenced the prevailing stigma attached to substance use in the sampled district. This prevalent stigma not only violated the right to dignity of the drug users, but also caused hindrance for the drug users in attaining the highest possible standard of their physical and mental well-being. Stigma attached to substance use negatively affected the whole recovery process of drug users. Due to these stigmas attached to the substance use, a person dependent on drugs continuously lived under the threat of

social disapproval, experienced discrimination, social exclusion, violence and rejection. Drug shaming and labeling of drug users as an ‘addict’ was found to be common. The terminology used for addressing drug addicts such as ‘addict’, ‘junky’, ‘druggie’, ‘crack head’, ‘drug abuser’ in English and *‘nashedi’* in Punjabi itself was found to be stigmatized. Such words, found to be commonly being used in public domain, were dehumanizing, discriminatory and insulting for the person as well as his/her family as they had already been going through a tough phase of their life.

To lessen the effects of stigmas attached to substance use, there is an urgent need to have better understanding regarding the problem of substance use amongst people at large. Specific measures such as orientation or training programmes must be carried out for the public, health care providers and other professionals to create awareness regarding the substance use disorder and impact of stigma on the substance users. The terminologies used to address the drug users need to be reframed to promote the evidence-based treatment of drug users. As the de addiction and rehabilitation centres have already been established with the aim to cure substance use, the mandate of these centres must also be to eradicate stigma around substance use. The centres should use family counseling methods more effectively to sensitize the family of the drug users about the effects of substance use on drug users and how to deal with the substance user in the family. Once the problem of substance use and stigma attached to it is addressed in a more humanely and dignified manner in our society, we shall be able to curtail the menace of drug abuse more effectively in Punjab. It has to be understood by public at large that:

“We all make errors in life, but if we have someone to tell us about how to correct those errors of past, we all can have better future ahead of us”

Bibliography

Ary, D.V., Tildesley, E., Hops, H., Andrews, J.A. (1993). The influence of parent, sibling, and peer modeling and attitudes on adolescent use of alcohol. *International Journal of the Addictions, 28,* 853–880, doi: 10.3109/10826089309039661.

Chaven, B.S., Garg, R., Das, S., &Banavaram, A. A. (2019). Prevalence of substance use disorders in Punjab: Findings from National Mental Health Survey. *The Indian Journal of Medical Research, 4(149),* 489–496. Retrieved from https://doi.org/https://doi.org/10.4103/ijmr.IJMR_1267_17

Corrigan, P. W., Druss, B. G., & Perlick, D. A. (2014). The Impact of Mental Illness Stigma on Seeking and Participating in Mental Health Care. *Psychological Science in the Public Interest*, *15*(2), 37–70. Retrieved from https://doi.org/10.1177/1529100614531398

da Silveira, P. S., Casela, A. L. M., Monteiro, É. P., Ferreira, G. C. L., de Freitas, J. V. T., Machado, N. M., Noto, A. R., &Ronzani, T. M. (2018). Psychosocial understanding of self-stigma among people who seek treatment for drug addiction. *Stigma and Health, 3*(1), 42–52. Retrieved from https://doi.org/10.1037/sah0000069.

Eastwood, N., Shiner, M., Bear, D. (2013). *The Numbers in Black and White: Ethnic Disparities in the Policing and Prosecution of Drug Offences in England and Wales.* London: Release Publication.

Farrell, A.D., White, K.S. (1998). Peer influences in drug use among urban adolescents: Family structure and parent-adolescent relationship as protective factors. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 66,* 248–258. Retrieved from https://doi.org/10.1037/0022-006X.66.2.248

Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the management of spoiled identity.* NJ: Prentice Hall

Government of Punjab (2015). Punjab Opioid Dependence Survey (PODS). Retrieved from http://health.punjab.gov.in/sites/default/files/scan0003%20%282%29.pdf

Government of Punjab (2018). *Comprehensive Action against Drug Abuse (CADA).* Punjab: Department of Home Affairs & Justice.

Gupta, Namita and Rajiv Gupta. (2021). Drug De-Addiction in Punjab: Issues and Challenges. *Human Rights, Youth and Drugs.* New Delhi: Regal Publications.

Hatzenbuehler, M. L. (2016). Structural stigma: Research evidence and implications for psychological science. *The American psychologist*, *71*(8), 742–751. Retrieved from https://doi.org/10.1037/amp0000068

Li Y., Glance, L.G., Lyness, J.M., Cram, P., Cai, X., Mukamel, D.B (2013). Mental illness, access to hospitals with invasive cardiac services, and receipt of cardiac procedures by Medicare acute myocardial infarction patients. *Health Services Research, 48(3),* 1076–1095. doi: 10.1111/1475-6773.12010.

Merikangas, K.R., Dierker, L., &Fention, B., 1998. "Familial Factors and Substance Abuse: Implications for Prevention " in Research Monograph, Number 177: Drug Abuse Prevention Through Family Intervention. Rockville MD: National Institute on Drug Abuse.

Ministry of Social Justice and Empowerment, Government of India. (2019). *Magnitude of Substance Use in India 2019*. New Delhi: National Drug Dependence Treatment Centre (NDDTC) & All India Institute of Medical Sciences (AIIMS).

Mohan, A., & Math, S.B. (2019). Mental Health Act 2017: Impact on addiction and addiction services.*Indian Journal of Psychiatry, 61,* 744-749. doi: 10.4103/psychiatry.IndianJPsychiatry_114_19

Panda, U.K., Sahoo, S.S., & Saini, R. (2020). Stigma and Substance Use Disorder: A Contextual Review from an Indian Perspective. *Annals of Indian Psychiatry, 4(2),* 118-121. doi: 10.4103/aip.aip_23_20

Richman, L.S., &Lattanner, M.R. (2014). Self-regulatory processes underlying structural stigma and health. *Social Science and Medicine*, *103,* 94–100.

Singh, J., & Gupta, P.K. (2017). Drug Addiction: Current Trends and Management. *The International Journal of Indian Psychology, 5(1),* 186-201. doi: 10.25215/0501.057

Singhal, N., Mitra, A., Sanyal, K. (2018). *From Addict to Convict: the working of the NDPS Act in Punjab*. New Delhi: Vidhi Centre for Legal Policy.

Tondon. T. (2015). *Drug Policy in India*. London: International Drug Policy Consortium.

UNDP. (2004). *Human Development Report Punjab*. New Delhi: Planning Commission.

UN Economic and Social Council. (2019). *The Impact of Stigma on People with Substance Use Disorders in Health Services and Recommendations on How to Overcome It*. Vienna: UN ECOSOC.

UNODC Report. (2020). *World Drug Report 2020*. United Nations Publication.

van Boekel, L.C., Brouwers, E.P., van Weeghel, J., Garretsen, H.F (2013). Stigma among health professionals towards patients with substance use disorders and its consequences for healthcare delivery: systematic review. *Drug Alcohol Dependence, 131 (1–2),* 23–35. doi: 10.1016/j.drugalcdep.2013.02.018.

Volkow, N. (2020, April 22). *Addressing the Stigma that Surrounds Addiction.* Retrieved from https://www.drugabuse.gov/about-nida/noras-blog/2020/04/addressing-stigma-surrounds-addiction

Watters, N. & Byrne, D. (2004, November), The Role of Family Support Services in Drug Prevention A Report for the National Advisory Committee on Drugs, Dublin: National Advisory Committee on Drugs.

Windle, M. (2000). Parental, sibling, and peer influences on adolescent substance use and alcohol problems. *Applied Developmental Science, 4 (2),* 98–110. Retrieved fromhttps://doi.org/10.1207/S1532480XADS0402_5

SEXUAL AND REPRODUCTIVE HEALTH CONCERNS OF PEOPLE LIVING WITH HIV/AIDS IN THE STATE OF PUNJAB: A CROSS SECTIONAL STUDY

Dr. Gaurav Gaur*

Abstract

Sexual and Reproductive Health (SRH) is an important component of our overall health as it is a prerequisite for social, economic and human development. A global concern, SRH of vulnerable sections of population is a significant area of study. The present paper thus focuses on one such section i.e., people living with HIV/AIDS (PLHIV) and tries to record the narratives of individuals from the state of Punjab only. Through the method of in-depth interviews, the researcher has tried to record the issues and concerns of people living with HIV/AIDS with special focus on their sexual and reproductive health from different districts of Punjab. The major findings of the study show that ignorance about the Sexual and Reproductive Health and lack of awareness about HIV/AIDS, is the prime reason for acquiring and transmitting infection. Stigma around the disease is a major factor that affects their journey in seeking treatment and eventually affects the quality of life. Though Government programs are available but awareness, de-stigmatization and education about SRH are essential components for improving the plight of people living with HIV/AIDS in the state of Punjab.

INTRODUCTION

Sexual and Reproductive Health: The Nucleus of Human Development

Sexual and reproductive health is an important component of our overall health as it is a prerequisite for social, economic and human development. Reproductive health is a crucial part of the general health and nucleus of human development. It is the reflection of health during the childhood, adolescence and adulthood. It sets the stage for health beyond the reproductive years of individuals and affects the health of the next generation. Reproductive health is a global and universal concern and becomes very important for women during their reproductive age. Most of the reproductive problems arise during the reproductive years and even during the old age, continues to

*Associate Professor, Centre for Social Work, Panjab University, Chandigarh.

reflect the earlier life events. Reproductive health is not limited to disease or family planning programmes but must be understood in the context of relationships; fulfilment and risk; opportunity to have desired children; and to avoid unwanted pregnancy. Poor reproductive health is frequently associated with disease, abuse, exploitation, unwanted pregnancy and even Sexually Transmitted Infections (STIs) like HIV and sometimes even death. Programs like family planning, measure health only in the quantified manner but not in the qualitative manner. Such programs target only married couples and here also special groups like People Living with HIV (PLHIV) are usually neglected.

The important Sexual and Reproductive Health (SRH) events include - Pregnancy, Delivery, Miscarriage, Menstrual disturbances, Abortion and complications related to abortion, STI, HIV counselling and/or voluntary testing, Sexual inadequacy, Premature ejaculation and Family-planning counselling and related services. While interpreting the sexual health it encompasses pleasure and safety; sexual rights and it's broadly emotional aspect. In case of reproductive health it is about healthy sexual lifestyle, reproductive freedom and capability, correct information about contraceptives, safe pregnancy, childbirth and healthy children.

Adolescents are an especially vulnerable population when it comes to Sexual and reproductive health. The widening window of sexual opportunity is to be seen and noticed as puberty begins quite early and marriage happens very late and hence the role of adolescent sexual health starts to take center stage. The adolescents are believed to experience poor SRH in many countries, there are many obstacles in obtaining good SRH for young adults. Even this is true in the context of the study undertaken, where PLHIV were married at a young age. The young people themselves may be hesitant to seek SRH services due to personal objections, lack of financial resources, and inadequate knowledge regarding SRH needs and services. Women are another especially vulnerable section of population when it comes to SRH. Despite having special rights and privileges these are seldom exercised or done justice with. The violations of women's sexual and reproductive health rights are often deeply engrained in societal values pertaining to women's sexuality. This is mainly because of the patriarchal concepts of women's roles within the family which means that women are often valued on the basis of their ability to reproduce. Besides adolescents and women, poverty was another factor closely related to SRH. The poorer population suffers worse reproductive health, but the mechanisms and extent of the link remains difficult to specify. The relationship between poverty and SRH is bidirectional, and research has been widely conducted on the effect of poverty on poor SRH.

Sexual and Reproductive Health & Role of Government Programs

The linkage between SRH and HIV /AIDS can further be studied from the perspective of Government programs. The National AIDS Control Programme (NACP) launched in 1992 is a comprehensive programme for prevention and control of HIV/AIDS in

India. There were two broad objectives which were set-up to be achieved in NACP – IV, these were, to reduce new infection by 50% (2007 baseline of NACP – III) and Comprehensive care, support and treatment to all persons living with HIV/AIDS. The care, support and treatment needs of PLHIV vary with the stage of the infection and to some extent with the area they belong to. The HIV infected person remains asymptomatic for initial few years; it manifests by six to eight years. The immunity falls over time, the person becomes susceptible to various opportunistic infections (OIs) and the need for medical treatment and psycho-social support arises. The access to diagnosis and treatment of OIs ensures that PLHIV live longer and have a better quality of life.

HIV/AIDS IN THE STATE OF PUNJAB FROM 2013 TO 2017

The total number of people who visited the Integrated Counselling and Testing Centers (ICTCs) were 42,81,062 and out of these 56,975 tested HIV positive (1.33%). The geographical area of the state has a total number of 12,581 villages spread over 22 districts and in contrast has only nine ART centers catering to 56,975 PLHIV in the state. The table highlights the PLHIV in the state of Punjab from the year October 2013 to March 2017.

	Oct 2013	Feb 2014	Oct 2014	Apr 2015	Jan 2016	Oct 2016	Feb 2017	Mar 2017	Jul 2017
Estimated Adult HIV Prevalence as per 2011	0.18 %	0.18 %	0.18 %	0.18 %	N.A	N.A	N.A	N.A	N.A
Estimated Adult HIV Prevalence as per 2015	N.A	N.A	N.A	N.A	0.19 %	0.19 %	0.19 %	0.19 %	0.19 %
Estimated Adult PLHIV as 2011	31961	31961	31961	31961	N.A	N.A	N.A	N.A	N.A
Estimated Adult PLHIV as 2015	N.A	N.A	N.A	N.A	36794	36794	36794	36794	36794
HIV positive cases	38426	39625	43492	45948	50058	54612	56411	56975	59483

detected									
HIV positivity (%)	1.96 %	1.88 %	1.72 %	1.63 %	1.52 %	1.40 %	1.34 %	1.33 %	1.29 %
PLHIV ever registered with HIV care	27988	29662	32685	34819	39027	43444	45089	45640	47991
PLHIV ever started ART	16666	17900	19944	21587	24375	29002	30848	31385	34685
Currently on ART	12423	13274	14553	15575	17827	21167	21841	22222	24856
Cumulative Deaths on ART	3063	3367	3750	4221	4920	5595	5987	6081	6389

(Prepared from various Reports available on the website of PSACS- 2013, 2014, 2015, 2016 & 2017)

Various studies throw light on the different aspects related to HIV/AIDS which include sexual and reproductive health, issues of stigma and discrimination, and vulnerabilities of populations at risk. There are various social determinants affecting and SRH, Gender dimension, quality of life and peculiar things like impact of nutrition on the health of PLHIV and the other interventions made for making the life convenient and easy for PLHIV. To understand the effect of the stigma and discrimination, the following studies have been reviewed.

Ulasi et al. assessed HIV/AIDS-related stigma and discrimination of People Living with HIV/AIDS (PLWHA). The regression analysis indicated that participants with higher educational attainment were more likely to favour policies denying employment to PLWHA.

Pharris, et, al. analysed patterns and determinants to stigma towards PLHIV, they performed an exploratory population-based survey with randomly sampled adults within a demographic surveillance site (DSS) in rural Vietnam. Participants were interviewed regarding knowledge of HIV and attitudes towards PLWHA. Data was linked to socio-economic and migration data from the DSS and latent class analysis and multinomial logistic regression were conducted to examine stigma group sub-

types and factors associated with stigma group membership. Result found unexpectedly high and complex patterns of stigma against PLWHA in this rural setting.

Nattabi, Thompson, Orach and Earnest quantified the burden of stigma and examined factors associated with stigma among people living with HIV. Verbal abuse and negative self-perception were more common forms of stigma. The association between antiretroviral therapy and stigma suggested that organizational aspects of antiretroviral delivery may lead to stigmatization. Result suggested using interventions such as counselling and education of health workers as these would lead to reductions in negative self-perception and verbal abuse.

Lau and Tsui examined the level of discriminatory attitudes towards People Living with HIV/AIDS (PLWHA) and factors in association with such attitudes. It was found that around 42% of the respondents exhibited discriminatory attitudes. The discriminatory attitudes towards PLWHA were common and cover different aspects of their life because of low knowledge and poor attitude towards HIV/AIDS.

Mathew Flynn examines Brazil's experience with the public production of antiretroviral drugs (ARVs) and highlights the important role of the state in guaranteeing access to life-saving medicines and fulfilling human rights commitments. Further he states that 'three key factors led to the government becoming a direct producer of ARVs: 1) a pre-existing infrastructure of public laboratories that have served the public health system to a greater or lesser degree since the 1960s; 2) strong civil society pressures, including public health activists both inside and outside the government; and 3) a pharmaceutical sector characterized by high prices and controlled by transnational drug companies'.

It was concluded from all the above-mentioned studies that SRH related to PLHIV, is a totally neglected area. The social care systems, poverty, STIs, RTIs, availability and accessibility of affordable health care services are not being able to reach out to the PLHIV living in the state. High level of stigma is associated with other psychological problems like stress and depression. The discrimination against them by family, friends and the community negatively affect their quality of life. The Quality of life (QOL) with HIV reveals that there is a relationship between coping styles and QOL and also age, education level and employment status as well as the cross-cutting factors like gender, poverty, illiteracy have a great effect on the PLHIV.

METHODOLOGY

The study used a Case Study approach where in-depth interviews were conducted with PLHIV to understand their issues and concerns with special focus on their Sexual and Reproductive Health. The study has been conducted in the state of Punjab and respondents belong to a cross section of society. During the time of data collection, most of the respondents were between the age group of 18 to 49 years. The Data has been presented in the form of Case Studies with excerpts from the interviews.

DATA PRESENTATION AND ANALYSIS

CASE STUDY – 1

GYM TRAINER

An interview excerpt with Mr. Shankar (name changed)

My life was going on track and with an excellent physical fitness, my dream to be a gym trainer was almost fulfilled. With time I started diverting from my studies and getting more into physical training to have attractive looks with the only purpose to attract more girls. With all the hard work, I was successful also and drew more attention from a lot of girls. I never realized that when I got distracted from my track of body building towards hunting of new bodies for my gratification. In the appreciation of my superb physique and masculinity, the trap of having more and more sexual partners became the web. I thought, this was the most amazing part of life and once I will get married, then I will leave everything and become a committed partner towards my wife. At present I am an unmarried body builder, 27 years of age, weighing 86 kg and eating a lot of non-vegetarian food, but unfortunately living with HIV/AIDS. I have good physique and my CD4 count remains above 1000 but now the status is of a person living with HIV and on maintaining myself on ART only. I was not aware about the repercussions of HIV in detail before I got myself tested for the same. When studying in school, I was never educated about sexual and reproductive health at all and not even about HIV/AIDS.

For youngsters like me, it was almost impossible to cope with HIV/AIDS, because it is very difficult for me to share my HIV status with my friends and family members especially parents. I am facing a difficult time even now because I am having a lot of pressure to get married. I have this fear of disclosure about my HIV status to would be spouse or I may not disclose it to anyone at all. It is a big dilemma for me. Sometimes, if I have any medical issue, I am scared of sharing it with anyone because of the fear of HIV.

SUMMARY

Mr. Shankar's lack of awareness and the need to prove him as a so called macho-man made him indulge in unsafe sexual practices with multiple sex partners. He ultimately got trapped in the vicious circle of HIV. Barely 27years old, he was an unmarried man and in a state of confusion over sharing his HIV positive status with his friends and family members. He was also in a dilemma over sharing his HIV positive status with his prospective spouse. He was not even aware about HIV before he got himself tested for it. The ignorance about sexual and reproductive health and rights was quite evident from his interaction. The ignorance about contraceptives and shyness was also a major cause of him acquiring HIV. The lack of awareness about life skills had made him fall into this trap. Even after having HIV, he was totally ignorant about the other health related aspects like having a life partner after her informed consent only,

contraceptives for men and women and all other issues related to SRH. He also shared that except ART, he is not aware of any other services available for the people living with HIV.

CASE STUDY - 2

GUILT FOR PASSING THE INFECTION TO HIS WIFE

A bus driver from a private company was also interviewed, who was residing with his family in a far-flung village of Malwa region in the state of Punjab. He seemed to be healthy but was very much worried about his family because his wife was also suffering from the infection. His wife could not accompany him even for renewal of ART medicines because of the following reasons; first of all, she was not keeping well and secondly they could not afford to leave their children alone at their place. This ART centre was quite far-off from their village which was deliberately chosen to maintain confidentiality. While interacting, he admitted that he had been to school till class five and later on he gave up studies. With the growing age, he started going out with truck drivers on long routes and developed the hobby of driving as well. From there only, he acquired the skill of driving heavy vehicles. He said that initially he was apprehensive of going out and away from home for so long. He also shared that he started making sexual relations during these trips. But the major factor was ignorance about STIs and especially HIV at that stage. He said that he was totally ignorant about all the issues regarding the spread of HIV, modes of prevention etc. He said that he could not imagine at all the problems associated with it. He informed the interviewer that, he was totally unaware that when and how he had acquired the virus. Besides this more shockingly, when it had got transferred from him to his wife. He also shared that his wife is really very simple and a humble homemaker. He was feeling guilty, as he had wronged her. He was not able to share his and his wife's HIV status neither with the members of his family nor his professional friends or his employer. He was aware that HIV has made life difficult because of multiple reasons. The pressure of having ART medicines daily and acquiring opportunistic infections from time to time is a big challenge. He said that, the thought of sharing this with his children in times to come is killing the couple everyday.

When asked about having any knowledge about his rights, he said that poor persons have no rights, they are meant only to take orders. He was told that no-one could take away his job on the basis of his status of HIV, then he said, that he was not aware about all such things. He was also asked about the availability of contraceptives especially condoms in his area and he replied that it is always difficult to ask for such things publicly especially at local markets. However, free of cost accessibility in the government hospitals would make it quite easy. All such issues are now irrelevant as he had lost his life to HIV.

SUMMARY

The bus driver had acquired the HIV virus during his professional visits and had infected his wife but he was totally ignorant about HIV/AIDS in his most reproductive age. He had deliberately chosen a far flung-off ART centre to maintain confidentiality. He was also worried about sharing the HIV status with his children. It was found that he was not at all aware of his rights.

CASE STUDY- 3

DRUG ADDICTION LEADS TO HIV

A couple living with HIV was interviewed, who hailed from a village of Malwa region in the state of Punjab. The husband was totally under the influence of drugs, even on the date of interview and hence only his wife was considered for the interview. She was very thin and weighed less than 40 kg. Her appearance was clearly indicating that she had a lot of stress. It took a lot of courage to start the interaction. As soon as the interview started, she lost control and she broke down and cried a lot. It took almost 20 minutes to normalize and to initiate the interview. After, crying she felt a little bit relaxed and started answering the questions. She narrated her story and said that they had agricultural land which had been outsourced. All the agricultural land was in the name of her husband and he was a regular drinker.

She continued that he started consuming alcohol, every morning and did not listen to her at all. If she tried to intervene, he scolded her and even sometimes tried to beat her as well. She had also tried to stop the supply of alcohol but it was of no use because then he asked his friends to bring other form of drugs like opium etc. He was always willing to take even injectable drugs. She said that she was suffering from multiple traumas being the wife of a HIV person and above all, she herself had got the virus from her husband. She had been isolated by her in-laws and other relatives completely because of her husband. She was also worried about the source of income, as her husband had continuously been selling his agricultural land in bits and pieces to fulfill his addiction and other bad habits. When asked if she had taken her husband to a drug de-addiction centre or not, she replied that she tried her level best to keep him in the de-addiction centre but every time, he tried to run away. He has never stayed in any drug de-addiction centre for more than two days. She was very worried because, under the influence of drugs, he missed his ART medicines which had put him in very bad health. She said that she was leading a life of misery, stress and helplessness because she was suffering from STI or RTI, for which she had to undergo treatment.

SUMMARY

This interview clearly highlighted the plight of a common woman, who had been infected with HIV virus by her husband and faced multiple problems from family and the outer world. She was economically dependent on her husband which made it tough

to take decisions on her own. She was also on the receiving end of physical and sexual violence perpetrated by her husband. The lack of knowledge and scarcity of resources made her more vulnerable and pitiable.

CASE STUDY – 4

AN ILLITERATE FATHER WITH HIV INFECTED SON

There was a youngster of 24 years of age having HIV and his father who was accompanying him was totally an illiterate man. The father was totally ignorant about the different modes of the spread of HIV and the ways of prevention. He was thinking as if his son had acquired some kind of virus because of some mosquito infection or some other similar kind of infection. The young boy was also hesitant to share the cause of infection with his father. In fact he was not being able to find out words to make his father understand about the cause of his infection. The family was from very low economic background and belonged to a remote village from the state of Punjab. On inquiring about the detection of HIV, he said when he was not keeping well for a few days, then he was taken to a Government hospital, where it was confirmed that he was suffering from HIV. Even, there his father was not able to comprehend completely about the HIV status but the doctors advised his father to take him to the nearest bigger tertiary care hospital, where, there would be an ART centre. While interacting for a few moments, he requested to talk separately and he shared openly about his journey with HIV and very candidly said, that he was not aware about the proper usage of condoms and hence he got this but he enjoyed himself a lot. He understood that even with ART he could live a long life. He would live his life on his own terms and would keep on enjoying every day and his source of enjoyment was quite obvious….. He also said that a lot of people have diabetes, hypertension, and high blood pressure and so he had HIV…… He said he would get married to a girl of his choice and he would think of sharing his status with the would be spouse at the time of marriage only.

SUMMARY

This interview completely highlighted a different way of looking at HIV by an infected person. This perspective might be because of his young age but he was taking HIV as any other infection or ailment. He was very much confident of enjoying his life like the days gone by. His ignorance about contraceptives was quite evident. He might spread this infection to others, due to his casual nature. Because of illiteracy, his father was not able to understand the severity of the problem. He was quite certain of getting married to a girl of his choice and he might not share his HIV status. After this case study the researcher felt the need to disseminate relevant information about reproductive and sexual health among youngsters / adolescents because it is always better to have an informed choice.

CONCLUSION

The study brings to light the ground reality of people living with HIV/ AIDS in the state of Punjab. The in-depth interviews with people from different sections of society in Punjab shows the diverse perspectives towards the HIV status. Though stigma attached to HIV/AIDS remains a constant in all respondents but the journey of each respondent had an individual touch. However, there are some common findings which can be put forth. Ignorance about the Sexual and Reproductive Health becomes the prime reason for people to acquire STIs and HIV/AIDS. Vulnerable population like adolescents, women, and spouses of PLHIV showed a further worrisome plight.

While collecting data, it was seen that a majority of PLHIV visiting the ART centres in the state of Punjab belonged to lower socio-economic class, which was acting as a major hindrance in their health seeking behaviour and especially about their sexual and reproductive health and rights.

The situation of a woman for contraceptive use hinges on the power dynamics inherent in her relationship with her partner. There are a lot of widows living in the state of Punjab, who were innocent and they acquired the virus from their spouses. They are mostly from the rural areas. In urban areas, however, poverty is also endemic – resulting in health consequences that are sometimes as bad as or worse than outcomes among the rural poor.

Although the World Health Organization states that reproductive health implies that "people are able to have a responsible, satisfying and safe sex life and that they have the capability to reproduce and the freedom to decide if, when and how often to do so". But interactions and in-depth interviews with the PLHIV, clearly highlighted the role of their families in choosing a life partner, age of marriage and even number of children. They also shared that after acquiring the virus, it become all the more difficult. After the infection, it became altogether difficult for them to have stress free sexual relationship with their partners.

During the interviews of the PLHIV in Punjab, the situation was quite identical as mentioned above. The four variables that are mainly responsible for fertility variation among population, identified by Bongaarts are also closely related to poverty. These include - the proportion of women married; contraceptive use; induced abortion; and duration of postpartum amenorrhoea.

It was felt that the women's ability to insist on protected sex is affected by socio-cultural barriers to women as decision makers, limited literacy, mobility and access to information. The cultural and moral attitude towards sexuality also affects them badly. It was also concluded that women may not be able to discuss sexual matters in public, or even with their husbands and social and sexual passivity could make them more vulnerable. All these things in turn make the transmission of HIV easier.

Bibliography

- Bongaarts, J. & Potter, L.S., *Fertility, biology and behaviour: an analysis of proximate determinants,* New York: Academic Press, 1983.
- Bongaarts, J.. *The fertility-inhibiting effects of the intermediate fertility variables*. Studies in Family Planning, 13(6/7), 1982, pp.179-189.
- Flynn, Matthew, Public Production of Anti-Retroviral Medicines in Brazil, 1990–2007. Development and Change. 39. 513 - 536. 10.1111/j.1467-7660.2008.00494.x, 2008.
- Greene M, Merrick T., *Poverty reduction: does reproductive health matter*? The World Bank: Washington, DC, 2005.
- Lau, J. T., &Tsui, H. Y., Discriminatory attitudes towards people living with HIV/AIDS and associated factors: a population based study in the Chinese general population. *Sexually transmitted infections*, *81*(2), 113–119. https://doi.org/10.1136/sti.2004.011767, 2005.
- Nattabi, B., Li, J., Thompson, S.C., Orach, C.G. and Earnest, J., Factors Associated with Perceived Stigma among People Living with HIV/AIDS in Post-Conflict Northern Uganda. AIDS Education and Prevention, 23, 193-205. http://dx.doi.org/10.1521/aeap.2011.23.3.193, 2011.
- Pharris, A ,Van Tam, V., Larsson, M.,. *et al.* Peer support and improved quality of life among persons living with HIV on antiretroviral treatment: A randomised controlled trial from north-eastern Vietnam. *Health Qual Life Outcomes* **10**, 53. https://doi.org/10.1186/1477-7525-pp.10-53, 2012.
- Punjab State AIDS Control Society. *HIV/AIDS in Punjab (till March 2017)* https://punjabsacs.punjab.gov.in/sites/default/files/Overview_HIV_Punjab_Jan16.pdf
- Ulasi, C. I., Preko, P. O., Baidoo, J. A., Bayard, B., Ehiri, J. E., Jolly, C. M., et al, HIV/AIDS-related stigma in Kumasi, Ghana. *Health & Place, 15*(1), pp.255–262, 2009.
- World Health Organization, https://www.who.int/westernpacific/health-topics/reproductive-health, 2007.

FORGOTTEN SITE: TAKHT-I-AKBARI, KALANAUR, PUNJAB

Pratibha Sharma and Dr. Renu Thakur*

Abstract

Takht-i-Akbari is a raised stone platform where the Mughal Emperor Akbar the great was coronated on 14 February 1556. The monument situated 2km northeast of Kalanaur in district Gurdaspur, Punjab has been declared a monument of national importance. A visit to the site by the author revealed the monument to be in poor condition. It lies in the middle of agricultural fields with narrow roads and a garbage dump is located right next to the monument. The monument itself has blackened and has been vandalized by the public. There are no signposts or information boards near the monument. Proper care and maintenance of monuments is vital to preserve our history and heritage.

Keywords: Takht-i-Akbari; Akbar coronation; Monuments of national importance; Punjab; Vandalism

Introduction

Takht-i-Akbari is a raised stone platform where the Mughal Emperor Abu'l-Fath Jalal-ud-din Muhammad Akbar also dubbed 'Akbar the great' was coronated on 14 February 1556. At the time, Akbar along with his trusted advisor Bairam Khan were away from Delhi when they heard the devastating news about Humayun's death because of an accidental fall.

According to some sources, Akbar was at Kalanaur campaigning against Sikandar Shah Sur.[1] There are others that claim that he was travelling to Punjab as its newly appointed head when he received the news of Humayun's death.[2] The Mughals had only recently retrieved Delhi and defeated Sikander Shah Sur on 22 June 1555 at Sirhind leading him to retreat to Shiwalik hills in northern Punjab. After misgovernment by the previous head of Punjab, Sikandar tried to recover his territories but failed as Akbar along with Bairam Khan travelled to Punjab and Sikandar then took shelter at Mankot Fort in the kingdom of Nurpur.[3]

* Department of Ancient Indian History, Culture and Archaeology, Panjab University, Chandigarh

Due to political tensions and unrest, Humayun's death was kept secret. Bairam Khan decided to crown Akbar soon after. He was declared the Emperor and crowned on a stone platform at Kalanaur.[4]

At the time of Humayun's death, the Surs still posed a threat to the Mughal throne.[5] Hemu who had risen to the post of Chief Minister and General Supervisor of the State under Adil Shah Sur, the last ruler of the Sur dynasty marched from Bengal after Humayun's death to drive out the Mughals. He drove the Mughals out of Bayana, Etawah, Sambhal, Kalpi, Narnaul and eventually Delhi after winning the battle of Tughalaqabad against Tardi Beg Khan. He lost to the Mughal forces in the Second Battle of Panipat on 5 Nov 1556. Sikandar Shah Sur also became active during this period. He defeated the Mughal general KhirzKhwaja Khan at Chamiari near Amritsar and started collecting tax from the people with Kalanaur as his headquarters.[6] Akbar and Bairam Khan left Delhi to pursue him leading him to take shelter at Mankot fort. Akbar besieged the Mankot fort for six months until Sikandar surrendered on 25 July 1557.[7]

Akbar was entitled 'Akbar the Great' by historians because of his administrative policies, military conquests, and religious tolerance. He reorganised the existing structure of government inherited from the Delhi Sultanate which was being used by the kings that came before him. The functions and responsibilities of the various departments were reorganised so they did not encroach on each other but balanced and supported one another.[8] He also reformed the land revenue system to the *Dahsala* system based on measurement and organised his army with the *Mansabdari* system where each officer in the army was assigned a rank.[9] He was known to conciliate his conquered rulers with marriage and diplomacy. He is most regarded for his religious policies notably the *Din-i-Ilahi*, a new religion set up by Akbar which was an amalgamation of existing religions like Hinduism, Christianity, Zoratrianism etc.[10] He made decisions that garnered him the favour of his non-Muslim subjects in order to maintain peace and order in an empire that was religiously and culturally diverse.

Takht-i-Akbari

The monument is situated just 2 km northeast of Kalanaur in the district of Gurdaspur, Punjab. It is surrounded by an enclosure wall with metal railing. In the middle of the enclosure lies a simple platform of brick coated with plaster measuring 11.4 m sq and 1.2 m high. A tank, 4.2 m sq and 1.4 m deep in the centre of the platform is one of the main features of this monument. The water of this tank has overflowed down the scalloped chutes of red painted plaster into four miniature reservoirs at the bottom of the platform. Little flight of steps, on either side of the chutes lead onto the platform from every side except the west. On this side is the throne, a plain brick structure with a single front step extending its full length.[11]

Image 1: Location of the site on the map of Punjab [12]

Image 2: The entrance to Takht-i-Akbari

Image 3: A view of the south chutes with carving and the stone throne on left

The monument reflects the start of Akbar's illustrious career and rule. Akbar is one of if not the most well-known historical figures of Indian history. A strong and stable economy was established in Mughal India, which promoted commercial growth and increased support for the arts. The Mughal Empire expanded in size and richness under his control. He created a powerful military system and instituted effective political and social reforms. His religious tolerance, administrative policies and military conquests led him to be one of the greatest kings of the Indian subcontinent and gain the title of 'Akbar the Great'. The monument was first put on the list of objects of archaeological importance in the Punjab by C.J. Rogers, where he suggested repairing the monument and adding iron palisade around it.[13] Subsequently, conservation of this monument was proposed to the government of Punjab.[14] The monument underwent some repair work in the following years.[15] It was put on the list of monuments of national importance in 1920.[16]

Observation

A visit to this site on May 12, 2022, reveals a far less spectacular and more displeasing scene. The monument lies in the middle of agricultural fields about a few kilometres away from Kalanaur city. The roads that lead to the monument are narrow. The monument itself, once impressive is now just a platform having blackened surface. It lacks the magnificent veneer that is apt for the coronation site of a ruler like Akbar.

The boundary wall of the monument has a railing for protection but that is where its protection ends. At the entrance lie boards with name and location of the site, declaration of a protected monument and its background information in Punjabi. The information board is rusted and cannot be read. There is no information about the site in any other languages. On the platform itself there are no signposts indicating different areas and their significance. The secluded nature of the monument itself makes it difficult to visit but lack of information and signposts at the site make it a dull attraction and hard for any visitor to comprehend the importance of the site. The water tank at the centre of the platform has been vandalized by the public. There is a garbage dump right next to the monument.

Image 4: A view of the water tank in the centre of the platform completely vandalized by people

Image 5: A garbage dump lying next to the monument

Conclusion

A site such as Takht-i-Akbari should be cared for and promoted. It has the potential of becoming an important tourist destination. Accessibility to the site can be improved by providing more signposts leading to the site. In order to keep people entertained and interested, information boards should be placed at the site. Information regarding the background and significance of the site is very important. At the monument itself, signs indicating different areas and their use should be provided. The monument appears to be blackened, so the monument and the surrounding area can be cleaned and restored. It is apparent that the monument is not frequently visited or maintained.

This is a protected monument and declared as a monument of national importance. But the monument lies forgotten. Negligence of the Archaeological Survey of India is causing this monument to slowly fade away. Kalanaur once was a major urban centre in the medieval period. It has been described as an auspicious and beautiful place in *Akbarnama*.[17] It was also one of Akbar's mints.[18] A bustling Mughal city, full of Mughal architecture, today only the platform remains. The grandeur of this important Mughal centre has been lost to time and negligence and it will continue to fade away if steps are not taken to restore its identity. Public awareness can be elevated through community archaeology or specialized education programs. More targeted actions like issuing pamphlets to the local communities, conducting plays, and workshops and can have a more immediate response from the people.

Like Takht-i-Akbari, many sites and monuments lie forgotten in Punjab. If we are not able to maintain and protect these monuments of 'national importance', our history will slowly fade away. Monuments are part of our heritage. They are our treasure and a symbol of our shared past. They are also important sources and evidence of history. It is vital that we hold onto these traces of history, if not we could lose our past forever.

References

(All photographs taken by the author)

1. Satish Chandra, *Medieval India from Sultanat to the Mughals Part 2 Mughal Empire (1526-1748)*, New Delhi: Har-Anand Publications, 2004, p. 94.
2. R. C. Majumdar, *The Mughal Empire,* Mumbai: BhartiyaVidya Bhavan, 1974, p. 64.
3. Ibid, p. 95.
4. Abu-'l-FaḍlIbn-Mubārak and Henry Beveridge, (tr), *The Akbarnama of Abu' lFazl*, Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1897, p. 5.
5. Satish Chandra, Op cit., 2004, p. 91.
6. R. C. Majumdar, Op cit., 1974, p. 106.
7. Ibid, p. 96.
8. Satish Chandra, Op cit., 2004, p. 134.
9. Ibid, pp. 152, 236.

10. Ibid, p. 179.

11. Subhash Parihar, *Mughal Monuments in the Punjab and Haryana*, New Delhi: Inter-India, 1985, p. 43.

12. Maps of India, *Punjab Map*, 2022, Retrieved July 4, 2022 (https://www.mapsofindia.com/maps/punjab)

13. C. J. Rodgers, Op cit., 1981, p. 34.

14. John Marshall, *Annual Report of the Archaeological Survey of India 1907-08*. Calcutta: Superintendent Government Printing, India, 1911, p. 32.

15. D. B. Spooner, *Annual Report of the Archaeological Survey of India 1917-18*, Calcutta: Superintendent Government Printing, India, 1920, p. 3.

16. Archaeological Survey of India, Chandigarh Circle, *Inventory of Monuments and Sites of National Importance Chandigarh Circle*, Vol. 1 Part 2,New Delhi: Director General of ASI Govt of India, 1999, p. 142.

17. Abu-'l-FaḍlIbn-Mubārak and Henry Beveridge, (tr), *The Akbarnama of Abu'lFazl*, Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1897, p. 623.

18. Abu-'l-FaḍlIbn-Mubārak and H. Blochhmann, (tr), *The Ain-i-Akbari by AbulFazl-i- Allami*, Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1873, p. 32.

THE POSITIVE INFLUENCE OF GURBANI ON MENTAL HEALTH

Dr. Parmjeet Kaur Sidhu*

Abstract

The Corona pandemic of the last two years has adversely affected humanity. The most deleterious effect was on health including mental-health. This led to a resurgence of interest in religion. Spirituality in general and Gurbani in particular was in focus. The basic concepts of Sikhism and quotations of Gurbani are harbingers of mental peace. The concept of detachment and contentment were mantras for mental health and balance in life. Sikhism teaches us to shun worries and trust in God-as life itself is transitory. The paper spreads a message of universality of Gurbani.

Keywords: Covid-19 (CORONA), Gurbani, Sri Guru Granth Sahib, Meditation, Spirituality, Sikhism, Mann, Maya, Depression, Detachment.

The Positive Influence of Gurbani on Mental Health

The last two years have been a very trying time for humanity. The Corona pandemic overwhelmed the entire planet. It affected all aspects of human life-whether it was economic, social, educational or family relationships. Undoubtedly the most deleterious effect was on our health – on both the physical and mental fronts. The pandemic brought to the fore the hollowness of our health system. The medical infrastructure was found to be wanting, especially for the deprived classes. All the claims of health infrastructure by even advanced, developed countries and other agencies proved to be false. However this is not the theme of this paper.

One area that came to the fore was the resurgence of religion and faith in God. Gurbani emerged to the fore because of its positive impact on life and mental health. During the pandemic, the strength of Gurbani and other related religious discourses was highlighted. Sasan Vasegh et al. in their study had shown a close relationship between religion and its positive effect on mental well being.

> *In research based on effects of religious intervention, 61% of studies show a decrease in depressive sympotms and a faster relapse recovery time after religious intervention, while only 6% found opposing results. High risk participants (individuals with parental*

*Assistant Professor, Panjabi Department, Kurukshetra University, Kurukshetra

depression and/or higher ratio of NLSs-negative life events) showed a 76% decrease in likelihood for major depression, and a 69% decrease in likelihood for mood disorders in general with an increase in attendance to religious institutions. [1]

These figures prove a strong relationship for those who identify with their faith and mental well being.

During the lockdown, depression and other problems surfaced in a major way, due to the fear of death and enforced solitude. To keep physically fit, people started exercising. At the same time, they took to meditation to retain mental stability. Whenever the lockdown was eased, people were seen on the streets either walking or cycling–which was a new sight as the world had gradually turned lethargic. Large numbers also visited places of worship. To overcome physical and mental tension, people gravitated not only to meditation but also to religious discourses. This was given a fillip by the news of the vast spread of the pandemic, and of the death and sickness of near and dear ones on a large scale. This trend was a direct result of the helplessness in face of the pandemic and its dire effects. There is no doubt that Gurbani and meditation are a wellspring of peace and harmony. It is a scientifically proven theory that singing and recitation of Gurbani produces vibrations which leads not only to mental peace but also seeks to address physical illnesses.

It is therefore apt to bring out a paper on this theme during the post – pandemic period. It is abundantly clear that the subject of Gurbani is basically a spiritual one. Its strength is that Gurbani is for the good of the entire humanity. There have been commendable efforts to analyse it from the spiritual and philosophical aspects. In addition to spirituality, Gurbani reflects on the social, political and economic aspects of the prevailing time. It addresses all the issues and gives answers to the problems and perplexities of the followers. This aspect is debated across the world in seminars and debates. Gurbani plays a major role in boosting the mental strength of believers – surprisingly this aspect has been neglected in studies. If it is ever touched, then also it is only to show how desires can be controlled by achieving spirituality. However, Gurbani plays a major role in strengthening the mind and hearts of believers. Though Gurbani was penned 500 years ago, it is still very relevant in addressing the mental problems of today.

Health science has made great strides – so much so that doctors are sometimes called Gods on Earth. Yet medical science has not been able to give a holistic approach towards health. In reality, sickness and medicines are not related only to the body. World Health Organisation in its definition of health says

It is a state of complete physical, mental and social wellbeing and not merely the absence of disease and infirmity.[2]

This means that for complete health, we have to move ahead of biomedical science towards mental and spiritual aspects. Recent research has proved that mental and physical illness can be handled better with the use of spiritualism. In reality, religious beliefs provide strength to humans and recovery is facilitated. To comprehend this concept, Victoria Valetta's statement is very relevant:

> *Following this train of thought, and relating it to the concepts of karmic forgiveness Hukam and Nadar, the individual can begin to find peace and improvement through their faith.*[3]

Though Gurbani is reckoned to be primarily spiritual in nature, yet it guides the entire life of its believers. Their daily conduct and life style is affected by this belief. Morjaria-Keval & Keval reaffirms it in his book that *"To be on the path to spiritual enlightenment… also involves a range of re-engagements with personal identities."* [4] This includes what they wear, what they eat, how they talk, what they think, and dealing with others etc. So our food habits, thought, conduct and interaction are guided by Gurbani.

> *In Sikhism the concept of submission of the self and one's ego supersedes all. Faith, trust, and devotion to the Guru is considered the supreme surrender.* [5]

Therefore, a true Sikh always strives for a union with God and to be of service to mankind.

Today's human undergoes many forms of stress- both internal and external. Our life is subjected to myriad complexities. Stress arises from one's own physical and mental intellectualism, and also from the behaviour of others with whom we interact. Sometimes, even natural forces produce stress. One's personal problems, difficulties at place of work and the requirement of adjusting to the ever changing environment adds to the stress. This cumulative stress takes us on the road to depression, disappointment, worry, anxiety, anger and sometimes even violence. The regular shootings at public places in developed countries is one manifestation of this stress. This stress gives rise to numerous mental and physical diseases. Gurbani says:

ਨਾਨਕ ਦੁਖੀਆ ਸਭੁ ਸੰਸਾਰ॥ ਸੋ ਸੁਖੀਆ ਜਿਸੁ ਨਾਮੁ ਆਧਾਰੁ॥[6]

Gurbani does not talk of "Mental Health" under one particular head. This is spread over the entire *Guru Granth Sahib*. Therefore any systematic study will lead us to the positive effects of Gurbani on mental health. However, the constraints of the paper dictate that this paper covers only some of the gems of *Guru Granth Sahib*.

Guru Nanak Dev Ji gave the world the gift of the ***Japji Sahib***. It is believed that this was a celestial benediction to him. ***Japji Sahib*** is the essence of the whole *Guru Granth Sahib* and it is through recitation of the Japji that one can enter the door towards mental peace. The bedrock of mental peace is the resolution of worry. Gurbani teaches us to control our mind and reduce our desires - to read the Gurbani,

listen to it and to imbibe it - that leads to resolution of worries and brings mental peace. The ***Japji Sahib*** has a very important line *"Man Jeete Jag Jeet".*[7] This is a marvellous mantra for mental peace. Conquering the mind and keeping it above all worldly desire, is the real conquest of the whole world. Yogis through their yogic practices tried to acquire occult power and through them make men and women their followers. This, however, is only a temporary and ephemeral phase of subjugation.

> *One who has conquered His mind, and has controlled himself is a real and permanent conqueror of this world.* [8]

In fact, this is a distillate of all religious thought. It is the 'Santokh' (contentment) of Hinduism and 'Nirlepta' (Detachment) of Buddhism. "Man Jeete Jag Jeet" says that one, who conquers his own heart and mind, is a victor of the entire world: in other words winning over your mind and heart is equivalent to winning the world. There is no power on Earth that can overcome and enslave a person who has won over his own mind and heart. This battle however is not easy and winning over one's own mind and heart is a very tough call. Anyone who can win this battle, in reality is a "Brave Heart Soldier"- and this victory leads to all other victories. Gurbani therefore places such a person on a very high pedestal.

MANN- The mind and heart have been addressed in the Gurbani at numerous places. In actuality, the mind is very strong, it is very complex in it's nature and it's behaviour is unpredictable. The velocity of activity is very high and its reach is unlimited. The ***Japji***, at the very outset, stresses on the importance of the mind. The mind can become the den of Evil, which is embroiled in the worldly "MAAYA". The five vices of *kaam*, *krodh*, *lobh*, *moh* and *ahankar* (lust, anger, greed, affection and arrogance) always hold the mind as hostage. The mind is 'Chanchal' (very fickle). The real release is in the channelizing of this fickleness into positivity. It is believed that if your mind is free from disease, then your body will follow it and become free of disease. If our mind is clean and pure, the world is seen as clean and pure too. It is this principle which is the foundation of a happy society. In actual fact, it is the mind which gives rise to diseases of the body. If the medicine is given only on the external symptoms of the physical disease, it is not likely to be effective. Till the mind is strengthened and controlled, the body cannot be free from disease.Guru Nanak Dev Ji has said:

> *ਵੈਦੁ ਬੁਲਾਇਆ ਵੈਦਗੀ ਪਕੜਿ ਢੰਢੋਲੇ ਬਾਂਹ॥*
> *ਭੋਲਾ ਵੈਦੁ ਨ ਜਾਣਈ ਕਰਕ ਕਲੇਜੇ ਮਾਹਿ॥* [9]

Gurbani therefore stresses on strengthening the mind first, and then the body will follow. Man's nature is like that of a parrot's gaze (*tota chasham*). If something is achieved, it has been due to my own effort if there is a loss, then God is to blame. Man searches for God when he is in dire straits, but in happiness everything is forgotten. Gurbani focuses on the fact that we should achieve a state wherein happiness and sorrow should make no difference to us. The person who achieves this

is the one who has understood the truth of life and the world.

ਸੁਖ ਦੁਖ ਦੋਨੋਂ ਸਮ ਕਰ ਜਾਨੈ ਆਉਰ ਮਾਨ ਅਪਮਾਨਾ॥
ਹਰਖ ਸੋਗ ਤੇ ਰਹੈ ਅਤੀਤਾ ਤਿਨਿ ਜਗੁ ਤਤੁ ਪਛਾਨਾ॥[10]

This state is achieved when Man takes everything stoically, as the dispensation of God and accepts His dictate with equanimity. Admittedly, this is a difficult state to achieve. Even Guru Teg Bahadur has said that "Maan Apmaan and Gold and Dust" should be held in equal importance by the "pooran purakh" (complete Man).The other aspect in Gurbani is the acceptance of God's will with humility.

ਤੇਰਾ ਕੀਆ ਮੀਠਾ ਲਾਗੈ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਪਦਾਰਥ ਨਾਨਕ ਮਾਂਗੈ॥[11]

These are the last words of Guru Arjan Dev Ji when he was being tortured by the Governor of Lahore, Murtaza Khan, on the orders of the Emperor Jahangir. Guru ArjanDev Ji retained his calm and composure even whilst sitting on the hot cooking plate. This is a great sign of absolute mental peace.This became a source of motivation and inspiration for Sikhs. Gurbani teaches us to be happy and accept the dispensation of God. As per Gurbani, happiness and sorrow are to be taken in stride, with composure. Everything is as per the will of the Almighty. He alone knows as to what is right. It teaches us that His will must be accepted without doubt or regret. A person who understands this is called the "Sugad Sujan" in Gurbani.

When we learn to live by the will of God, then we are relieved of unnecessary doubts and worries. Worry is the biggest disease of the mind-it is like the termite in the wood which slowly eats into the vitals, Gurbani reiterates this a number of times.

ਵਡੇ ਵਡੇ ਜੋ ਦੀਸਹਿ ਲੋਗ, ਤਿਨ ਕਉ ਬਿਆਪੈ ਚਿੰਤਾ ਰੋਗੁ॥[12]

We sometimes envy the rich and powerful – failing to realise that they are beset with worries – the English saying is very apt "Uneasy lies the head that wears the Crown".

ਚਿੰਤਤ ਹੀ ਦੀਸਹਿ ਸਭ ਕੋਇ, ਚੇਤਹਿ ਏਕ ਤਹੀਂ ਸੁਖ ਹੋਇ॥[13]

The person, who is always worried, does not remain balanced and sometimes takes wrong decisions in life. We should remember God at such times. If one is not at mental peace, then person worries even more, and is frightened till he becomes depressed. Gurbani teaches us that we should not worry. Nothing is in the hands of man, everything happens as per the will of God. There is only one controller, and that is God. We should always be beholden to HIM – who is present in every speck of the world.

ਕਰਣ ਕਰਾਵਨ ਪ੍ਰਭ ਏਕ ਹੈ, ਦੂਸਰ ਨਾਹੀ ਕੋਇ॥

ਨਾਨਕ ਤਿਸ ਬਲਿਹਾਰਣੈ ਜਲਿ ਥਲਿ ਮਹੀਅਲਿ ਸੋਇ॥[14]

The person who starts accepting the will of God becomes poised in life. He becomes calm and understands that circumstances and events are beyond his control. He then channelizes his energy into positive streams. Sometimes, whilst worrying for the present and ruminating over the past, we jeopardize even our future. Gurbani counsels such persons by saying.

ਤੂੰ ਕਾਹੇ ਡੋਲਹਿ ਪ੍ਰਾਣੀਆ ਤੁਧੁ ਰਾਖੈਗਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰੁ॥

ਜਿਨਿ ਪੈਦਾਇਸਿ ਤੂ ਕੀਆ ਸੋਈ ਦੇਇ ਆਧਾਰੁ॥[15]

ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਾ ਮਤਿ ਕਰਹੁ, ਚਿੰਤਾ ਤਿਸ ਹੀ ਹੇਇ॥

ਜਲ ਮਹਿ ਜੰਤ ਉਪਾਇਅਨੁ, ਤਿਨਾ ਭਿ ਰੋਜੀ ਦੇਇ॥[16]

Gurbani exhorts us to have faith that the Almighty will provide for our sustenance under all circumstance. This will give us equanimity and poise in life. Guru Tegh Bahadur, states in his *slokas*:

ਚਿੰਤਾ ਤਾ ਕੀ ਕੀਜੀਐ ਜੋ ਅਨਹੋਨੀ ਹੋਇ॥

ਇਹੁ ਮਾਰਗੁ ਸੰਸਾਰ ਕੋ ਨਾਨਕ ਥਿਰੁ ਨਹੀ ਕੋਇ॥[17]

When everything is transitory, then why should the human worry. From Farid to Guru Tegh Bahadur, all have stated that the world is transient. They have said that to achieve mental peace and happiness, one has to shed worries. Gurbani always teaches us to shun worries and to accept the will of God and remain happy in its dispensation. When we achieve this state, then no incident, no matter how unexpected, upsets us. So much so that Gurbani says that even death has to be accepted in the same spirit. Gurbani's message to all humans is that pitfalls are to be accepted peacefully and to remain poised and balanced. Everyone has to go from this world. All of us came empty handed and we will depart empty handed - so we should not get entangled in the mesh of Maya and worldly wealth and make our life miserable. Gurbani tells us that any person who is proud of his possessions is an ignorant man.

ਧਨੁ ਭੂਮਿ ਕਾ ਜੋ ਕਰੈ ਗੁਮਾਨੁ, ਸੋ ਮੂਰਖੁ ਅੰਧਾ ਅਗਿਆਨੁ॥[18]

Gurbani tells us that all those who have won the world and conquered, constructed palaces and built towers - where are they today? Gurbani gives us the example of Ravan and amplifies to us:

ਇੱਕ ਲੱਖ ਪੂਤ ਸਵਾ ਲੱਖ ਨਾਤੀ, ਤਿਹ ਰਾਵਣ ਘਰ ਦੀਆ ਨ ਬਾਤੀ॥[19]

If we understand this, then worries will automatically disappear. Gurbani teaches us that in times of distress, if we share our worries and remember God, then the Almighty will always help us. However total faith in His benevolence and power are absolutely necessary. He will then help you, no matter where you are.

ਜਿੱਥੇ ਹਰਿ ਅਰਾਧੀਐ ਤਿਥੇ ਹਰਿ ਮੀਤੁ ਸਹਾਈ॥[20]

The biggest vice which resides in the human mind is ego - and the arrogance which comes with it. Though this is hollow but it perpetuates "ego" in the mind. In Gurbani, it is considered the prime vice, out of the five vices. It affects our mind, our lives, our interaction and our behaviour.

ਹਉਮੈ ਦੀਰਘ ਰੋਗੁ ਹੈ, ਦਾਰੂ ਭੀ ਇਸ ਮਾਹਿ॥

ਹਉਮੈ ਰੋਗੁ ਵਡਾ ਸੰਸਾਰਿ॥[21]

This 'Ego' is the biggest enemy of the man. It is this arrogance that did not let Duryodhan give even five villages to his cousins, the Pandavas. It is this arrogance, which made him insult and outrage the modesty of Droupadi in public in the Raj Darbar. There are innumerable such examples in the history of the world. Alexander, Napoleon, Hitler and many other arrogant rulers, carried away by their egos, and to fulfill their personal ambitions, laid waste to the world. Ultimately they all lost their lives and are not remembered today. Gurbani believes that those who can conquer their ego, are known as 'Gurmukhs' and brave hearts (Waryam) for they have conquered ego.

ਨਾਨਕ ਸੋ ਸੂਰਾ ਵਰੀਆਮੁ ਜਿਨਿ ਵਿਚਹੁ ਦੁਸਟੁ ਅਹੰਕਰਣ ਮਾਰਿਆ॥[22]

It is because of arrogance, that people treat other human beings with disdain – sometimes with scorn and hatred. Gurbani reiterates that one should never hate fellow human beings- rather they should be loved. It teaches us that all humans are the creation and children of one God (EK Pita, Eks ke Hum Baarak.) and God permeates in each one of them. So hatred of humans is a direct violation of the spirit of God's dictate. This hatred makes a person so selfish; that he sees no other than himself. As per Gurbani, it is this selfishness that leads to physical diseases. To focus only on your own self–is a sign of sickness. Gurbani teaches us that the antidote to this disease is to do '*paropkar*' (Welfare of the downtrodden).

ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਪਰਉਪਕਾਰ ਉਮਾਹਾ॥[23]

Greed and avarice lead to the diseases of the mind and the body. Unfortunately, it is human nature, that one is never contented - the more you acquire, the more the desire for acquisition increases. Material wealth and hankering for higher positions never lets a person be contented or peaceful. For mental peace, contentment is absolutely essential.

ਬਿਨਾਂ ਸੰਤੋਖ ਨਹੀਂ ਕੋਊ ਰਾਜੈ, ਸੁਪਨ ਮਨੋਰਥ ਬਿਰਥੇ ਸਭ ਕਾਜੈ॥[24]

Contentment can be gained only by living by God's dictate and the acceptance of His will. Getting rid of avarice is an important step. A contented man does not harbour feelings of ill will or hatred. Nor does he criticize others. It is this which makes a person free of desires and a true Gurmukh (a man of God). Gurbani advises us that we should think good of all (Sarbat Ka Bhala). Criticism is also frowned upon in the Gurbani - and the one indulging in, is considered to be guilty. Gurbani states:

ਨਿੰਦਾ ਭਲੀ ਕਿਸੈ ਕੀ ਨਾਹੀ ਮਨਮੁਖਿ ਮੁਗਧ ਕਰੰਨਿ॥
ਮੂੰਹ ਕਾਲੇ ਤਿਨਿ ਨਿੰਦਕਾ ਨਰਕੇ ਘੋਰਿ ਪਵੰਨਿ॥[25]

Envy, hatred and ill feelings towards others generate anger within us. We then harbour anger and angst towards others – usually without reason.This leads to pent up anger and irascible behaviour- and becomes the major source of disease by affecting our body. Gurbani states:

ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧ ਕਾਇਆ ਕੋ ਗਾਲੈ, ਜਿਉ ਕੰਚਨਿ ਸੋਹਾਗਾ ਢਾਲੈ॥[26]

Gurbani also tells us the way to handle this. Baba Farid says in *Guru Granth Sahib* that:

ਫ਼ਰੀਦਾ ਬੁਰੇ ਦਾ ਭਲਾ ਕਰਿ, ਗੁੱਸਾ ਮਨਿ ਨ ਹੰਢਾਇ॥
ਦੇਹੀ ਰੋਗੁ ਨ ਲਗਈ, ਪਲੈ ਸਭਿ ਕਿਛੁ ਪਾਇ॥[27]

This exhortation should be followed by everyone – this will lead to goodwill all around and the body will be free of disease and virtues will fall in our lot.

Depression

In current times, particularly as an aftermath of Covid-19 - depression has become a major medical problem. It is worthwhile considering as to why we get depressed. It is usually when we are disappointed and disillusioned, that depression sets in. When something does not happen the way we want it to or when we are overwhelmed by circumstances. Today's youth is a victim of this malady - because of the high aspirations set by the modern media and the prevailing environment. Every third person seems to be afflicted by depression today. It is because our desires and aspirations have increased manifold and contentment is far from our minds. The moment one desire is fulfilled, we start yearning towards another. We seem to be eternally caught in a web of desire. This leads to a situation, when we are unable to enjoy the present - sometimes we delve into the past, and sometimes dream about a rosy future.

There are two translated quotes from the Shabad Guru (the written text of the Guru Granth Sahib) which display the Sikh theology in

terms of depression quite clearly: "It is said that total knowledge of God and Ecstasy is an antidote to Depression" and "Go deeply inside, touch your soul and vibrate at the frequency of the Divine. There you will find your victory and satisfaction-your self-mastery"[28]

Gurbani teaches us how to come out of depression and sadness. It tells us we must follow the thoughts of the Guru. It is the propensity of humans to base their desires on the responses and support of other humans – and when these are not fulfilled, and then we go into a depressive state. Gurbani therefore tells us that rather than trusting humans, we must make God our foundation - and expect everything from Him only. If you do this, you will not be disappointed with fellow humans, and your fears will vanish.

ਏਕ ਆਸ ਹਰਿ ਮਨੁ ਰਖਹੁ ਨਾਨਕ ਦੂਖਿ ਭਰਮ ਭਉ ਜਾਇ॥[29]

Loneliness is another major reason for depression. In today's environment, this has become a major factor. We therefore tend to break away even from our own inner being. The depressed person feels unwanted, unloved and uncared for. Gurbani tells us how to handle this predicament:

ਆਵਤ ਇਕੇਲਾ ਜਾਤ ਇਕੇਲਾ॥[30]

When we have come alone, and we have to go alone from this world, then why should we place so much reliance on worldly relationships- and suffer pain when we are disappointed. Moh (attachment) is the major cause for disappointment. Detachment must be practised to attain calm and peace. God has given us this beautiful, marvellous creation- we should revel in it, admire it and praise God for it. One will see that loneliness will disappear, and one will be in a state of bliss.

It has been scientifically proven that by being one with nature, leads not only to mental peace but also makes one free of disease. *Guru Granth Sahib* at numerous places has praised 'Nature'(Kudrat) and the environment (Water, Earth wind etc.). A depressed individual becomes lazy and listless and this aggravates his problems even further. Gurbani teaches us to always be occupied in something useful and productive - this will lead to a disease free mind and a healthy body.

ਉਦਮਿ ਕਰੇਂਦਿਆ ਜੀਓ ਤੂੰ ਕਮਾਵਦਿਆਂ ਸੁਖੁ ਭੁੰਚੁ॥

ਧਿਆਇਦਿਆ ਤੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਮਿਲੁ ਨਾਨਕ ਉਤਰੀ ਚਿੰਤੁ॥[31]

Our literature also teaches us this. The old saying is very apt "An empty mind is a devil's workshop". The Gurus have set an example of work. In fact, the credo of Sikhism is *"Kirat Kro, Naam Japo te Vand Chhako"*. It has been placed on a high pedestal and everyone is expected to do something productive and earn their own living and contribute to society. It is true that such a person is always in high spirits with love of God in his heart and work at his hands. Depression and disillusionment

will immediately vanish. The Gursikh forever seeks welfare for all (Sarbat da Bhala). This direction is also an integral part of the daily Ardaas of the Sikhs. Psychoanalysts/ Psychiatrists have researched that at least 90% of people do the Ardaas at some time in their lives and beseech God. Fifty present people also show gratitude to God (Shukrana in Gurbani). Ardaas is done both for happy and sad occasions - and this gives us strength- and a sound mind and body. Chardi kala is a state of eternal hopefulness and to be determined- and never to despair. This positive attitude leads to a sound mind and mental peace. Gurbani stresses on imbibing five virtues. These are:

a. Sach(Truth).
b. Sanyam (Self-control).
c. Sabar(Patience).
d. Santok(Contentment).
e. Mel-Milap(Goodwill).

Truth has been placed foremost among these sterling qualities.

ਸਚਹੁ ਓਰੈ ਸਭਿ ਕੋ ਉਪਰਿ ਸਚੁ ਆਚਾਰ॥[32]

The second place goes to self control. A person who controls his mind and the desires and streamlines them into positivity, such a person can then be called the true brave warrior- one who has resolved all problems and becomes a contented person, who has risen above greed and avarice, hatred, longing and many other vices. Guru Arjun Dev says that without contentment and mental poise no one can achieve peace. For contentment, the most important is control of mind. To travel on the path of truth and to control the mind is to achieve contentment - which is the foundation of a happy and peaceful life. Lastly, good will towards all is the essence of Gurbani and Sikhism.

Gurbani has equated the human body to a horse. To achieve "Moksha", this mare has to be kept in fine fettle and fit so that it can take you to your destination. The body can remain healthy only if the mind is sound. The mind is thus the wellspring of an active life. The mind is the driving force - as the mind is directly linked to the intellect - and it is the mind that directs the intellect and helps to control the desires. The mind is fickle and the source of all wayward thoughts. It is a paradoxical situation-the mind is not only strong; at the same time it is weak; it is soft as well as hard; it is full of greed but also can be generous; it can become a *yogi* or turn into a rake; we can exercise self-control or become uncontrollable; in pure words the mind is a paradox.

It is axiomatic that the basic necessities of life are all that is required in a good, holy life. The rest is avarice. Bhagat Dhanna in his 'Gopal tera Aarta' – Ang 695 *Guru Granth Sahib,* states:

ਗੋਪਾਲ ਤੇਰਾ ਆਰਤਾ

ਜੋ ਜਨ ਤੁਮਰੀ ਭਗਤਿ ਕਰੰਤੇ ਤਿਨ ਕੇ ਕਾਜ ਸਵਾਰਤਾ।। ਰਹਾਉ।।

ਦਾਲ ਸੀਧਾ ਮਗਉ ਘੀਉ।।

ਹਮਰਾ ਖੁਸੀ ਕਰੇ ਨਿਤਿ ਜੀਓ।।

ਪਨੀਆ ਛਾਦਨੁ ਨੀਕਾ।।

ਅਨਾਜ ਮੰਗਹੁ ਸਤ ਸੀਕਾ।।

ਗਊ ਭੈਸ ਮਗਉ ਲਵੇਰੀ, ਇਕਿ ਤਾਜਨੁ ਤੁਰੀ ਚੰਗੇਰੀ।।

ਘਰ ਕੀ ਗੀਹਿਨ ਚੰਗੀ, ਜਨੁ ਧੰਨਾ ਲੇਵਹਿ ਮੰਗੀ।।[33]

The Gurbani of *Guru Granth Sahib* gives us the message that through prayer, based on faith and devotion, human beings can seek fulfilment of their desires.

Conclusion

Therefore, it is important to decide the direction in which the mind has to be moulded. If it is set in the right direction it will give poise and contentment. Gurbani gives us the way to achieve this. For this, it is necessary to discard evil thoughts, hatred, duality and negative thoughts - and then to channelize the mind into a solid, calm state. Gurbani shows us the way to achieve this difficult state - Gurbani guides us to get rid of mental illness and achieve inner peace. Gurbani constantly guides us to achieve this state of heaven on earth. This paper is intended to spread the message that Gurbani is a universal creed and not confined to Sikhism. Its tenets are applicable to all and if followed it can spread happiness and good health for all humanity.

References

1. Sasan Vasegh, H. Rosmarin David, G. Harold, Koenig, E. Dew Rachel and M. Bonelli Raphael, "Religious and Spiritual Factors in Depression: Review and Integration of the Research", *Depression Research and Treatment*, Article ID 962860, https://doi.org/10.1155/2012/962860, pp. 1-8.
2 https://www.euro.who.int.pdffile.
3 Victoria Valetta, "Mental Health in the Guru Granth Sahib: Disparities between Theology and Society**",** *Sikh Research Journal*, https://sikhresearchjournal.org/, Vol. 5 No. 2, p. 57.
4. Asesha Morjaria-Keval and Harshad Keval, "Reconstructing Sikh Spirituality in Recovery from Alcohol Addiction". *Religions*, 6(1), Article ID 6010122, https://doi.org/10.3390/rel, March 2015, p. 133.
5. Sarabjeet Dhody Natesan, ***Nishan*** – Issue 1/2022, p.16.
6. *Adi Granth*, p. 954.
7. Ibid, p. 6.

8. Teja Singh (Sant), *Japji Sahib,* The Kalgidhar Trust., 2018.
9. *Adi Granth*, p. 1279.
10. ibid, p. 219.
11. ibid, p. 394.
12. Ibid, p. 188.
13. Ibid, p. 932.
14. Ibid, p. 276.
15. Ibid, p. 724.
16. Ibid, p. 955.
17. Ibid, p. 1429.
18. Ibid, p. 278.
19. Ibid, p. 481.
20. Ibid, p. 733.
21. Ibid, p. 1278.
22. Ibid, p. 86.
23. Ibid, p. 273.
24. Ibid, p. 279.
25. Ibid, p. 755.
26. Ibid, p. 932.
27. Ibid, p. 1381-82.
28. Dev Suroop Kaur Khalsa. "*The Shabad Guru and the 1st Pauri of Japji Sahib: Antidote to Depression*", https://www.sikhdharma.org/shabad-guru-1st-pauri-japji-sahib-antidote-to-depression/, March 3, 2019.
29. *Adi Granth,* p. 281.
30. Ibid, p. 1004.
31. Ibid, p. 522.
32. Ibid, p. 62.
33. Ibid, p. 695.

TWO EARLIEST NOVELS IN THE COLONIAL PUNJAB: *BHAGYAVATI* AND *SUNDARI*

Karamjit K.Malhotra and Sheena Pall*

Abstract

Historians and scholars of literature have taken interest in the connection between literature and historical reality.[1] This paper proposes to analyse *Bhagyavati* (1877), the first Hindi novel, and *Sundari* (1898), the first Punjabi novel, both written in the Punjab, in comparative perspective. The novel as a genre had emerged in the second half of the nineteenth century in India. The protagonists of both the novels are women though the authors are not. The novels are realistic in intention; didactic in nature and are used as a vehicle for conveying a moral message. The position of women in society was an important concern of the late nineteenth century novelists and the social reformers and pamphleteers. Generally, a woman's identity was defined in terms of her relationship with men, as a daughter, as a wife, and as a mother. Interestingly, selection of women as protagonists made the focus sharper on both 'social conformity and change'. *Bhagyavati* and *Sundari* also embody the authors' direct or indirect responses to the colonial situation.

Introduction

The Punjab was annexed by the British in 1849. Several socio-religious movements arising out of contact between the West and the Indian people emerged during the late nineteenth century. The most notable movements of reform among the Hindus of the Punjab were the Brahmo Samaj and the Arya Samaj (founded respectively in Calcutta and Bombay, and the branches established at Lahore respectively in 1863 and 1877), while Sanatan Dharam as a movement took shape in response to them. To effect reform in Sikh religion and practices, the Singh Sabhas began to emerge in the 1870s. This was also the period of the rise, among others, of the Muslim Anjumans. All were responding to colonial presence, and all were concerned with continuities and change, especially with a view to adjustments in the new situation. However, the nature and extent of change varied in accordance with the vision of the past, present and future in each case.[2] The authors of the two novels taken up in the present paper were the leading ideologues respectively of the Sanatan Dharam and Singh Sabha movements. Both belonged to the Punjab, but one wrote in Hindi and the other in Punjabi. We may begin with *Bhagyavati* which was published first.

*Assistant Professor, Department of History, Punjabi University, Patiala.
*Professor of History, Panjab University, Chandigarh.

I

The author of *Bhagyavati*, Pandit Shraddha Ram of Phillaur (1837-1881), is regarded as one of the earliest socio-religious reformers within the rubric of Sanatan Dharam.[3] His father, Pandit Jaidayalu was a hereditary priest of the Bhandari Khatris of Phillaur. Apart from Sanskrit, Shraddha Ram learnt Persian, Urdu, and Punjabi. He also learnt classical music from his father. At the age of nineteen, he started reciting parts of the *Mahabharata*, the *Ramayana*, and the *Bhagvata Purana* in public. He studied the Upanishads and the Vedas at Rishikesh. He ascribed divine authority to the Puranas and the Dharamashastras as well as the Vedas. Their sanction was considered sacrosanct for all rituals and beliefs, and for the social order. Shraddha Ram found employment with Reverend J. Newton of the American Presbyterian Mission in Ludhiana, and translated Christian tracts and books from Hindi into Urdu and Punjabi. On request from the missionaries, he taught them basic Hindi and Punjabi. After he returned to Phillaur, he wrote books commissioned by the British officials.

For the propagation of his ideas, Shraddha Ram Phillauri adopted the missionary mode of street preaching. He delivered public lectures, gave religious sermons combined with the singing of hymns, and held debates in cities and towns of the Punjab. Together with Munshi Yamuna Prasad, he set up a 'Hindu School' in Ludhiana in 1867-68 to teach both Sanskrit and Persian. He organized a 'Hindu Sabha' for the propagation of Sanatan Dharam. He also founded 'Hindu Dharm Prakashik Sabha' in Ludhiana to publish religious literature on Hinduism.[4] The printing press as the new means of communication appealed to him.

Shraddha Ram published numerous works in Punjabi, Urdu and Hindi. Commissioned by the British administrators he wrote *Sikhan de Raj di Vithya* in Punjabi in 1865. Most of his works were published in the 1870s: *Dharm Kasauti* in Urdu in 1874, *Satya Dharm Muktawali* in Urdu in 1875, *Dharm Raksha* in Urdu in 1876, *Dharm Samvad* in Urdu in 1876, *Punjabi Bat Cheet* in Punjabi in 1876 and *Bhagyavati* in Hindi in 1877. The dates of several other works are not known: the *Bijmantra, Satyamritprava* and the *Ramlakamdhenu.* His Hindi work, *Shitoupdesh*, was published posthumously in 1886.[5]

II

The author's avowed objective in writing *Bhagyavati* is to instruct women as householders with regard to familial and social relations, customs, rituals, and ethics. The woman protagonist of the novel, Bhagyavati, is educated at home and married off. In one situation when she is wrongly suspected of theft; she is asked by her in-laws to leave the house and live on her own. She overcomes all difficulties by her innovative ideas; she stitches socks and embroiders silk sheets to be sold in the market to become financially sound in a few years. She returns to the house when her in-laws are in need. She gives birth to a daughter and a son. She deals with different situations and problems both at home and in the course of her journey to Kashi (Benaras) with the

family. The bearing of her education becomes evident in her sensible handling of difficult situations. There are several characters in the novel but besides herself, only her father, Pandit Umadutt, is the medium of the author's message.[6] Much of the novel projects ideas related to the education of women and their ideal role in the joint family, with a few suggestions for social reform here and there. As a social document this work provides insights into empirical realities of the time, including attitude towards colonial presence in the Punjab. For us, the basic significance of *Bhagyavati* lies in its socio-cultural documentation, underpinned by the author's ideology.

There is a general emphasis on education in the novel. An ugly but educated person is respected by all. It projects several ideas regarding woman's education. A girl remains physically occupied and her mind does not dwell on 'impure' thoughts if she is pursuing education. Bhagyavati studied Hindi, Sanskrit and basic arithmetic. She also studied *Sahastranam Gita, Bhasha Vyakaran, Rijupath, Hitopdesh, Atamchikitsa, Paksadhni Pothi, Sahitya Shastra, Kanoon ki Pothi* and poetics. Her mother taught her how to cook, sew and stitch perfectly. She was educated at home, but the idea of sending girls to an all-girls school, where Hindi and Sanskrit are taught, is also put forth by the writer. Education enables Bhagyavati to run the household in an efficient and practical manner, and she gains the ability to tackle different kinds of situations, both inside and outside the home. Although she is educated in traditional knowledge, she is aware of law and combines scriptures with rationality.[7]

Bhagyavati uses rational arguments against charms and amulets for the protection of her new-born son and herself from the evil eye, evil spirits and ghosts. She says that her new-born is best protected by his parents who would fulfil all his needs. In fact, no charms were brought for her daughter and yet she was healthy and safe without such 'protection'. Bhagyavati goes on to add that these charms hurt the tender children; only medicine could cure them. On Bhagyavati's advice, her father in- law agrees to take medicine from a doctor, setting aside the idea of pollution during ailment. At the birth of her daughter, Bhagyavati comforts her husband, saying that God does not differentiate between a boy and a girl: they have similar bodily needs, are dear to the parents alike till the age of ten to fifteen, and both become distant after marriage as they get involved with their own families. It may be added that the claims of alchemy (*rasayan*) are rejected totally in this work.[8]

Pandit Umadutt, Bhagyavati's father, recommends extending the age of marriage for boys to eighteen years. According to him, boys at a younger age are immature and without a developed sexual urge. Married at this young age they remain indifferent to the wife, which is not conducive to a happy marriage. He proposes also to extend the age of girls for marriage to eleven years. The evils of early marriage are pointed out in terms of the young woman going astray in the absence of her husband. Marriage at the ripe age results in procreation and the child becomes the focus of the mother's emotions; there is no risk of her becoming involved with someone in the absence of her husband.[9] The author makes an attempt to persuade people to put an

end to some popular practices related to marriage. Pandit Umadutt expresses his disapproval of popular marriage customs as opposed to the Shastras.[10]

Bhagyavati advises the family members to discard certain funeral rituals because they are not sanctioned by 'the Shastras'. For example, on the death of a very old person the family members of the deceased sing and dance in the funeral procession. At home, however, the women in mourning cry loudly and beat their breasts. Mourning is observed for ten days; female members of the family wear unwashed clothes. Solemn behaviour is maintained for a year after the death. During this period women of the neighbourhood visit the house of the deceased to express condolence on festivals like Holi and Diwali.[11] Understandably, the Brahmans played no part in these practices.

With reference to the deplorable condition of widows, or the widows being sexually exploited, the idea of widow remarriage is supported on the argument that if a male cannot control his sexual urge and needs a spouse, how can a woman be expected to do without a spouse?[12] Men and women have their natural physical urges which can be given legitimate expression through the institution of marriage. In short, the widows should be allowed to remarry, like the widowers. However, widow remarriage is advocated not to uphold human rights but in the interest of moral life: marriage is expected to curb the widow's tendency to resort to illicit sexual relationships.

The patriarchal joint family is looked upon as an essential social institution, with its built-in restrictions on its female members. Yet, a married woman can play an important role in keeping the joint family intact. Her place is with her husband in the home and no other role is visualized for her. As mentioned earlier, Bhagyavati is told to leave home when her actions appear to cause a rift among the members of the family. She comes back without rancour. Rather, she requests her brothers-in-law to rejoin the family as in old age parents need their children most. In her parental home also she persuades her brother to come back to live with their parents.[13]

Bhagyavati is projected as an ideal wife who not only promotes unity within the joint family, but also cares for domestic economy. To improve the disorganised state of the household, Bhagyavati suggests that the daughters-in-law should start doing the daily chores. She believes that total dependence on servants was bad; they took advantage of the situation and fleeced the household. Bhagyavati distributes the household work among the daughters-in-law in a systematic manner. She herself starts keeping account of every paisa spent in the home.[14]

However, Bhagyavati lives under several constraints both in her natal family and the joint family. As a daughter she is not allowed to work in her parent's home and the food cooked by her is not eaten by her father. After she gets married, she is not expected to approach her parents for help of any kind, let alone complain against her in-laws. She goes out of the home alone only when it is absolutely necessary and that

too in a palanquin (*palki*). When she is made to leave her husband's home she has no money or help. Here, the idea of a woman earning money is projected, but she works from within the home. A daughter-in-law is not supposed to speak to her father-in-law, or utter the names of the family members. Nor can she speak to outsiders who come to the house. She visits her parents rarely, but in their house she has the liberty to speak to outsiders and even go out.[15]

In the social order, maximum notice is taken of the Brahmans and their superior position in the society. The author quotes the *Gita* to say that the Brahmans are supreme (*shresth*); therefore, the people should follow them. The Brahmans being intelligent would not adopt anything blindly. They have the authority to approve or condemn a particular change. Hence, all reform should come through them. They are expected to take the lead in introducing change in social matters like extending the age of marriage for males and females and discarding certain rituals and practices connected with marriage without the sanction of the Shastras.[16] Furthermore, one should never keep a Brahman's money. Two Brahman characters in the novel enjoy the patronage of the rulers of Kasi and Jaipur. Bhagyavati's father-in-law takes food and water only from the hands of a Brahman. The position of untouchables in society is reflected in the abusive term *chamar ka jana* for a servant. It may be added that the other terms of abuse used by the Brahman characters in the novel are *malechch*, *kasai ki jani*, *kanjar*, *chuhra*, *bharua*, and *churail*.[17]

In *Bhagyavati,* the sanction of Sanatan Dharam (eternal/traditional religion) remains a vital concern; sacred scriptures are invoked repeatedly in support of both conservative values and rejection of some practices. Belief in incarnations (*avatars*) is evident as there are several references to Ram and Krishan as well as Vishnu, Brahma and Rudra. One can express love and devotion towards God and earn religious merit by going on a pilgrimage. Rituals to be performed at a pilgrimage are holy dip in the Ganges and *sandhya tarpan*. The important religious centres mentioned in this connection are Hardwar, Kurukshetra, Prayag, Mathura, Vrindavan, Ayodhya and Kashi. Significantly, the author also says that the worship of God consists of singing hymns in His praise in congregation (*satsang*).[18]

Scriptural authority is used by the author to criticize some of the existing practices claiming religious sanctity. Bhagyavati denounces the ascetics who amass wealth, because a true ascetic should be consumed by the love of God and needs only basic necessities for survival. She quotes the *Gita* according to which the true devotee of God is neither happy nor sad, is not affected by good or bad circumstances, and has no desires.[19] When her in-laws turn against her and want to throw her out of the house, Bhagyavati gets strength from a *sloka* of the *Gita* to the effect that a wise person should be free from fear, anger and passion, and maintain equipoise in both happiness and sorrow.[20] The teaching of the *Gita* can thus serve as a source of inspiration for women as well as men. She quotes a *sloka* 'from the Shastras' to say that wearing saffron

clothes, carrying a human skull, shaving the head, maintaining matted or braided hair, smearing the body with ashes, wearing torn clothes, remaining naked, conducting fasts, and holding *sabhas* to recite verses from the Vedas and the Puranas– all these are merely the means of filling one's stomach.[21] However, as mentioned above, the ritual dip in the Ganges and *sandhya tarpan* are the sources of merit.[22] The author talks about a large variety of *sadhus* and religious institutions at Hardwar.[23]

Furthermore, human beings can attain to *mukti* only through God's grace which cannot be bought with money, nor by leaving home and wandering far and wide. It is attained through belief in One God who is omnipresent, omnipotent, all pervading, and creator of all, through loving devotion to God to the exclusion of concern for persons or riches, and through an attitude of genuine detachment. Pursuit of these ideals purifies the inner self and leads to *mukti*.[24] That an old widowed woman could attain *mukti* is suggested by Bhagyavati who tells her mother-in-law that there is no need for her to go to sacred centres like Mathura, Vrindavan and Ayodhya. She could pursue *bhakti* by singing hymns in praise of God in congregation (*satsang*); she could give charity while living in her home and attain to *mukti* with God's grace. The members of her family too would get the meritorious opportunity to serve her.[25]

Finally, the author of *Bhagyavati* leaves the general impression of appreciation for British rule. The British administrators are assumed to be above bribery and corruption. They function efficiently and impose no unnecessary restrictions on their subjects. British rule in the present is extolled especially in contrast with Muslim rule in the past. According to Pandit Umadutt, the practice of early marriage did not exist in the Hindu society before the establishment of Muslim rule. The Muslims used to abduct beautiful girls, but they spared married women. Consequently, the Hindus began to get their daughters married off at the age of nine or ten. Now that the Hindus are the subjects of the British, under their benign rule, there is no molestation of Hindu women.[26]

Furthermore, Bhagyavati praises the British for the eradication of small pox which used to claim the lives of numerous children. She appreciates the use of vaccination as a preventive measure. Extolling the wisdom of the British, she states that no other rulers worked for the welfare of their subjects.[27] Enumerating the benefits of western medical system, Bhagyavati says that its medicines are readymade and taken at fixed times. Even if they did not improve the condition of the patient, they did not have an adverse effect. The western doctors received education in medical schools under able instructors, passed examinations and only then treated patients. Therefore, they are reliable. The author hastens to add that even though the Indian medical texts (*Chikitsa* Shastras) were excellent and Indian medicines suited Indian people the best, the *vaids* in India make no effort to acquire formal training under the instruction of able *gurus* before they start treating patients. The people are duped by quacks.[28]

Finally, the purpose, form and content of Bhagyavati is similar to the novels

produced by the Christian missionaries. The association of the author with the missionaries was probably responsible for this. The narrative moves slowly and is disjointed. There is hardly any plot. This is understandable because its purpose is not to relate an interesting story but to project a social message. Like some other novels, the motifs of journey and robbery are used in *Bhagyavati,* though only to create situations to convey lessons. The important characters play stereotyped social roles.

It may be mentioned that under the influence of the missionaries, and in response to the Brahmo Samaj and the Arya Samaj, Pandit Shraddha Ram suggests some socio-religious reforms. On the positive side are recommended a comprehensive, albeit traditional, education for girls, a slightly higher age of marriage for both girls and boys, remarriage of widows, and that elderly widows should strive for liberation by staying at home, worshipping One God and singing hymns in His praise in congregation. On the negative side, the author disapproves of those customs related to marriage and death which do not have the approval of the Shastras.

In short, though professedly didactic, the novel reflects the socio-cultural life in north India, related largely to rituals, customs, and popular practices connected with birth, marriage and death, diseases, health, and the beliefs upheld by Brahmanical Hinduism. The author takes incidental notice also of physical and man-made environment, features of the British administration, and professions and occupations of his day. A variety of household goods, clothes and jewelry are also mentioned.

III

A leading protagonist of the Singh Sabha movement, Bhai Vir Singh was born at Amritsar on 5 December 1872. His paternal family traced its ancestry to Kaura Mal, the *diwan* of the Mughal governor of Lahore (Punjab) in mid-eighteenth century. Bhai Vir Singh's grandfather Bhai Kahn Singh was a *vaid* and a scholar, and his father, Charan Singh, was a medical practitioner. Also a poet and a writer, he became an active member of the local Singh Sabha. Bhai Vir Singh's mother, Uttam Kaur, was a devout and compassionate Sikh. Bhai Vir Singh received his early education in Sikh literature from his maternal grandfather Bhai Hazara Singh, an eminent Sikh scholar. Bhai Vir Singh did his matriculation from the Church Mission School in 1891. He was offered a job in government service which he declined.[29]

By the time Bhai Vir Singh began writing, over hundred Singh Sabhas had come into existence. He whole-heartedly shared their concerns and worked for the propagation of the teachings of the Gurus, distinctiveness of the Sikh faith, espousal of social equality, promotion of Punjabi language and literature, promotion of education, and uplift of women. He was as much concerned about right beliefs as about the right practices in accordance with Guru Granth Sahib. Thus, he was an ideologue, litterateur and social reformer rolled into one. Bhai Vir Singh's productive career spanned over six decades.

In November 1891, jointly with Wazir Singh, Bhai Vir Singh established a

printing press at Amritsar, called the Wazir Hind Press. A regular publication programme started in 1893 with the issue of the monthly *Nirguniara* which incorporated religious tracts written by Bhai Vir Singh. In 1894, he established the Khalsa Tract Society at Amritsar in collaboration with Bhai Koer Singh, which adopted the *Nirguniara* as its official organ. It is worth mentioning that 1300 tracts were issued under its aegis. On 17 November 1899, Bhai Vir Singh started the *Khalsa Samachar* to project the important concerns of the Singh Sabha reformers. His contribution to the Sikh faith and Sikh history is evident from the works he edited: *Sikhan di Bhagatmala* (1912), *Prachin Panth Prakash* (1914), *Puratan Janamsakhi* (1926), *Suraj Prakash* in 14 volumes (1934), *Sankhya Sri Guru Granth Sahib Ji*, published posthumously and covering nearly half of Guru Granth Sahib. He also produced poetry, epic, drama, biographies and novels.[30]

Bhai Vir Singh was barely 26 when he wrote his first novel, *Sundari,* in 1898. Incidentally, one of his objectives in launching the *Khalsa Samachar* soon after the publication of *Sundari* was to reinforce its ideological message on a regular basis. His other three novels were *Bijai Singh* (1899), *Satwant Kaur* (part one came out in 1900 and part two in 1927), and *Baba Naudh Singh* (1921).[31] Generally characterized as historical romances, each of his novels has narration, description and dialogue in good measure. Metaphors and picturesque descriptions of nature abound. Despite being frankly didactic in nature, stories move by sudden twists and turns which keep the reader's interest alive.

IV

The first three novels, written as tracts,[32] are set in the middle decades of the eighteenth century in the Punjab which is popularly regarded as a heroic age (the fourth novel, incidentally, is situated in the colonial period). Elaborating on the eighteenth-century Bhai Vir Singh underlines the faith of the Khalsa (hereafter Sikhs). It enabled them to suffer untold miseries and make willing sacrifices in the course of their political struggle against the Mughal administrators and Afghan invaders. The author weaves Sikh tradition in his narratives to account for the high morale and ultimate victory of the Sikhs. In bravery, courage and adventure their characters are broadly analogous.[33] According to Harbans Singh, 'there is a uniform note of affirmation and continuity in all the three'.[34]

Stating his objectives of writing *Sundari*, Bhai Vir Singh says that by reading and listening about their glorious past the Sikhs would hopefully become steadfast in their faith; pursue spiritual and worldly concerns properly; shun evil practices; strengthen their religion; love their high moral principles; become united and treat other communities with equanimity (*ik ras jan*), neither with hostility nor with excessive love (*moh*). Rather, Sikhs should follow the Guru's teaching that all human beings should be regarded as one (*manas ki jaat sabhe eko pahichanbe*).[35] Through this attempt at regeneration of the Sikh people, Bhai Vir Singh also aims at developing novel as an important *genre* of Punjabi literature.

Moreover, Bhai Vir Singh is consciously responding to the criticism of the Sikh Gurus by the Arya Samaj leaders, claims of the Sanatani Hindus that Sikhs are Hindu,[36] and the propaganda of the Christian missionaries about the superiority of their faith. He is also concerned about the important issues of the absence of Panthic control over the historic Gurdwaras and presence of idols in the Harmandir Sahib (Golden Temple). He addresses the feeling of up-rootedness experienced by the Sikhs in the present. Thus, through *Sundari*, Bhai Vir Singh wishes to generate pride in the Sikhs of his day in their history and religion. He presents models of ideal Sikhs for emulation in the present.

To begin with an outline of *Sundari*, the first of its 17 chapters (*kaand*) is based on a folk song which alludes to the oppression of the Mughal administrators in the eighteenth century and the abduction of a Hindu girl by one of them. According to the folk song, a beautiful (*sunder, sohni*) girl was abducted by a Mughal while her husband was away. She helplessly entreated the proverbial messenger, the crow, to inform her father; he came and offered a huge amount for her release, but the abductor would not let such a beautiful girl go. Then she entreated the crow to go to her (younger) brother and his offer of large sums was also rejected by the Mughal. Finally, she asked the crow to go to her husband who was confident that with the offer of jewels and a lot of money he would easily secure his wife's release. When this too was turned down, she asked her father, brother and husband to leave, assuring them that she would rather burn herself than have the Mughal's food or water or lose her honour. On hearing this, her father fell on the ground, brother fainted, but her husband laughed and said he would get another wife! After they left, she sent her abductor on the ruse of getting water, made a pyre of the cooking wood, lit it and sat on it. Just then her (elder) brother reached there (and rescued her).[37]

In the novel, the girl's name is Surasti, born in a wealthy Hindu family. On the day of her departure to her husband's home (*muklaawa*), this beautiful girl is abducted by a local Mughal administrator (Nawab). When her valiant brother Balwant Singh brings her back to her parent's home, they refuse to keep her out of fear of the Nawab's wrath. Her brother, who had become Sikh and joined a band (*jatha*) of the Khalsa warriors, then decides to take her along. In the jungle, they are overtaken by her abductor and wounded and imprisoned. When the leader of Balwant Singh's band, Sardar Sham Singh, gets the news that they are to be forcibly converted to Islam and Surasti to be married to the Nawab, they are rescued in a sudden and swift action. Surasti is then asked by Sham Singh what would she like to do. She categorically replies that she would not return to her husband who had forsaken his duty of protecting her. Nor would she remarry and adopt the *grihastha dharma*. She would rather offer her life to her faith and serve her brothers in the *jatha*.

After receiving the baptism of the double-edged sword (*amrit*), Surasti is renamed Sunder Kaur and affectionately called Sundari. She is respected and loved as a younger sister by the members of the band. She looks after the common kitchen

(*langar*) and accompanies them to the battlefield where she takes care of the wounded, often without discrimination of friend and foe. She is a deeply religious person and spends her spare time in remembering God. Sundari is full of compassion. Her acts of welfare of others (*par-upkar*) occasionally land her into trouble. She gets abducted by the Mughal Nawab again and again who becomes intent on marrying her, now with her consent. But she providentially manages to escape, or is rescued by her brother and his associates. However, she receives a serious wound inflicted by a wounded Afghan soldier whom she had tried to give succour. The Nawab chances to spot the wounded Sundari and has her taken to his mansion and treated. When she feels a little better, her band uses a stratagem to bring her back, but she cannot recover. An unbroken recital (*akhand path*) of Guru Granth Sahib is organised by her associates at her request. She listens to it while lying down. After its conclusion, she addresses the men and women of the *jatha* in a moving manner and passes away, with her head bowed over the scripture.[38]

Historically, the story of *Sundari* is placed in the 1740s, with a couple of years before and after. It covers the tenure of three Mughal governors of the Punjab: Zakariya Khan, Yahiya Khan (briefly also of his brother Shah Nawaz), and Muin-ul Mulk (Mir Mannu). Apart from oral tradition, it is said to be based mainly on Ratan Singh Bhangu's *Panth Prakash* and Giani Gian Singh's *Tawarikh Khalsa*. It depicts the grit and determination of the Sikhs in the course of their protracted struggle against the Mughal administrators. There is a long description of the repression of the Sikhs by Lakhpat Rai (on behalf of Yahiya Khan) and barbarities suffered by the Sikh men, women and children. Here, Bhai Vir Singh digresses to give a detailed account of the *chhota ghallughara* (1746), or the massacre of the Sikhs by Lakhpat Rai. There are references also to the construction of Ram Rauni (1748) and role of Jassa Singh Ramgarhia, Mir Mannu's measures against the Sikhs, and Ahmad Shah Abdali's two invasions. A special mention is made of Diwan Kaura Mal's role as an administrator, conqueror and, above all, sympathiser of the Khalsa. Then, there are stray references to (Nawab) Kapur Singh, Hari Singh, Jassa Singh (Ahluwalia) and Ala Singh of Patiala. The well-known martyrs like Bhai Mani Singh, Sukha Singh and Deep Singh also figure in the novel.

The terms Mughal and '*turk*' are used interchangeably, apparently for the Muslims associated with the administration. Occasionally, the term *malechh* (impure), another stereotype, is used by some characters in the novel. The author refers to the weakening power of the Mughal emperors, underlines the lack of stability due to quick change of governors at Lahore, and highlights the terror and repression unleashed by the local administrators. Common people were forcibly converted, women were abducted, Brahmans were obliged to carry the palanquin of the Mulla, and the *darogha* had to be bribed. The administrators collected revenues but did not protect the subjects, let alone provide justice. The Mughal and Afghan soldiers are characterised as treacherous and bigoted: one abducting Sundari who nursed him to health, and the

other, a gravely wounded Afghan, attacking her because she was a 'Singhni' even though she had given him water.

Bhai Vir Singh goes out of his way to praise Kaura Mal who was not only sympathetic to the Khalsa, but who actually guided them and sent information, money and rations in times of need. He was considered a 'Khulasa' or 'Sahajdhari' Sikh and the Khalsa called him 'Mitha' (sweet, opposed to bitter or '*kaura*') Mal and regarded his contribution as a bloodless victory. Kaura Mal cleansed the sacred tank of Harmandir Sahib (filled in by Lakhpat Rai) at his own expense. After the conquest of Multan by Kaura Mal he was given the title of 'Maharaja' by Mir Mannu.[39] Significantly, Kaura Mal did not want the 'foreigner' (*badeshi*) Pathan, Ahmad Shah Abdali, to find roots in this land. Therefore, Kaura Mal persuaded Mir Mannu to take the help of the Sikhs against the Afghan invaders. Kaura Mal died fighting against the Afghans in 1752. Bhai Vir Singh says that he kept the Sikhs safe from Mir Mannu as the 'tongue between teeth' (*dandaan vikhe jeebh*).[40] Thus, Kaura Mal is presented as rendering crucial help to the Sikh struggle against the Mughals and Afghans. It is pertinent to recall that Kaura Mal was the author's ancestor.

However, projection and propagation of Sikh faith seems to be the primary concern of the novel. There are references to Guru Granth Sahib as the basic source of Sikh ideology and ethics. Belief in One God, with no room for empty rituals (*fokat karam*) is emphasized. Sundari's *jatha* carries a copy of Guru Granth Sahib and its daily worship (*prakash*) is done presumably when not in warfare or transit. Sundari spends her spare time reading the Granth Sahib, reciting the *Japu Ji* and the *Shabad Hazare*, and meditating on God's Name (*nam simran*). The recitation (*path*) of the scripture before sleep and the *Ardaas* and *Aarti* also figure in the life in the jungle. When possible, the *jatha* partakes of the sacred food and the community meal (*langar*) There is reference also to the *mahaprashaad*. The Harmandir Sahib is the premier sacred space of the Sikhs, and bathing (*ishnan*) in the sacred tank is a source of merit. In spite of the trying times, the Sikh men, women and children visit the Darbar Sahib on the Gurpurab and other occasions. A widow braved Mughal repression to have the *darshan* of the Harmandir Sahib. Furthermore, Sikh faith is open to all, though Bhai Vir Singh refers to the conversion of Hindus alone. The novel lays emphasis on the transformative impact of the initiation of the double-edged sword on both men and women. At the time of her initiation, Sundari is called the daughter of Guru Gobind Singh and Mata Sahib Devi. Later on, Sundari is also compared to Mai Bhago. The willing sacrifice of the Sikhs for their faith and values is underlined.[41]

Certain ethical values are built into the Sikh ideology. At the individual level welfare of others (*par-upkar)* emerges as the dominant ethical concern in the novel. Sundari attends to the wounded irrespective of their faith and the side to which they belong. Her humanistic concern and deep compassion are regarded as springing from her faith. A Sikh is instructed to remember God's Name and act in a detached manner (*nirlep*). (Right) action (*karni*) but not wealth (*dhan*) is important in life. Sundari's

request to her brethren that some money should be sent to the Nawab towards the expenses incurred by him for her treatment suggests that a Sikh should discharge her/his debt before death. Sundari entreats each one of them to treat his wife with respect (*satkar*) and as an equal (*sathi*). They should not look at other women with lust. Killing one's daughter is mentioned as a punishable act. Despair, or ending one's life out of despair, is disapproved. Sundari admonishes a Hindu Khatri whose wife had been abducted, from killing himself out of helplessness; optimism underlies faith in God which makes committing suicide a sin. Dying for a cause, on the other hand, is construed as martyrdom.[42]

At another level, as warriors, the Sikhs are instructed not to harm women and children. Foraging is considered inappropriate; the Sikhs should pay for food and fodder. When in power they should not regard any Sikh as inferior. Nor should they discriminate between Hindus and Muslims, nor between castes. It is also emphasized that their enmity is against the oppressive rulers and not against Muslims *per se*.[43] Justice and protection of all the subjects, including poor Muslims, is the duty of the ruler. He should not oppress anyone in the name of religion.

Turning to social relations in the novel, there are indications of hostility between Muslim villagers and Sikhs and of the Hindu villagers favouring the Sikhs. By and large, however, there is peaceful coexistence in villages, with a general consideration for one another's religious sensibilities. The Muslim women who come to plead (through a boy of 14) for the release of their men, get food cooked for the *jatha* by the Hindu women of their village. In another situation, the Nawab places Sundari on a Rajput soldier's horse; has her treated by a Brahman *vaid* and attended by a Hindu woman. However, the Khatris and Brahmans of the village of the abducted Khatri woman (later Dharam Kaur) refuse to have her back into the Hindu fold, because their time honoured tradition does not allow. Their argument is that: Hindu *dharma* is like a weak thread (*kachaa dhaaga*) which breaks quickly. Thus, even though she merely ate the food of the '*turk*', she becomes a fruit fallen from the tree which cannot be put back! Sardar Sham Singh gets angry over this response and orders preparation of the sacred food (*karah parshad*) and its distribution among Brahmans. Interestingly, at Sundari's suggestion, husband of the woman first gives a gold coin (*muhar*), each to the Brahmans, also touching their feet, followed by his wife distributing the *parshad*. Opportunism and meekness of the Brahmans become evident when they all accept the sacred food from the 'fallen' Khatri woman and leave after giving blessings to the couple. However, the Khatri and his wife now decide to reject the Hindu fold. They plead with the Sardar to let them become Sikhs and join the *jatha*, also putting all their wealth at its disposal.[44]

Bhai Vir Singh typecasts the Sikhs, Muslims and Hindus respectively as brave, oppressive and submissive. The Hindu Khatri and his wife are initially meek and helpless, but they become confident and resourceful after taking *amrit* and joining Sundari's *jatha* as Dharam Singh and Dharam Kaur. For fear of the Mughal abductor's

wrath, Sundari's family prefers not to have her back, but her brother Balwant Singh becomes a tough and dedicated warrior after taking *amrit*. A Hindu is depicted as soft as butter, and a Khalsa Sikh as hard as stone. Among other social categories that figure in the novel is a Mulla who decrees that Balwant Singh should either be killed or converted to Islam; the Bania trader who stealthily carries rations for the Khalsa when they are besieged by Lakhpat Rai; the Chuhra who executes a tyrannical Mughal administrator at the behest of Sardar Sham Singh; and the outcaste or working (*kamin*) women who can do anything for money. When the Nawab entreats Sundari to agree to marry him, he says that he is not a rustic (*jatt ganwaar*) but a poet (*shaayar*).[45]

The novel highlights the mutual relations between men and women in the Sikh Panth. Just before her death Sundari addresses the men present that they should not regard their wives as inferiors (*nich*); they should not be treated harshly. Further, in the Shastras women are treated as the Shudras, but Guru Granth Sahib treats them with respect and appreciation. Like men, the women have the right to remember God's Name and strive for liberation. The Sikh Gurus praise women. The tenth Guru entitles them to take initiation of the double-edged sword. Rather, his mother puts sugar (*pataasha*s) into the *amrit* being prepared. Sundari exhorts her brethren to respect their wives, maintain purity in the Panth, and have the same consideration for women as they have for her. In other words, they should be treated as equal and with respect. Addressing the Sikh women, she says that the Sikh Panth would be strong so long as they remain pure in their faith and loyal towards their husbands. If out of love for their children women turn away from the injunctions of Guru Gobind Singh, worship 'others', and adopt the forbidden practices, they would be akin to the Shudras. Their children would become jackals and the women themselves would be condemned, losing respect in society.[46]

The character of Sundari is a class apart. She combines in herself the qualities of religiosity, purity, modesty, compassion and service generally associated with women, along with fearlessness, endurance, courage and bravery commonly considered manly virtues. Bhai Vir Singh seems to regard commitment to Sikh faith as the core virtue which Sundari has in ample measure. In fact, with her total dedication to Sikh faith which is projected as the foundation of these qualities, Sundari is intended to become the model for the Sikh women (probably also the Sikh men) of Bhai Vir Singh's day.

Addressing the Sikh women in the present, Bhai Vir Singh appeals to them to become true Sikhs like Sundari: 'O gold laden Sikhnis with faces painted red, look at the plight and steadfastness of your *vadehri* (ancestor) Sundari'. Despite the great difficulties she encountered she did not forsake her faith. She put her life in peril but never compromised her good qualities. In moments of great trouble, she remained firm in Sikh faith. The author prefers the Sikh women to wear the 'thickly woven' clothes in place of 'flimsy garments'. He admonishes the Sikh women for sending their husbands and sons on the wrong path. The Sikh community (*qaum*) is losing because

of the un-Sikh religious practices and drift of the Sikh women. The author goes on to give a long list of such undesirable practices. He tells the Sikh women that after forsaking your God and the Gurus you are worshipping stones, trees, idols, graves, and *pirs.* Out of your ignorance of the Sikh faith, you drift towards other religions. You instruct your children also in other religions. Here, the author uses an interesting expression. He tells the Sikh women that their children would grow to be half-baked (*kachghatad*) like you: Sikh from the head, Brahman from the throat, and Muslim from below the stomach; the torso of mulberry and the legs of china berry! For you, *dharam* is forsaking the Guru's *amrit* and eating the leftovers of the sham *sadhus*. You make your sons turn away from *amrit* and in its place wear the sacred thread (*janju)* and *dhotis.* You observe the marriage and death rituals of others. You forsake the living God and give sweetmeats (*poore*) to snakes.[47]

Moreover, continues the author, through loud ritualistic mourning (*siyapa*) you make your bodies and mind sick. In your greed for money you should not marry your daughters to non-Sikhs. They make fun of you even in *siyapa* and you still sit amongst them to be treated contemptuously, moving away from your own religion. Furthermore, by keeping untidy homes and wearing dirty clothes you make your husbands detest their homes; you make your sons and husbands travel by ship to distant lands and be pushed around; you scrape your homes to feed self-seeking people; and you weaken your intellect by incantations instead of reading Sri Guru Granth Sahib. By forsaking the One True Eternal God you pave the way to hell not only for yourselves but also for your husbands and sons. Bhai Vir Singh exhorts the Sikh women to get rid of the mixture of useless ideas and become pure Sikhs. Finally, they are asked to look at the enormous difficulties faced by Sundari and think of what all the initiated Sikh women (Singhnis) bore to preserve their faith. Therefore, in their own interest and that of their progeny they should become true Singhnis like Sundari: brave, virtuous and chaste, and make their sons true Singhs. Otherwise, for their husbands they would be like the *amar vel* (a thread-like twining parasitic weed around a plant) which dries up the plant and kills it eventually.

Bhai Vir Singh also addresses the Sikh men directly. His critique of the present is the obverse of the idealised Sikh past in the novel. In the eighteenth century, the Khalsa Panth is presented as brothers solidly united: there were no animosities and factions. In times of need the leaders took decisions through Gurmatas (collective decisions in the presence of Guru Granth Sahib), underpinned by the doctrines of Guru Granth and Guru Panth (Granth Sahib and the Panth as the Guru).[48] The author presents a contrast when he talks about his contemporary times. Referring probably to the ideological differences between the Lahore and the Amritsar Singh Sabhas at the time of writing *Sundari,*[49] he says that our disunity is the cause of our miseries. With a harmonious community life, the Sikhs could come out of the present morass and strengthen their faith. He laments that like other nations the Sikhs have not raised

a memorial to their brave martyrs of the *chhota ghallughara*. Nor have they preserved their own history. Elsewhere, he expresses his deep concern about stone idols being worshipped in the Darbar Sahib at Amritsar.[50] By recalling the ideology of the Gurus and laying stress on the Sikh way of life, Bhai Vir Singh seems keen on underlining the distinctiveness of Sikh identity.[51] Incidentally, in consonance with the objectives of the Singh Sabha movement, he avoids a direct reference to British rule, but there is seems to be no appreciation for it.

To conclude, Bhai Vir Singh interprets the political struggle of the Sikhs in the eighteenth century in the light of his contemporary concerns. He borrows the historical context and uses the medium of novel to project the Sikh ideology, its ethical concerns and the problems faced by the Sikhs in the present. Cumulatively, his novel makes up for loss of self-esteem under colonial rule. It is not historically accurate always but the author is careful about avoiding any anachronisms. The idealized picture of the past and his engaging style and graphic description, along with dramatic twists and turns, have contributed towards its continuing appeal among the Sikh men and women. It also remains a lasting contribution to Punjabi literature.

V

Bhagyavati and *Sundari* have some interesting similarities and significant differences, connected respectively with the broadly shared historical context of the authors and their ideologies and purposes. Both the novels are didactic in nature. Both respond to the Arya Samaj, though in case of Shraddha Ram Phillauri the influence of Brahmo Samaj (established at Lahore in 1863) is palpable. Both were written in colonial Punjab but the locale of *Bhagyavati* is Benaras and that of *Sundari* is central Punjab. Both are centered on a particular woman and both aim at empowering women. Both underline religiosity, humility, virtuosity, grit, effort, and optimism of the two women. Both the women born in high caste and well to do Hindu families are beautiful, sober, stable, intelligent and skillful.

However, while the source of Bhagyavati's strength lies in her education, that of Sundari lies in her faith; she experiences transformation after taking the initiation of the double-edged sword. If Bhagyavati is adept in domestic economy and management, Sundari learned to wield a sword, ride a horse and nurse the wounded in the battlefield. She also provided food to her fighting band. Compassion, service (*seva*) and welfare of others (*parupkar*), are her important characteristics. Bhagyavati's life is confined to the family and household, but Sundari's field of action is the jungle, and her concerns are for the community and humanity at large. Bhagyavati does not protest against being turned out of the home by her in-laws and husband. Rather she calls herself slave and servant (*dasi* and *tahlan*) of her in-laws and regards her husband as

her lord (*swami parmeshwar*). Sundari, however, refuses to go back to her husband who failed in his duty to protect her. She unequivocally rejects the *grihasth ashram* for herself in favour of a life dedicated to the Sikh faith. She asks the men in her *jatha* to regard the wife as a partner or companion (*saathi*) worthy of respect as enjoined in Guru Granth Sahib.

In fact, there are significant differences in the social vision of the two authors. Umadutt expresses a pronounced anti-Muslim sentiment in *Bhagyavati*, but *Sundari's* characters do not display any animus against those with whom they are engaged in a life and death struggle. Pandit Shraddha Ram unambiguously upholds the four-fold order and superiority of Brahmans who alone can initiate socio-religious reforms. Bhai Vir Singh, on the other hand, shows Brahmans as meek, greedy and hypocritical. When they refuse to take an abducted Hindu Khatri woman back into the fold saying that it is not permitted in their religion, they are obliged by the Sardar of the *jatha* to accept *karah parsad* from her hands. The two abducted women in *Sundari* are well regarded by the *jatha*. Furthermore, *Bhagyavati* makes disparaging references to the outcastes and the lower sections of the society but Bhai Vir Singh does not use derogatory terms for them. Bhai Vir Singh's value of humanism, is in all probability, inspired by his deep faith in the teachings of the Gurus. Social issues are thus intertwined with the religious and the political in *Sundari.*

As a whole, both the novels try to preach in accordance with their authors' ideological positions. *Bhagyavati* attempts to preserve the traditional social order and the patriarchal family, with mild socio-religious reforms, but a pronounced emphasis on women's education, albeit of a traditional variety. *Sundari,* however, provides a vision in which women can play an important role in the regeneration of society, especially in the contemporary context. There is a marked appreciation of colonial rulers and western medicine in Pandit Shraddha Ram's work. Bhai Vir Singh chooses to ignore them though his indirect disapproval of the colonial situation is discernible.

Finally, in their own ways, the two novels proved to be influential. *Bhagyavati* became an essential item in the dowry of Hindu girls. *Sundari* was included in the curriculum of the Sikh Kanya Mahavidyala, and came to be looked upon with reverence as a *pothi* which inspired people to take initiation of the double-edged sword. Significantly, 'Nanak Chand' became (Master) 'Tara Singh' after reading *Sundari.*[52]

References

1. For example, Meenakshi Mukherjee, 'Reality and Realism: Indian Women as Protagonists in Four Nineteenth Century Novels', *Social Transformation and Creative Imagination*, ed., Sudhir Chandra, New Delhi: Allied Publishers, 1984, pp. 201-29. See also Sudhir Chandra, 'Literature and the Colonial Connection', ibid., pp. 145-99. J.S. Grewal, 'The Emergence of Punjabi Drama: A Cultural Response to Colonial Rule', *Journal of Regional History*, vol v, 1984, pp.115-55.
2. Kenneth W. Jones, *Socio-Religious Reform Movements in British India,* (The New Cambridge History of India, III.1), New Delhi: Cambridge University Press, (rpt.) 1999, first Indian edition in 1994, pp.95-114.
3. Pandit Shraddha Ram was the first outstanding protagonist of Sanatan Dharm movement in the Punjab. For him the sacred scriptures like the Vedas, the Puranas, and the epics were above human reasoning. The Puranas sanctioned the worship of gods like Brahma, Vishnu, Shiv, Indra, Agni, the Sun and the Moon, the incarnations like Krishna and Rama and the religious rituals like idol worship, pilgrimages, fasts, Shraddh, Hom and Yagya. For Shraddha Ram the *varna* order and the notion of pollution were integral to Sanatan Dharm. The position of women largely remains traditional. Later protagonists of the Sanatan Dharm movement in the Punjab were Pandit Din Dayalu Sharma and Goswami Ganesh Dutt who established institutions and conducted activities for the promotion of Sanatan Dharm. Sheena Pall, 'The Sanatan Dharm Movement in the Colonial Punjab: Religious, Social and Political Dimensions', Chandigarh: Panjab University, 2009, pp. 288-97.
4. For life of Shraddha Ram, see Tulsi Deva, *Shraddha Prakash*, ed., Harmohinder Singh Bedi, (*Shraddha Ram Phillauri Granthawali*, vol. I), Delhi: Nirmal Publications, 1997.
5. Ibid., pp.120-6.
6. Shraddha Ram Phillauri, *Bhagyavati*, 1877, New Delhi: Sharda Prakashan, 1973, (rpt.), pp. 55-7, 67, 85.
7. Ibid., pp. Ibid., pp. 14, 15, 34, 38, 45, 72, 95, 96-98, 114-15. According to Geraldine Forbes, female education was informal and largely limited to practical matters. Women from respectable families often studied classical or vernacular literature as "a pious recreation", and girls from propertied families received some education in keeping accounts. But most females learned only the household arts. *The New Cambridge History of India IV.2, Women in Modern India*, New Delhi: Cambridge University Press, 1999 (rpt.), p. 36.
8. Shraddha Ram Phillauri, *Bhagyavati*, 1877, pp. 58-60, 81-3, 118-19.
9. Ibid., pp. 8, 9-10.
10. Ibid., pp. 11, 26-7.
11. Ibid., pp. 119-20.
12. Ibid., pp. 13-14.
13. Ibid., pp. 54, 71, 105-07.
14. Ibid., pp. 38-39, 40, 41, 71.
15. Ibid., pp. Ibid., pp. 15, 41, 49, 53-4, 55-7, 67, 85, 111, 114.
16. Ibid., pp. Ibid, pp. 9, 11, 28-29, 36-7. Geetanjali Pandey also says that the Brahman was the 'recognized leader of the society and the nation', not on account of his wealth or physical prowess but because of the strength of his wisdom: 'The North Indian Intelligentsia and the Hindu-Muslim Question: A Study of Premchand's Writings', in *Social Transformation and Creative Imagination*, ed., Sudhir Chandra, New Delhi: Allied Publishers, 1984, p. 258.
17. Shraddha Ram Phillauri, *Bhagyavati*, 1877, pp. 16, 26, 61, 75,78, 86, 88, 112, 118-19.

18. Ibid., pp. pp. 1, 20, 22, 52, 53, 84, 92, 108, 122.
19. Ibid., pp. 92-3.
20. Ibid., pp. 52-3.
21. Ibid., pp. 93-4.
22. Ibid., pp. 7, 20, 108.
23. Ibid., pp. 22, 83, 84, 92, 93, 98, 122.
24. Ibid., pp. 122-3.
25. Ibid., p. 122.
26. Ibid., pp. 9-10, 45.
27. Ibid., p. 80.
28. Ibid., pp. 117-18.
29. Sant Singh Sekhon, *Bhai Vir Singh te UhnaN di Rachna* (Punjabi), Ludhiana: Lahore Book Shop, 1976 [1962], pp. 9-17. Also see, Giani Mahan Singh, *Bhai Sahib Bhai Vir Singh Ji da Gurmukh Jiwan* (Punjabi), Amritsar: Minerva Press,1969, pp. 8-10, 11, 13, 284.
30. Harbans Singh, *Bhai Vir Singh: Makers of Indian Literature,* New Delhi: Sahitya Akademi, 1984 [1972], pp. 37-88.
31. For the text of *Sundari*, *Bijai Singh, Satwant Kaur* and *Baba Naudh Singh,* see *Bhai Vir Singh Rachnavali: Naval* (Punjabi), Patiala: Punjab Language Department, vol.II, pp. 5-53, 57-118, 121-219, 221-449 respectively.
32. Gurcharan Singh, 'Panjabi Tract Tradition and Bhai Vir Singh' in *Bhai Vir Singh: Life, Times & Works,* ed., Gurbachan Singh Talib and Attar Singh, Chandigarh: Panjab University, 1973, p. 140.
33. S.S. Kohli, 'Bhai Vir Singh's Novels', in ibid., p.148.
34. Harbans Singh, *Bhai Vir Singh: Makers of Indian Literature*, p. 52.
35. Bhai Vir Singh, *Sundari,* Antika-I, p.47.
36. By 1885, the Aryas began to condemn contemporary Sikhism. In 1888, Pandit Gurudatt and Pandit Lekh Ram attacked Sikhs and Sikhism on the 11th anniversary of the Arya Samaj at Lahore. Bhagat Lakshman Singh*, Autobiography*, ed., and ann., Ganda Singh, Calcutta: The Sikh Cultural Centre, 1965, pp.135-6. Also see, Kenneth W. Jones, *Arya Dharam: Hindu Consciousness in the 19th Century Punjab,* New Delhi: Manohar,1976, pp.136-39. For the concern of the Sanatanist-Hindu leaders for treating Sikhs as 'Hindus', see Sheena Pall, 'The Sanatan Dharm Movement in the Colonial Punjab: Religious, Social and Political Dimensions', Ph.D Thesis, Chandigarh, Panjab University. 2008, pp.260-86.
37. Bhai Vir Singh, *Sundari,* Antika-I, p.47.
38. Ibid., pp. 5-46.
39. Ibid., pp. 24-5, 31-2, 36, 38, 39, 41.
40. Ibid., p. 41.
41. Ibid., pp. 9, 10, 12, 13-14, 16, 25, 28.
42. For this and the following paragraph, see, *Sundari,* pp. 12, 13, 14, 15, 18-19, 20, 22, 23, 24, 29, 37, 39, 45.
43. Cf. S.S. Kohli, 'Bhai Vir Singh's Novels', p.150.
44. Ibid., pp. 12, 19, 41.

45. Ibid., pp. 9, 19, 22, 29, 31.

46. Ibid., p.45.

47. Ibid., p.40.

48. Ibid., p.30. For the doctrines of Guru Granth and Guru Panth, see Karamjit K. Malhotra, *The Eighteenth Century in Sikh History: Political Resurgence, Religious and Social Life, and Cultural Articulation,* New Delhi: Oxford University Press, 2016, pp. 104-110.

49. J.S. Grewal, *The Sikhs: Ideology, Institutions, and Identity,* New Delhi: Oxford University Press, 2009, pp. 270-5.

50. *Sundari,* p.28. The *Khalsa Akhbar* showed a serious concern over the issue of idols in the Darbar Sahib. See, for example, the *Khalsa Akhbar*, 20 November 1893, p.1; 5 March 1897; 29 January 1887, pp. 3-4; 5 March 1897, pp.5-6.

51. Bhai Kahn Singh's *Ham Hindu Nahin* (published in Devnagri in 1897 and in Gurmukhi in 1898) defended the distinct religious identity of the Sikhs which remained one of the basic concerns of the Lahore Singh Sabha. *Ham Hindu Nahin* is a tract originally carrying 109 pages. Its 5th edition was reprinted in 1981 from Amritsar by the Dharam Prachar Committee of the SGPC.

52. This is stated by Bhai Jodh Singh. See his 'Bhai Vir Singh te Singh Sabha Lehar', in *Bhai Vir Singh: Jivan, SamaN te Rachna* (Punjabi), ed., Surinder Singh Kohli and Harnam Singh Shan, Chandigarh: Panjab University, 2000 [1973], p.48.

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ

*ਮਨਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਬੁਨਿਆਦੀ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਕਲਾ ਹਨ। ਇਉਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਇਹ ਤਿੰਨ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀਆਂ ਹਨ। ਸਥੂਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀ ਹੈ ਪਰ ਸੂਖਮ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਗਹਿਰਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਵਿਲ ਡਿਊਰਾਂਟ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ***The Story of Pholosophy*** ਵਿਚ ਬੜਾ ਅਰਥਪੂਰਨ ਸੂਤਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ:

> There is a pleasure in philosophy and a lure even in the mirages of metaphysics, which every student feels until the coarse necessities of physical existence drag him from the heights of thought into the mart of economic strife and gain…Every science begins as philosophy and ends as art; it arises in hypothesis and flows in to achievement. Philosophy is a hypothetical interpretation of the unknown (as in metaphysics), or of the inexactly known (as in ethics or political philosophy); it is the front trench in the siege of truth. Science is the captured territory; and behind it are those secure regions in which knowledge and art build our imperfect and marvelous world.[1]

ਸੋ ਵਿਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਕਲਾ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਾਤਲ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਾਤਲਾਂ ਉਤੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਮੂਲਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਬਦਲਦੀ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਿੱਧ ਸੂਚਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚ ਸੁਹਜ ਦਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ, ਸੂਚਨਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਇਹ ਤਿੰਨੋਂ ਤੱਤ ਵਿਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪਹਿਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਿੱਧ ਸੂਚਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਵੀ ਸੂਚਨਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਦੇ ਤੱਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਵ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਲਾ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਸੂਚਨਾ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਥੇ ਸੁਹਜ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨ ਦੁਜੈਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਕਲਾ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤ ਸੁਹਜ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਕਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ ਸੁਹਜ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਹੋ ਕੇ ਸੰਚਾਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਬੌਧਿਕਤਾ ਭਾਵਨਾਤਮਿਕਤਾ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਕੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਸੁਹਜ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਹੋਂਦ-ਨਿਰਧਾਰਕ ਤੱਤ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਇਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਰੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸੁਹਜ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

***ਮੁਖੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।**

ਮਸਲਨ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੁਹਜ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ। ਇਹਨਾਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਸੁਹਜ-ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਹੱਥਲੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹਿਤ ਇਥੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਭਾਵ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਹੋਰ ਸਮਕਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਭਾਵ ਤੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਦੇ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕਰਕੇ ਇਹ ਦੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਵੇਲੀ ਸੁਹਜ-ਦਿਸ਼ਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੁਹਜ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸੁੰਦਰਤਾ। ਸੁੰਦਰਤਾ ਇੰਦ੍ਰਿਆਵੀ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਸੰਕਲਪੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਹਜ ਸੁਆਦ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ।

ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਛੋਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।ਇਕ— ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸੁਹਜ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੋਵੇ ਗੀ ਅਤੇ ਅਧਿਐਨ ਸਿਧਾਂਤ ਭਾਰਤੀ, ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ ਜਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।ਦੂਜਾ— ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਕ ਗਿਆਨ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਬਾਣੀ ਦੇ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸੁਹਜ ਦੀ ਜੋ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਗੱਲ ਛੋਹੀ ਜਾਵੇ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਆਰੰਭ ਕਰਨੀ ਵਧੇਰੇ ਉਚਿਤ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਇਕ ਵਿਧਾ ਨਹੀਂ, ਇਕ ਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਪਾਠ ਹੈ। ਹਰ ਧਾਰਾ, ਹਰ ਵਿਧਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਹੈ।ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਸੂਫ਼ੀ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੁਹਜ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ।

ਸਾਮਾਨਯ ਸਾਹਿਤ/ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸਥਾਨ ਦੁਜੈਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਹਜ ਇੰਦ੍ਰਿਆਵੀ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਮਾਨਯ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਅਨੁਭਵ ਗਿਆਨ ਕੇਂਦਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਇੰਦ੍ਰਿਆਵੀ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਧਰਾਤਲਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਗਿਆਨ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਅਤਿ ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਸੁਹਜ ਭਾਵ ਹੈ ਜੋ ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਧਾਰਨ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਭੰਜਨ ਕਰਦਾ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 'ਸਿਰੀਰਾਗੁ' ਵਿਚ ਦਰਜ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਚਉਪਦਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ:

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॥
ਮੈ ਆਪਣਾ ਗੁਰੁ ਪੂਛਿ ਦੇਖਿਆ ਅਵਰੁ ਨਾਹੀ ਥਾਉ॥ [2]

ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸੁਹਜ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਪਛਾਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਸੁਹਜ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਥੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਪਦਾਰਥਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਦ੍ਰਿਆਵੀ ਆਨੰਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਅਜਿਹੇ ਮੋਤੀਆਂ ਅਤੇ ਰਤਨਾਂ ਨਾਲ ਜੜੇ ਹੋਏ ਮਹਿਲ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਸਤੂਰੀ, ਕੇਸਰ ਅਤੇ ਚੰਦਨ ਦੇ ਲੇਪ ਨਾਲ ਸੁਗੰਧਿਤ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜੋ ਮਨ ਵਿਚ ਤੀਬਰ ਉਮੰਗਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦੇਵੇ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੇਹ ਅਤੇ ਦੇਹ ਕੇਂਦਰਤ ਮਨ ਦੀ ਸੁਹਜ ਦਿਸ਼ਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ਪਰ ਅਗਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸੁਹਜ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਯੂ-ਟਰਨ (u-turn) ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਤੁਕਾਂ

ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਇਸ ਪਦਾਰਥਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਆਕਰਸ਼ਣ ਵਿਚ ਫਸ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰ ਦੇਵੇ। ਹਰਿ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਆਤਮਾ ਜਲ-ਬਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਇਸ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਬੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਥਾਂ ਟਿਕਾਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।ਸੋ ਇਥੇ ਅਰਥ ਦਾ ਅਸਲ ਸਫੋਟ ਆਖਰੀ ਤਿੰਨ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਸੁਹਜ ਵਿਅਰਥ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਾਮ, ਹਰਿ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦੇ ਮਜੀਠ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਹੋਏ ਮਨ ਨੂੰ ਹੀ ਸੁੰਦਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ:

ਇਹੁ ਮਨੁ ਸੁੰਦਰਿ ਆਪਣਾ ਹਰਿ ਨਾਮਿ ਮਜੀਠੈ ਰੰਗਿ ਰੀ॥[3]

ਨਾਮ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮਨ ਸੁੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਨਾਮ ਅਨੁਭਵ ਮਨ ਦੀ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਮ ਲਈ ਦੀਵੇ ਦਾ ਰੂਪਕ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਦੀਵਾ ਗਿਆਨ ਦਾ ਮੈਟਾਫ਼ਰ ਹੈ। ਨਾਮ ਦਾ ਦੀਵਾ ਮਨ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦਾ ਚਾਨਣ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਦੇ ਚਾਨਣ ਨਾਲ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਹੋਏ ਮਨ ਨੂੰ ਹੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰ ਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਨਾਮ ਦਾ ਦੀਵਾ ਦੁਖ ਦੇ ਤੇਲ ਨਾਲ ਜਗਦਾ ਹੈ। ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ:

ਦੀਵਾ ਮੇਰਾ ਏਕੁ ਨਾਮੁ ਦੁਖੁ ਵਿਚਿ ਪਾਇਆ ਤੇਲੁ॥[4]

ਇਹ ਬੜਾ ਵਚਿੱਤਰ ਕਥਨ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਵਿਚ ਸੁਹਜ ਸੁਖਦਾਈ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਸੁਹਜ ਦਾ ਭਾਵ ਮਾਨਸਿਕ ਆਨੰਦ ਬਖਸ਼ਦਾ ਹੈ ਪਰ ਬਾਣੀ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਇਸ ਨੂੰ ਦੁਖ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੋੜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜਿਵੇਂ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ "ਮੋਤੀ ਤ ਮੰਦਰ ਊਸਰਹਿ" ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਸਾਧਾਰਨ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਤੋਂ ਉਲਟ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵੀ ਸਾਧਾਰਨ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਚਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਮਾਨਯ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਦਾ ਸੁਹਜ ਅਨੁਭਵ ਮਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਣਜਾਗ੍ਰਿਤ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸੁਖ ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ ਪਰ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸੁਹਜ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੀ ਦੇਹ ਅਤੇ ਦੇਹ ਕੇਂਦਰਤ ਮਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਾਮ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਮੰਡਲ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨ ਨੂੰ ਅਸਲ ਸੁੰਦਰਤਾ ਬਖਸ਼ਣ ਵਾਲੇ ਨਾਮ ਦਾ ਦੀਵਾ ਦੇਹ ਕੇਂਦਰਤ ਮਨ ਦੇ ਸੁਖਾਂ ਦੀ ਬਜਾਇ ਦੁਖ ਦੇ ਤੇਲ ਨਾਲ ਜਗਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੁਹਜ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਆਰੰਭ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸੁਖਾਂ ਦੀ ਬਜਾਇ ਦੁਖ, ਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਵੈਰਾਗ ਵਿਚੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ 'ਰਸਿਕ ਬੈਰਾਗ'[5] ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਮਾਣਨ ਲਈ ਦੁਖ ਦਾ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਦੁਖ ਦਾ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਅਤੇ ਇਕਾਗਰਤਾ ਵੱਲ ਤੋਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦੁਖ ਨੂੰ ਦਾਰੂ ਅਤੇ ਸੁਖ ਨੂੰ ਰੋਗ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਦੁਖੁ ਦਾਰੂ ਸੁਖੁ ਰੋਗੁ ਭਇਆ ਜਾ ਸੁਖ ਤਾਮ ਨ ਹੋਈ॥[6]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਸੁੰਦਰਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਦੇਹ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨ 'ਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਸੁਹਜ ਮਨ ਦੀ ਜਿਸ ਦਿਸ਼ਾ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਹੈ, ਉਹ ਪਾਸ਼ਵਿਕ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਮਨ ਦੇ 'ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ'[7] ਵਾਲੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਮੂਲਕ ਲੱਛਣ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੁਹਜ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਦੇਹ ਕੇਂਦਰਤ ਹੈ। ਇਥੇ ਦੇਹ

ਦੇ ਅਰਥ ਵਸਤੂਗਤ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਹਨ। ਦੇਹ ਤੋਂ ਭਾਵ ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਅਤੇ ਲੌਕਿਕਤਾ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਹੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਅਪਵਾਦ ਹੈ ਜਿਥੇ ਲੌਕਿਕ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਦੇਹ ਕੇਂਦਰਤ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਦਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ਼ਕ ਮਿਜ਼ਾਜੀ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ ਜਾਂ ਪਹਿਲੀ ਪੌੜੀ ਹੈ। ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪਿਆਰ ਅਨੁਭਵ ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਦੇਹ ਕੇਂਦਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਕਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੁਹਜ ਦਾ ਗਾਇਨ ਹੈ। ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਦੀ 'ਹੀਰ' ਵਿਚ ਇਸ ਨਖਸ਼ਿਸ਼ ਸੁਹਜ ਦੀ ਸਿਖਰ ਦੇ ਦੀਦਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ:

ਹੋਠ ਸੁਰਖ ਯਾਕੂਤ ਜਿਉਂ ਲਾਲ ਚਮਕਣ,
ਠੋਡੀ ਸੇਬ ਵਲਾਇਤੀ ਸਾਰ ਵਿਚੋਂ।
ਦੰਦ ਚੰਬੇ ਦੀ ਲੜੀ ਕਿ ਹੰਸ ਮੋਤੀ ,
ਦਾਣੇ ਨਿਕਲੇ ਹੁਸਨ ਅਨਾਰ ਵਿਚੋਂ।
ਨੱਕ ਅਲਫ਼ ਹੁਸੈਨੀ ਦਾ ਪਿਪਲਾ ਏ,
ਜ਼ੁਲਫ਼ ਨਾਗ ਖ਼ਜ਼ਾਨੇ ਦੀ ਬਾਰ ਵਿਚੋਂ।
ਲਿਖੀ ਚੀਨ ਤਸਵੀਰ ਕਸ਼ਮੀਰ ਜੱਟੀ,
ਕਦ ਸਰੂ ਬਹਿਸ਼ਤ ਗੁਲਜ਼ਾਰ ਵਿਚੋਂ।
ਗਰਦਨ ਕੂੰਜ ਦੀ ਉਂਗਲੀਆਂ ਰਵ੍ਹਾਂ ਫਲੀਆਂ,
ਹੱਥ ਕੂਲੜੇ ਬਰਗ ਚੁਨਾਰ ਵਿਚੋਂ।
ਛਾਤੀ ਠਾਠ ਦੀ ਉੱਭਰੀ ਪੱਟ ਖਿਹਨੂੰ,
ਸੇਉ ਬਲਖ ਦੇ ਚੁਣੇ ਅੰਬਾਰ ਵਿਚੋਂ।
ਧੁੰਨੀ ਭਿਸ਼ਤ ਦੇ ਹੌਜ਼ ਦਾ ਮੁਸ਼ਕ ਕੁੱਪਾ,
ਪੇਡੂ ਮਖ਼ਮਲੀ ਖ਼ਾਸ ਸਰਕਾਰ ਵਿਚੋਂ।
ਕਾਫ਼ੂਰ ਸ਼ਹਨਾਇ ਸੁਰੀਨ ਬਾਂਕੇ,
ਹੁਸਨ ਸਾਕ ਸਤੂਨ ਮੀਨਾਰ ਵਿਚੋਂ।
ਸੁਰਖੀ ਹੋਠਾਂ ਦੀ ਲੋੜ੍ਹ ਦੰਦਾਸੜੇ ਦਾ,
ਖੋਜੇ ਖੱਤਰੀ ਕਤਲ ਬਾਜ਼ਾਰ ਵਿਚੋਂ।
ਬਾਹਾਂ ਵੇਲਣੇ ਵੇਲੀਆਂ ਗੁੰਨ੍ਹ ਮੱਖਣ,
ਛਾਤੀ ਸੰਗ ਮਰਮਰ ਗੰਗਧਾਰ ਵਿਚੋਂ।
ਸ਼ਾਹ ਪਰੀ ਦੀ ਭੈਣ ਪੰਜ ਫ਼ੂਲ ਰਾਣੀ,
ਗੁਝੀ ਰਹੇ ਨਾ ਹੀਰ ਹਜ਼ਾਰ ਵਿਚੋਂ।[8]

ਸੁਹਜ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਵ ਦੇਹ ਕੇਂਦਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਹਜ ਦਾ ਸਰਗੁਣ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣਤਾ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਭਾਵ ਨਿਰਗੁਣਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਦੇਹ ਕੇਂਦਰਤ ਹੁਸਨ ਦੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਥੇ ਅਰਥਹੀਨ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਰੀਰਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਨਾਸ਼ਵਾਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦੇਹ ਕੇਂਦਰਤ ਹੁਸਨ ਦੇ ਹੰਕਾਰ ਦਾ ਭੰਜਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ 'ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ' ਵਿਚ ਦਰਜ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਸਲੋਕ ਬੜਾ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੈ:

ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ॥ ਮਹਲਾ 1 ॥
ਉਤੰਗੀ ਪੈਓਹਰੀ ਗਹਿਰੀ ਗੰਭੀਰੀ॥
ਸਸੁੜਿ ਸੁਹੀਆ ਕਿਵ ਕਰੀ ਨਿਵਣੁ ਨ ਜਾਇ ਥਣੀ॥
ਗਚੁ ਜਿ ਲਗਾ ਗਿੜਵੜੀ ਸਖੀਏ ਧਉਲਹਰੀ॥
ਸੇ ਭੀ ਢਹਦੇ ਡਿਠੁ ਮੈ ਮੁੰਧ ਨ ਗਰਬੁ ਥਣੀ॥[9]

ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਇਕ ਜੋਬਨਵੰਤੀ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਹੁਸਨ ਦਾ ਅਤਿ ਸੁਹਜੀਲਾ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਸ ਦੇਹ ਕੇਂਦਰਤ ਸੁਹਜ ਦਾ ਭੰਜਨ ਕਰਕੇ ਨਿਮਰਤਾ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਾਲੇ ਸਹਿਜ ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਸੁਹਜ ਭਾਵ ਦਾ ਸੰਚਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਸੁੰਦਰ ਭਰਵੇਂ ਸਰੀਰ ਵਾਲੀ ਜੋਬਨਵੰਤੀ ਦੁਲਹਨ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਨਮਸਕਾਰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਂ? ਮੇਰੇ ਭਰਵੇਂ ਥਣਾਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਮੈਨੂੰ ਝੁਕਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਇਥੇ ਭਰਵੇਂ ਥਣਾਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਜੋ ਝੁਕਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ, ਜੋਬਨ ਦੇ ਹੰਕਾਰ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹਨ। ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅੱਗੇ ਵਿਚਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹੇ ਸਖੀਏ! ਚੂਨੇ-ਗਚ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਪਹਾੜ ਜਿੱਡੇ ਉੱਚੇ ਮੰਦਰ ਵੀ ਮੈਂ ਡਿੱਗਦੇ ਵੇਖੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਹੇ ਮੁਟਿਆਰੇ! ਤੂੰ ਆਪਣੇ ਥਣਾਂ ਦਾ ਹੰਕਾਰ ਨਾ ਕਰ। ਇਸ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਕੁੰਜੀ ਸੰਕੇਤ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਸਰੀਰਕ ਹੁਸਨ ਉਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਸੁਹਜ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਭੰਜਨ ਕਰਕੇ ਮਨ ਦੀ ਗਿਆਨ ਆਧਾਰਿਤ ਦਿਸ਼ਾ ਦਾ ਸੁਹਜ ਭਾਵ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦੇਹ ਦੇ ਹੁਸਨ ’ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੁਹਜ ਦੇ ਜਿਸ ਭਾਵ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਉਸੇ ਨਕਸ਼ਿਸ਼ ਹੁਸਨ ਦਾ ਜਸ਼ਨ ਹੈ। ਮਸਲਾ ਇਥੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੋਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਹੜੀ ਸੁਹਜ ਦਿਸ਼ਾ ਠੀਕ ਹੈ। ਮਸਲਾ ਠੀਕ ਜਾਂ ਗ਼ਲਤ ਦਾ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਕੇਵਲ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੁਹਜ ਧਰਾਤਲ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਤੌਰ ਉਤੇ ਦੇਹ ਕੇਂਦਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ’ਤੇ ਮਨ ਕੇਂਦਰਤ। ਇਉਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੁਹਜ ਅਨੁਭਵ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ’ਤੇ ਸਰਗੁਣਤਾ ’ਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਭਾਵ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣਤਾ ’ਤੇ। ਦੋਹਾਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣਤਾ ਅਤੇ ਸਰਗੁਣਤਾ ਦੋਵੇਂ ਭਾਵ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਹਨ ਪਰ ਸਵਾਲ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਾ ਹੈ। ‘ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ’ ਵਿਚੋਂ ਉਧਰਿਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਲੋਕ ਵਿਚੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਸਰਗੁਣਤਾ ਨਿਰਗੁਣਤਾ ਦੇ ਵੱਡੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇਹ ਦੀ ਬਜਾਇ ਮਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਮਨ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਨਾਮ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਅਨੁਭਵ ਹੈ।ਇਹਨਾਂ ਕਾਰਨਾ ਕਰਕੇ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੁਹਜ ਭਾਵ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਦੇਹ ਕੇਂਦਰਤ ਸੁਹਜ ਨਸਲੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਦੇਹ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਨਸਲੀ ਅਤੇ ਵੰਸ਼ਗਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਨਸਲ ਦੇ ਰੰਗ ਅਤੇ ਨਕਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਪਦੰਢ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਵੱਸਦੀਆਂ ਨਸਲਾਂ ਦੇ ਰੰਗਾਂ ਅਤੇ ਨਕਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਵਿਵਿਧ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੌਣ ਸੁੰਦਰ ਹੈ ਅਤੇ ਕੌਣ ਨਹੀਂ? ਇਹ ਗੱਲ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ, ਰੰਗ ਜਾਂ ਆਕਾਰ ’ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਕੋਲ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਰੂਪ, ਰੰਗ, ਆਕਾਰ ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਪਏ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਮੁਤਾਬਕ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਬੰਧਤ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਸੁੰਦਰ ਲੱਗਣ ਗੇ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਨਹੀਂ ਲੱਗਣ ਗੇ।ਹਰ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਕੋਲ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਇਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਸੰਕਲਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਹਜ ਕੇਵਲ ਇਕ ਕੁਦਰਤੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਮੂਲ ਊਰਜਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਸਮਾਜ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਉਸਾਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਹੈ।

ਦਰਅਸਲ ਸੁਹਜ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੁਅਰਾ ਨਿਯੰਤ੍ਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਤੁਹਾਨੂੰ ਕਿਹੜੀ ਚੀਜ਼ ਸੁੰਦਰ ਲੱਗਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਹੜੀ ਨਹੀਂ ਇਹ ਸਮਾਜ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਹਜ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਨਿਯੰਤ੍ਰਤ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪੈਟਰਨਾਂ ਵਿਚ ਅਨਿਆਂ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਵੀ ਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਖਾਸ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਖਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੰਗ ਅਤੇ ਨਕਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੁਹਜ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਸਿਰਜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਮਸਲਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸਰੀਰਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਗੋਰੇ ਰੰਗ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਗੀਤਾਂ ਵਿਚ ਗੋਰੇ ਰੰਗ ਦੇ ਸੋਹਲੇ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਕਿਤੇ ਕਾਲੇ ਰੰਗ ਨੂੰ ਥੋੜੀ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਮਿਲੀ ਹੈ, ਉਹ ਕੇਵਲ ਮਰਦ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲੀ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ ਹੁਸਨ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਗੋਰੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਭਾਵ ਦੇਹ ਦੇ ਗੋਰੇ ਜਾਂ ਕਾਲੇ ਰੰਗ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਾਮ ਦੇ ਰੰਗ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ ਦਾ ਇਹ ਸੁਹਜ ਸੰਕਲਪ ਨਸਲੀ ਅਤੇ ਖੇਤਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਨਹੀਂ। ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੂਹਕ ਮਨ ਵਿਚ ਪਏ ਸੁਹਜ ਸੰਕਲਪ ਮੁਤਾਬਕ ਪੰਜਾਬੀ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਅਫ਼ਰੀਕਾ ਦੇ ਹਬਸ਼ੀ ਸੋਹਣੇ ਨਾ ਲੱਗਣ ਪਰ ਹਬਸ਼ੀ ਸਮਾਜ ਸੇ ਸੁਹਜ ਸੰਕਲਪ ਮੁਤਾਬਕ ਉਹ ਸੋਹਣੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਵੱਲੋਂ ਹੀਰ ਦੇ ਨਖਸ਼ਿਸ਼ ਹੁਸਨ ਦਾ ਜੋ ਸੁਹਜ ਬਿੰਬ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਦਰਅਸਲ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਜੱਟੀਆਂ ਦਾ ਹੁਸਨ ਹੈ (ਲਿਖੀ ਚੀਨ ਤਸਵੀਰ ਕਸ਼ਮੀਰ ਜੱਟੀ, ਕਦ ਸਰੂ ਬਹਿਸ਼ਤ ਗੁਲਜ਼ਾਰ ਵਿਚੋਂ)। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਕ ਖਾਸ ਜਾਤੀ ਦੇ ਨਸਲੀ ਨਾਇਕਤਵ ਦਾ ਸੁਹਜ ਭਾਵ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ। ‘ਹੀਰ ਰਾਂਝਾ’ ਅਤੇ ‘ਮਿਰਜ਼ਾ ਸਾਹਿਬਾਂ’ ਦੇ ਕਿੱਸੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਮਿਸਾਲਾਂ ਹਨ।‘ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ’ ਵਿਚ ਰਾਂਝੇ ਦਾ ਬਾਲਨਾਥ ਨਾਲ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਸੰਵਾਦ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਨਸਲੀ ਹਉਮੈਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ:

ਅਸੀਂ ਜੱਟ ਹਾਂ ਨਾਹੜੀਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ,
ਅਸੀਂ ਕਚਕੜੇ ਨਾਂਹ ਪਰੋਵਣੇ ਨੇ।
ਰੰਨਾਂ ਦੇਣ ਗਾਲ੍ਹੀਂ, ਅਸੀਂ ਚੁਪ ਕਰੀਏ,
ਐਡੇ ਸਬਰ ਦੇ ਪੈਰ ਕਿਸ ਧੋਵਣੇ ਨੇ।
ਸਾਥੋਂ ਖੱਪਰੀ ਨਾਦ ਨਾ ਜਾਣਿ ਸਾਂਭੇ,
ਸਾਥੋਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਏਡੇ ਛੋਵਣੇ ਨੇ।
ਰੰਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਜੋ ਵਰਜਦੇ ਚੇਲਿਆਂ ਨੂੰ,
ਓਹੁ ਗੁਰੂ ਨਾ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਚੋਵਣੇ ਨੇ।[10]

ਜਾਂ

ਸਾਬਤ ਹੋਵੇ ਲੰਗੋਟੜੀ, ਸੁਣੀ, ਨਾਥਾ
ਕਾਹੇ ਝੁਗੜਾ ਚਾਇ ਉਜਾੜਦਾ ਮੈਂ?...
ਜੇ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਕੰਨ ਤੂੰ ਪਾੜ ਦੇਣੇ,
ਇਹੁ ਮੁੰਦਰਾਂ ਮੂਲਨਾ ਸਾੜਦਾ ਮੈਂ।
ਜੇ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਇਸ਼ਕ ਥੀਂ ਮਨਾ ਕਰਨਾ,
ਤੇਰੇ ਟਿੱਲੇ ’ਤੇ ਧਾਰ ਨਾ ਮਾਰਦਾ ਮੈਂ।[11]

ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨਸਲੀ ਸੁਹਜ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਬਾਣੀ ਦੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਸੁਹਜ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਿਚ ਹੀਰ, ਰਾਂਝਾ ਆਦਿ ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ ਗਾਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ। ਇਕ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਦੁਆਲੇ ਉਸਰਿਆ ਸੁਹਜ-ਭਾਵ ਮਰਯਾਦਾ ਭੰਜਕ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਇਹ ਨਸਲੀ ਵੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਇਹਨਾਂ ਨਸਲੀ ਰੂਪਾਂ ’ਤੇ ਉਸਰੇ ਸੁਹਜ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ

ਨਾਮ, ਬ੍ਰਹਮ, ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਨਿਆਂ ਵਾਲੀ ਨਸਲੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੇ ਨਾਇਕਤਵ ਦਾ ਸੁਹਜ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ:

ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚੁ॥
ਨਾਨਕੁ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸ॥
ਜਿਥੈ ਨੀਚ ਸਮਾਲੀਅਨਿ ਤਿਥੈ ਨਦਰਿ ਤੇਰੀ ਬਖਸੀਸ॥ [12]

ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਾਤਲ ਅਤੇ ਸੀਮਤ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਸੁਹਜ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਮਹੱਤਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਸਲੀ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਦਾ ਸੁਹਜ ਹੈ ਪਰ ਜਦ ਇਸ ਨਸਲੀ ਭਿੰਨਤਾ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਇਕ ਨਸਲੀ ਸਮੂਹ ਆਪਣੀ ਤਾਨਤਸ਼ਾਹੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਅਪਣੇ ਨਸਲੀ ਲੱਛਣਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਦਰਸਾਉਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਆਗ੍ਰਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਜਿਹੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਕਲਾ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਦਿਸ਼ਾ ਵੀ ਅਨਿਆਂਪੂਰਨ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਸੁਹਜ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਨਸਲੀ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂਪੂਰਨ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਸਭਿਅਚਾਰਕ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਭਿੰਨਤਾ (cultural anthropological variety) ਦਾ ਸੁਹਜ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਇਸ ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨਕ ਧਰਾਤਲ ਤੋਂ ਪਾਰ ਭਿੰਨਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਾਲਾ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਅਤੇ ਸਰਬਵਿਆਪੀ (cosmological and universal) ਸੁਹਜ ਅਨੁਭਵ ਹੈ।

ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪਾਠ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਆਪਣੇ ਸੰਚਾਰ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਂਤ ਦੀ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਆਨੰਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਆਨੰਦ ਦਾ ਸਰੋਤ ਗੁਰੂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਜੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ’ਤੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਆਨੰਦ ਵੀ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਮਾਨਯ ਕਾਵਿਕ ਆਨੰਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਭਾਂਤ ਦਾ ਆਨੰਦ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਅਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ “ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸੁਹਜ ਭਾਵਨਾ” ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:

> ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖ ਲੋਕ ਦੀ ਭਾਵੁਕ ਏਕਤਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਏਦਾਂ ਅਨੰਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੰਦ ਭਾਵ ਸਾਂਝ ਦਾ ਅਨੰਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਆਪਮੁਹਾਰਤਾ (spontaneity) ਵਾਲੀ ਹੈ।... ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਨੰਦ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਤਿਗੁਰੂ ਪਾਉਣ ਦਾ ਆਨੰਦ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ‘ਸਤਿ’ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਗੁਰੂ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਸੋ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਨੰਦ ਲੋਕਾਈ ਨਾਲ ਭਾਵੁਕ ਇਕਮਿਕਤਾ ਦਾ ਅਨੰਦ ਨਹੀਂ ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਨੰਦ ਹੈ। ਏਥੇ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਥਮ ਬਾਣੀਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਵੀ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅਨੰਦ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ[13] :

ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮਹਿ ਗਿਆਨ ਪਰਚੰਡ॥

ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਅਨੰਦ॥ [14]

ਸਾਮਾਨਯ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਦੁਜੈਲਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੁਹਜ-ਭਾਵ ਗਿਆਨ ਅੰਕੁਸ਼ ਦੀ ਮਰਯਾਦਾ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਕਾਵਿ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸੁਹਜ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ

ਪ੍ਰਮਾਣ 'ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ' ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਨੇ 'ਹੀਰ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਉਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ:

ਯਾਰਾਂ ਅਸਾਂ ਨੂੰ ਆਣ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ,
ਕਿੱਸਾ ਹੀਰ ਦਾ ਨਵਾਂ ਬਣਾਈਏ ਜੀ।
ਏਸ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਝੋਕ ਦਾ ਸਭ ਕਿੱਸਾ,
ਜੀਭ ਸੋਹਣੀ ਦੇ ਨਾਲ ਸੁਣਾਈਏ ਜੀ।
ਨਾਲ ਅਜਬ ਬਹਾਰ ਦੇ ਸ਼ਿਅਰ ਕਰਕੇ,
ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦਾ ਮੇਲ ਮਿਲਾਈਏ ਜੀ।
ਯਾਰਾਂ ਨਾਲ ਬਹਿ ਕੇ ਵਿਚ ਮਜਲਿਸਾਂ ਦੇ,
ਮਜ਼ਾ ਹੀਰ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਪਾਈਏ ਜੀ।[15]

ਉਪਰੋਕਤ ਬੰਦ ਵਿਚ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਿੱਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਆਨੰਦ (ਮਜ਼ਾ) ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਸਾਮਾਨਯ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਲਬੇ ਬਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸਵੈ ਕਥਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ:

ਜੈਸੀ ਮੈ ਆਵੈ ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ ਤੈਸੜਾ ਕਰੀ ਗਿਆਨ ਵੇ ਲਾਲੋ॥[16]

ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਬਾਣੀ ਦੇ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਭੜਕੀਲਾਪਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਉਤੇਜਨਾ ਦਾ ਸੁਹਜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਹਿਜ ਆਨੰਦ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ:

ਅਨੰਦੁ ਭਇਆ ਮੇਰੀ ਮਾਏ ਸਤਿਗੁਰੂ ਮੈ ਪਾਇਆ॥
ਸਤਿਗੁਰੁ ਤ ਪਾਇਆ ਸਹਿਜ ਸੇਤੀ ਮਨਿ ਵਜੀਆ ਵਾਧਾਈਆ॥[17]

ਸੋ ਬਾਣੀ-ਆਨੰਦ ਸਤਿਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪਾਉਣ ਦਾ ਆਨੰਦ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਸਚ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਚਿਹਨ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਬਾਣੀ-ਆਨੰਦ ਸਚ ਅਤੇ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਆਨੰਦ ਹੈ। ਇਸੇ ਗੱਲ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਦਾ ਸੂਤਰ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕਾਵਿ-ਅਨੰਦ ਦੀ 'ਆਪਮੁਹਾਰਤਾ' ਅਤੇ ਬਾਣੀ-ਅਨੰਦ ਦੇ ਸਹਿਜ ਵਿਚਕਾਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਫ਼ਰਕ ਹੈ।...ਆਪਮੁਹਾਰਤਾ ਛਿਣ ਭਰ ਦਾ ਤਿੱਖਾ ਆਵੇਗ (powerful overflow) ਹੈ, ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵੇਗ ਏਨਾ ਪ੍ਰਬਲ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਠਕ ਦੇ ਪੈਰ ਉਖੜ ਜਾਣ। ਮਨੁੱਖ ਆਮ ਅਕਾਵਿਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਭਾਰ ਹੇਠ ਬੜਾ ਔਖਾ ਔਖਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਉਹ ਇਸ ਔਖ ਤੋਂ , ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਬੋਝ ਤੋਂ ਹੌਲਾ ਹੌਲਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ, ਜੀਵਨ-ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਜੇਹਾ ਉਲਾਰ ਜੇਹਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਸਹਿਜ ਛਿਣ ਭਰ ਦਾ ਵੇਗ ਨਹੀਂ, ਇਕ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਦੈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਛਿਣ ਭਰ ਲਈ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬੋਝ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਸਬੰਧੀ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਜਾਗਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫੇਰ ਲਗਾਤਾਰ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। 'ਸਤਿਗੁਰੁ ਤ ਪਾਇਆ ਸਹਿਜ ਸੇਤੀ ਮਨਿ ਵਜੀਆ ਵਾਧਾਈਆ' ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਤੱਤ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹਨ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਸਹਿਜ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਮਨ ਵਿਚ ਵਧਾਈਆਂ ਵਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਧਾਈ ਵਜਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਅਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ। ਇਹ ਅਨੰਦ ਸਤਿਗੁਰੂ (ਗਿਆਨ) ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸਹਿਜ ਅਨੰਦ ਹੈ।"[18]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੁਹਜ ਭਾਵਨਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਹ ਸਾਮਾਨਯ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਭਾਂਤ ਦਾ ਪ੍ਰਵਚਨ ਹੈ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਜਦੋਂ ਬਾਣੀ ਨੂੰ 'ਪਰਾ ਸਾਹਿਤ'[19] ਕਿਹਾ, ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ

ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਾਧਾਰਨ ਲੌਕਿਕ ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਭਾਂਤ ਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਮਹੱਤਵ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਮੱਤ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋਣ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਮਹੱਤਵ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਸਾਮਾਨਯ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਸਿੱਧਾ ਅਤੇ ਅਚੇਤ ਸੰਕੇਤ ਬਾਣੀ ਬਾਰੇ ਸੰਤ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ***The Spirit of Oriental Poetry*** ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਨਿਖੇੜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਸ ਨੇ ਦੈਵੀ ਕਵਿਤਾ, ਭਗਤ ਜਨਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸਾਮਾਨਯ ਕਾਵਿ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਭੇਦ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਨਿਰਾ ਸਾਹਿਤ ਨਿਰੀ ਭੁੱਖ ਨੰਗ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਤਕ ਵਣ ਵਿਚ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦੇ ਡੇਰੇ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਾ ਮਿਲੇ, ਉਦੋਂ ਤਕ ਸਾਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਮੰਡਲ ਸੁੰਨਸਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ:

> Mere literature is starvation. Unless we see His tent somewhere in the forest the landscape is empty.[20]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ-ਆਕਾਰ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮੁਹਾਵਰਾ ਸਾਮਾਨਯ ਕਵਿਤਾ ਵਰਗਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਵਜੂਦਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਇਸ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ-ਆਕਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ 'ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਾਰ' ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸੂਤ੍ਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਉਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ:

ਲੋਗ ਜਾਨੈ ਇਹੁ ਗੀਤੁ ਹੈ ਇਹੁ ਤਉ ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰ॥ [21]

ਗੀਤ ਕਾਵਿ, ਕਲਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਦਾ ਚਿਹਨਕ ਹੈ ਜਦਕਿ 'ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰ' ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ। ਕਬੀਰ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਣੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰ' ਹੈ ਪਰ ਲੋਕ ਇਸ ਨੂੰ ਗੀਤ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਥਾਇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਸੰਕੇਤ ਨਿਹਿਤ ਹੈ:

ਗਾਵਹੁ ਗੀਤੁ ਨ ਬਿਰਹੜਾ ਨਾਨਕ ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰੋ॥ [22]

ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਕਥਨ ਕੇਵਲ ਕਾਵਿਕ ਧਰਾਤਲ ਉਤੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਕਾਵਿਕ ਸੁਹਜ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦਾ ਮੰਡਲ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਅਨੁਸਾਰ ਸੌ ਸ਼ਾਇਰ (ਸਾਮਾਨਯ ਕਵੀ) ਮਿਲ ਕੇ ਵੀ 'ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰ' ਦੇ ਇਸ ਧਰਾਤਲ ਤਕ ਜ਼ਰੇ ਦੇ ਮਾਤ੍ਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੇ:

ਤੇਰਾ ਹੁਕਮ ਨਾ ਜਾਪੀ ਕੇਤੜਾ ਲਿਖਿ ਨ ਜਾਣੈ ਕੋਇ॥
ਜੇ ਸਉ ਸਾਇਰ ਮੇਲੀਅਹਿ ਤਿਲੁ ਨ ਪੁਜਾਵਹਿ ਰੋਇ॥ [23]

ਕਵਿਤਾ (ਗੀਤ) ਅਤੇ ਬਾਣੀ (ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰ) ਦਾ ਇਹ ਭੇਦ ਹੀ ਦਰਅਸਲ ਪੋਇਟਿਕ ਟੈਕਸਟ ਅਤੇ ਸੇਕਰਡ ਟੈਕਸਟ ਦਾ ਭੇਦ ਹੈ।

ਗਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਨੂੰ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਸੰਗੀਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਸਮਝ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਬੌਧਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਹੁਣ ਤਕ ਜਿੰਨ੍ਹੀ ਵੀ ਚਰਚਾ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਬਾਰੇ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਹ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸੰਗੀਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਮਝ ਮਨਫ਼ੀ ਹੈ।ਬਾਣੀ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ' ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਾਗ, ਤਾਲ, ਧੁਨ ਅਤੇ ਗਾਇਨ ਸ਼ੈਲੀ ਅਨੁਸਾਰ ਗਾਇਨ ਕਰਨ ਦੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਅੰਕਿਤ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸੰਗੀਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਕ ਵਿਸੇਸ਼ ਭਾਂਤ ਦਾ ਸੁਹਜ ਦਰਸ਼ਨ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਰਾਗ ਬੱਧ ਹੋਣਾ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਮਰਯਾਦਾ ਆਧਾਰਿਤ ਸੁਹਜ

ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ। ਰਾਗਾਂ ਦਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਵਿਧਾਨ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਤਪੱਸਿਆ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਹੁਦਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ। ਬਾਣੀ ਦੇ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਦਰਬਾਰੀ ਰਾਗਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਮੂਲਕ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਾਂਗ ਹੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੰਗੀਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵੀ ਭਿੰਨਤਾ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉੱਤਰ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਗੀਤ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦੱਖਣ ਭਾਰਤੀ ਜਾਂ ਕਰਨਾਟਕੀ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਗੀਤ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਰਾਗ ਵੀ ਆਏ ਹਨ।ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਗਉੜੀ ਦਖਣੀ', 'ਵਡਹੰਸੁ ਦਖਣੀ', 'ਬਿਲਾਵਲੁ ਦਖਣੀ', 'ਰਾਮਕਲੀ ਦਖਣੀ', 'ਮਾਰੂ ਦਖਣੀ' ਅਤੇ 'ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਦਖਣੀ' ਰਾਗ ਉੱਤਰ ਭਾਰਤੀ ਜਾਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਗੀਤ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਦੱਖਣ ਭਾਰਤੀ ਜਾਂ ਕਰਨਾਟਕੀ ਸੰਗੀਤ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਹਨ। ਕਲਾਸਕੀ ਸੰਗੀਤ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਸਮਨਵੈ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੰਗੀਤਕ ਸੁਹਜ ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤਕ ਸੀਮਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ (multicultural) ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਲਾਸਕੀ ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਸੰਯੋਜਨ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੇ ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਆਪਮੁਹਾਰਾਪਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਕਲਾਸਕੀ ਨਿਯਮ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਮਰਯਾਦਾ। ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਕਲਾਸਕੀ ਸੰਗੀਤ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਮਰਯਾਦਾ ਮੁਕਤ ਅਤੇ ਮਰਯਾਦਾ ਬੱਧ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਨੁਭਵੀ ਧਰਾਤਲ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਅਸਲੋਂ ਨਿਵੇਕਲੀ ਸੁਹਜ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ।'ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ' ਵਿਚ 'ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਦੀ ਧੁਨੀ' (ਲੋਕ ਸੰਗੀਤਕ ਧੁਨ) ਨੂੰ ਰਾਗ ਆਸਾ (ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਗੀਤ) ਦੇ ਨਾਲ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਗੀਤ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਕਲਾਸਕੀ ਨਫ਼ਾਸਤ ਅਤੇ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟਤਾ ਕਾਰਨ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਧੁਨ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਰਾਗ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਹਜ ਦੇ ਲੋਕ-ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਕਰਾਮਾਤੀ ਸੰਯੋਜਨ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ। ਇਥੇ ਲੋਕ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਧੁਨ ਨੂੰ ਰਾਗ ਦੀ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮਰਯਾਦਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।ਇਹ ਸੰਗੀਤਕ ਸੁਹਜ ਦੇ ਲੋਕ-ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸੰਯੋਜਨ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੁਹਜ ਨਿਯਮ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਲਈ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇਕ ਅਧਿਐਨ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਗਿਆਨ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਸਾਮਾਨਯ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੁਹਜ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹਨ ਬਲਕਿ ਇਕ ਨਵੇਕਲੇ ਸੁਹਜ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀਆਂ ਸਿਰਜਕ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੁਹਜ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇਹਮੂਲਕ ਭਿੰਨਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਚੇਤਨਾ ਮੂਲਕ ਮਾਨਵ ਅਸਤਿੱਤਵੀ ਏਕਤਾ 'ਤੇ ਕੇਂਦਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਹਜ ਦੇਹ ਕੇਂਦਰਤ ਕੁਦਰਤੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਮਨ ਦੀ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਹ ਸੁਹਜ ਦਵੰਦਾਂ ਦੀ ਰਗੜ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੀਆਂ ਚਿਣਗਾਂ ਦਾ ਸੁਹਜ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਮੂਲਕ ਦਵੰਦਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦਵੰਦ-ਮੁਕਤਤਾ ਦੇ ਗਿਆਨ ਆਧਾਰਿਤ ਚਾਨਣ ਦਾ ਸੁਹਜ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. Will Durant, *The Story of Philosophy*, Garden City Publishing Co., INC, New York, 1933, p 1-2-3
2. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 14

3. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 400
4. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 358
5. "ਹਰਿ ਰਸਿਕ ਬੈਰਾਗੀ ਨਾਮਿ ਲਿਵ ਲਾਗੀ ਕਤਹੁ ਨ ਜਾਇ ਨਿਖੇਧਿਆ॥", *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 1122
6. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 469
7. "ਮਨ ਤੂੰ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪੁ ਹੈ ਆਪਣਾ ਮੂਲੁ ਪਛਾਣ", *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 441
8. *ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ*, (ਸੰਪ.) ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦੇਮੀ, ਦਿੱਲੀ, 2006, ਪੰਨੇ 48-49
9. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 1410
10. *ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ*, ਪੰਨਾ 147
11. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ ਪੰਨੇ 145-146
12. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 15
13. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, *ਸਾਹਿਤ ਵਿਗਿਆਨ*, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2002, ਪੰਨੇ 107-108
14. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 7
15. *ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ*, ਪੰਨਾ 30
16. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 722
17. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 917
18. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, *ਸਾਹਿਤ ਵਿਗਿਆਨ*, ਪੰਨਾ 108
19. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, *ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ*, ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1964, ਪੰਨਾ 133
20. Puran Singh, *The Spirit of Oriental Poetry*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., London, 1926, p 1
21. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 335
22. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 581
23. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਪੰਨਾ 53

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਤੌਹੀਦ ਅਤੇ ਵਹਿਦਤ-ਉਲ-ਵਜੂਦ

***ਅਕਰਮ ਸ਼ੇਖ਼**

ਤਵਾਰੀਖ਼ੀ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਗੱਲ ਖੋਜ ਪਰਖ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਜ਼ਹਬੀ ਨਜ਼ਰੀਆ (ਧਾਰਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ) ਧਰਤੀ ਮਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ਼ ਸੀ, ਜਿਹੜਾ ਅੱਜ ਵੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।ਇਕ ਜ਼ਮਾਨਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਇਨਸਾਨ ਖ਼ੁਰਾਕ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਗ਼ਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਜੰਗਲਾਂ, ਵੀਰਾਨੀਆਂ ਵਿਚ ਧੱਕੇ ਖਾਂਦਾ ਸੀ। ਉਹਨੂੰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਔਕੜਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ, ਕਈ ਥਾਈਂ ਉਹਨੂੰ ਦਰਿੰਦੇ ਤੇ ਮਾਰੂ ਜਨੌਰ ਵੀ ਮੱਥੇ ਲਗਦੇ ਸਨ। ਅੱਜ ਇਨਸਾਨ ਆਪਣੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਜ਼ਮੀਨ ਤੋਂ ਆਪ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਫ਼ਸਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਓਥੇ ਉਹਨੂੰ ਖ਼ੁਰਾਕ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਲੋੜਾਂ ਥੁੜ੍ਹਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਸਭ ਕੁੱਛ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ।ਅੱਜ ਤਾਂ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਚਾਰ ਹੱਥ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵੱਧ ਗਿਆ ਏ। ਮਿਹਨਤ ਦੇ ਨਾਲ਼ ਮਸ਼ੀਨਰੀ ਵੀ ਆ ਗਈ ਏ। ਬਾਰਿਸ਼ ਈ ਪਾਣੀ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਈ। ਇਹਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਇਨਸਾਨੀ ਸੂਝ ਤੇ ਨਹਿਰਾਂ ਨੇ ਖਾਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਰ ਲਿਆ ਏ। ਸਗੋਂ ਬਾਰਿਸ਼ ਮੌਸਮ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਇਕੱਠਾ ਕਰ ਕੇ ਉਹਦੀ ਬੇਮੌਸਮੀ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਡੈਮ ਤੇ ਬੰਧ ਵੀ ਬਣਾਏ ਨੇ।

ਫ਼ਸਲਾਂ ਨੂੰ ਲੋੜ ਮੂਜਬ ਬੀਜਣ ਤੇ ਉਹਦੇ ਤੋਂ ਫ਼ਾਇਦੇ ਚੁੱਕਣ ਲਈ ਬੇਮੌਸਮੀ ਕਾਸ਼ਤ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਫ਼ਸਲ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਚੋਂ ਉਹਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸਲਾਹੀਅਤ (ਯੋਗਤਾ) ਨੂੰ ਖਾਦਾਂ ਪਾ ਕੇ ਬਾਹਰ ਖਿੱਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਉਹਨੂੰ ਕੀੜਿਆਂ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਦਵਾਈਆਂ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਜਤਨਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮੁਢਲਾ ਕਿਰਦਾਰ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹਦੇ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਮਾਂ ਲੁਕੀ ਹੁੰਦੀ ਏ, ਜਿਹੜੀ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਔਲਾਦ ਵਾਂਗੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਇਹ ਮਾਂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਔਲਾਦ ਕੋਲੋਂ ਮੁਹੱਬਤ ਤੇ ਰੱਖਿਆ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹਦੇ ਪੁੱਤਰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਫ਼ਰਜ਼ ਸਮਝਦੇ ਇਹਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦੇ ਨੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਉਚਿਆਈ ਤੇ ਵਡਿਆਈ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਬਹਿਰਹਾਲ ਖ਼ੁਰਾਕ ਨਾਲ਼ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਭਾਵੇਂ ਢਿੱਡ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਗ਼ਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਦੀ ਬਸਤੀਆਂ, ਝੋਕਾਂ ਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਆਬਾਦ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਹਦੇ ਨਾਲ਼ ਉਹਨੂੰ ਮਿਹਨਤ ਵੱਲ ਟੋਰਾ ਵੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇੰਜ ਈ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਸੂਰਤ, ਰੰਗ ਰੂਪ ਪਤਾਲਾਂ ਵਿਚ ਲੁਕਦੀ ਛੁਪਦੀ, ਸਮੁੰਦਰਾਂ ਵਿਚ ਟੁਰਦੀ ਫਿਰਦੀ ਅਸਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦੀ ਇਨਸਾਨੀ ਸੂਝ ਤੇ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਸਾਂਝ ਨੇ ਸਭ ਕੁੱਛ ਬਦਲ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿੱਤਾ ਏ।

ਨਾ ਉਹ ਇਨਸਾਨ ਰਿਹਾ ਏ ਨਾ ਉਹ ਸੰਸਾਰ, ਨਾ ਉਹ ਰੱਬ ਤੇ ਨਾ ਉਹਦੇ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ।

ਅੱਜ ਇਨਸਾਨ ਵੀ ਨਵਾਂ ਹੈ ਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਰੂਪ ਰੰਗ ਵੀ ਵੱਖਰੇ ਨੇ। ਇਨਸਾਨ ਨੇ ਈ ਉਹਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਥੁੜ੍ਹਾਂ ਬੇਵਸੀਆਂ ਤੇ ਲਾਚਾਰੀਆਂ ਚੋਂ ਦਰਿਆਫ਼ਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਉਹਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਤਾਕਤ ਬਣਾ ਕੇ ਅਰਸ਼ਾਂ ਤੇ ਵੀ ਬਿਠਾਇਆ। ਇਹ ਇਨਸਾਨ ਹੀ ਹੈ ਜਿਹਨੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਅਰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਥੱਲੇ ਲਾਹਿਆ। ਉਹਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੰਗ ਢੰਗ ਤੇ ਰੂਪ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਠਾਇਆ ।

***579, ਪੈਰਾਗੌਣ ਸਿਟੀ, ਬਰਕੀ ਰੋਡ ਲਾਹੌਰ, ਲਿੱਪੀਅੰਤਰ: ਡਾ. ਅਨਵਰ ਚਿਰਾਗ਼, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।**

ਉਹਦਾ ਬਾਹਰ ਵਿਖਾਲਾ ਕੀਤਾ ਫ਼ਿਰ ਆਪ ਉਹਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜ਼ਾਤ, ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ, ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਇਆ। ਅੱਜ ਇਨਸਾਨ ਤੇ ਰੱਬ ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਜ਼ਾਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨੇ। ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ਼ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਨੇ। ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ। ਦੋਵੇਂ ਈ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੇ। ਬੱਸ ਇਹਦੇ ਲਈ ਸੋਚ ਸਿਆਣਪ ਤੇ ਸੂਝ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਏ। ਇਹ ਫ਼ਰਕ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਰੱਬ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਕੱਲ੍ਹ ਵੀ ਏਸ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਪੂਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਅੱਜ ਵੀ ਰੱਬ ਈ ਇਹ ਪਾੜਾ ਮੇਲ ਰਿਹਾ ਏ।ਸੂਝ ਸਿਆਣਪ ਭਾਵੇਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਏ ਭਾਵੇਂ ਬਹੁਤੀ ਏ। ਉਹਦੀ ਪਹੁੰਚ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ, ਖ਼ੁਰਾਕ ਤੇ ਮਿਹਨਤ ਤਾਈਂ ਹੈ।ਯਾ ਫ਼ਿਰ ਇਨਸਾਨੀ ਸੂਝ ਅਸਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਹੱਥ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ।ਹਵਾਵਾਂ, ਫ਼ਿਜ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੱਫੇ ਵਿਚ ਲੈਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਏ।

ਸਿਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ ਤੇ ਲਿਆਣ ਦੇ ਦਾਵੇ ਕਰ ਰਹੀ ਏ। ਜ਼ਮੀਨੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਵਿਚ ਇਨਸਾਨੀ ਸੂਝ ਨੇ ਵਾਧੇ ਘਾਟੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨ ਤਲਾਸ਼ ਕਰ ਲਏ ਨੇਂ ਪਰ ਫ਼ਿਰ ਵੀ ਰੱਬ ਅਜੇ ਵੀ ਕਿਸਮਤ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਾਂ ਫ਼ਿਰ ਅਨ੍ਹੇਰ ਯਾ, ਤੂਫ਼ਾਨਾਂ, ਬਾਰਿਸ਼ਾਂ ਤੇ ਹੜ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਤਕਦੀਰ ਬਣ ਕੇ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਏ।

ਇਨਸਾਨ ਉਹਨੂੰ ਮੰਨਣ ਤੇ ਮਜਬੂਰ ਹੈ ਯਾ ਫ਼ਿਰ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਉਹ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਆਪ ਮੰਨਵਾ ਰਿਹਾ ਏ। ਭਾਵੇਂ ਉਹਦੇ ਕੋਲ਼ ਸੋਚ ਤੇ ਫ਼ਿਕਰ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਏਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੇ ਈ ਉਹਨੂੰ ਗੁਸਤਾਖ਼ ਬਣਾ ਛੱਡਿਆ ਏ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਫ਼ਿਜ਼ਾਵਾਂ ਤੇ ਹਵਾਵਾਂ, ਮੌਸਮਾਂ ਤੇ ਰੁੱਤਾਂ ਵਿਚ ਅਚਨਚੇਤ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਏਸ ਗੁਸਤਾਖ਼ ਇਨਸਾਨ ਤੋਂ ਅਪਣਾ ਆਪ ਮਨਾਵੰਦਾ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਇਨਸਾਨੀ ਖੋਜ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਤਲਾਸ਼ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਏ, ਹੁਣ ਤਾਂ ਗੱਲ ਏਸ ਤੋਂ ਵੀ ਚਾਰ ਹੱਥ ਅੱਗੇ ਚਲੀ ਗਈ ਏ। ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰੀ ਤੇ ਸੋਚ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੇ ਨਵੇਂ ਰੱਬ ਬਣਾ ਲਏ ਨੇ।ਜਾਂ ਫ਼ਿਰ ਮੁਤਬਾਦਲ ਬਣਾ ਕੇ ਨਵੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਆਪੇ ਈ ਸਵਾਲ ਬਣਾਏ ਨੇ ਤੇ ਆਪ ਈ ਉਹਦੇ ਜਵਾਬ ਤਲਾਸ਼ ਕੀਤੇ ਨੇ ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੋਂ ਤਵਾਨਾਈ (ਊਰਜਾ) ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉਤਲੇ ਹੱਥ ਕਰ ਕੇ ਉਹਦੇ ਵਿਚ ਪਨਾਹ ਲਈ। ਪਰ ਇਹ ਗੱਲ ਪਰੋਖੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿ ਤਵਾਨਾਈ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਇਨਸਾਨੀ ਹੱਥ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਂਗਲੀ ਸਵਿੱਚ ਆਨ ਕਰੇਗੀ ਤੇ ਤਵਾਨਾਈ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਤੇ ਤਕਸੀਮ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਵੇਗੀ। ਜਦ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਬਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਨਿਜ਼ਾਮ, ਆਪਣੀ ਮਖ਼ਸੂਸ (ਵਿਸ਼ੇਸ਼) ਬੰਦਸ਼ ਵਿਚ ਲੱਖਾਂ, ਕਰੋੜਾਂ ਸਾਲ ਤੋਂ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕ ਹੁਕਮ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਵਿਚ ਇਕ ਪਲ ਵਿਚ ਤਿਆਰ ਹੋਇਆ ਜਿਹੜਾ ਹੁਣ ਤੀਕਰ ਆਪਣੇ ਤਸੱਲਸੁਲ (ਲਗਾਤਾਰਤਾ) ਵਿਚ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਏ। ਸੂਰਜ, ਚੰਨ ਸਿਤਾਰੇ, ਗ੍ਰਹਿ, ਜ਼ਮੀਨ ਸਭ ਆਪਣੀ ਆਪਣੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਵਿਚ ਅਪਣਾ ਕਿਰਦਾਰ ਅਦਾ ਕਰ ਰਹੇ ਨੇ। ਜਿਥੇ ਕਿੱਤੇ ਜਦੋਂ ਵੀ ਕੋਈ ਦਖ਼ਲ ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਹੋਈ ਏ ਯਾ ਫ਼ਿਰ ਇਨਸਾਨ ਨੇ ਮਸ਼ੀਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪੁਰਜ਼ੇ ਨੂੰ ਵੀ ਛੇੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਏ, ਉਹਦਾ ਸਖ਼ਤ ਰੱਦ-ਏ-ਅਮਲ (ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ) ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਤੂਫ਼ਾਨ, ਇਹ ਭੂਚਾਲ ਸਭ ਰੱਦ-ਏ-ਅਮਲ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਨੇ।

ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀ ਹੱਦ ਵਿਚ ਰਹਵੇ, ਜਿਹੜੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਉਹਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਉਸੇ ਨੂੰ ਈ ਬਿਹਤਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ਼ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇ। ਇਹੋ ਈ ਉਹਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਹੈ ਤੇ ਇਸੇ ਵਿਚ ਈ ਉਹਦੀ ਭਲਿਆਈ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬਿਹਤਰੀ ਏ। ਨਹੀਂ ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਜੋ ਕੁੱਛ ਹੋ ਰਿਹਾ ਏ ਉਹ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਖ਼ਤ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹਦਾ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਵੀ ਉਹ ਆਪ ਈ ਹੋਵੇਗਾ ਤੇ ਜਦੋਂ ਉਹਦਾ ਆਮਾਲਨਾਮਾ (ਕਰਮ ਪੱਤਰੀ) ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਏਗਾ, ਉਹ ਉਹਦੇ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ

ਸਕੇਗਾ। ਉਹ ਮੁਜਰਿਮ ਬਣ ਕੇ ਖਲੋਤਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਹਦੇ ਕੋਲ਼ ਪਛਤਾਵੇ ਤੇ ਰੋਣ ਪਿੱਟਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਿਆਣੇ ਤੇ ਸੂਝਵਾਨ ਉਹਨੂੰ ਬੰਦਿਆਈ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦੇ ਆਪਣੇ ਕਿਰਦਾਰ ਤੇ ਨਜ਼ਰਸਾਨੀ ਲਈ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ। ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇਨਸਾਨ ਆਪਣੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰੀ ਦੇ ਜਾਮੇ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਫ਼ਿਰ ਉਹ ਸਿਰ ਨੀਵਾਂ ਕਰਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਤੌਹੀਨ (ਬੇਇੱਜ਼ਤੀ) ਸਮਝਦਾ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਿਰ ਨੀਵਾਂ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸੂਝ ਸਿਆਣਪ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਵੀ ਝਾਤ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਆਪਣੀ ਜ਼ਾਤ, ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ, ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਵਿਖਾਲੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਉਹ ਸਾਂਝ ਵੀ ਨਿੱਤਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਰੱਬ ਤੇ ਬੰਦੇ ਵਿਚ ਹੈ। ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਉਹ ਸਾਰਾ ਸਫ਼ਰ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਰੱਬ ਨੂੰ ਦਰਿਆਫ਼ਤ ਕਰਨ ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਅਸਮਾਨਾਂ ਤੋਂ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਤੀਕਰ ਲਿਆਉਣ, ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਵਿਚ ਉਹਦੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਨਸਾਨ ਦੇ ਅੰਦਰ ਤੱਕ ਆਇਆ ਤੇ ਅੱਜ ਉਹ ਪੱਕੇ ਡੇਰੇ ਲਾ ਕੇ ਬੈਠਾ ਹੋਇਆ ਏ। ਇਹੋ ਈ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ ਤੇ ਇਹੋ ਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਤੇ ਇਹੋ ਈ ਇਨਸਾਨਾਂ ਦੀ ਆਖ਼ਰੀ ਪਨਾਹ ਏ।

ਤੌਹੀਦ (ਇੱਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ) ਕੀ ਏ? ਤੇ ਇਹਦਾ ਕਿੱਸਰਾਂ ਵੇਰਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ?

ਇਨਸਾਨੀ ਅਕਲ ਤੇ ਸੂਝ ਸਿਆਣਪ ਕੋਲ਼ ਉਹ ਪਹੁੰਚ ਈ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜੀ ਤੌਹੀਦ(ਇੱਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ) ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਮਾਅਨਿਆਂ (ਅਰਥਾਂ) ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰ ਸਕੇ। ਤੌਹੀਦ(ਇੱਕ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ) ਦੇ ਮਤਲਬ ਨੂੰ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਈ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੁਨੈਦ ਬਗ਼ਦਾਦੀ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ, 'ਤੌਹੀਦ ਦੀ ਤਰਕ ਤੇ ਦਲੀਲ ਨਾਲ਼ ਤਾਰੀਫ਼ ਹੋ ਈ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ'।ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ,'ਤੌਹੀਦ ਉਹ ਹਕੀਕਤ ਏ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਇਲਮ ਤੇ ਸਭ ਨਿਸ਼ਾਨੀਆਂ ਇਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਘੁਲ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਨੇ, ਸਿਰਫ਼ ਰੱਬ ਈ ਰੱਬ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ'।

ਇਮਾਮ ਗ਼ੱਜ਼ਾਲੀ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ:

'ਤੌਹੀਦ ਦਾ ਇਲਮ ਸਾਰੇ ਇਲਮਾਂ ਦੀ ਆਖ਼ਰੀ ਹੱਦ ਏ'।

ਸਾਰੇ ਇਲਮਾਂ ਦੀ ਅਖ਼ੀਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ, ਪਰਤਾਂ, ਸ਼ਕਲਾਂ ਤੇ ਰੰਗ ਢੰਗ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੇ ਨੇ। ਇਸੇ ਲਈ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਇਹ ਮਸ਼ਵਰਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ:

ਇਲਮੋਂ ਬੱਸ ਕਰੀਂ ਓ ਯਾਰ, ਇਕੋ ਅਲਿਫ਼ ਤੇਰੇ ਦਰਕਾਰ

ਇਬਨੇ ਖ਼ਲਦੂਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

'ਕਿਸੇ ਜ਼ੁਬਾਨ ਵਿਚ ਉਹ ਅੱਖਰ ਈ ਨਹੀਂ ਜਿਹੜੇ ਤੌਹੀਦ ਦੇ ਮਾਅਨਿਆਂ (ਅਰਥਾਂ) ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਬਿਆਨ ਕਰ ਸਕਣ'।

ਏਸ ਦੀ ਤਾਈਦ (ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ) ਮਨਸੂਰ ਹੱਲਾਜ ਦੇ ਏਸ ਆਖੇ ਚੋਂ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ:

'ਇਨਸਾਨੀ ਸੂਝ ਜਿੰਨੀ ਵੀ ਉਹਦੇ ਬਾਰੇ ਖੋਜ ਪਰਖ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹਨੂੰ ਹੈਰਤ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਕੁੱਝ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦਾ'।

ਫ਼ਿਰ ਵੀ ਮਨਸੂਰ ਹੱਲਾਜ ਦੇ ਤੌਹੀਦ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਬੜੇ ਧਿਆਨ ਜੋਗ ਨੇ:

'ਉਹਦੀ ਪਛਾਣ ਉਹਦਾ ਆਮ ਹੋਣਾ ਤੇ ਉਹਦਾ ਆਮ ਹੋਣਾ ਈ ਉਹਦੀ ਹਕੀਕਤ ਏ। ਇਹ ਜ਼ਾਹਰੀ ਦੁਨੀਆ ਵੀ ਉਹਦਾ ਭੇਦ ਹੈ।'

'ਤੌਹੀਦ ਦੀ ਹੱਦਬੰਦੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਉਹਦੀ ਕੋਈ ਹੱਦ ਹੈ ਈ ਨਹੀਂ'

'ਹੱਕ ਹੱਕ ਏ ਤੇ ਮਖ਼ਲੂਕ ਮਖ਼ਲੂਕ ਏ। ਉਹਨੂੰ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਈ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਏ'।

'ਉਹਦੀ ਖ਼ੂਬੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹਦੀ ਖ਼ੂਬੀ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ'।

'ਜੇ ਮੈਂ ਇਹ ਆਖਾਂ ਕਿ ਤੌਹੀਦ ਉਹਦੇ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਤੇ ਮੈਂ, ਇਕ ਜ਼ਾਤ ਨੂੰ ਦੋ ਜ਼ਾਤਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ। ਕਿਉਂ ਜੇ ਜਦੋਂ ਜ਼ਾਤ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਤੇ ਜ਼ਾਤ ਦੀ ਵਹਿਦਤ ਨਾ ਰਹੀ।'

ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉਂਞ ਵੀ ਏਸ ਗੱਲ ਤੇ ਪੱਕ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਤੌਹੀਦ ਦਾ ਸਵਾਲ ਈ ਅਜੀਬ ਹੈ ਤੇ ਇਹਦੇ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਵੀ ਅਜਾਇਬ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ। ਇਨਸਾਨੀ ਅਕਲ ਮਹਿਦੂਦ (ਸੀਮਤ) ਹੈ, ਉਹ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਹੱਦ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਜਦ ਕਿ ਉਹ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਏ। ਉਹਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਫ਼ਿਰ ਵੀ ਕਹਿ ਲਵੋ ਜਿੱਥੋਂ ਅੰਤ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਓਥੋਂ ਤੇ ਉਹਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਅੰਤ ਦਾ ਅੰਤ ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਓਥੋਂ ਅਗਲੇ ਅੰਤ ਦਾ ਸ਼ੁਰੂ, ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ ਚਾਲੂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨਸਾਨੀ ਅਕਲ ਬੇਵੱਸ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਦਾ ਮਾਤਮ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਹਦੇ ਕੋਲ਼ ਯਕੀਨ ਤੋਂ ਅੱਡ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਸਾਰੀਆਂ ਸੋਚਾਂ ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੰਤ ਵੀ ਉਹਦੇ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਪੱਕੀ ਪੀਡੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ। ਉਹ ਚੁੱਪ ਹੋਣ ਤੇ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਨੇ।ਜਾਂ ਫ਼ਿਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਉਂਗਲੀਆਂ ਦੰਦਾਂ ਹੇਠ ਚਲੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਨੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਜਪੁ ਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਨੇ:

ਸੋਚੈ ਸੋਚਿ ਨ ਹੋਵਈ ਜੇ ਸੋਚੀ ਲਖ ਵਾਰ।।
ਚੁਪੈ ਚੁਪ ਨ ਹੋਵਈ ਜੇ ਲਾਇ ਰਹਾ ਲਿਵ ਤਾਰ।।

ਭਾਵੇਂ ਲੱਖ ਵਾਰੀ ਸੋਚਾਂ ਉਹ ਸੋਚਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਸੋਚ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਚੁੱਪ ਰਹਾਂ ਤੇ ਚੁੱਪ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਭਾਵੇਂ ਉਹਦੇ ਨਾਲ਼ ਲੌ ਵੀ ਰੱਖਾਂ।

ਮੀਆਂ ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ :

ਜੇ ਤੂੰ ਗੁੰਮ ਹੋਵੇਂ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ, ਆਪਣੀ ਛੋੜ ਨਿਸ਼ਾਨੀ
ਇਹ ਤੌਹੀਦ ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਸ਼ਾ, ਦੱਸੇ ਕੌਣ ਜ਼ੁਬਾਨੀ

ਇਬਨੇ ਅਰਬੀ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ:

ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਆਹਦੀਅਤ (ਰੱਬੀ ਏਕਤਾ) ਚੋਂ ਨਿਕਲੇ ਹਾਂ, ਫ਼ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਆਹਦੀਅਤ (ਰੱਬੀ ਏਕਤਾ) ਵਿਚ ਜਾ ਲੁਕਾਂਗੇ। ਫ਼ਿਰ ਬਕਾ (ਸਦੀਵੀ ਜੀਵਨ) ਮਿਲੇਗੀ, ਮੁੜ ਕੇ ਫ਼ਿਰ ਇਕ ਵਾਰੀ ਜ਼ਾਹਰ ਹੋਵਾਂਗੇ'।

ਇਹੋ ਈ ਉਹ ਸੂਫ਼ੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਤਰੇ ਦੇ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿਚ ਰਲਦਿਆਂ ਫ਼ਿਰ ਅੰਤ ਵਿਚ ਜੁਜ਼ (ਅੰਸ਼) ਦੇ ਕੁਲ ਨਾਲ਼ ਮਿਲਣ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਉਹ ਕੁਲ ਜਿਹਦੇ ਤੋਂ ਜੁਜ਼ ਵੱਖਰਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਫ਼ਿਰ ਵੀ ਇਹਦੇ ਵਿਚ ਫ਼ਨਾ ਤੇ ਮੌਤ ਦਾ ਦਰਮਿਆਨੀ ਤਸੱਵੁਰ ਵੀ ਹੈ ਯਾਨੀ ਫ਼ਨਾ ਯਾ ਮੌਤ ਲਾਜ਼ਿਮ ਹੈ। ਏਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਇਕ ਵਾਰੀ ਫ਼ਿਰ ਹਯਾਤ ਮਿਲੇਗੀ ਤੇ ਇਸ ਹਯਾਤੀ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਗੀ ਹੋਵੇਗੀ।ਕਤਰਾ ਸਮੁੰਦਰ ਨਾਲ਼ ਮਿਲ ਕੇ ਸਮੁੰਦਰ ਦੀ ਵੁਸਅਤ (ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ) ਤੇ ਹਮੇਸ਼ਗੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਏਗਾ।ਪਰ ਫ਼ਿਰ ਵੀ

ਇਹ ਸਵਾਲ ਬਾਕੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੈਸੀਅਤ ਕੀ ਹੋਵੇਗੀ ।ਇਨਸਾਨ ਰੱਬ ਤੋਂ ਵਿਛੜਿਆ ਹੋਇਆ ਜਦੋਂ ਉਹਦੀ ਜ਼ਾਤ ਵਿਚ ਗੁੰਮ ਹੋਵੇਗਾ ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਕੀ ਉਹ ਜ਼ਾਤ-ਏ-ਕੁਲ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਜਾਏਗਾ ਤੇ ਉਹਦਾ ਨਾਮ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹਦਾ ਜਵਾਬ ਇਬਨੇ ਅਰਬੀ ਹੋਰਾਂ ਇਕ ਥਾਉਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :

'ਪਰਵਰਦਿਗਾਰ ਵੀ ਹੱਕ ਏ ਤੇ ਬੰਦਾ ਵੀ ਹੱਕ ਏ '।

ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰੱਬ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਕਿਸੇ ਦਾ ਕੋਈ ਵਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਜੂਦ ਸਿਰਫ਼ ਰੱਬ ਦਾ ਹੈ ਤੇ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਵਿਚ ਰੱਬ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹੋ ਈ ਵਜੂਦ ਦਾ ਮੁਢਲਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹੈ।

ਪਰ ਫ਼ਿਰ ਜਦੋਂ ਇਬਨੇ ਅਰਬੀ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ ਕਿ :

'ਮੂਸਾ ਤੇ ਫ਼ਿਰਔਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ,ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਦੇ ਦੋ ਮੁਖ਼ਤਲਿਫ਼ ਰੂਪ ਨੇ'।

ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਵਾਲ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਆਏ ਪਰ ਵਜੂਦੀ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਤੇ ਪੱਕੇ ਰਹੇ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵੀ ਇਸੇ ਗੱਲ ਤੇ ਪਕਿਆਈ ਵਿਖਾਈ ਆ :

ਮੋਮਿਨ ਕਾਫ਼ਿਰ ਮੈਨੂੰ ਦੋਵੇਂ ਨਾ ਦਿਸਦੇ, ਵਹਿਦਤ ਦੇ ਵਿਚ ਆ ਕੇ

ਜਦੋਂ ਵਹਿਦਤ ਇਨਸਾਨੀ ਸੂਝ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਉਹਦੀ ਵੁਸਅਤ (ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ) ਵਿਚ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਸਿਮਟੀ ਹੋਈ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਹਰਿ ਹਰ ਵਿਚ ਤੇ ਹਰ ਹਰਿ ਵਿਚ ਹੈ। ਮਨਸੂਰ ਹੱਲਾਜ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ :'ਕੋਈ ਕਾਫ਼ਿਰ ਏ ਯਾ ਮੋਮਿਨ। ਮਰਦੂਦ ਏ ਯਾ ਮਕਬੂਲ ਏ। ਇਹਦੇ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪ ਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਹਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕੋਈ ਮੁੱਲਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਮੋਮਿਨ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ਿਰ ਤੇ ਕਾਫ਼ਿਰ ਨੂੰ ਮੋਮਿਨ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਅੰਦਰ ਦਾ ਭੇਦ ਏ। ਇਹ ਦਿਲਾਂ ਦਾ ਰਾਜ਼ ਏ ਜਿਹੜਾ ਦਿਲਾਂ ਦਾ ਭੇਦੀ ਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ'।

ਅਸਲ ਗੱਲ ਵਹਿਦਤ ਦੀ ਸੂਝ ਤੇ ਉਹਦੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਪੈਂਡਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਦੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜੇ ਨਜ਼ਰ-ਏ- ਕਰਮ (ਰੱਬੀ ਮਿਹਰ) ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਕ ਪਲ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਪੰਧ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੇ ਨੇ।ਯਾਰ ਈ ਯਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕੋਈ ਦਰਮਿਆਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕੋਈ ਤਮੀਜ਼ , ਕੋਈ ਇਮਤਿਆਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਨਾ ਮੋਮਿਨ ਨਾ ਕਾਫ਼ਿਰ, ਨੇਕੀ ਨਾ ਬਦੀ, ਕੋਈ ਨਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਅਸਬਾਤ ਈ ਅਸਬਾਤ (ਵਜੂਦ ਅਥਵਾ ਨਫ਼ੀ ਦਾ ਵਿਪਰੀਤ) ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

'ਰੱਬ ਈ ਸੰਸਾਰ ਏ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਰੱਬ ਏ। ਦੋਵੇਂ ਈ ਇਕ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਦੋ ਰੁਖ਼ ਨੇ '।

ਏਸ ਲਈ ਮੌਲਾਨਾ ਰੂਮ ਦੀ ਇਹ ਗੱਲ ਬੜੀ ਧਿਆਨ ਜੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ 'ਜਦੋਂ ਉਹਨੇ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਦੇ ਸੇਕ ਨਾਲ਼ ਆਂਡੇ ਨੂੰ ਸੀਤਾ। ਸਫ਼ੈਦੀ ਤੇ ਜ਼ਰਦੀ ਦੀ ਤਮੀਜ਼ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਗਈ। ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਵਹਿਦਤ ਦਾ ਪੰਛੀ ਪਰਾਂ ਨਾਲ਼ ਜ਼ਾਹਰ ਹੋਇਆ। ਯਾਨੀ ਆਂਡੇ ਚੋਂ ਵਹਿਦਤ ਦੇ ਪੰਛੀ ਦਾ ਜ਼ਹੂਰ ਹੋਇਆ, ਸਫ਼ੈਦੀ ਤੇ ਜ਼ਰਦੀ ਇਕ ਵਜੂਦ ਵਿਚ ਢਲ ਗਈ'। ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਮੌਲਾਨਾ ਰੂਮ ਆਖਿਆ ਏ:'ਰੱਬ ਤੇ ਬੰਦਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ਼ ਇੰਜ ਮਿਲੇ ਹੋਏ ਨੇ ਕਿ ਇਨਸਾਨੀ ਸੂਝ ਤੇ ਸਿਆਣਪ ਉਹਦਾ ਕਿਆਸ ਈ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਨਾ ਈ ਉਹਨੂੰ ਵਜਦ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ'।

ਵਜਦ ਕੀ ਏ? ਮਸਤੀ ਏ ਸਰਸ਼ਾਰੀ ਏ। ਧਮਾਲ ਏ।
ਗਿਆਨ ਏ, ਧਿਆਨ ਏ, ਨਿਰਵਾਣ ਏ।

ਉਹ ਕੈਫ਼ੀਅਤ (ਮਨੋ-ਅਵਸਥਾ) ਏ ਜਿਹਦੇ ਵਿਚਾਲੇ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਭ ਕੁੱਝ ਸਾਫ਼ ਵਿਖਾਲੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਲਕੀਰ ਕੋਈ ਝਰੀਟ ਵੀ ਉਹਲੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਸਭ ਕੁੱਝ ਸਾਰੇ ਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਤਲ਼ੀ ਤੇ

ਰੱਖ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖਲੋਤਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਹੈਰਤ ਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੋਂਠ ਹਿਲਦੇ ਨੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਅੱਖਰ ਜ਼ੁਬਾਨ ਤੇ ਇਜ਼ਹਾਰ ਵਿਚ ਮਚਲਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਜੁਗਨੂੰ ਅਨ੍ਹੇਰੇ ਵਿਚ ਚਮਕ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜੁਗਨੂੰ ਵਿਚ ਲੱਖਾਂ ਸੂਰਜ ਲੁਕੇ ਹੁੰਦੇ ਨੇ। ਇਹੋ ਈ ਵਹਿਦਤ ਏ ਤੇ ਇਹੋ ਈ ਤੌਹੀਦ ਏ ਜਿਹੜੀ ਇਕੋ ਵੇਲੇ, ਇਕ ਜੁਗਨੂੰ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਲੱਖਾਂ ਵੀ। ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਜੱਦਿਦ ਅਲਿਫ਼ ਸਾਨੀ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ:

'ਜ਼ਹੂਰ ਯਾ ਸ਼ਹੂਦ ਜੋ ਕੁੱਝ ਵੀ ਹੈ ਸਭ ਉਸੇ ਤੋਂ ਹੈ'।

ਫ਼ਿਰ ਇਹ ਵੀ ਗੱਲ ਆਖੀ ਹੈ :

'ਰੱਬ ਦੀ ਜ਼ਾਤ, ਏਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਈ ਮੌਜੂਦ ਏ, ਕਿਧਰੇ ਹੋਰ ਨਹੀਂ।'

'ਰੱਬ ਇਕ ਹੈ ਪਰ ਉਸਨੇ ਏਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜ਼ਾਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਏ'।

ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹਦੇ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀ ਨੇ। ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਰੱਬ ਦੀ ਜਲਵਾਗਾਹ ਏ। ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਵਿਚੋਂ ਉਸੇ ਦਾ ਰੂਪ ਜ਼ਹੂਰ (ਪ੍ਰਗਟਾਅ) ਹੋ ਰਿਹਾ ਏ, ਉਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਗੀ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ।

ਇਹੋ ਈ ਤਸੱਵੁਫ਼ ਦਾ ਨੀਂਹ ਪੱਥਰ ਏ। ਪਹਿਲਾ ਕਦਮ ਏ।

ਇਹੋ ਈ ਹਕੀਕਤ ਏ। ਉਹ ਇਕੱਲਾ ਤੇ ਲਾਸ਼ਰੀਕ ਏ। ਉਹਦੀ ਵਹਿਦਤ ਵਿਚ ਕੋਈ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਇਹੋ ਈ ਪੂਰਾ ਤੇ ਪੱਕਾ ਸੱਚ ਏ। ਇਸੇ ਨੂੰ ਈ ਸੂਫ਼ੀ ਹੱਕ ਤੇ ਵੇਦਾਂਤੀ ਸੱਤਿਆ ਆਖਦੇ ਨੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਹੋਰਾਂ ਇਕ ਓਂਕਾਰ ਤਸਲੀਮ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਤਿਨਾਮ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਇਹ ਸਤਿਨਾਮ ਕਿਸੇ ਬਿਆਨ ਤੇ ਕਿਸੇ ਲਿਖਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ। ਕੋਈ ਇਲਮ ਆਪਣੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਲਈ ਤੇ ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਤਸਲੀਮ ਵਿਚ ਈ ਪਨਾਹ ਲਈ ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਹੱਥ ਚੁੱਕ ਕੇ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ:

ਇਲਮੋਂ ਬੱਸ ਕਰੀਂ ਓ ਯਾਰ, ਇਕੋ ਅਲਿਫ਼ ਤੇਰੇ ਦਰਕਾਰ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਮਹਾਰਾਜ ਏਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬਣਤਰ ਬਾਰੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ:

'ਬੇਗਿਣਤ ਤੇ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਜ਼ਮਾਨਿਆਂ ਤੋਂ ਅਨ੍ਹੇਰਾ ਹੀ ਅਨ੍ਹੇਰਾ ਚੁਫ਼ੇਰੇ ਛਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਨਾ ਜ਼ਮੀਨ ਸੀ, ਨਾ ਅਸਮਾਨ, ਨਾ ਕੁੱਝ ਹੋਰ, ਸਿਰਫ਼ 'ਹੁਕਮ' ਈ ਸੀ'।

'ਜਿਹੜਾ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਆਪ ਈ ਬੋਲਦਾ ਤੇ ਆਪ ਈ ਉਸਨੂੰ ਸੁਣਦਾ ਸੀ, ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਸਰੀਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਆਪੇ ਈ ਜ਼ਾਹਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ'।

'ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਚਾਹਿਆ ਦੁਨੀਆ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ। ਥੰਮੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਸਮਾਨ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰ ਦਿੱਤੇ। ਤੂੰ ਹੀ ਕਾਦਿਰ ਤੇ ਖ਼ਾਲਿਕ ਹੈਂ, ਜਿਹਦੇ ਤੀਕਰ ਪਹੁੰਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਤੂੰ ਆਪ ਈ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਏਸ ਰੰਗ ਬਰੰਗੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸੂਰਤਾਂ ਨੇਂ ਜਿਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤੂੰ ਬਹੁਤ ਸੋਹਣੇ ਤੇ ਮਨ ਖਿੱਚਵੇਂ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ਼ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਤੂੰ ਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈਂ ਕਿ ਤੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਜਨਮ ਦਿਤਾ ਹੈ'। (ਵਾਰ ਮਾਝ, ਪਉੜੀ ਨੰਬਰ 1)

'ਉਹ ਏਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਕਈ ਜ਼ਮਾਨਿਆਂ ਤੋਂ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਏ ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾਲ਼ ਕੋਈ ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂ ਜੇ ਉਹ ਨਿਰਵੈਰ ਏ। ਨਾ ਉਹ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਨਾ ਮਰਦਾ ਹੈ। ਏਸ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਕੋਈ ਧੰਦਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ।' (ਰਾਮਕਲੀ, ਪਉੜੀ ਨੰਬਰ 15)

ਗੁਰੂ ਜੀ ਜਪੁ ਜੀ ਸਾਹਿਬ ਪਉੜੀ ਨੰਬਰ 5 ਵਿਚ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਨੇ : 'ਜੇ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਤੇ ਫ਼ਿਰ ਵੀ ਮੂੰਹੋਂ ਕੁੱਝ ਨਾ ਕਹਿੰਦਾ'।

ਫ਼ਿਰ ਵੀ ਸੱਚ ਇਹੋ ਈ ਏ ਕਿ ਉਹਦੀਆਂ ਕੁਦਰਤਾਂ ਬੰਦੇ ਦੀ ਸੋਚ ਤੋਂ ਵੀ ਪਰੇ ਪਰੇਰੇ ਨੇ। ਉਹਦੀ ਵਹਿਦਤ ਲਿਖਤ ਤੇ ਬਿਆਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਫ਼ਿਰ ਸੰਸਾਰ ਤੇ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਜਪੁ ਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪਉੜੀ ਨੰਬਰ 16 ਵਿਚ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ,'ਵਹਿਦਤ ਦੇ ਇਸ ਇਕ ਕਤਰੇ ਵਿਚ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਦਰਿਆ ਵਗਦੇ ਨੇ'।ਇਹਦੇ ਤੋਂ ਵਹਿਦਤ ਚੋਂ ਕਸਰਤ (ਬਹੁਤਾਤ) ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ।ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਆਖਦਾ ਏ:

ਇਕ ਅਲਫ਼ੋਂ ਦੋ ਤਿੰਨ ਚਾਰ ਹੋਏ

ਫ਼ਿਰ ਓਥੋਂ ਬਾਝ ਸ਼ੁਮਾਰ ਹੋਏ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭ ਉਸ ਦਾ ਹੁਕਮ ਏ:

'ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾ਼ਲ ਈ ਇਨਸਾਨ ਇਸ ਦੁਨੀਆ ਤੇ ਆਇਆ ਏ। ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾ਼ਲ ਈ ਉਸਨੇ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਏ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਜਹਾਨ ਵੀ ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾ਼ਲ ਈ ਜ਼ਾਹਰ ਹੋਏ ਨੇ। ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾ਼ਲ ਈ ਜੰਨਤ, ਪਤਾਲ ਤੇ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ ਏ।ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੀ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਭਾਰ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਤੇ ਚੁੱਕਿਆ ਹੋਇਆ ਏ। ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾ਼ਲ ਅਸਮਾਨ ਬਣੇ ਨੇ। ਹਵਾ ਤੇ ਪਾਣੀ ਨੇ ਜ਼ਮੀਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਏ। ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾ਼ਲ ਰੂਹ ਇਨਸਾਨੀ ਜਿਸਮ ਵਿਚ ਆਬਾਦ ਹੋਣ ਦਾ ਨਾਟਕ ਕਰਦੀ ਹੈ।'

'ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾ਼ਲ ਅਸਮਾਨ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸਹਾਰੇ ਦੇ ਖਲੋਤੇ ਹੋਏ ਨੇ। ਤਿੰਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਖ਼ੁਸ਼ਕੀ ਤੇ ਤਰੀ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ, ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾ਼ਲ ਈ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦਿਨ ਪੂਰੇ ਕਰਦੇ ਨੇ। ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾ਼ਲ ਈ ਉਹ ਸਾਹ ਲੈਂਦੇ, ਖਾਂਦੇ ਪੈਂਦੇ ਨੇ। ਉਹਦਾ ਹੁਕਮ ਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲੀ ਖਲੋਤਾ ਹੈ। ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾ਼ਲ ਈ ਅਵਤਾਰ, ਬੇਗਿਣਤ ਦੇਵਤਾ, ਅਤੇ ਰਾਕਸ਼ਸ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਜਿਹੜਾ ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਤਸਲੀਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ,ਉਸੇ ਨੂੰ ਈ ਉਹਦੀ ਬਾਰਗਾਹ (ਦਰਬਾਰ) ਵਿਚ ਇੱਜ਼ਤ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾ਼ਲ 36 ਜ਼ਮਾਨੇ ਗੁਜ਼ਰੇ ਨੇ, ਸਿੱਧ ਤੇ ਸਾਧਕ ਵੀ ਉਹਦੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਪਾਬੰਦ ਨੇ। ਉਹ ਮਾਲਿਕ ਈ ਏ ਜਿਸਨੇ ਹਰ ਥਾਉਂ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ ਏ, ਜਿਹਦੇ ਤੇ ਉਹਦੀ ਮਿਹਰ ਹੋਵੇਗੀ ਉਹੋ ਨਿਜਾਤ ਹਾਸਲ ਕਰੇਗਾ।'(ਮਾਰੂ ਸੋਹਲੇ)

'ਮਾਇਆ ਪਾਰੋਂ ਈ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿਚ ਦੂਜ ਆਉਂਦੀ ਏ। ਹਵਸ, ਗ਼ੁੱਸੇ ਤੇ ਤਕੱਬਰ (ਹੰਕਾਰ) ਨਾ਼ਲ ਈ ਤਬਾਹੀ ਆਉਂਦੀ ਏ। ਤੇਰੇ ਬਿਨਾਂ ਦੂਜਾ ਕੌਣ ਏ ਤੇ ਕਿੱਥੇ ਹੈ? ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਸਭ ਵਿਚ ਉਹੋ ਇਕ ਨਿਰੰਜਣ ਮੌਜੂਦ ਏ।'

'ਮੈਂ ਤਾਂ ਚੰਨ ਤੇ ਸੂਰਜ ਦੇ ਚਿਰਾਗ਼ਾਂ ਵਿਚ ਹਰ ਵੇਲੇ ਉਸੇ ਦਾ ਚਾਨਣ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਓਹੋ ਸੋਹਣਾ ਮਹਿਬੂਬ ਈ ਮੈਨੂੰ ਸਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ'।

'ਉਹਦੀ ਮਿਹਰ ਨਾ਼ਲ ਈ ਮੇਰਾ ਦਿਲ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਏ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਨੇ ਈ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਇਕ ਦਾ ਭੇਦ ਸਮਝਾਇਆ ਏ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਿਹਰਬਾਨੀ ਨਾ਼ਲ ਈ ਮੈਂ ਇਸ ਇਕੱਲੇ ਰੱਬ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਏ, ਸਾਰੀ ਦੂਜ ਮੁਕਾ ਕੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਉਸੇ ਦਾ ਈ ਹੁਕਮ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਇਕੱਲੇ ਤੋਂ ਈ ਸਭ ਜ਼ਹੂਰ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ। ਰਾਹਵਾਂ ਦੋ ਨੇ ਪਰ ਮਾਲਿਕ ਇਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੇ ਆਖੇ ਤੋਂ ਇਸ 'ਹੁਕਮ' ਨੂੰ ਪਛਾਣ।'

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, 'ਓਹੋ ਇਕੱਲਾ ਈ ਇਬਾਦਤ ਦੇ ਲਾਇਕ ਹੈ।ਰੱਬ ਨੇੜੇ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਦੂਰ ਨਾ ਸਮਝ। ਇਹ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵੀ ਇਕ ਹੈ।ਉਸ ਪਰਵਰਦਿਗਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੂਜਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ।'

ਨਾਨਕ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, 'ਉਹ ਇਕੱਲਾ ਈ ਸਭ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਏ।'

ਸਦਾ ਸਲਾਹੁਣਾ ਏ ਇਸ ਕਾਗ਼ਜ਼ ਦੀ ਇਸ ਕਲਮ ਦੀ, ਇਸ ਦਵਾਤ ਤੇ ਉਸ ਸਿਆਹੀ ਦੀ, ਧਨ ਏ ਉਹ ਲਿਖਾਰੀ ਜਿਹਨੇ ਉਹ 'ਸੱਚਾ ਨਾਮ ' ਲਿਖਿਆ।(ਵਾਰ ਮਲਾਰ, ਸ਼ਲੋਕ ਨੰਬਰ 1)

ਰੱਬ ਮਨ ਤੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਨਾ ਉਹਦੀ ਡੂੰਘਿਆਈ ਨਾਪੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਏ। ਉਹ ਬੇਅੰਤ ਹੈ, ਕਾਦਿਰ, ਖ਼ਾਲਿਕ ਤੇ ਕਰੀਮ ਏ।

ਦੁਨੀਆ ਆਉਂਦੀ ਏ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਏ ਪਰ ਉਹ ਰਹੀਮ ਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਏ।

ਕਾਇਮ ਉਸਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ ਜਿਹਦੇ ਮੱਥੇ ਤੇ ਤਕਦੀਰ ਦੀਆਂ ਲਕੀਰਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ।

ਜ਼ਮੀਨ ਅਸਮਾਨ, ਸਭ ਨੇ ਇਕ ਦਿਨ ਤਬਾਹ ਹੋ ਜਾਣਾ ਏ। ਪਰ ਰਹਿਣਾ ਉਸ ਇਕੱਲੇ ਨੇ ਈ ਹੈ।

ਦਿਨ ਨੂੰ ਸੂਰਜ, ਰਾਤ ਨੂੰ ਚੰਨ ਚਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਨੇ। ਲੱਖਾਂ ਤਾਰੇ ਜਗਮਗ ਕਰਦੇ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੇ ਨੇ, ਨਾਨਕ ਸੱਚ ਕਹਿੰਦਾ ਏ। ਉਹ ਈ ਆਪਣੇ ਮੁਕਾਮ ਉਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਹੈ।(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ ਅਸਟਪਦੀਆ)

'ਤੂੰ ਈ ਸੱਚਾ ਏਂ, ਤੂੰ ਨਜ਼ਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਤੇ ਤੇਰੀ ਕੋਈ ਹੱਦ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਤੇਰੀਆਂ ਕੁਦਰਤਾਂ ਦਾ ਵੀ ਕੋਈ ਸ਼ੁਮਾਰ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਪੜ੍ਹਿਆ ਲਿਖਿਆ ਇਨਸਾਨ ਵੀ ਮੂਰਖ ਏ ਜਿਹੜਾ ਲੋਭ, ਲਾਲਚ ਤੇ ਗ਼ਰੂਰ (ਹੰਕਾਰ) ਵਿਚ ਫਸਿਆ ਹੋਇਆ ਏ। ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਇਹੋ ਈ ਵਿਚਾਰ ਨੇ ਕਿ ਰੱਬ ਦਾ ਨਾਉਂ ਲਵੋ, ਉਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੋ। ਉਹਦੀ ਭਗਤੀ ਨਾਲ਼ ਈ ਖ਼ਜ਼ਾਨੇ ਭਰਦੇ ਨੇ।'

'ਜਿਹਨਾਂ ਇਸ ਨਾਮ ਨੂੰ ਤਸਲੀਮ ਕੀਤਾ ਉਸਨੂੰ ਸਮਝਿਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਮੈਲ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਪਵਿੱਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਨੇ।ਮਾਲਿਕ ਦੇ ਬੂਹੇ, ਸਿਰਫ਼ ਸੱਚੇ ਤੇ ਪਾਕ ਲੋਕ ਈ ਖਲੋ ਸਕਦੇ ਨੇਂ।ਉਹ ਪਰਵਰਦਿਗਾਰ ਈ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਏ। ਉਹੋ ਈ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਵਿਚ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਏ ਜਿਵੇਂ ਜੋਤੀ ਵਿਚ ਚਾਨਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਤੂੰ ਈ ਇਕ ਸੱਚਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਐਂ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆ ਤੇਰੀ ਖ਼ਰੀਦਾਰ ਬਣੀ ਹੋਈ ਏ'। (ਵਾਰ ਮਾਝ, ਪਉੜੀ ਨੰਬਰ 6)

ਉਹੋ ਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਤੇ ਜੀਂਦਾ ਜਾਗਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਜ਼ਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਓਹੋ ਸੱਚਾ ਹੈ, ਸਭ ਦਾ ਦਾਤਾ ਹੈ।

ਜਿਹੜੇ ਗੋਰਖ ਨੇ ਅੱਖਰ ਪੜ੍ਹਾਏ ਹੋਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ਼ ਈ ਆਲਮ ਫ਼ਾਜ਼ਲ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਜੇ ਕੋਈ ਪੰਡਤ ਏਸ ਗਿਆਨ ਦਾ ਭੇਦ ਜਾਣ ਲਵੇ।ਉਸ ਨੂੰ ਹਰ ਇਕ ਵਿਚ ਇਕੋ ਜਾਣੇ, ਆਪਣੀ ਮੈਂ ਮਾਰ ਦੇਵੇ। ਮੈਂ ਮੇਰੀ ਨਾ ਕਰੇ, ਏਸ ਇਲਮ ਨਾਲ਼ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਇਲਮ ਮੁੱਕ ਜਾਂਦੇ ਨੇ।(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ)

ਜੇ ਸਾਰੇ ਹਵਾਸ ਇਕੱਠੇ ਕਰ ਕੇ ਗਹੁ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਫ਼ਿਰ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਖੁੱਲ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਜੀ ਮਹਾਰਾਜ ਹੋਰਾਂ ਦਾ ਰੱਬ ਤੇ ਰੱਬੀ ਤਸੱਵੁਰ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਜਾਂ ਨਿਵੇਕਲਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਹ ਉਹੋ ਈ ਸੀ ਜਿਹੜਾ ਇਨਸਾਨ ਨੇ ਅਜ਼ਲਾਂ ਤੋਂ ਅਪਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਜਿਹਦੇ ਵਿਚ ਰੱਬ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਲੋੜ ਵੀ ਸੀ ਤੇ ਮਜਬੂਰੀ ਵੀ। ਰੱਬ ਈ ਉਹਦਾ ਰਾਖਾ ਤੇ ਆਖ਼ਰੀ ਪਨਾਹ ਸੀ।ਰੱਬ ਈ ਉਹਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਬੇਵਸੀਆਂ ਤੇ ਲਾਚਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਸੂਝ ਤੇ

ਉਹਦੇ ਇਰਤਕਾਈ (ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ) ਅਮਲ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ, ਉਹਦੀ ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਸੂਰਤ ਵੀ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ।

ਇਨਸਾਨੀ ਸੂਝ ਨੇ ਹੀ ਰੱਬ ਅਰਸ਼ਾਂ ਉੱਤੇ ਬਿਠਾਇਆ। ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਹੁੰਚ ਮੁਤਾਬਿਕ ਸ਼ਕਲ ਸੂਰਤ ਵੀ ਦਿੱਤੀ। ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਵੱਖਰੀ ਸੀ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਨਸਾਨੀ ਸੂਝ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਤਹਿਜ਼ੀਬੀ ਸਫ਼ਰ ਵਿਚ ਵੱਖਰੀ ਵੱਖਰੀ ਸੀ। ਉਹਦੇ ਸੋਚਣ ਸਮਝਣ ਤੇ ਵੇਖਣ ਦੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਤੇ ਜ਼ਾਵੀਏ ਮਾਹੌਲ ਚੋਂ ਪੰਘਰੇ ਸਨ। ਏਸ ਲਈ ਕਿਧਰੇ ਉਹਦਾ ਨਾਉਂ ਕੁੱਝ ਸੀ ਕਿਧਰੇ ਕੁੱਝ। ਪਰ ਫ਼ਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਵਾਲ ਆਪਣੀ ਥਾਉਂ ਮੌਜੂਦ ਰਿਹਾ ਕਿ ਰੱਬ ਦਾ ਵਜੂਦ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਹਦੀ ਖੋਜ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਹਦਾ ਰੰਗ ਰੂਪ ਤੇ ਸ਼ਕਲ ਸੂਰਤ ਕੀ ਹੈ? ਏਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਕੋਈ ਵਾਜ਼ਿਹ (ਸਪੱਸ਼ਟ) ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ। ਉਹਦੀਆਂ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਈਆਂ ਤੇ ਉਹਦਾ ਖਲ੍ਹਾਰ ਤੇ ਪਸਾਰ, ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ। ਉਸਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਹਰ ਥਾਉਂ ਹਰ ਸ਼ੈਅ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਉਹ ਇਕੱਲਾ ਵੀ ਸੀ ਤੇ ਓਂਕਾਰ ਵੀ। ਉਸਨੂੰ ਵੇਖਿਆ ਨਹੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸੀ।ਏਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਉਹਦੀਆਂ ਕੁਦਰਤਾਂ ਤੇ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਮੌਜੂਦ ਸੀ।ਉਸਨੂੰ ਵੇਖਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਇਲਮ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਯਕੀਨ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ। ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸਾਰੇ ਇਲਮ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਬਹੁਤ ਮਹਿਦੂਦ (ਸੀਮਤ) ਸੀ। ਇਸੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਈ ਫ਼ਿਰ ਗਿਆਨ, ਧਿਆਨ, ਵਜਦਾਨ ਤੇ ਇਰਫ਼ਾਨ (ਰੱਬੀ ਗਿਆਨ, ਮਾਰਫ਼ਤ) ਦੀ ਗੱਲ ਹੋਈ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਤੇ ਭਗਤਾਂ ਇਸੇ ਨੂੰ ਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਤਰੀਕਾ ਅਖਿਆ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਿੱਖ ਅਤੇ ਬਾਲਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ: ਭੂਗੋਲਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ

***ਡਾ. ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ, ** ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਸਿੰਘ**

ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਖੋਜ-ਪਰਚਾ 2011 ਦੀ ਜਨ-ਗਣਨਾ ਦੇ ਅੰਕੜਿਆਂ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਆਬਾਦੀ ਦੇ 0-6 ਸਾਲ ਤੱਕ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਜਨ-ਗਣਨਾ ਮੁਤਾਬਿਕ ਲਿੰਗ-ਅਨੁਪਾਤ ਆਂਕਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਜਨ ਸੰਖਿਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਹਜ਼ਾਰ ਮਰਦਾਂ ਪਿੱਛੇ ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਆਂਕੀ ਜਾਦੀ ਹੈ। ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਨੂੰ ਆਂਕਣ ਲਈ ਵੀ ਇਸੇ ਮਾਪ-ਦੰਡ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਜਾਚਣ ਲਈ ਤਹਿਸੀਲ ਪੱਧਰ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ 2011 ਦੀ ਜਨ-ਗਣਨਾ ਦੇ ਅੰਕੜਿਆਂ ਦੀ ਲੋਅ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸੂਬੇ ਦੇ ਕੁੱਲ ਵੀਹ ਜਿਲ੍ਹੇ ਅਤੇ ਸਤੱਤਰ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਤਿੰਨ ਰਵਾਇਤੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖਿੱਤੇ 'ਮਾਝਾ', 'ਮਾਲਵਾ' ਅਤੇ 'ਦੋਆਬਾ' ਵੀ ਇਸ ਖੋਜ-ਚਰਚਾ ਦਾ ਅਧਾਰ ਬਣਾਏ ਗਏ ਹਨ।

ਲੱਗਭਗ ਪਿਛਲੇ ਸੱਤਰ ਵਰਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਤਰੱਕੀ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਨੇੜਲੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇੰਸ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਤਰੱਕੀ ਦੀ ਤਵੱਕੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਏਨਾਂ ਸਭ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇੱਥੇ ਅਣਜੰਮੀਆਂ ਬਾਲੜੀਆਂ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਬੜਾ ਬੇਰੰਗ ਹੁੰਦਾ ਭਾਸਦਾ ਹੈ (Hatti et al., 2004)। ਬੇਸ਼ੱਕ ਹੱਥਲੇ ਖੋਜ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਸੂਬਾ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਮੋਹਰੀ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਵਜ੍ਹਾ ਵੱਸ ਇਸ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੀ ਜਨ ਸੰਖਿਆ ਦੇ ਇਸ ਮੁੱਖ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਹੱਥਲੇ ਖੋਜ-ਪਰਚੇ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਇਸ ਗੰਭੀਰ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਸੰਜੀਦਗੀ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਮਾਰੂ ਸਿੱਟਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਦੀ ਉੱਤਰ-ਪੱਛਮ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸਥਿੱਤ ਪੰਜਾਬ ਰਾਜ ਉੱਤਰ ਵਲੋਂ ਜੰਮੂ ਅਤੇ ਕਸ਼ਮੀਰ, ਪੂਰਬ ਵਲੋਂ ਹਿਮਾਚਲ, ਦੱਖਣ ਵਲੋਂ ਹਰਿਆਣਾ ਅਤੇ ਰਾਜਸਥਾਨ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਵਲੋਂ ਗੁਆਂਢੀ ਦੇਸ਼ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਨਾਲ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਖੇਤਰਫਲ 50,362 ਵਰਗ ਕਿਲੋਮੀਟਰ ਅਤੇ ਆਬਾਦੀ 27,764,236 ਹੈ (2011 ਦੀ ਜਨ-ਗਣਨਾ ਅਨੁਸਾਰ)। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਆਬਾਦੀ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤਤਾ ਕੇਵਲ ਦੋ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਦੇ ਲਗਭੱਗ ਦਰਜ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਭਰ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਪੰਜਾਬ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਸੂਬਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸਿੱਖ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਚਾਰ ਮੁੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਵਸਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ (ਲੱਗਭਗ 58 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ) ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਕੁੱਲ ਆਬਾਦੀ ਦਾ 38.49 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਹਿੱਸਾ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

***ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਜੌਗਰਫ਼ੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ।**
****ਖੋਜਾਰਥੀ, ਜੌਗਰਫ਼ੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ।**

ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਤੀਸਰਾ ਤੇ ਚੌਥਾ ਸਥਾਨ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ (1.93 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ) ਅਤੇ ਈਸਾਈਆਂ (1.26 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ) ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬੁੱਧ (0.12 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ) ਅਤੇ ਜੈਨ (0.16 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ) ਮੱਤ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਬਹੁਤ ਹੀ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਸੂਬੇ ਦੇ ਕੁੱਲ ਵੀਹ ਜਿਲ੍ਹਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸੋਲ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਆਬਾਦੀ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਆਬਾਦੀ ਦੀ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗਿਕ ਪਾੜਾ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਖੋਜ-ਪਰਚੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਸੇ ਖੋਜ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਇਰਦ ਗਿਰਦ ਘੁੰਮਦਾ ਹੈ।

ਅੰਕੜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਨਿੱਕਲੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਇਸ ਸਥਿੱਤੀ ਲਈ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਦੱਖਣੀ ਏਸ਼ੀਆ ਦੀ ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਾਜਨਕ ਸਥਿੱਤੀ ਨੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਬੁੱਧੀ ਜੀਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਚਰਚਾ ਛੇੜ ਦਿੱਤੀ ਸੀ (Sen,1987)। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਭਾਰਤੀ ਉਪ-ਮਹਾਂਦੀਪ (Indian Subcontiment) ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਉੱਤਰ-ਪੱਛਮੀ ਸੂਬਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਥਿੱਤੀ ਹੋਰ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਹੋਰਨਾਂ ਖਿੱਤਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿੱਚ ਲੈਂਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਈ (Agnihotri, 1995)। ਇਸ ਮਹਾਂਦੀਪ ਦੇ ਉੱਤਰੀ ਤੇ ਉੱਤਰ-ਪੱਛਮੀ ਖੇਤਰ ਪੱਛਮੀ ਏਸ਼ੀਆ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰਿਕ ਖਿੱਤੇ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸਥਾਰ ਹਨ। ਇਸ ਖਿੱਤੇ ਵਿੱਚ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਮੁਗਲ ਹਕੂਮਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇੱਥੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪਰਿਪੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ (Agnihotri, 1995)। ਇੱਕ ਅੰਦਾਜ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਨੀਵਾਂ ਸਮਾਜਕ ਰੁਤਬਾ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਬਾਲੜੀਆਂ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਮੌਤ ਦਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਅੰਕੜਿਆਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਰਕੇ ਇਸ ਅਧਾਰ ਤੇ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਮ ਰਾਏ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਉਸ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦਰਜੇ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਔਰਤ-ਮਰਦ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦਿਵਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (Gobind Singh,1965)। ਇੱਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਔਰਤ ਦੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਤਿਕਾਰਿਤ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਪਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ (Parveen Kaur as cited in Kaur and Moghal, 2014)।

ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਵੀ ਮੂੰਹ ਨਹੀਂ ਮੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਅਕਸਰ ਉਸਦੀ ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਸਹੀ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਮਿਲੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਬਣਦਾ ਮਾਣ-ਸਨਮਾਨ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰਾ ਵੀ ਇਸਤਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕੁਤਾਹੀਆਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਨਹੀਂ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਬਾਨੀ ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ "ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖਿਐ, ਜਿਤ ਜੰਗਹਿ ਰਾਜਾਨੁ" (ਸ਼੍ਰੀ

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 473) ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਇਨਸਾਨ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਗਿਰੀ ਹੋਈ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਨ ਲਈ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇਣ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀ ਵਿਰੋਧੀ ਦਿੱਤੇ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ (ਕੌਰ, 2002)। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸਤਰੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਮੰਦੀ ਹਾਲਤ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਸਥਾਪਿਤ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਵੰਗਾਰਿਆ ਹੈ।

ਆਬਾਦੀ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਸਤਰੀ-ਪੁਰਸ਼ ਅਨੁਪਾਤ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਥਾਂ ਹੈ। ਖੇਤਰੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲੀ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸਫ਼ਲ ਯੋਜਨਾਬੰਦੀ ਲਈ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਮਰਦਾਂ ਦਾ ਸਹਿਯੋਗ ਲੋੜੀਂਦਾ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਲਿੰਗਾਂ ਵਿੱਚਲਾ ਸੰਤੁਲਨ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖੋਂ ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਖਿੱਤੇ ਦੇ ਆਰਥਿਕ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਸਹੀ ਪਰਿਖੇਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਸ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਜਨ ਸੰਖਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਭੂਮਿਕਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ (Franklin, 1956)। ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀ ਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਖਿੱਤੇ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਨ ਸੰਖਿਆ ਸਬੰਧੀ ਹੋਰਨਾ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ (Trewartha, 1953)। ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਮਰਦ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ ਉੱਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਿਕ ਪੁਨਰ-ਜਾਗਰਿਤੀ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਯਤਨ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ 'ਸਿੰਘ ਸਭਾ' ਲਹਿਰ ਦੀ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਔਰਤਾਂ ਲਈ ਨਿਭਾਈ ਗਈ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਪਰੋਖੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ (ਅਰੋੜਾ, 1996)। ਪ੍ਰੰਤੂ 21 ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਔਰਤ ਦੀ ਸਥਿੱਤੀ ਸਭ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਭੈਭੀਤ ਵੀ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਬੱਚੀਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਂ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿੱਚ ਹੀ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਘਿਨੌਣੇਂ ਤੱਥ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਖਿੱਤੇਵਾਰ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ:

ਹੱਥਲੇ ਖੋਜ-ਪਰਚੇ ਲਈ ਚੁਣੇ ਗਏ ਜਨ-ਗਣਨਾ ਦਹਾਕੇ ਦੌਰਾਨ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਚਿੰਤਾਜਨਕ ਰਹੀ। ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦਾ ਔਸਤਨ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ 846 ਰਿਹਾ (ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਹਜ਼ਾਰ ਨਰ ਬਾਲਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਾਦਾ ਬਾਲਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ)। ਜਨ-ਗਣਨਾ ਦੇ ਅੰਕੜਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ 20 ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਦਹਾਕੇ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਘਟਦਾ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ 1981 ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿੱਚ ਸਥਿੱਤੀ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿਹੀ ਬੇਹਤਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੱਤੀ । ਇਸ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ਾ ਮਾਹਿਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਕੜਿਆਂ ਦੇ ਮਿਆਰ ਦੇ ਤਸੱਲੀਬਖਸ਼ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਖਦਸ਼ਾ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ (Bhalla, 2004)। ਜੇਕਰ ਪੂਰੇ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੇ ਅੰਕੜਿਆਂ ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਸਾਫ਼ ਜਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਰੰਭ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਲਿੰਗ-ਅਨੁਪਾਤ ਲਗਾਤਾਰ ਘਟਦਾ ਰਿਹਾ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਥਿੱਤੀ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਚਿੰਤਾਜਨਕ ਰਹੀ ਹੈ (ਸਾਰਣੀ 1)।

ਸਾਰਣੀ 1

ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ: 1901–2011

ਦਹਾਕਾ	**ਭਾਰਤ**	**ਪੰਜਾਬ**
1901	972	832
1911	964	780
1921	955	799
1931	950	815
1941	945	836
1951	944	844
1961	941	834
1971	930	865
1981	934	879
1991	927	882
2001	933	876
2011	943	895

ਸਰੋਤ: ਭਾਰਤ ਦੀ ਜਨ-ਗਣਨਾ, 1901–2011.

ਸਾਰਣੀ 2

ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ: 1961–2011

ਦਹਾਕਾ	**ਭਾਰਤ**	**ਪੰਜਾਬ**
1961	976	901
1971	964	901
1981	962	908
1991	945	875
2001	927	798
2011	914	846

ਸਰੋਤ: ਭਾਰਤ ਦੀ ਜਨ-ਗਣਨਾ, 1961–2011.

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ 20 ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਅਤੇ 21 ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ (ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਸੰਬੰਧੀ ਅੰਕੜਿਆਂ ਦੀ ਜਨ-ਗਣਨਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦਾ ਸਮਾਂ) ਵਿੱਚ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਦੇ ਲਗਾਤਾਰ ਘਟਦੀ ਹੋਈ ਨਜ਼ਰ ਆਈ। ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੀ ਸਥਿੱਤੀ ਕੋਈ ਸੁਲਾਹੁਣਯੋਗ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਈ। ਇਸ ਲੰਬੇ ਅਰਸੇ ਦੌਰਾਨ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਆਂਕੇ ਗਏ ਅੰਕੜਿਆਂ ਤੋਂ ਘੱਟ ਰਿਹਾ। 1991-2001 ਦੇ ਦਹਾਕੇ ਦੌਰਾਨ ਇਹ ਅਨੁਪਾਤ ਕੇਵਲ 798 ਸੀ ਜਦ ਕਿ 2011 ਵਿੱਚ ਇਸ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿੱਚ ਮਾਮੂਲੀ ਸੁਧਾਰ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ (ਸਾਰਣੀ 2)।

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਿੱਖ ਅਬਾਦੀ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਉਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਨੁਪਾਤ ਰਾਜ ਦੇ ਔਸਤਨ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਤੋਂ 16 ਅੰਕ ਹੋਰ ਵੀ ਘੱਟ ਰਿਹਾ। ਜਦ ਕਿ ਸੂਬੇ ਦੇ ਬਾਕੀ ਮੁੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਆਬਾਦੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਨੁਪਾਤ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਔਸਤਨ ਅਨੁਪਾਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਚੇਰਾ ਨਜ਼ਰ ਆਇਆ। ਸਾਰੇ ਮੁੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਜਨ ਸੰਖਿਆ ਨੇ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪੇਂਡੂ ਤੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਵੱਖਰੇਵੇਂ ਦਰਜ ਕੀਤੇ। ਇਸ ਖੋਜ ਦਾ ਇੱਕ ਦਿਲਚਸਪ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਵੀ ਰਿਹਾ ਕਿ ਸਾਰੇ ਮੁੱਖ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਈਸਾਈ ਜਨ ਸੰਖਿਆ ਪੇਂਡੂ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ (907) ਦਰਜ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਮੋਹਰੀ ਰਹੀ। ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਨੁਪਾਤ 895, ਹਿੰਦੂਆਂ ਵਿੱਚ 869 ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿੱਚ 830 ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੁਸਲਮਾਨ ਆਬਾਦੀ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ 956 ਦੇ ਅਨੁਪਾਤ ਨਾਲ ਪਹਿਲੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਰਹੀ।

ਇਸ ਖੋਜ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਮੁੱਖ ਦਹਾਕੇ (2011) ਦੌਰਾਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਤਿੰਨ ਰਵਾਇਤੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰਾਂ 'ਮਾਝਾ', 'ਮਾਲਵਾ' ਅਤੇ 'ਦੋਆਬਾ' ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਅਬਾਦੀ ਦੁਆਰਾ 850 ਤੋਂ ਵੀ ਘੱਟ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮਾਝਾ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕੁੱਲ, ਪੇਂਡੂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਤਿੰਨੋ ਕਿਸਮ ਦੇ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਨੁਪਾਤ 'ਮਾਲਵਾ' ਅਤੇ 'ਦੋਆਬਾ' ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਆਂਕਿਆ ਗਿਆ (ਸਾਰਣੀ 3)।

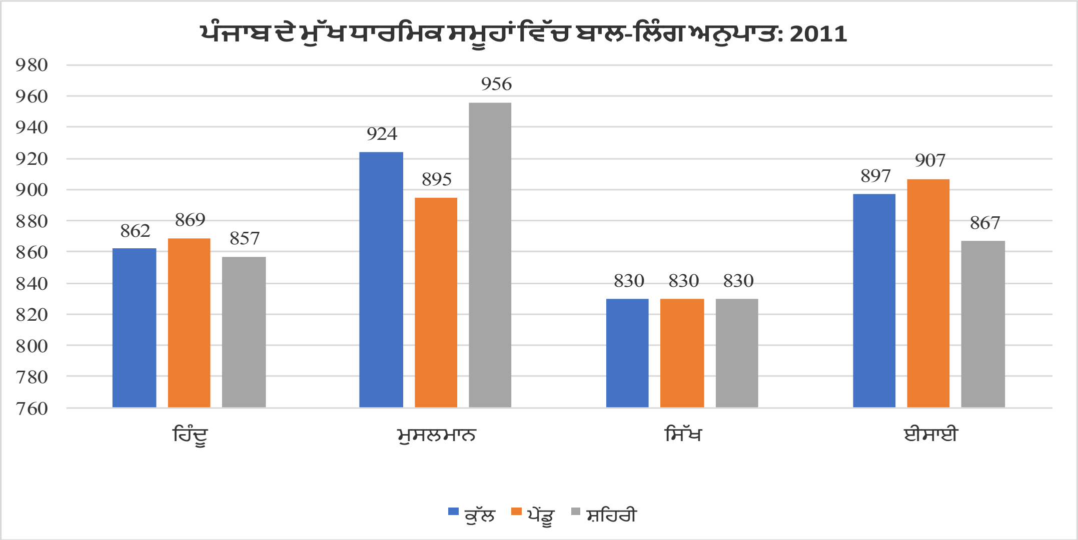
ਸਾਰਣੀ 3

ਰਵਾਇਤੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ: 2011

ਖੇਤਰ	ਕੁੱਲ	ਪੇਂਡੂ	ਸ਼ਹਿਰੀ
ਮਾਝਾ	810	809	813
ਮਾਲਵਾ	835	835	835
ਦੋਆਬਾ	846	848	836

ਸਰੋਤ: ਭਾਰਤ ਦੀ ਜਨ-ਗਣਨਾ, 2011.

ਗਰਾਫ਼ 1



ਸਰੋਤ: ਭਾਰਤ ਦੀ ਜਨ-ਗਣਨਾ, 2011.

ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਸਿੱਖ ਆਬਾਦੀ ਵਿੱਚ ਪਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨਿਊਨਤਮ ਅਨੁਪਾਤ ਦਾ ਅਫ਼ਸੋਸਜਨਕ ਤੱਥ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ (ਗਰਾਫ਼ 1)। ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਜਨ-ਗਣਨਾ ਦੇ ਅੰਕੜਿਆਂ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਪਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

I. ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਉਚੇਰੇ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਵਾਲੇ ਖਿੱਤੇ (900 ਤੋਂ ਵੱਧ);
II. ਦਰਮਿਆਨੇਂ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਵਾਲੇ ਖਿੱਤੇ (850-900 ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ);
III. ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਘੱਟ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਵਾਲੇ ਖਿੱਤੇ (850 ਤੋਂ ਘੱਟ)।

(i) ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਉਚੇਰੇ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਵਾਲੇ ਖਿੱਤੇ (900 ਤੋਂ ਵੱਧ):

ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਕੁੱਲ ਤਹਿਸੀਲਾਂ (77) ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਫ ਦੋ ਤਹਿਸੀਲਾਂ (ਧਾਰ ਕਲਾਂ ਤੇ ਨਵਾਂ ਸ਼ਹਿਰ) ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਅਬਾਦੀ ਵਿੱਚ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਉਚੇਰਾ ਰਿਹਾ (ਸਾਰਣੀ 4)। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਕ੍ਰਮਵਾਰ 'ਮਾਝਾ' ਅਤੇ 'ਦੋਆਬਾ' ਵਿੱਚ ਸਥਿੱਤ ਹਨ। 'ਮਾਲਵਾ' ਇਸ ਉਚੇਰੇ ਅਨੁਪਾਤ ਵਾਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਂ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵੀ ਦਰਜ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾ ਸਕਿਆ।

ਜੇਕਰ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦੀ ਸਿੱਖ ਅਬਾਦੀ ਵਿੱਚ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਨਵਾਂ ਸ਼ਹਿਰ ਤਹਿਸੀਲ ਵਿੱਚ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਉਚੇਰਾ ਬਾਲ ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ (909) ਨਜ਼ਰ ਆਇਆ। ਏਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਮਾਝਾ ਅਤੇ ਮਾਲਵਾ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਂ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਦਰਜ ਕਰਾਉਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫ਼ਲ ਰਹੇ।

ਸ਼ਹਿਰੀ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੱਸਦੀ ਸਿੱਖ ਆਬਾਦੀ ਪੇਂਡੂ ਖਿੱਤਿਆਂ ਤੋਂ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਮੋਹਰੀ ਰਹੀ। ਅੰਕੜਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਧਾਰ ਕਲਾਂ ਤਹਿਸੀਲ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉਚੇਰਾ ਤੇ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਰਸਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਇੱਥੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਅਬਾਦੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤਤਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਘੱਟ (1.58 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ) ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਾਲਵੇ ਦੀਆਂ ਪੰਜ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਆਂਕਿਆ ਗਿਆ। ਫਾਜ਼ਿਲਕਾ ਤਹਿਸੀਲ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਰਜ ਕਰਕੇ ਪਹਿਲੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਰਹੀ। ਜਦਕਿ ਬਾਕੀ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਬਸੀ ਪਠਾਣਾਂ (907), ਲੁਧਿਆਣਾ ਵੈੱਸਟ (905), ਸਮਾਣਾ (905) ਅਤੇ ਅਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ (903) ਬਹੁਤ ਹੀ ਘੱਟ ਆਪਸੀ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪਿਛਾਂਅ ਰਹੀਆਂ (ਨਕਸ਼ਾ 3)। ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਤਿੰਨੋਂ ਰਵਾਇਤੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰ ਮਾਝਾ, ਮਾਲਵਾ ਅਤੇ ਦੋਆਬਾ ਕ੍ਰਮਵਾਰ 8 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ, 10 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਅਤੇ 13 ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ

ਸਾਰਣੀ 4
ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ: 2011

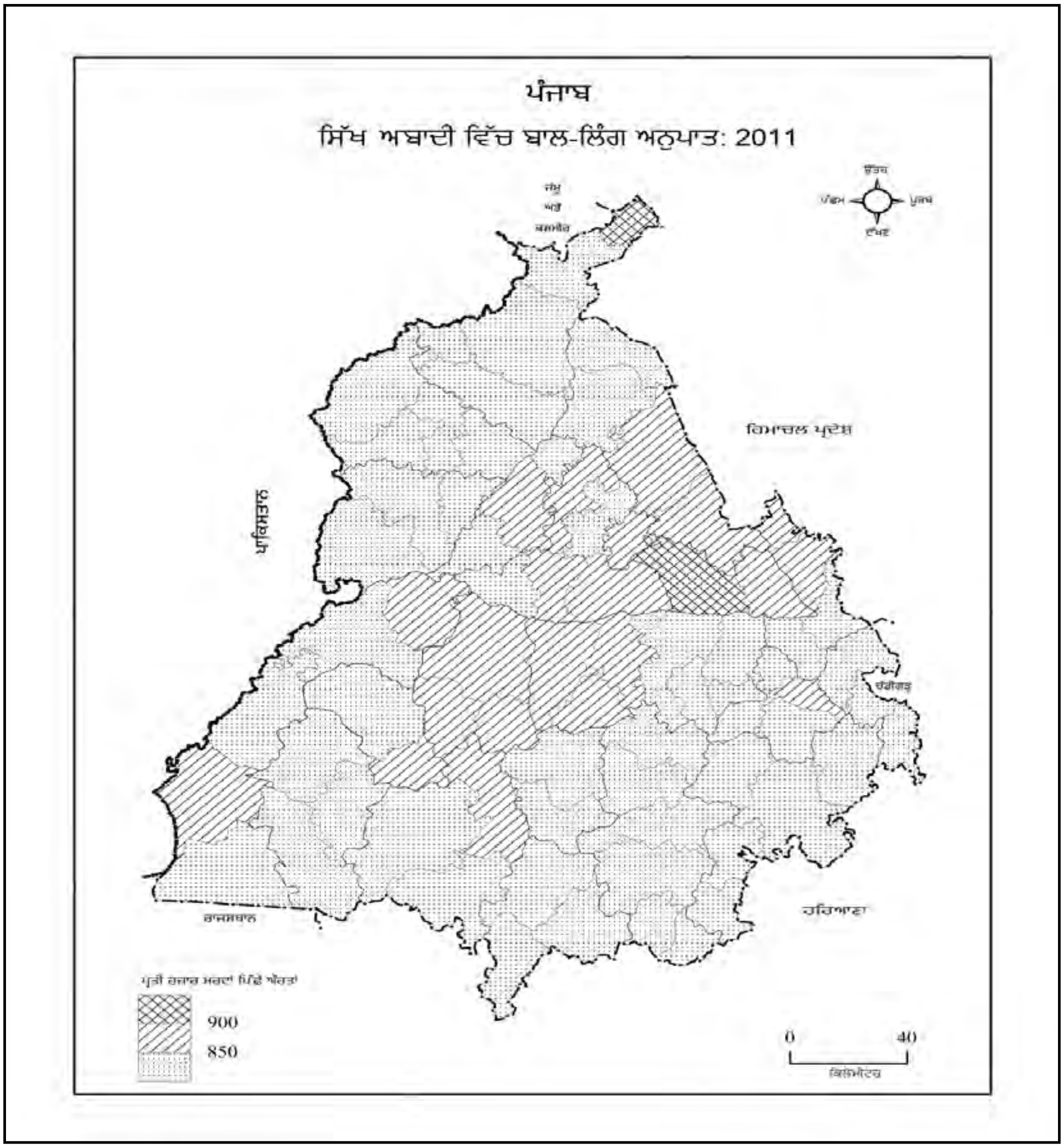
ਲੜੀ ਨੰ.	ਜਿਲ੍ਹੇ ਦਾ ਨਾਂ	ਤਹਿਸੀਲ	ਸਿੱਖ		
			ਕੁੱਲ	**ਪੇਂਡੂ**	**ਸ਼ਹਿਰੀ**
1	**ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ**		**819**	**823**	**812**
		(i) ਅਜਨਾਲਾ	839	840	831
		(ii)ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ-I	813	812	819
		(iii)ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ- II	816	827	810
		(iv)ਬਾਬਾ ਬਕਾਲਾ	805	803	816
2	ਬਰਨਾਲਾ		**845**	**842**	**856**
		(i) ਬਰਨਾਲਾ	847	846	850
		(ii) ਤਪਾ	842	836	879
3	ਬਠਿੰਡਾ		**847**	**848**	**840**
		(i) ਰਾਮਪੁਰਾ ਫੂਲ	853	855	843
		(ii) ਬਠਿੰਡਾ	849	853	840
		(iii)ਤਲਵੰਡੀ ਸਾਬੋਂ	834	833	839
4	ਫਰੀਦਕੋਟ		**846**	**848**	**840**
		ਫਰੀਦਕੋਟ	844	847	834
		ਜੈਤੋ	852	850	872
5	ਫਤਿਹਗੜ੍ਹ ਸਾਹਿਬ		**824**	**823**	**832**
		ਬੱਸੀ ਪਠਾਣਾ	869	865	907
		ਫਤਿਹਗੜ੍ਹ ਸਾਹਿਬ	812	805	845
		ਅਮਲੋਹ	815	824	786
		ਖਮਾਣੋਂ	820	813	892
6	ਫਿਰੋਜ਼ਪੁਰ		858	854	875
		ਜੀਰਾ	**829**	**830**	**822**
		ਫਿਰੋਜ਼ਪੁਰ	829	830	822
		ਜਲਾਲਾਬਾਦ	833	837	784
		ਫਾਜ਼ਿਲਕਾ	877	872	947
		ਅਬੋਹਰ	819	811	856
7	ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ		**783**	**781**	**804**
		ਧਾਰ ਕਲਾਂ	903	806	3000
		ਪਠਾਨਕੋਟ	787	776	803
		ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ	783	784	773
		ਬਟਾਲਾ	787	783	810
		ਡੇਰਾ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ	762	755	894

8	ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ		**831**	**833**	**822**
		ਦਸੂਹਾ	790	784	851
		ਮੁਕੇਰੀਆਂ	787	793	748
		ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ	859	872	811
		ਗੜ੍ਹਸ਼ੰਕਰ	897	896	909
9	ਜਲੰਧਰ		**852**	**859**	**838**
		ਸ਼ਾਹਕੋਟ	837	839	816
		ਨਕੋਦਰ	877	873	929
		ਫ਼ਿਲੌਰ	874	877	857
		ਜਲੰਧਰ-I	839	849	836
		ਜਲੰਧਰ-II	853	858	819
10	ਕਪੂਰਥਲਾ		**835**	**834**	**840**
		ਭੁਲੱਥ	761	765	737
		ਕਪੂਰਥਲਾ	870	866	888
		ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਲੋਧੀ	819	822	775
		ਫਗਵਾੜਾ	852	857	844
11	ਲੁਧਿਆਣਾ		**850**	**855**	**841**
		ਸਮਰਾਲਾ	836	838	824
		ਖੰਨਾ	823	849	780
		ਪਾਇਲ	841	846	805
		ਲੁਧਿਆਣਾ ਪੂਰਬੀ	839	839	839
		ਲੁਧਿਆਣਾ ਪੱਛਮੀ	866	858	905
		ਰਾਏਕੋਟ	858	856	869
		ਜਗਰਾਓਂ	880	881	873
12	ਮਾਨਸਾ		**826**	**832**	**785**
		ਸਰਦੂਲਗੜ੍ਹ	823	822	828
		ਬੁਢਲਾਡਾ	829	833	781
		ਮਾਨਸਾ	826	836	776
13	ਮੋਗਾ		**861**	**864**	**844**
		ਨਿਹਾਲ ਸਿੰਘ ਵਾਲਾ	866	869	756
		ਬਾਘਾ ਪੁਰਾਣਾ	857	859	838
		ਮੋਗਾ	861	865	848
14	ਪਟਿਆਲਾ		**816**	**806**	**848**
		ਸਮਾਣਾ	810	797	905
		ਪਾਤੜਾਂ	835	830	870
		ਨਾਭਾ	798	792	837
		ਪਟਿਆਲਾ	815	801	839

		ਰਾਜਪੁਰਾ	825	818	870
15	ਰੂਪਨਗਰ		**844**	**844**	**843**
		ਆਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ	864	859	903
		ਨੰਗਲ	861	860	864
		ਰੂਪਨਗਰ	840	831	865
		ਚਮਕੌਰ ਸਾਹਿਬ	832	840	786
16	ਐਸ.ਏ. ਐਸ. ਨਗਰ ਮੁਹਾਲੀ		**804**	**798**	**813**
		ਖਰੜ	820	815	829
		ਐਸ.ਏ. ਐਸ. ਨਗਰ, ਮੁਹਾਲੀ	807	796	818
		ਡੇਰਾ ਬੱਸੀ	776	775	778
17	ਸੰਗਰੂਰ		**819**	**817**	**830**
		ਮਲੇਰਕੋਟਲਾ	839	832	890
		ਧੂਰੀ	810	811	799
		ਸੰਗਰੂਰ	816	811	831
		ਸੁਨਾਮ	808	808	810
		ਲਹਿਰਾ	836	831	893
		ਮੂਨਕ	807	811	776
18	ਐਸ.ਬੀ. ਐਸ. ਨਗਰ		**895**	**902**	**845**
		ਨਵਾਂ ਸ਼ਹਿਰ	903	909	868
		ਬਲਾਚੌਰ	870	883	762
19	ਮੁਕਤਸਰ		**819**	**822**	**801**
		ਮਲੋਟ	826	827	813
		ਗਿੱਦੜਬਾਹਾ	810	811	797
		ਮੁਕਤਸਰ	820	826	798
20	ਥਰਨਤਾਰਨ		**819**	**818**	**828**
		ਪੱਟੀ	808	808	807
		ਤਰਨਤਾਰਨ	836	834	853
		ਖਡੂਰ ਸਾਹਿਬ	803	803	A.R.*
ਪੰਜਾਬ			**830**	**830**	**830**

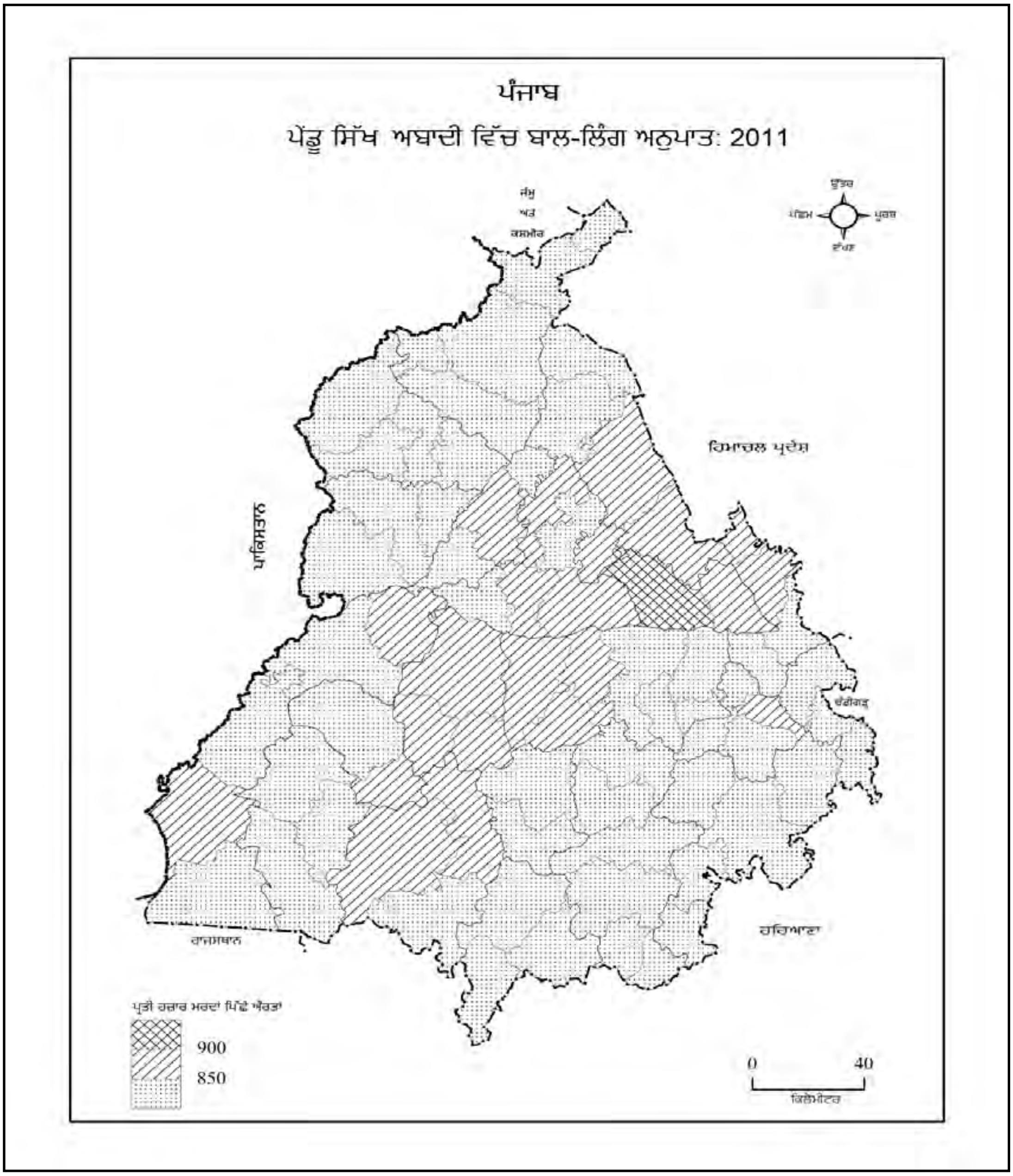
ਸਰੋਤ: ਭਾਰਤ ਦੀ ਜਨ-ਗਣਨਾ, 2011. **A.R*** ਸਾਰੀ ਪੇਂਡੂ ਜਨਸੰਖਿਆ (ਖਡੂਰ ਸਾਹਿਬ ਤਹਿਸੀਲ ਵਿੱਚ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜਨਸੰਖਿਆ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ)।

ਨਕਸ਼ਾ 1



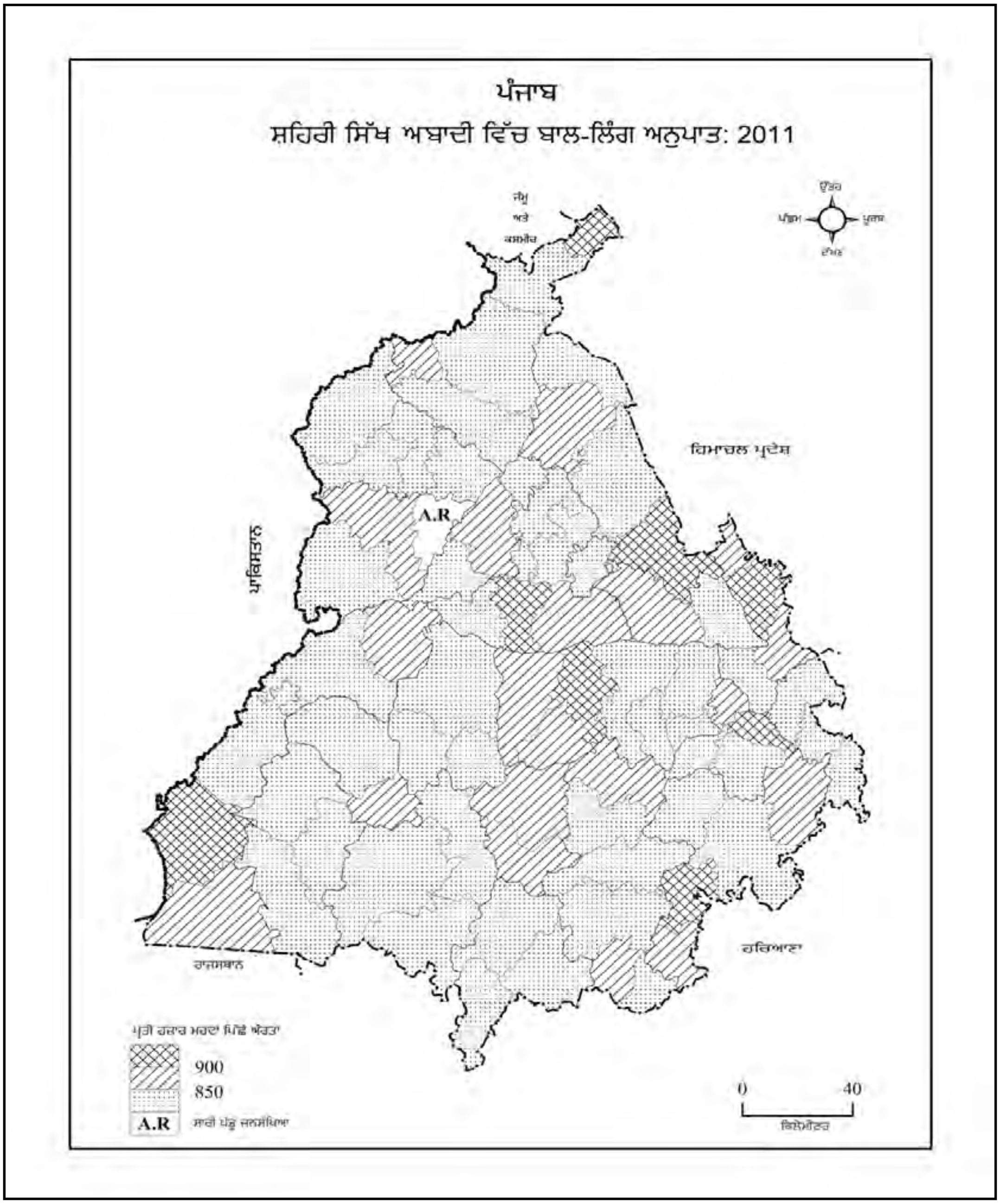
ਸਰੋਤ: ਭਾਰਤ ਦੀ ਜਨ-ਗਣਨਾ, 2011.

ਨਕਸ਼ਾ 2



ਸਰੋਤ: ਭਾਰਤ ਦੀ ਜਨ-ਗਣਨਾ, 2011.

ਨਕਸ਼ਾ 3



ਸਰੋਤ: ਭਾਰਤ ਦੀ ਜਨ-ਗਣਨਾ, 2011.

ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਉਚੇਰਾ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਨਜ਼ਰ ਆਏ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸ਼ਹਿਰੀ ਖਿੱਤੇ ਪੇਂਡੂ ਖਿੱਤਿਆਂ ਤੋਂ ਮੋਹਰੀ ਰਹੇ। ਦੋਆਬਾ ਖੇਤਰ ਉੱਚਤਮ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਮੋਹਰੀ ਰਿਹਾ (ਸਾਰਣੀ 3)। ਦੋਆਬੇ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਬਾਲ ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਨੂੰ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਉਚੇਰੀ ਸਾਖ਼ਰਤਾ ਦਰ ਨਾਲ ਜੋੜਕੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਔਰਤਾਂ ਦੀ ਸਾਖ਼ਰਤਾ ਦਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਨਣਯੋਗ ਹੈ। ਉਚੇਰੀ ਸਾਖ਼ਰਤਾ ਦਰ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਲਿਆਉਂਦੀ ਨਜ਼ਰ ਆਈ। ਇਸ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਵਿੱਚ ਉਚੇਰੇ ਸਾਖ਼ਰਤਾ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਿਆਰ ਵੀ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਉਚੇਰਾ ਹੈ। ਜੋ ਅੱਗੇ ਚੱਲਕੇ ਇਸਤਰੀ-ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਮਾਨਤਾ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਖੇਤਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਿਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰਵਾਸ ਕਰਨਾ ਵੀ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਵਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਥੱਲੇ ਇਹ ਖਿੱਤਾ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖੋਂ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤ ਹੋਇਆ। ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਆਈ ਸੋਝੀ ਵੀ ਇਸ ਖੇਤਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕੁੜੀ-ਮੁੰਡੇ ਦੀ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਣ ਵਿੱਚ ਮੱਦਦਗਾਰ ਰਹੀ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਨਰ-ਮਾਦਾ ਦਾ ਪਾੜਾ ਬਾਕੀ ਖੇਤਰਾਂ ਤੋਂ ਘੱਟ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਕਾਰਕਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਖੇਤਰ ਦੀ ਸਿੱਖ ਜਨ ਸੰਖਿਆ ਦਾ ਸੁਰੱਖਿਆ ਬਲਾਂ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਗਤ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਰੁਝਾਨ ਦਾ ਬਰਕਰਾਰ ਰਹਿਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਨਣਯੋਗ ਹੈ। ਸੁਰੱਖਿਆ ਬਲਾਂ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਅਵਧੀ ਦੌਰਾਨ ਪਏ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸੌੜੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਦਰੁਸਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ। ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲਾਅ ਆਇਆ ਜੋ ਅੱਗੇ ਚੱਲਕੇ ਅੰਕੜਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਘਟਦੇ ਪਾੜ੍ਹੇ ਦਾ ਗਵਾਹ ਬਣਿਆ (Kaur, 2015)। ਇਸ ਦਾ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ। ਵਕਤ ਦੀਆਂ ਬਦਲਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਤੇ ਜ਼ਾਹਿਰ ਤੌਰ ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

(ii) ਦਰਮਿਆਨੇ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਵਾਲੇ ਖਿੱਤੇ (850-900 ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ):

ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕੀ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਆਬਾਦੀ ਵਿੱਚ ਦਰਮਿਆਨੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਦੋਆਬਾ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਤਰਵੰਜਾ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਅਤੇ ਮਾਲਵੇ ਦੀਆਂ ਲੱਗਭਗ ਛੱਬੀ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਮਿਆਨੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ ਜਦਕਿ ਮਾਝਾ ਖਿੱਤਾ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀਂ ਵਿੱਚੋ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਰਿਹਾ। ਰਾਜ ਦੇ ਉੱਤਰ-ਪੂਰਬ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਮੱਧ ਤੱਕ ਦੇ ਲੱਗਭਗ ਵਧੇਰੇ ਖੇਤਰ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਰਹੇ (ਨਕਸ਼ਾ 1)। ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀਆਂ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਗੜਸ਼ੰਕਰ ਤਹਿਸੀਲ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਹਜ਼ਾਰ ਨਰ ਬਾਲਾਂ ਪਿੱਛੇ 897 ਮਾਦਾ ਬੱਚੀਆਂ ਦਰਜ ਕਰਾ ਕੇ ਪਹਿਲੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਕਾਬਿਜ਼ ਰਹੀ।

ਪੇਂਡੂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀ ਸਿੱਖ ਆਬਾਦੀ ਨੇ ਤੀਹ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਮਿਆਨੇ ਦਰਜ਼ੇ ਦਾ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਰਜ ਕਰਾਇਆ। ਗੜਸ਼ੰਕਰ ਤਹਿਸੀਲ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀ ਹਜ਼ਾਰ ਨਰ ਬਾਲਾਂ ਪਿੱਛੇ 896 ਮਾਦਾ ਬਾਲ ਦਰਜ ਕਰਵਾ ਕੇ ਮੋਹਰੀ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਰਾਜ ਦੇ ਉੱਤਰ-ਪੂਰਬੀ ਇਲਾਕਿਆਂ ਸਮੇਤ ਕੇਂਦਰੀ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਕੁਝ ਕੁ ਦੱਖਣ-ਪੱਛਮੀ ਖੇਤਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ (ਨਕਸ਼ਾ 2)।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸ਼ਹਿਰੀ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵਸਦੀ ਸਿੱਖ ਅਬਾਦੀ ਨੇ ਛੱਬੀ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਮਿਆਨੇ ਦਰਜ਼ੇ ਦਾ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਰਜ ਕਰਵਾਇਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਡੇਰਾ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਤੀ ਹਜ਼ਾਰ ਨਰ ਬਾਲਾਂ ਪਿੱਛੇ 894 ਮਾਦਾ ਬਾਲ ਦਰਜ ਕਰਕੇ ਪਹਿਲੇ ਸਥਾਨ ਤੇ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਾਲਵਾ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਚੌਦਾਂ, ਦੋਆਬਾ ਖੇਤਰ ਦੀ ਚਾਰ ਅਤੇ ਮਾਝਾ ਦੀਆਂ ਦੋ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਮਿਆਨੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਸ਼ਹਿਰੀ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਆਂਕਿਆ ਗਿਆ। ਜੇਕਰ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਤੇ ਪੰਛੀ ਝਾਤ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀਆਂ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਸਾਰੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵਿੱਖਰੀਆਂ ਪਈਆਂ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ (ਨਕਸ਼ਾ 3)।

(iii) ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਘੱਟ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਵਾਲੇ ਖਿੱਤੇ (850 ਤੋਂ ਘੱਟ):

ਪੰਜਾਬ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਲੱਗਭਗ ਸੱਤਰ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਅਬਾਦੀ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਘੱਟ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਵਾਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਘੱਟ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਵਾਲੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਭੁਲੱਥ ਤਹਿਸੀਲ ਪ੍ਰਤੀ ਹਜ਼ਾਰ ਨਰ ਬਾਲਾ ਪਿੱਛੇ 761 ਮਾਦਾ ਬਾਲ ਦਰਜ ਕਰਵਾ ਕੇ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਰਹੀ। ਇਸ ਖੋਜ ਵਿੱਚ ਅਣਕਿਆਸਿਆ ਤੇ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਤੱਥ ਇਹ ਰਿਹਾ ਕਿ ਮਾਝਾ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਦਬਦਬਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਬਾਕੀ ਰਵਾਇਤੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਾ ਪੱਧਰ ਨੀਵਾਂ ਰਿਹਾ। ਘੋਖਣ ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਤੱਥਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਝੰਜੋੜਨ ਵਾਲਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਰਿਹਾ ਕਿ ਪੂਰੇ ਮੁਲਕ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਲਿੰਗ ਨਿਰਧਾਰਣ ਕਲੀਨਿਕ ਇਸੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਖੁੱਲਿਆ। ਮਾਝਾ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ 1970 ਦੇ ਅਖੀਰ ਵਿੱਚ ਖੁੱਲਣ ਵਾਲਾ ਇਹ ਕਲੀਨਿਕ "ਨਿਊ ਭੰਡਾਰੀ ਐਂਟੀ-ਨੈਟਲ ਐਸ.ਡੀ ਕਲੀਨਿਕ" ਦੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ (Purewal, 2010)। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖਰੀ ਦਹਾਕੇ ਅਤੇ ਇੱਕੀਵੀ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਵਕਤ ਦੀ ਰਫ਼ਤਾਰ ਨਾਲ ਅਜਿਹੇ ਕਲੀਨਿਕ ਰਾਜ ਦੇ ਬਾਕੀ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਖੁੰਬਾਂ ਵਾਂਗ ਉੱਠ ਖਲੋਏ। ਇੰਝ ਵੇਖਦਿਆਂ ਵੇਖਦਿਆਂ ਨਾਲ ਲੱਗਦੇ ਰਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੇਦਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਧਣ ਲੱਗਿਆ। ਇੰਝ ਪੂਰੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਮਾਝਾ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆ ਦਿਨੋਂ ਦਿਨ ਵਧਦੀ ਗਈ। ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਮਾਝਾ ਖੇਤਰ ਦੀ ਸਿੱਖ ਅਬਾਦੀ ਵਿੱਚ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਾ ਪਾੜਾ ਵਧਾਉਣ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ।

ਜੇਕਰ ਰਾਜ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵਸਦੀ ਸਿੱਖ ਅਬਾਦੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੱਤਰ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਘੱਟ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਜਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਡੇਰਾ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਤਹਿਸੀਲ ਦੀ ਸਥਿੱਤੀ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਨਾਜ਼ੁਕ ਰਹੀ। ਇਸ ਤਹਿਸੀਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀ ਹਜ਼ਾਰ ਨਰ ਬਾਲਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕੇਵਲ 755 ਮਾਦਾ ਬੱਚੇ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਗਏ ਜੋ ਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਅਧਿਐਨ ਅਧੀਨ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਘੱਟ ਸੀ। ਮਾਝਾ ਖੇਤਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੇਂਡੂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦੀ ਸਿੱਖ ਆਬਾਦੀ ਵਿੱਚ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਘੱਟ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਰਜ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਰਾਜ ਦੇ ਕੁੱਝ ਕੁ ਉੱਤਰ-ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰੀ ਇਲਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਕੀ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਨਰ-ਮਾਦਾ ਬਾਲਾਂ ਦੇ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿਚਾਲੇ ਪਾੜਾ ਵਧੇਰੇ ਰਿਹਾ (ਨਕਸ਼ਾ 2)।

ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਆਬਾਦੀ ਨੇ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਛਿਆਲੀ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਨੀਵਾਂ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਕਪੂਰਥਲਾ ਜਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਭੁਲੱਥ ਤਹਿਸੀਲ ਵਿੱਚ ਨਰ ਬਾਲਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਾਦਾ ਬਾਲਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ (737) ਬਹੁਤ ਹੀ ਘੱਟ ਆਂਕੀ ਗਈ (ਸਾਰਣੀ 1)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਝਾ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਸਤਾਹਟ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ, ਦੋਆਬਾ ਦੀਆਂ ਸੱਠ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਅਤੇ ਮਾਲਵਾ ਦੀਆਂ ਅੱਠਵੰਜਾ

ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਤਹਿਸੀਲਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਸਿੱਖ ਆਬਾਦੀ ਵਿੱਚ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਘੱਟ (850 ਤੋਂ ਘੱਟ) ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਰਜ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਇੰਝ ਸੂਬੇ ਦੇ ਲੱਗਭਗ ਸਾਰੇ ਉੱਤਰੀ, ਉੱਤਰ-ਪੱਛਮੀ, ਦੱਖਣੀ ਅਤੇ ਦੱਖਣ-ਪੱਛਮੀ ਅਤੇ ਦੱਖਣ-ਪੂਰਬੀ ਖੇਤਰ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅਧੀਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ (ਨਕਸ਼ਾ 2 ਅਤੇ 3)।

ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ ਕਿ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਸਿੱਖ ਆਬਾਦੀ ਵਿੱਚ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਸ਼ਹਿਰੀ ਖਿੱਤਿਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਘੱਟ ਰਿਹਾ। ਪੇਂਡੂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਹਿਰੀ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਵਧੇਰੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਤੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਪੇਂਡੂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸਿੱਖ ਅਬਾਦੀ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦੇ ਕਿੱਤੇ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਵਧੇਰੇ ਗਿਣਤੀ ਅਜਿਹੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਮਾਲਿਕ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਯਕੀਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੱਦੀ ਪੁਸ਼ਤੀ ਜ਼ਮੀਨ ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਸਾਂਭ-ਸੰਭਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਹੋਣਾ ਬੜਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਖਾਨਦਾਨ ਦੇ ਵਾਰਿਸ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੀੜੀ-ਦਰ-ਪੀੜੀ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਇਹ ਵੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦੇ ਧੰਦੇ ਨੂੰ ਮਰਦ ਹੀ ਸਫ਼ਲਤਾਪੂਰਵਕ ਚਲਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਦੇ ਕਿੱਤੇ ਵਿੱਚ ਔਰਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨਾਲ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿੱਤੀ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ (Hesketh and King, 2006)। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਾਰਾ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਮਰਦਾਂ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦਾ ਹੈ। ਆਰਥਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਾਪਿਆਂ ਦੀ ਬੁਢਾਪੇ ਵਿੱਚ ਲਾਠੀ ਬਣਨ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਆਸਾਂ ਉਮੀਦਾਂ ਪੁੱਤਰਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀਆਂ ਹੋਣ ਦੀ ਤਵੱਕੋ ਵਾਲੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਨਰ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵੀ ਆਰਥਿਕ ਸਹਿਯੋਗ ਦਾ ਸਰੋਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਣ ਕਰਕੇ ਮਾਪਿਆ ਦਾ ਧਿਆਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਲਣ-ਪੋਸ਼ਣ ਵਿੱਚ, ਲੜਕੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (Bardan, 1982)। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪੇਂਡੂ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੱਸਦੀ ਸਿੱਖ ਆਬਾਦੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪੁੱਤਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੋਰ ਵੀ ਤੀਬਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਜ ਦੀ ਪੇਂਡੂ ਸਿੱਖ ਆਬਾਦੀ ਵਿੱਚ ਮਾਦਾ ਬਾਲਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨਰ ਬਾਲਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਘਟਣ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਜ਼ਾਹਿਰ ਤੌਰ ਤੇ ਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਾਗਰੂਕ ਲੜਕੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਗਲਤ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਵਧੇਰੇ ਗਿਣਤੀ ਅਜੇ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਪੁੱਤਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਮੱਧਮ ਨਹੀਂ ਪੈ ਸਕੀ। ਜਿਸ ਦੇ ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਵਧੇਰੇ ਲੋਕ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੈਰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਤੇ ਅਨੈਤਿਕ ਹੱਥ ਕੰਡੇ ਅਪਣਾ ਕੇ ਇਸ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਵਾਹ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਸੂਬੇ ਵਿੱਚ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੇ ਘੱਟ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਬਾਲੜੀਆਂ ਦਾ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਖਾਤਮਾਂ ਕਰਨਾ ਵੀ ਇੱਥੇ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਨਣਯੋਗ ਹੈ (Registrar Genreal, 2003)। ਸਿਹਤ ਸੰਬੰਧੀ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆ ਦਾ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜੱਗ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ (Bhat and Zavier, 2010)। ਪੁੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਧੀਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਤਰਜ਼ੀਹ ਦੇਣ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਕਮਾਈ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮੱਰਥ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ, ਖਾਨਦਾਨ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਤੀ ਵਿਰਾਸਤ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਵਾਲਾ, ਮੁੱਖ ਹੈ (Hesketh and Xing,2006)। ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪੂਰਣ ਤੌਰ ਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਲਿੰਗਿਕ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰਹੀਂ ਪ੍ਰੰਤੂ ਵਕਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਤੌਰ

ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਜ਼ਰੂਰ ਆਈ ਹੈ (Mooney, 2020)। ਇਹ ਪੁੱਤਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਨਰ ਅਤੇ ਮਾਦਾ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਅਨੁਪਾਤ ਦੇ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਵਧਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸੁਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਨੂੰ ਉਲਝਾਉਣ ਦੇ ਖਦਸ਼ੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਿੱਖ ਆਬਾਦੀ ਵਿੱਚ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਹੋਂਣ ਵਿੱਚ ਦਾਜ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਨਿਕਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦਾਜ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਖੋਜਾਰਥੀਆਂ ਨੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਘੋਖਿਆ ਹੈ (Oldenburg 2002; Singh 1983; Randeria and Visari 1984, ਆਦਿ)। ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਪੇਂਡੂ ਇਲਾਕਿਆਂ ਦੀ ਸਿੱਖ ਅਬਾਦੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਧੰਦਾ ਖੇਤੀਬਾੜੀ ਹੈ ਇਸ ਪ੍ਰਥਾ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ। ਵਧੇਰੇ ਦਾਜ ਦੇਣਾ ਤੇ ਲੈਣਾ ਦੋਵੇਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸ਼ਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਮਝੇ ਜਾਂਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦਾ ਖੇਤੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਤੇ ਬੜਾ ਚਿੰਤਾਜਨਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਵਾਂਗ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਦਾਜ ਪ੍ਰਥਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬੜੀ ਗੰਭੀਰ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਪਿਆਂ ਦਾ ਲੜਕੀਆਂ ਦੇ ਜਨਮ ਨੂੰ ਨਾ ਚਾਹੁਣ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਉੱਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਦੀ ਰਹਿਤ ਮਰਿਆਦਾ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਲੜੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਤੋਂ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਵਰਜਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਗੁਨਾਹ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਛੇਕਣ ਤੱਕ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਵਿੱਚ ਦਾਜ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਵੀ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ (ਕੌਰ, 2002)। ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਲੜਕੇ ਵਾਲਿਆਂ ਵਲੋਂ ਦਾਜ ਲੈ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖੋਂ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਯਤਨ ਰੁਕਣ ਦਾ ਨਾਂ ਨਹੀਂ ਲੈ ਰਹੇ। ਇਹ ਵੀ ਵੇਖਣ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਲੜਕੇ ਦੀ ਵਿੱਦਿਅਕ ਯੋਗਤਾ, ਆਮਦਨ, ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਰੁਤਬਾ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਉਚੇਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹੀ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਦਾਜ ਲੈਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਬਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਮਾਪੇ ਇਸ ਆਰਥਿਕ ਬੋਝ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਲੜਕੀਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮਾਰ ਮੁਕਾਉਂਣ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ (Bhalla, 2004)। ਵਧੇਰੇ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਦਾਜ ਘੱਟ ਲੈ ਕੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਲੜਕੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿੱਤ ਦਿਨ ਜਲਾਲਤ ਝੱਲਣੀਂ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਦਾਜ ਦੀ ਮੰਗ ਪੂਰੀ ਨਾ ਹੋਣ ਤੇ ਲੜਕੀਆਂ ਨੂੰ ਕੁੱਟ ਮਾਰ ਸਹਿਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਦਾਜ ਦੇ ਲੋਭੀ ਪਰਿਵਾਰ ਤਾਂ ਲੜਕੀ ਨੂੰ ਅੱਗ ਤੱਕ ਲਾਉਣ ਤੋਂ ਵੀ ਗਰੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਆਪਣੇਂ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਾਪਰਦੀਆ ਵੇਖ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿੱਚ ਖੌਫ ਵਧਣ ਨਾਲ ਉਹ ਧੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਲੈਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਜੰਮਣ ਵਾਲੀ ਧੀ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇ। ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਾ ਪਾੜਾ ਘਟਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਅਸਫ਼ਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਪ੍ਰੱਚਲਤ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਥੱਲੇ ਜਿਆਦਾਤਰ ਸਿੱਖ ਪਰਿਵਾਰ ਆਪਣੇ ਆਰਥਿਕ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਨਾ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਆਪਣੀਂ ਆਰਥਿਕ ਹੈਸੀਅਤ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਖਰਚਾ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲੜਕੇ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਕੀਮਤੀ ਤੋਹਫਿਆਂ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜ਼ਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਹਿੰਗੀਆਂ ਗੱਡੀਆਂ ਅਤੇ ਸੋਨੇ ਦੇ ਗਹਿਣੇ ਆਮ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ। ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਵਧੇਰੇ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਖੇਤੀ ਦੇ ਧੰਦੇ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਮੱਧ-ਵਰਗੀ ਪਰਿਵਾਰ ਆਪਣਾ ਆਰਥਿਕ ਅਧਾਰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰ ਬੈਠਦੇ ਹਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਲੜਕੀਆਂ ਪਰਿਵਾਰ ਲਈ ਆਰਥਿਕ ਬੋਝ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਬੋਝ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਪਰਿਵਾਰ ਬਾਲੜੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਲੈਂਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਲਈ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅਨੈਤਿਕਤਾ ਭਰੇ ਹੀਲੇ-ਵਸੀਲੇ ਵੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਇੰਝ ਦਾਜ ਪ੍ਰਥਾ ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੇ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ (Das as cited in Kaur and Moghal, 2014)। ਇਹ ਸਮੁੱਚਾ ਵਰਤਾਰਾ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗਿਕ ਅਸੰਤੁਲਨ ਦੇ ਭਿਆਨਕ ਸਿੱਟਿਆਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ

ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਅਰੰਭ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਪੁਰਾਤਨ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਪ੍ਰਥਾ ਤੋਂ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ ਤੇ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਇੰਝ ਮਰਦ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਔਰਤਾਂ ਨਾਲ ਵਿਤਕਰਾ ਹੋਣਾ ਕੋਈ ਅਚੰਭੇ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ (Wani, 2019 and Bains,2020)। ਔਰਤ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰੀ ਦਾ ਦਰਜਾ ਅਤੇ ਇਨਸਾਫ਼ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਖ ਚੁਣੌਤੀਆਂ (ਗਣਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਬਹਾਲੀ, ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਅਤੇ ਕੌਮੀ ਏਕਤਾ) ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨਾ ਔਖਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਅਸੰਭਵ ਜਾਪਦਾ ਹੈ (Bumiller, 1991)। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਸਿੱਖ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਰਵੱਈਆਂ ਵੀ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੇ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਜਿਵੇ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਵਕਤਾਂ ਵਿੱਚ ਨਵੀਂ ਜੰਮੀ ਬਾਲੜੀ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦੇ ਜੀਅ ਘੜੇ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਕਰਕੇ ਦੱਬਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਨਹੀਂ ਮੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਬੱਚੀਆਂ ਨੂੰ ਇੰਝ ਬੇਕਦਰੀ ਨਾਲ ਮਾਰਨ ਵਿੱਚ ਜਾਹਿਰ ਤੌਰ ਤੇ ਮਾਂ ਦੀ ਵੀ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਸਬੂਤ ਅੱਜ ਵੀ ਹਿੰਦੋਸਤਾਨ ਦੇ ਕੁਝ ਹਿੱਸਿਆ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ (Aravmudan, 2007)। ਪ੍ਰੰਤੂ ਪੰਜਾਬ ਵਰਗੇ ਵਿਕਸਿਤ ਪ੍ਰਾਂਤ ਵਿੱਚ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰਕੇ ਇਸਦੇ ਤੌਰ ਤਰੀਕੇ ਜ਼ਰੂਰ ਬਦਲ ਗਏ ਹਨ। ਹੁਣ ਬਾਲੜੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਿਉਂਦੇ ਜੀਅ ਦੱਬਣ ਦੀ ਥਾਂ ਮਾਂ ਦੀ ਕੁੱਖ ਵਿੱਚ ਹੀ ਭਰੂਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੱਤਿਆ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਲਗਾਤਾਰ ਬਰਕਰਾਰ ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਸ੍ਰੀ ਅਕਾਲ ਤਖਤ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕੰਨਿਆਂ ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆਂ ਬਾਰੇ ਡੂੰਘੀ ਚਿੰਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਾਫ ਲਫਜਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ "ਇੱਕ ਸਿੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਧੀ ਨਹੀਂ ਮਾਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਅਤੇ ਨਾਂ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਧੀ ਦੇ ਕਾਤਿਲ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ" (Union of Catholic Asian News April 29, 2001)। ਇਸ ਬੜੇ ਹੈਰਾਨੀ ਭਰੇ ਭਾਵੁਕ ਕਰ ਦੇਂਣ ਵਾਲੇ ਬਿਆਨ ਤੋਂ ਇੰਝ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਘਰ ਵਿੱਚ ਨਰ ਬੱਚੇ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਕੰਨਿਆਂ ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆ ਸਿੱਖਾ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਬੇਚੈਨੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਬਿਆਨ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚਲੀ ਪੁੱਤਰ ਤਰਜ਼ੀਹ ਨੂੰ ਨਿਕਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਲੜਕੀਆਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਾਂਮ ਵੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬੱਚੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ 'ਰੱਜੀ' (ਅਰਥ ਇਹ ਕਿ ਅਸੀਂ ਲੜਕੀਆ ਨਾਲ ਰੱਜ ਗਏ ਹਾਂ), 'ਅੱਕੀ' (ਲੜਕੀਆਂ ਤੋਂ ਅੱਕ ਗਏ ਹਾਂ) ਅਤੇ 'ਕੌੜੀ' (ਲੜਕੀ ਸਾਨੂੰ ਪਿਆਰੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਬੁਰੀ ਲੱਗਦੀ ਹੈ))। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਪੁੱਤਾਂ ਦੀ ਮਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਵਧੇਰੇ ਸਤਿਕਾਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪੁੱਤ ਜੰਮਣ ਤੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਆਲਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਧੀ ਜੰਮਣ ਤੇ ਮਹੌਲ ਅਫ਼ਸੋਸਜਨਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਉਦੋਂ ਜਦ ਦੂਸਰਾ ਬੱਚਾ ਵੀ ਲੜਕੀ ਜੰਮੇ। ਪੁੱਤ ਜੰਮਣ ਤੇ ਮਾਂ ਨੂੰ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਨਾਲ ਨਿਹਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਈ ਮਹੀਨਿਆਂ ਤੱਕ ਉਸ ਦੀ ਸਿਹਤ ਤੇ ਖਾਧ ਖੁਰਾਕ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਧਿਆਨ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਨਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਔਰਤ ਦੇ ਕੇਵਲ ਧੀਆਂ ਹੀ ਜੰਮੀਆਂ ਹੋਣ, ਕਈ ਵਾਰ ਉਸਦੇ ਤਲਾਕ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਰੋਜ਼ਮਰ੍ਹਾ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਬੋਲੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਅਖਾਣ/ਫ਼ਿਕਰੇ/ਬੋਲ ਅਜਿਹੇ ਹਨ ਜੋ ਜਾਣੇ-ਅਣਜਾਣੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਲੜਕੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਕਾਰਾਤਮਿਕ ਸੋਚ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਪਰਿਪੱਖ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ "ਧੀਆਂ ਤਾਂ ਬੇਗਾਨਾ ਧੰਨ ਹੈ", "ਪੱਥਰ ਜੰਮ ਪਿਆ", "ਵੰਸ਼ ਤਾਂ ਪੁਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਚਲਦੇ ਨੇ", "ਧੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਜੰਮਦੀ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਕੱਪੜੇ ਚਾਹੀਦੇ ਨੇ ਪੁੱਤ ਭਾਵੇ ਨੰਗਾਂ

ਫਿਰੇ", "ਜੱਗ ਸਾਂਝ ਤਾ ਰੱਬ ਸਭ ਨੂੰ ਦੇਵੇ", "ਬਿਨੁ ਪੁੱਤੀ ਮਾਂ ਅੰਨ੍ਹੀ ਤੇ ਇੱਕ ਦੀ ਕਾਣੀ", ਆਦਿ। ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਵਿੱਚ ਪੁੱਤ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਤਾਂ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਹੌਲ ਵਿੱਚ ਉਲਝੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹੀ ਬਾਲੜੀਆਂ ਨੂੰ ਕੁੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮਾਰ ਮੁਕਾਉਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਬੈਠਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਅਸਰ ਬਾਲ ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੇ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਂਵਾਰ ਹੈ।

ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿੱਚ ਖਿੱਤਾਵਾਰ ਵੱਖਰੇਵੇਂ ਹਨ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਤਿੰਨ ਰਵਾਇਤੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ 'ਦੋਆਬਾ' ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਨੁਪਾਤ ਉਚੇਰਾ ਰਿਹਾ। ਜਦ ਕਿ ਬਾਕੀ ਦੋ ਖੇਤਰ ‘ਮਾਲਵਾ’ ਅਤੇ ‘ਮਾਝਾ’ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਇਸ ਤੋਂ ਘੱਟ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਨਜ਼ਰ ਆਏ। ਉਹ ਖਿੱਤੇ ਜਿੱਥੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਵਿੱਦਿਅਕ ਯੋਗਤਾ ਦਾ ਮਿਆਰ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਉਚੇਰਾ ਸੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਨਜ਼ਰ ਆਇਆ। ਅਜਿਹੇ ਇਲਾਕੇ ਜਿੱਥੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਕਸਿਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰਵਾਸ ਹੋਇਆ ਉੱਥੇ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀ ਹਜ਼ਾਰ ਨਰ ਬਾਲਾਂ ਪਿੱਛੇ ਬਾਲੜੀਆਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਜਿਆਦਾ ਰਹੀ। ਸੁਰੱਖਿਆ ਬਲਾਂ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਨਿਭਾਉਣ ਵਾਲੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅਨੁਪਾਤ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵੀ ਮੁਕਬਾਲਤਨ ਤਸੱਲੀਬਖਸ਼ ਰਹੀ। ਪੇਂਡੂ ਖਿੱਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਤੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਪਿਤਾ-ਪੁਰਖੀ ਤਾਣੇ-ਬਾਣੇ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਤ ਨਕਾਰਤਮਿਕ ਨਜ਼ਰ ਆਂਉਦੀ ਹੈ। ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਸਿਹਤ ਦੀ ਸਾਂਭ-ਸੰਭਾਲ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਤਕਨੌਲਜੀ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿੱਚਲੇ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੇ ਪਾੜ੍ਹੇ ਨੂੰ ਵਧਾਇਆ। ਉਹ ਖਿੱਤੇ ਜਿੱਥੇ ਦਾਜ ਪ੍ਰਥਾ ਦਾ ਚਲਨ ਵਧੇਰੇ ਹੈ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦਾ ਪੱਧਰ ਨੀਵਾਂ ਵਿਖਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਨਜ਼ਰ ਆਏ।

ਸਿੱਖ ਰਹਿਤ ਮਰਿਆਦਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇਕਰ ਇਸਤਰੀਆ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਸੰਜੀਦਗੀ ਨਾਲ ਜ਼ਮੀਨੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਤੇਜੀ ਲਿਆਂਦੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸਿੱਖ ਅਬਾਦੀ ਵਿੱਚ ਬੱਚਿਆਂ ਵਿੱਚਲੇ ਵੱਧਦੇ ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੇ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਸੌੜਿਆਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਬੜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਰੂਣ ਹੱਤਿਆਂ ਅਤੇ ਦਾਜ ਪ੍ਰਥਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੋਰ ਵੀ ਖੁੱਲ ਕੇ ਬੋਲਣ ਦੀ ਅਤੇ ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਹਰ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵਧਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾਂ ਲੜਕੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਪਿਆਂ ਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਵਿੱਚੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਣਦੇ ਹੱਕ ਨੂੰ ਲਿਖਤੀ ਸੂਰਤ ਤੋਂ ਅਸਲੀ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾਉਣ ਲਈ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਜਥੇਬੰਦੀਆਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਯਤਨ ਕਰਨੇ ਪੈਣਗੇ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸੁਧਾਰ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਸੰਤੁਲਨ ਬਣਿਆ ਰਹੇ। ਇਸ ਅਸੰਤੁਲਨ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਹੋਰ ਵੀ ਭਿਆਨਕ ਖਦਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਗੰਭੀਰ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਾਬੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮੈਡੀਕਲ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਰੋਕਾਂ ਲਾ ਕੇ ਇਸ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਵਰਗ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਅਸੰਤੁਲਨ ਪ੍ਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲਾਓ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵੀ ਤੇਜ਼ੀ ਲਿਆ ਕੇ ਬਾਲ-ਲਿੰਗ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿੱਚਲੇ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਕਾਮਯਾਬੀ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪ ਰੋਲ ਮਾਡਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅੱਗੇ ਆਉਣਾ ਪਵੇਗਾ ਤਾਂ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਵਰਗ ਇਸ ਤੋਂ ਸੇਧ ਲੈ ਕੇ ਧੀ-ਪੁੱਤਰ ਵਿੱਚਲਾ ਫ਼ਰਕ ਮਿਟਾਉਣ ਵਾਲੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵੱਲ ਆਪਣੇਂ ਕਦਮ ਹੋਰ ਵੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਵਧਾ ਸਕਣ।

ਹਵਾਲੇ:

1. Agnihotri, S. B., *Missing Females: A Disaggregated Analysis*, Economic and Political Weekly, 30 (19), 1995, p.2084
2. Idid, p.2074
3. Aravamudan, G., *Disappearing Daughters: The Tragedy of Female Foeticide*, Penguin Random House, India, 2007, p.6
4. ਅਰੋੜਾ, ਏ. ਸੀ., *ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲੋਕ ਲਹਿਰਾਂ*, ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨਾ.
5. 43-53
6. Bains, S. K., *Interogating Gender in Sikh Tradition and Practice*, Religions, 11 (34), 2020, p.6
7. Bardhan, P., *Little Girls and Death in India*, Economic and Political Weekly, 17 (36), 1982, p.1448
8. Bhalla, M., *The Land of Vanishing Girls: Sex Selective Abortions in Punjab*, 2004 in edited book "The Unheard Scream" by Mohan Rao, p.261-62
9. Idid, p.265-67
10. Bumiller, E., *May You Be the Mother of a Hundred Sons*, Penguin Random House, India, 1991, p.289
11. Franklin, S. H., *The Pattern of Sex Ratios in New Zealand*, Economic Geography, 32 (2), 1956, p.176
12. Gobind, S., *The Quintessence of Sikhism*, Shiromani Gurdwara Parbandhak Committee, Amritsar, 1965, p.10-11
13. Hatti, et al., *Lives at Risk: Declining Child Sex Ratios in India*, Lund papers in Economic History, No. 93, Lund University, Sweden, 2004, in edited book „Unwanted Daughters" by Sekhar, T. V. and Neelambar Hatti, p.5
14. Hesketch, T. and King, Z. W., *Abnormal Sex Ratio in Human Population: Causes and Consequences*. Proceedings of United States of America, 103 (36), 2006, p.13272
15. Kaur, Baljit, *Sex Ratio of Scheduled Caste Population in Punjab: 2011*, Population Geography, 37 (1&2), 2015, p.83
16. Kaur, P. and Moghal, A. J., *Lotus in the Pond: The Symbolization of Women in Sikhism*, 40 (1), 2014, p.66
17. Idid, p.77
18. ਕੌਰ, ਰੁਪਿੰਦਰ, *ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਸਥਾਨ*, ਪੀ.ਐੱਚ.ਡੀ. ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2002, ਪੰਨਾ.14
19. Mari, Bhat, P. N. and Francis Zavier, A. S., *Factors Influencing the use of Prenatal Diagnostic Techniques and the Sex Ratio at Birth in India*, 2010 in Sekhar and Hatti (ed.), Unwanted Daughters: Gender Discrimination in Modern India. Rawat Publication, Jaipur, p.117.
20. Mooney, N., *In Our Whole Society, There is no Equality: Sikh Householding and the Intersection of Gender and Caste*. Religions, 11 (95), 2020, p.2
21. Oldenburg, V. T., *The Tangled Tale of Twisting a Safety Net into a Noose,* 2005 in Srimati Basu (ed), Dowry and Inheritance, Women Unlimited, New Delhi.
22. Purewal, N. K., *Son Preference: Sex Selection, Gender and Culture in South Asia*, Berg Publication, New York, 2010, p.24
23. Randeria, S. and Visaria, L., *Sociology of Bride-price and Dowry*, Economic and Political Weekly, 19 (15), 1984, p.648-52

24. Registrar General, India, *Missing Mapping the Adverse Child Sex Ratios in India*, UNFPA, New Delhi, 2003, p.70

25. Sen, A. K., *Africa and India: What do we have to learn from each other? United Nations University,* WIDER Working Paper no.19, 1987, p.23

26. Singh, P., „*Dowry among Jat Sikhs in Punjab' How, Special Dowry Number*, May, Delhi, 1983

27. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ, ਪੰਨਾ 473

28. Trewartha, G. T., *A Case for Population Geography* , Annals of the Association of American Geographers, 43 (2), 1953, p.91

29. Union of Catholic Asian News (UCA), *Sikh Ban on Killing of Female Infants and Fetuses Welcomed*. April 24, India, 2001

30. Wani, A. F., *Role and Status of Women in Sikh Religion through Sri Guru Nanak Perspectives*, Electronic Research Journal of Literature, Vol.1, 2019, p.14

ਧਰਮ, ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਨਿਊਰੋ ਵਿਗਿਆਨ

***ਡਾ. ਹਰਪਰਵੀਨ ਕੌਰ**

ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ, ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਧਰਮ ਆਦਿ ਖੇਤਰਾਂ ਤੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉੱਤੇ ਨਿਊਰੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਖੋਜਾਂ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ ਨਾਲ ਹੈ।[1] ਭਾਸ਼ਾ ਜੋ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਖੇਤਰਾਂ ਭਾਵ ਬਰੋਕਾ ਅਤੇ ਵਰਨਿਕਾ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਮਨੁਖਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਭਾਸ਼ਾ ਸਾਹਿਤ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਨਾਵਾਂ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਚਾਰ-ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਨਿਊਰੋਲੋਜੀਕਲ ਆਧਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਰਚਨਾਕਾਰ/ਵਰਤੋਂਕਾਰ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਰਚਾਨਕਾਰੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ ਦੇ ਕਿਰਿਆ-ਕਲਾਪ ਹੀ ਯਥਾਰਥਕ ਜਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਜਰੀਏ ਤੋਂ ਕਵਿਤਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਗਲਪ, ਚਿਤਰਕਲਾ ਜਾਂ ਮੂਰਤੀਕਲਾ ਆਦਿ ਸਭ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਹੀ ਚਿਤਰਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਧਰਮ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਧਾਰਮਿਕ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ, ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਿਊਰੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਨਿਊਰੋ-ਥਿਓਲੋਜੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਖੇਤਰ ਹੈ, ਜੋ ਧਰਮ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਆਦਿ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[2] ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ, ਆਦਰਸ਼, ਦੇਵੀ-ਦੇਵ ਤੇ ਜਾਂ ਪੀਰ-ਪੈਗੰਬਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਲਪਿਤ ਕਥਾਵਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੇ ਫਰਜ਼ ਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਆਦਿ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਵਿਚ ਨੇਕ ਕੰਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਆਦਿ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਤੇ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਸਕਰਮਕ ਅਤੇ ਅਕਰਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਨਿਊਰੋ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸਿਖਲਾਈ ਦਾ ਨਿਰਖ-ਪਰਖ ਦੇ ਕਾਲ (Critical period) ਨਾਲ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਧਰਮ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਇਸ ਨਿਰਖ-ਪਰਖ ਦੇ ਕਾਲ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਜੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਨਿਊਰੋ ਵਿਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਰਖ-ਪਰਖ ਦਾ ਕਾਲ ਅਜਿਹਾ ਕਾਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੱਚਾ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਫੌਰੀ ਬਾਅਦ ਹੀ ਅਚਨਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣਕਾਰੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬੱਚਾ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਦਾ ਹੈ।[3] ਧਰਮ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਬੱਚਾ ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

***ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ (ਈਵਨਿੰਗ),ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ,ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ**

ਇਹ ਗ੍ਰਹਿਣਕਾਰੀ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਤੋਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਬੱਚਾ ਆਪਣੇ ਮਾਤਾ-ਪਿਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਮਾਨਸਿਕ ਭਾਵ-ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਡਾ ਦਿਮਾਗ਼ ਇਹਨਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਇਕ ਨਜ਼ਰੀਆ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚ ਸਰਗਰਮ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਮੁਸ਼ਕਲ ਕਾਰਜ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੇ ਤੰਤੂ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਣਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਖ-ਪਰਖ ਦੇ ਕਾਲ ਤੋਂ ਅਗਲੇਰੇ ਕਾਲ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵੀ ਪਕੇਰਾ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਹਰ ਧਰਮ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨੈਤਿਕ ਕਰਤੱਵ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਇਕ ਹੈ, ਸਭ ਵਿਚ ਵਸਦਾ ਹੈ, ਸਭ ਦਾ ਭਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੱਚ ਬੋਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਨੈਤਿਕ ਕਰਤੱਵ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹਨ, ਜੋ ਧਰਮ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਧਰਮ ਬਿਨਾਂ ਰਾਜ ਨਹੀਂ ਪਰ ਰਾਜ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਧਰਮ ਵੀ ਨਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਕੋਈ ਵੀ ਰਾਜ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਿੱਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਸ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਜਨਮ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ, ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਗਲੇਰੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਉਹ ਸੰਸਥਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ-ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿਰਖ-ਪਰਖ ਕਾਲ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚ ਪੱਕੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣਕਾਰੀ ਇਸੇ ਕਾਲ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਨਮ ਲੈਣ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਇਕ ਬੱਚਾ ਕਾਫੀ ਦੇਰ ਤੱਕ ਆਪਣੀਆਂ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਚੌਗਿਰਦੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸੁਣੀਆਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਸਿੱਖਦਾ ਹੈ। ਬਚਪਨ ਵਿਚ ਬੱਚੇ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋਏ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਚਲੇ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣ ਉਸਨੂੰ ਧਰਮ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮ ਸਾਡੇ ਭਾਵਨਾ ਮੂਲਕ ਪ੍ਰਤੱਖਣੀ ਗਿਆਨ ਮੂਲਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਅੰਤਰ-ਕਿਰਿਆ ਆਦਿ ਉੱਤੇ ਗਹਿਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਨਿਰਖ-ਪਰਖ ਦੇ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਹੀ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚ ਹੌਲੀ- ਹੌਲੀ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਨਿਊਰੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਇਹਨਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਸਰੀਰ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰ (Physiological basis) ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ Physiologically ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਸਰਗਰਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ? ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਕਿਵੇਂ ਧਰਮ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਵੇਂ ਇਹ ਹਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਰਹੇ ਹਨ? ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ Neurons that fire together, wire together.[4] ਭਾਵ ਕਿ ਜਿੰਨਾ ਜਿਆਦਾ ਨਿਊਰੋਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਮਾਰਗ ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਨੀ ਹੀ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਨਾਲ ਇਹ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜਦੇ ਹਨ। ਇਕ ਬੱਚੇ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੰਤਰਿਕ ਸੰਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮਾਪਦੰਡ ਸੈੱਟ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਅੱਗੇ ਵੱਧਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਨਿਊਰੋਨ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਬਾਰੇ ਦੂਜੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਜਾਂ ਕੁਝ ਚੀਜਾਂ ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਕਨੈਕਸ਼ਨ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਇਹ ਵੀ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ

ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਨਾਸਤਕ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵੀ ਇਹ ਕਨੈਕਸ਼ਨ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਉਂਦੇ। ਆਸਤਕ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਰੋਜ਼ਮਰ੍ਹਾ ਦੇ ਦਿਨ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਇਹਨਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਚਲਦੇ ਹੋਏ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਰੋਜ਼ ਪੂਜਾ-ਪਾਠ ਕਰਨਾ, ਇਕ ਰੱਬ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਰਵਿਆਪਕ ਮੰਨਣਾ ਆਦਿ।

ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੋਹਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚ ਲਿਖਣ ਦਾ ਜਾਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਮਜ਼ਬੂਤ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਤਰੀਕਾ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿੰਨਾਂ ਜਿਆਦਾ ਸਾਡਾ ਦਿਮਾਗ਼ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ ਵਿਚਾਰ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹੀਂ ਹੀ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਨਾਲ ਉਹ ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹੀਂ ਹੀ ਸਾਡੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਮੰਦਿਰ, ਮਸਜਿਦ ਜਾਂ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉੱਥੇ ਸੁਣਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਪੀਰ-ਪੈਗੰਬਰਾਂ ਜਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਖ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਕਥਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਛਪੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੁਣ ਕੇ, ਪਾਠ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੇ ਤੰਤਰਿਕਾ ਸੰਯੋਗ ਜੁੜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਕੇਰੇ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋਰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚ ਲਿਖਣ ਲਈ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਾਂ ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਧਰਮ ਪਰਾਭੌਤਿਕੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਸਿਸਟਮ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਵੱਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਮਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਹਿੰਦੂ ਮਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ, ਈਸਾਈ ਮਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਈਸਾਈ ਧਰਮ, ਜੈਨ ਮਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜੈਨ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਮਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਆਦਿ। ਸੁਆਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਰਨਾਂ ਜਾ ਮਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਕੀ ਕਾਰਨ ਹਨ? ਮੁੱਢਲੇ ਕਾਲ ਵਿਚ ਮਾਨਵ ਸਾਹਮਣੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਚੁਣੌਤੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੀ ਸੀ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖ ਸਾਹਮਣੇ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਭਾਵ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਜੋ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਕਾਰਨਾਂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੀ ਬਣਦੀ ਸੀ। ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਰੂਪ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਭੈ-ਭੀਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਮਾਰੂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਭੂਤ-ਪ੍ਰੇਤ, ਜਿੰਨ, ਚੁੜੇਲ ਅਤੇ ਰਾਖਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ, ਪਰੰਤੂ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਉਸਾਰੂ ਕਾਰਜ ਵੀ ਕਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਹਵਾ-ਪਾਣੀ, ਧੁੱਪ, ਅੱਗ ਅਤੇ ਅਨਾਜ ਆਦਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੀਵਿਤ ਰੱਖਣ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੱਤ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੇਵ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ 'ਦੇਵ' ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਵਿਕਸਤ ਰੂਪ ਹੀ ਧਰਮ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤਾ ਹੈ। ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚ ਗਹਿਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਉਣ ਲੱਗੇ। ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਉਸਾਰੂ ਰੂਪ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਜਾਂ ਰੱਬ ਦਾ ਰੂਪ ਮੰਨਣ ਲੱਗਾ। ਰੱਬ ਦੀ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਅਤੇ ਇਕ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਲੱਗਾ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਅਣਹੋਣੀ ਵਾਪਰਦੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਇਹਨਾ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ conflict ਪੈਦਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਦਾ anterior cingulate ਭਾਗ ਇਸਨੂੰ ਸੰਤੁਲਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਭਿਆਨਕ ਰੂਪ ਤੋਂ ਬਚਾਅ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਕਈ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਅਤੇ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕ ਸੰਤੁਲਨ ਬਣਾਈ

ਰੱਖਣ ਲਈ ਅਤੇ ਡਰ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕਰਨ ਲਈ ਪੀਰ-ਪੈਗੰਬਰਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਜਾਂ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਮੌਤ ਦੇ ਡਰ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਆਧਿਆਤਮਿਕ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸ਼ਰੀਰ ਦੀ ਨਾਸ਼ਵਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਰ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਪੁਤਲਾ ਜਿਹੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਲੱਗਾ। ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਚਾਰ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਜਾਂ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਆਦਿ ਮੁੱਢਲੇ ਕਾਲ ਤੋਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਰ ਪੀੜ੍ਹੀ ਚੱਲਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਹਨਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਚੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਅਪਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

Andrew Newberg ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ *Neurotheology* ਵਿਚ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚਲੇ ਨਿਊਰੋਨ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਧਾਰਨਾ (Scientific Perspective) ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਮਨੁੱਖ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਾਤਮਕ Biologically ਅਤੇ ਸਰੀਰਾਤਮਕ Physiologically ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸੋਚ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਿਕ ਸੋਚ/ਵਿਚਾਰ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਬਾਰੇ ਇਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚ ਕੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਦੋਹਾਂ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀ FMRI ਕੀਤੀ ਗਈ, ਜੋ ਕਿ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਅਤ ਖ਼ੂਨ ਦੇ ਵਹਾਅ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਇਹ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਕਿ ਜੋ ਲੋਕ ਸੁਤੰਤਰ (Liberal) ਵਿਚਾਰ/ਸੋਚ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਦਾ anterior cingulate (ਦਿਮਾਗ਼ ਦਾ ਇਕ ਭਾਗ) ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚੋਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਝਗੜੇ ਵਿਚ ਫਸਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਦਿਮਾਗ਼ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸੰਤੁਲਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।[5] ਜਿਵੇਂ ਧਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਜੋ ਕਰਦਾ ਚੰਗਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਅਣਹੋਣੀ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਦਿਮਾਗ਼ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਡਗਮਗਾਉਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਿਮਾਗ਼ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਗ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਤੁਲਿਤ ਕਰਕੇ ਰੱਬ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਫਿਰ ਤੋਂ ਪੱਕਾ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੁਤੰਤਰ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ, ਬਦਲਾਅ ਪ੍ਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਦੀ ਸੋਚ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਜਿਆਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਨਿਊਰੋਥਿਓਲਜੀ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਦਾ ਵੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ;

1) ਸਾਡਾ ਦਿਮਾਗ਼ ਕਿਵੇਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਦਾ ਹੈ?

2) ਕਿਵੇਂ ਧਰਮ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ?

ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀ frontal lobe ਅਤੇ limbic system ਵਿਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ Push-Pull ਦਾ ਕਾਰਜ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੀ frontal lobe ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਹ ਤਰਕਵਾਦੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ limbic system, ਜੋ ਕਿ emotional responses ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[6] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਖਿੱਚ-ਧੂਹ (push and pull) ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਧਰਮ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਂ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਾਡੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਧਰਮ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿਚ Value ਪਾਉਣ ਵਿਚ ਵੀ ਕਾਫੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਲੋਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਬਾਰੇ ਉਹ ਬੜੀ ਡੂੰਘਾਈ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਜਿਵੇਂ ਸੱਚ ਬੋਲਣਾ, ਕਿਸੇ ਦੀ ਨਿੰਦਿਆ ਚੁਗਲੀ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਸਮਾਜ ਲਈ ਕੁਝ

ਕਰਨਾ, ਜ਼ਰੂਰਤਮੰਦ ਦੀ ਮੱਦਦ ਕਰਨਾ ਆਦਿ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਸਿਰਫ਼ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਬਲਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸਾਡੀਆਂ ਭਾਵਨਾਂਵਾਂ ਜੁੜੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਹ ਤਰੀਕੇ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਸਦਾ ਮਦਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਦਰਕਿਨਾਰ ਕਿਵੇਂ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਖੋਜਾਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਉਹ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਜੁੜਾਅ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸੋਚ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲੋਕ ਇਕ-ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਅਸਹਿਮਤ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਲੜਦੇ ਹਨ ਬਲਕਿ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਬਾਰੇ ਜਰੂਰਤ ਤੋਂ ਜਿਆਦਾ ਭਾਵੁਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਦੂਸਰਿਆਂ ਪ੍ਰਤਿ ਘ੍ਰਿਣਾ ਦਾ ਭਾਵ ਆਉਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੇ limbic system ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ Hippocampus ਨਾਮ ਦਾ ਭਾਗ ਸਥਿਤ ਤੇ ਸਰਗਰਮ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਡੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ regulate ਕਰਨ, ਇਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਜਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਵਿਚ ਪੱਕੇ ਤੌਰ ਤੇ ਲਿਖਣ ਲਈ ਜਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ।[7] ਇਸ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵੱਡੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ (ਜਿਵੇਂ 1947 ਦੀ ਦੇਸ਼ ਵੰਡ ਤੇ 1984 ਦੇ ਫਿਰਕੂ-ਫਸਾਦਾਂ ਆਦਿ) ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਦਾ ਅਤੇ ਯਾਦ ਰਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਕੀ ਵਾਪਰਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਉੱਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੈਂਸਰ ਜਾਂ ਦਿਲ ਦੀ ਬੀਮਾਰੀ ਵੀ ਹੋ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਉਹ ਭਿਆਨਕ ਰੂਪ ਵੀ ਲੈ ਲਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਉਸਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀ ਸਰਗਰਮੀ ਰੱਬ ਪ੍ਰਤੀ ਜੁੜੇ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਜੀਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਰਗਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਭਿਆਨਕ ਬੀਮਾਰੀ ਨਾਲ ਲੜਨ ਅਤੇ recover ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੇਵਲ ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਸੋ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੇਵਲ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ-ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਿਰਖ-ਪਰਖ ਦਾ ਕਾਲ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਭੁੱਲ ਪਾਉਣ ਅਤੇ ਨਾ ਬਦਲ ਪਾਉਣ ਦਾ ਅਸਲੀ ਕਾਰਨ ਇਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਗ੍ਰਹਿਣਕਾਰੀ ਹੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਨਿਰਖ-ਪਰਖ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਮਨੁੱਖੀ ਦਿਮਾਗ਼ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਕੂਨ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੇ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਭਾਗਾਂ ਦੀ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਕਾਰਨ ਕਿਸੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸੰਜੋਈ ਹੋਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਕਾਰਨ ਸਾਡਾ ਦਿਮਾਗ਼ ਆਪਣਾ ਸੰਤੁਲਨ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. Nina F. Dronkers, *The Pursuit of Brain Languages, Relationships, Brain and Language*, Volume 71, issue 1, 2000, Page 59-61.
2. Craig Aaen-Stockdale, *Neuroscience for the Soul, The Psychologist*, Volume 25, issue 7, 2012, Page 520-523.

3. Eric Heinz Lenneberg, *Biological Foundations of Language*, New York, Wiley, 1967, Page 176.
4. Donald Hebb, *The Organization of Behaviour*, New York, John Wiley and Sons, 1949, Page 62.
5. Amit Etkin, Tobias Egner et. al., *Resolving Emotions Conflict : A role for the rostral anterior cingulate cortex in Modulating activity in the amygdala*, Neuron, Volume 51, issue 6, 2006, Page 871-882.
6. Tom Rosential, *What Brain Science Tells us about Religious Belief*, Pew Research Centre, 2008.
7. Tom Rosential, *What Brain Science Tells us about Religious Belief*, Pew Research Centere, 2008.

ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਨਾਲ ਕਾਵਿਕ ਸੰਵਾਦ

***ਹਰਮੇਲ ਸਿੰਘ**

ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿਚ ਧਰਮ ਤੇ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ।ਭਾਵੇਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਾਤਾਵਰਨ ਸੰਕਟ ਲਈ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਜੀਵਨ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਪੂਰਬੀ ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।ਕਵੀ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਈਕੋਲਾਜੀ ਦੀ ਸਮਝ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵੇਦਾਂ, ਗੁਰਬਾਣੀ, ਪੂਰਬੀ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਬਦਲ ਤਲਾਸ਼ ਰਹੇ ਹਨ।ਇਹ ਕਵਿਤਾ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ।ਕਵੀ ਸਮਕਾਲੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਤਤਕਾਲੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਵੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਤੋਂ ਗਹਿਨ ਈਕੋਲਾਜੀ ਦੀ ਸਮਝ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਕਾਵਿ ਵੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵੱਡੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰਪੰਚ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸੂਖ਼ਮ ਰਮਜ਼ਾਂ ਹਨ।ਉਹ ਜਪਾਨੀ ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਢਾਲਦਾ ਹੈ।ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿੱਚ ਇਕ ਜੀਵੰਤ ਰਿਸ਼ਤਾ ਤਲਾਸ਼ਦਾ ਹੈ।ਉਹ ਜਪਾਨ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਬੋਧੀ ਮਤ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵੰਨਗੀ ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ।ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਅਤੇ ਅਸਲ ਸੁਭਾਅ ਵੱਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਇਹ ਬੁੱਧ ਮਤ ਦਾ ਜਪਾਨ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਰੂਪ ਹੈ।ਇਸ ਮਤ ਨੂੰ ਜ਼ੇਨ (Zen) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਚੀਨੀ ਸ਼ਬਦ ਚੇਨ (Chan) ਦਾ ਲਿੱਪੀਅੰਤਰਨ ਹੈ ਜੋ ਅੱਗੋਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ ਧਿਆਨ ਦਾ ਲਿੱਪੀਅੰਤਰਨ ਹੈ।ਸੋ ਜ਼ੇਨ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ – ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਬੈਠਣਾ ।ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਵਿਹਾਰਕ ਗਿਆਨ ਹੈ।ਇਹ ਮਤ ਸਿਧਾਂਤਕ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਖੇਡ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।ਇਹ ਗੈਰ ਪੱਖਪਾਤੀ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਮਨ ਨੂੰ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ।ਵਾਈਟ ਲਿਨ (White Lynn) ਅਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* ਵਿੱਚ ਈਸਾਈਅਤ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਈਕੋਲਾਜੀਕਲ ਸੰਕਟ ਦੀ ਜੜ੍ਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।ਉਸਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਇਸਾਈ ਮਤ ਅਤੇ ਯਹੂਦੀ ਮਤ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਵਿੱਚ ਦਵੈਤ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਨਸਲ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਉਸਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਲੁੱਟ ਕਰਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਕਾਸ ਸਾਨੂੰ ਵਾਤਾਵਰਨ ਸੰਕਟ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕੱਢ ਸਕਦਾ, ਜਿੰਨਾਂ ਚਿਰ ਅਸੀਂ ਨਵਾਂ ਧਰਮ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਜਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਨਵਾਂ ਨਹੀਂ ਸੋਚਦੇ।

***ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਯੂਸੋਲ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।**

ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਦਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਲੱਛਣ ਹੈ ਕਿ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਦਇਆ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਬੁੱਧ ਮਾਰਗ ਤੇ ਚੱਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।ਇਹ ਮਾਰਗ ਰੋਜਾਨਾਂ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਸਵੈ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।ਸੋਢੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਜੰਗਲ ਵਿੱਚ
ਪੇੜ ਪੌਦੇ, ਜੀਵ ਜੰਤ, ਆਪਸ ਵਿੱਚ
ਜੋ ਘੁਸਰ ਮੁਸਰ ਕਰਦੇ ਨੇ
ਉਹੋ ਜਿਹਾ ਕੁਝ
ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸੁਣਦਾ ਹੈ [2]

ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਹਉਮੈਂ ਵਾਲੇ ਤਰਕ ਰਾਹੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਸੋਚ ਰਾਹੀਂ ਜਿਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚਿੰਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਤਣਾਉ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।ਪਰ ਜ਼ੇਨ ਦਰਸ਼ਨ ਇਸਦੀ ਬਜਾਇ ਸਮੁੱਚਤਾਵਦੀ ਅਤੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦਾ ਬਦਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਮਨ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਜਸ਼ਨ ਮਨਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ।ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਅਤੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਦਾ ਵੀ ਮੱਧ ਮਾਰਗ ਹੈ।ਇਸ ਲਈ ਅਸਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਬੁੱਧਤਵ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਸਾਦਗੀ ਅਤੇ ਸਿੱਧੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਚਾਈ ਦਾ ਮਾਰਗ ਹੈ।ਇਹ ਹੁਣ ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਵਿੱਚ ਯਕੀਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ।ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਜਸ਼ਨ ਮਨਾਉਂਦਾ ਹੈ।ਭੂਤ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਬੋਝ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵਾਰ ਵਾਰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਜੀਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਵਾਂਗ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।'ਅੱਜ ਨੂੰ ਰੁਸ਼ਨਾ' ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:

ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀਏ
ਕਿਉਂ ਤੂੰ ਬੀਤੇ ਦੀ ਗਠੜੀ ਖੋਲ੍ਹੇ
ਇਹ ਗੱਠੜੀ ਤਾਂ ਭਾਰੀ ਏਨੀ
ਅੱਜ ਵੀ ਮਨ ਤਨ ਮੇਰਾ ਡੋਲੇ [3]

ਜ਼ੇਨ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਸਾਹਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਾਧੀ ਵਿੱਚ ਬੈਠ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਰੋਕਣਾ ਦੋ ਵਿਧੀਆਂ ਹਨ।ਪਹਿਲੀ ਵਿਧੀ ਈਗੋ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਦਵੈਤਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮਝ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੀ ਹੈ।ਇਹ ਵਿਧੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਤੇ ਅੱਖਰਾਂ ਤੇ ਨਿਰਭਰਤਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਤੇ ਧਿਆਨ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਬੁੱਧਤਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।ਦੂਜੀ ਵਿਧੀ ਕਿਸੇ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਧਿਆਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਹੈ।ਇਹ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਵੈਤ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹਨ।ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਅਚਾਨਕ ਬੁੱਧਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਦੂਜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।ਜ਼ੇਨ ਧਿਆਨ ਲਈ ਤਿੰਨ ਪੜਾਅ ਦੱਸੇ ਹਨ।ਇਹ ਸਰੀਰ, ਸਾਹ ਅਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਤਰਤੀਬ ਦੇਣੀ ਹਨ।ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਮਲ ਆਸਣ ਵਿੱਚ ਕਰਨਾਂ ਜਾਂ ਰੀੜ ਦੀ ਹੱਡੀ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਕਰਨਾ,ਆਉਂਦੇ ਜਾਂਦੇ ਸਾਹਾਂ ਤੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ, ਪੇਟ ਵਿੱਚ ਹਵਾ ਭਰ ਕੇ ਸਾਹ ਛੱਡਣੇ ਤਾਂ ਕਿ ਸਰੀਰ ਵਿਚੋਂ ਨਾਂਹਪੱਖੀ ਊਰਜਾ ਨਿਕਲ ਸਕੇ।ਪਰ ਚਿੰਤਾਵਾ, ਡਰ, ਅਤੇ ਭੂਤ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਖਲਲ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।ਇਹਨਾਂ ਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਕੇ ਸਾਹ ਲੈਣ ਅਤੇ ਅਚੇਤ ਸਾਹ ਲੈਣ ਵਿੱਚ ਫ਼ਰਕ ਹੈ।ਸੁਚੇਤ ਸਾਹ ਲੈਣ ਨਾਲ ਅਚੇਤ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।ਤੀਜਾ ਪੜਾਅ ਮਨ ਨੂੰ ਤਰਤੀਬ ਵਿੱਚ ਕਰਨਾ ਹੈ।ਇਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਦੀਆ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ।ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਬਾਹਰੀ

ਸੰਸਾਰ ਨਾਲੋਂ ਨਾਤਾ ਤੋੜਦਾ ਹੈ।ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਉਸਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।ਇਸ ਨਾਲ ਹੋਲ਼ੀ ਹੋਲ਼ੀ ਈਗੋ-ਚੇਤਨਾ ਘਟਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।ਸਮਾਧੀ ਦੀ ਸਟੇਜ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।ਇੱਥੇ ਦਵੈਤ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।ਅ-ਮਨ (No Mind) ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।ਜੇ ਅਸੀਂ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪੱਛਮੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਤਰਕ ਆਧਾਰਤ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ।[4] ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਤੁਹਾਡਾ ਸੱਚ ਬਨਾਮ ਸਾਡਾ ਭਰਮ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:

ਤੁਹਾਡੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ
ਆਖਰੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ
ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ
ਸਾਡੇ ਭਰਮ ਮੋਹ
ਤੇ ਮਾਸੂਮਤਾ ਦਾ ਖੇਤਰ
ਸਾਡਾ ਭਰਮ ਸਾਡਾ ਆਪਣਾ ਹੈ
ਭਰਮ ਹੈ ਤਾਂ ਭਰਮ ਹੀ ਸਹੀ [5]

ਤਾਰਕਿਕ ਸੱਚ ਤੋਂ ਪਾਰਲੇ ਭਾਵੁਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵਡਿਆਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹਨ ਜੋ ਸੱਚ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ।ਇਹ ਮਤ ਦਵੈਤਵਾਦ ਤੋਂ ਪਾਰ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਅਗਿਆਨ ਤੋਂ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਹੈ।ਇਹ ਈਗੋ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਕੇ ਬੁੱਧਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ।ਇਹ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਦਵੈਤਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੁਭਾਅ ਵੱਲ ਪਰਤਣ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ।ਇਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਅਚੇਤਨ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਇਸ ਵਿੱਚ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੱਚਾਈ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਲਿਖੀ ਨਜ਼ਮ ਦੀ ਬੇਬਸੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਚੇਤਨਾ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੀ ਹੈ:

ਜੀਅ ਤਾਂ ਬੜਾ ਕਰਦੈ
ਕਿ ਕਦੇ ਤੈਨੂੰ ਵੀ
ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਨਜ਼ਮ ਸੁਣਾਵਾਂ
ਰੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਇਹ ਸੋਚ ਕੇ
ਕਿ ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਹੀ
ਗੁੰਮ ਗੁਆਚ ਜਾਵੇਗੀ
ਨਜ਼ਮ ਪਿਆਰੀ
ਤੇਰੇ ਮਨ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ
ਵਿਚਕਾਰ ਫੈਲੇ
ਘਣੇ ਅਸੰਭਵ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚਕਾਰ [6]

ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਵਿੱਚ ਸਮੇਂ ਸਪੇਸ ਦੀ ਜੀਵੰਤ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਧਾਰਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਮੁਤਾਬਕ ਇਕ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਇਕ ਪਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਸਿਆਣਪ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।ਇਹ ਦੋ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਹੀ ਦੋ ਰੂਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਤੂੰ ਤੇ ਮੈਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

ਚੰਦ ਸਾਹਮਣੇ ਟਿਮਟਿਮਾਂਦਾ ਹੈ
ਜਿਵੇਂ ਇਕ ਨਿੱਕਾ ਜਿਹਾ ਜੁਗਨੂੰ
ਸੂਰਜ ਵੱਲ ਦੇਖਦੀ ਹੈ
ਜਿਵੇਂ ਬਲਦੀ ਇਕ ਮਸ਼ਾਲ
ਇਹੋ ਜਿਹਾ ਹੀ ਸੀ ਕੁਝ ਸ਼ਾਇਦ
ਤੇਰੇ ਮਹਾਂਸਾਗਰੀ ਦਿਲ ਸਾਹਮਣੇ
ਮੇਰਾ ਕਾਗਜ਼ੀ ਬੇੜੀ ਵਰਗਾ ਪਿਆਰ [7]

ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਪੱਛਮ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।ਪੱਛਮੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਾਹਰੀ ਹੋਰਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਜ਼ੇਨ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤਬਦੀਲ ਕਰਕੇ ਅਧਿਆਤਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।ਇਸ ਮਤ ਵਿੱਚ ਮਨ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਵੀ ਦਵੈਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਮਨ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਨਾ ਵੱਖ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਮੁੱਚ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਦਾ ਹੈ।ਪਰ ਸੋਢੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਪਿਆਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਜ਼ੇਨ ਅਨੁਭਵ ਵਾਂਗ ਹਨ ਜੋ ਪਿਆਰ ਜਾਂ ਕਾਮ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਦੁਆਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਮਹਾਂ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਹੈ।ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗੇ ਪੱਤੇ, ਧੁੱਪ,ਬਾਰੀ, ਤੂੰ ਅਤੇ ਮੈਂ, ਬੁੱਧ, ਭਿੱਖੂ ,ਆਦਿ ਦੇਵੀ, ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼, ਪਲ ਛਿਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ, ਦਿਨ ਰਾਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼, ਸਹਿਜਤਾ ਬਨਾਮ ਭੱਜ-ਦੌੜ ਵਾਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਆਦਿ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਹਨ।ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਜ਼ੇਨ ਮਤ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹਨ।ਜੋ ਪੱਛਮੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਉੱਪਰ ਉੱਸਰੀ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਦੀ ਥਾਂ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਚੇਤਨ ਬੁੱਧਤਵ ਵਾਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਿਉਂਣ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਪਾਠਕਾਂ ਅੱਗੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।ਇਹ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਸਹਿਹੋਂਦ ਵਾਲੀ ਜੀਵਨ ਜਾਂਚ ਹੈ।ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਢੀ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਜ਼ੇਨ ਦਰਸ਼ਨ ਆਧਾਰਿਤ ਈਕੋ-ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ :

1. White Lynn, 'Historical Roots of Our Ecologic Crisis' in Glotfelty, Cherill & Fronn, Harrold (Edits) *The Ecocriticism Reader,* 1996. P 3-14

2. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ, *ਬਰਸਦੇ ਨੀਲਕਣ*, 2018 ਪੰ. 48
3. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ, *ਝੀਲ ਵਾਂਗ ਰੁਕੋ,* 2009 ਪੰ. 53
4. https://plato.stanford.edu/entries/japanese-zen/
5. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸੋਢੀ, *ਪੱਤੇ ਦੀ ਮਹਾਂਯਾਤਰਾ*, 2010, ਪੰ. 348
6. *ਉਹੀ*, ਪੰ. 287
7. *ਉਹੀ*, ਪੰ. 282

ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ: ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਸਰੂਪ

***ਡਾ. ਸੋਹਨ ਸਿੰਘ**

ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਮੁੱਚਾ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਇਕ ਸਮਾਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਬੰਧਤ ਧਾਰਮਿਕ ਵਰਗ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਇਕ ਸਮਾਨ ਮਾਨਤਾ ਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਨ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਇਕ ਪਾਸੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ, ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ ’ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਕੀਤੀ ਇਸ ਦੋ-ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਵੰਡ ਦਾ ਆਧਾਰ ਜਿੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਚਾਰਣਕਰਤਾ/ਸਿਰਜਣਹਾਰੇ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਉਦੇਸ਼ ਵਿਚਲੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਗਵੰਡ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ ‘ਕਰਤੇ’ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕਰਦਿਆਂ ‘ਸਚਿਆਰ ਪਦ’ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਆਮ ਕਰਕੇ ਬਾਣੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਰਲ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਬਾਣੀ ‘ਮੂਲ ਸੱਚ’ ਅਥਵਾ ਧਰਮ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪੂਜਣਯੋਗ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਬਾਣੀ ਸਿਧਾਤਾਂ ’ਤੇ ਉਸਰੀ ਦੁਜੈਲੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ‘ਪੂਜਯ’ ਦਾ ਦਰਜਾ ਕਦੇ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਦੂਜਾ, ਬਾਣੀ ਵੀ ਬੇਸ਼ਕ ਅਨੇਕ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਉਚਾਰਣ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਇਕਸੁਰਤਾ ਤੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਹੈ ਜਦਕਿ ਦੂਸਰੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਤੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਲੱਭਣੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਸਮੁੱਚ ਵਿਚ ਵੀ ਪੂਰਣ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਹਰ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਪੂਰਣ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਬੇਸ਼ਕ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਾ-ਦੁਹਰਾਓ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ‘ਹਰ ਅੰਗ ਪੂਰਣਤਾ’ ਦਾ ਗੁਣ ਇਸਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅੰਗ ਨੂੰ ਅਧੂਰਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦਾ।

ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਸਬੰਧੀ ਬੇਸ਼ੁਕ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਬੇਹੱਦ ਕਠਿਨ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸਦੀ ਹੋਂਦ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਮੂਲ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸਦੀ ਆਧਾਰਤ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ[1] ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਇਕ ਤੀਜੀ ਧਾਰਣਾ ਇਹ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਾਂਝੇ ਸਰੋਤ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹੋਣ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਬੇਸ਼ਕ ਦਾਅਵੇ ਸਹਿਤ ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਧਰਮ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਵੀ ਉਸ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਮ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਜਾਂ ਪੂਜਯ ਦਾ ਸਥਾਨ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਥਲੇ ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਇਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਰੂਪ ਦੀ ਹੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

***ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਗੁਰੂਸਰ ਸਧਾਰ, ਲੁਧਿਆਣਾ।**

ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਤੇ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਇਹ ਜਾਣ ਲੈਣਾ ਬੇਹੱਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਈ ਯੋਗਤਾ (competence) ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਨਿਭਾਓ (performace) ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਅਧੂਰੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ਕ ਚੌਮਸਕੀ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾਈ ਯੋਗਤਾ ਬੱਚੇ ਦੀ ਜਨਮ-ਜਾਤ ਸਮਰੱਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬੱਚਾ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਬੋਲੀ ਜਾਂਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[2] ਪਰ ਚੌਮਸਕੀ ਦੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਵੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦਾ ਕਥਨ ਸਮਾਜਕ ਚੌਗਿਰਦੇ ਦੀ ਥਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਅਣਡਿੱਠੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹੀ ਕਥਨ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਹਉ ਆਪਹੁ ਬੋਲਿ ਨ ਜਾਣਦਾ ਮੈ ਕਹਿਆ ਸਭੁ ਹੁਕਮਾਉ ਜੀਉ॥[3]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਮਾਜਕ ਚੌਗਿਰਦੇ ਵਿਚ ਬੋਲੀ ਜਾਂਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਕਾਰਨ ਬੇਸ਼ਕ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨੀ ਹੋਈ ਨਾ ਵੀ ਮੰਨੀਏ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਈ ਯੋਗਤਾ ਲਾਜ਼ਮੀਂ ਹੀ ਅਧੂਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਦੂਜਾ ਮਜਬੂਤ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਕਵੀ ਉਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵੀ ਅਸਮਰਥ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਉਸਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਸਹਿਜ ਅੰਗ ਬਣ ਕੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਮਰਥਾ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਉਸਦੀ ਯੋਗਤਾ ਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਨਿਭਾਅ ਦੀ ਵੀ ਸੀਮਾਂ ਬਣ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਅਧੂਰੇ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਬਿਲਕੁਲ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਜਿਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਵਾਂਗ ਇਸਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਲਈ ਇੰਦਰਿਆਵੀ-ਅਨੁਭਵ ਲਾਜ਼ਮੀਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਪੂਰਨ ਤੌਰ ’ਤੇ ਨਾਕਾਮ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਸਧਾਰਣ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੀ ਇੰਦਰਿਆਵੀ-ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਪਕੜ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਦੁਨਿਆਵੀ-ਜਗਤ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਵੀ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੀ ਬੇਸ਼ਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ, ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ, ਅਗਾਧਬੋਧਤਾ ਆਦਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਲਾਚਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਬੇਸ਼ਕ ਧਰਮ ਦੇ ਪੂਰਨ ਸਰੂਪ ‘ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਆਪ ਵੀ ਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਉਸ ਪੂਰਨ ਦੀ ਪੂਰਨ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ;

ਨਾਨਕ ਕਾਗਦ ਲਖ ਮਣਾ ਪੜਿ-ਪੜਿ ਕੀਚੈ ਭਾਉ॥
ਮਸੂ ਤੋਟੁ ਨਾ ਆਵਈ ਲੇਖਣ ਪਉਣ ਚਲਾਉ॥
ਭੀ ਤੇਰੀ ਕੀਮਤੁ ਨਾ ਪਵੈ ਹਉ ਕੇਵਡ ਆਖਾ ਨਾਉ॥[4]

ਇਥੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ’ਤੇ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਬੇਸ਼ਕ ਇਲਾਹੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਕੀ ਸਾਰੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਰਬ-ਨਿਦਾਨਤਾਦੀ ਧਾਰਨੀ ਬਣਦੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਸੁੱਖਾਂ-ਦੁੱਖਾਂ, ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ-ਅਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਕਾਰਣਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਦੂਜੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਖਾਮੋਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਰੱਬੀ ਰਜ਼ਾ ਜਾਂ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰੱਬੀ ਰਜ਼ਾ ਦੀ ਤਾਂ ਮੁੱਢਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੀ ਇਸਦੀ ਅਗਾਧਬੋਧਤਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਜਾਣਿਆਂ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਰਤਮਾਨ ਜੀਵਨ ਦੀ ਥਾਂ ਪੂਰਬਲੇ ਤੇ ਅਗਲੇਰੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਇਸ ਖੇਡ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਣ ਜਾਂ ਸਮਝ ਸਕਣਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ

ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਲਾਹੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਸਮੇਤ ਬਾਕੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਲਾਚਾਰਗੀ ਬਰਾਬਰ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸੀਮਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣੀ ਰੂਪ (adjective form) ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ, ਨਾਮ ਰੂਪ (noun form) ਦੀ ਇਸ ਵਿਚ ਲਗਭਗ ਅਣਹੋਂਦ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਹੀ ਨਾਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ; ਗੋਪਾਲ, ਗੋਬਿੰਦ, ਹਰੀ, ਮੁਰਾਰੀ ਆਦਿ। ਇਸ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਾਧਨ ਤੇ ਸਾਧਯ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਹੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਨੋਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਪੈਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਸ ਅਵੰਡ ਆਦਿਮ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਸਾਧਯ ਦੇ ਪਾੜੇ ਬਾਰੇ ਕਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।[5]

ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਸਧਾਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਆਮ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲੋਂ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵੱਖਰਤਾ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਕੋਈ ਧਰਮ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੋਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰਕ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਨੂੰ ਉਸ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਆਰੀਅਨਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਹਿੰਦੂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਵੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਹਨ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜਦੋਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਕੇ ਪਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਣਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪਾਲੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜੈਨ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਜੈਨੀ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਅਜਿਹੇ ਸਰਬ-ਸਾਂਝੇ ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਗੁਣ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਧਾਰਣ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰਕ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਦੂਜੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੱਧਰ ਅਤੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਾ-ਵਿਰੋਧੀ ਲੱਛਣ ਭਾਸ਼ਾਈ ਦੋਸ਼ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਆਪਾ-ਵਿਰੋਧੀ ਗੁਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਏਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੇਕ ਵੀ, ਸਰਗੁਣ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਵੀ।

ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੇ ਸ਼ਬਦ ਆਮ ਪ੍ਰੱਚਲਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵੀ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਵੀ ਸਧਾਰਣ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਲੇ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਰਤਾਰਾ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਲੱਛਣ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਸ਼ਬਦ ਅਜਿਹੇ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਆਮ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲੋਂ ਨਿਵੇਕਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਰਮ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ (technical terminology) ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਏ 'ਅਨੰਦ', 'ਵਰ', 'ਪੇਕਾ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਵੇਕਲੇ ਹੋ ਕੇ ਬਹੁਅਰਥਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਸਧਾਰਣ ਕਾਵਿ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੰਖਿਆ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਮਿਲਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਟੀਕਿਆਂ ਤੇ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸੇ ਹੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪਰਕਾਰਜੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਕਾਰਜ/ਲੋੜਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[6] ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਪਰਕਾਰਜ ਬੇਸ਼ਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਸਫਲ ਸੰਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸੰਚਾਰਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਵੀ ਕੋਈ-ਨਾ ਕੋਈ ਪਰਕਾਰਜ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦਾ ਵੀ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਇਕੋ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਰਕਾਰਜੀ ਲੋੜਾਂ ਅਧੀਨ ਪਰਗਟਾਉਣ ਨਾਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਈ ਰੂਪ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ "ਜੰਮਿਆ ਪੂਤੁ ਭਗਤੁ ਗੋਵਿੰਦ ਕਾ॥" ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰਹਿ ਵਿਖੇ ਬਾਲ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਣ ਸਮੇਂ ਉਚਾਰਣ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਉਚਾਰਣ ਪਿਛੇ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖੁ ਦੇ ਸ਼ੁਕਰਾਨੇ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਬਣਤਰ ਇਸੇ ਪਰਕਾਰਜੀ ਉਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਨੇਕ ਢਾਡੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਢਾਡੀਆਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਣ ਨੂੰ ਜ਼ੁਲਮ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਢਾਡੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਨਾਲੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਭਿੰਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਖੜਕਵੀਂ ਧੁਨੀ-ਬਣਤਰ, ਤਿੱਖੀ-ਤੱਤੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਛੋਟੀ ਪਰ ਅਲੰਕਾਰਕ ਵਾਕ-ਜੁਗਤ ਜਿੱਥੇ ਢਾਡੀ ਵਾਰਾਂ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਉਥੇ ਪਰਕਾਰਜੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਕਾਰਣਅਜਿਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਅਤੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਢਾਡੀ ਵਾਰਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਇਆਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਤਾਂ ਢਾਡੀ ਵਾਰਾਂ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਇਸੇ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਪਰਕਾਰਜ ਜ਼ੁਲਮ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਦੀ ਥਾਂ ਕੇਵਲ ਪੁੱਤਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਹੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਢਾਡੀ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦੀ।

ਇਸ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰਕਾਰਜ 'ਕਰਤੇ' ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। 'ਕਰਤੇ' ਦੀ ਇਹ ਵਡਿਆਈ ਉਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਮ-ਭਾਵ ਕਰਕੇ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਨਿਰਬਲਤਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੀ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਨਿਰਬਲਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ, ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਅਨਿਸ਼ਚੈ ਦਾ ਸੰਦਰਭ ਆਦਿ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਜੇ. ਜੀ. ਫਰੇਜਰ ਦਾ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਕਥਨ ਧਿਆਨਯੋਗ ਹੈ;

"ਧਰਮ ਦਾ ਜਨਮ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਉਸ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿਚੋਂ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਕਿਸੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਮੰਨਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਆਪਣੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋਣ ਦੀ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਆਸਰਾ ਤੱਕਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਰੱਖਦਾ ਸੀ।"[7]

ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਨਿਰਬਲਤਾ, ਅਨਿਸ਼ਚੈ ਆਦਿ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਬਰਾਬਰ ਬਣਿਆਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਅਹਿਸਾਸ ਅਧੀਨ ਹੀ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ 'ਅਗੰਮ', 'ਅਗੋਚਰ', 'ਦਾਤਾ', 'ਸਾਹਿਬ', 'ਕਰਤਾ', 'ਦਇਆਲ', 'ਸਰਬ ਗਿਆਤਾ' ਆਦਿ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਲਈ 'ਭੀਖਕ', 'ਭੇਖਾਰੀ', 'ਅੰਧੁਲੇ', 'ਗਰੀਬ', 'ਮਸਕੀਨ', 'ਅਗਿਆਨੀ' ਆਦਿ ਸੰਬੋਧਨੀ ਪਦਾਂ/ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਗੁਣ-ਲੱਛਣਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਹੀ ਉਸ ਲਈ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਬਦਲਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।ਉਦਾਹਰਣ

ਵਜੋਂ 'ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ', 'ਸੰਤ/ਸਾਧ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਹੋਂਦ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਲਾਹੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਵਰਤੀ ਗਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਕਾਲ ਵਿਚ ਬੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਭੂ 'ਅਕਾਲ' ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਭੂ 'ਬੇਅੰਤ' ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਭੂ 'ਅਗੋਚਰ' ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਭਉ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਭੂ 'ਨਿਰਭਉ' ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਵੈਰ-ਭਾਵਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪ੍ਰਭੂ 'ਨਿਰਵੈਰ' ਹੈ... ਆਦਿ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚਲੀ ਇਹ ਭਿੰਨਤਾ ਅਥਵਾ ਵਿਰੋਧਤਾ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਚਾਰਕ ਜੁਗਤ ਵੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ 'ਤਨਾਓ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਹ 'ਤਨਾਓ' ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਖਸ਼ੀਅਤਾਂ, ਸਥਿਤੀਆਂ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ;

ਗੁਰਮੁਖਿ ਸੁਖੀਆ ਮਨਮੁਖਿ ਦੁਖੀਆ॥
ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਨਮੁਖੁ ਮਨਮੁਖਿ ਵੇਮੁਖੀਆ॥
ਗੁਰਮੁਖਿ ਮਿਲੀਐ ਮਨਮੁਖਿ ਵਿਛੁਰੈ
ਗੁਰਮੁਖਿ ਬਿਧਿ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਜੀਉ॥[8]

ਇਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਸਾਰਥਕ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਬੇਸ਼ਕ ਨਿਰਬਲਤਾ ਅਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚੈ ਦਾ ਸੰਦਰਭ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਬਣਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਡਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪਿਆਰ, ਪੂਰਨ ਸੁਰੱਖਿਅਤਾ ਦਾ ਪੂਰਨ ਭਰੋਸਾ ਆਦਿ ਵੀ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਡਰ ਵੀ ਸਧਾਰਣ ਡਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹ 'ਸਤਿਕਾਰਮਈ ਡਰ' ਜਾਂ 'ਭਉ' ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰੱਬ ਪਿਤਾ, ਮਾਤਾ, ਮਿੱਤਰ, ਭਰਾ ਆਦਿ ਵੀ ਹੈ। ਉਸਦਾ 'ਓਟ-ਆਸਰਾ' ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਮਾਣ' ਵੀ ਹੈ।

ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਧਾਨ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੋਂਦ ਦੇ ਗੁਣਾਂ, ਲੱਛਣਾਂ, ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ, ਸੀਮਾਵਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਬਲਕਿ ਦੂਸਰੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਦਰਜੇ, ਭਾਵਨਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ;

ਇਲਾਹੀ ਹੋਂਦ	ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ	ਸੰਬੰਧ/ਭਾਵ
ਸਰਵਰ	ਮਛੁਲੀ	ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ/ਜੀਵਨ/ਸੁਖ
ਚੰਦ	ਚਕੋਰ	ਪਿਆਰ
ਗਿਰਵਰ/ਪਹਾੜ	ਮੋਰ	ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ/ਜੀਵਨ
ਤੀਰਥ	ਯਾਤਰੀ	ਸ਼ਰਧਾ/ਸਤਿਕਾਰ
ਮਾਲਕ	ਨੌਕਰ	ਅਧੀਨਤਾ
ਦੁੱਧ	ਪਾਣੀ	ਮਿਲਾਪ/ਕੁਰਬਾਨੀ
ਮੀਂਹ	ਚਾਤ੍ਰਿਕ	ਜੀਵਨ
ਸਾਹਿਬ	ਗੋਲਾ	ਗ਼ੁਲਾਮੀ
ਜਲ	ਤਰੰਗ	ਇਕਰੂਪਤਾ
ਪਾਣੀ	ਕੰਵਲ	ਜੀਵਨ

ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਗੁਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨ ਬੇਹੱਦ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਖੇਤਰ 'ਦਿਸਦੇ' ਨਾਲੋਂ 'ਅਣਦਿਸਦੇ' ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਸੰਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਿਆਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਹਿ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਜਾਂ ਅਵਿਅਕਤ ਸੱਤਾ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਨਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਸੂਰਜ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਪੰਛੀ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀਆਂ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਕ ਅੰਦਰਲੀ ਕੀਮਤ ਤੇ ਦੂਜੀ ਬਾਹਰਲੀ ਕੀਮਤ।[9] ਬੇਸ਼ਕ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਕੀਮਤ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਹ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਅਰਥ-ਜਗਤ ਨਿਵੇਕਲਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਕੁੱਝ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਖਸਮ, ਸਮੁੰਦਰ, ਬੇੜੀ, ਮਲਾਹ, ਚਾਰ ਪਹਿਰ, ਪੇਕਾ, ਸਹੁਰਾ ਆਦਿ।

ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਸ਼ਾ/ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਵਿਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਪਾਲ ਟਿਲਿੱਚ (Paul Tillich) ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਾਂ ਅੰਤਿਮ ਸੱਤਾ ਦੇ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਲਈ ਰੋਜ਼ਾਨਾਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸੱਚਾਈਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਅਢੁੱਕਵੇਂ ਹਨ। ਧਾਰਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਅਧੂਰੇ ਅਤੇ ਇਕ-ਪਾਸੜ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਗੁਣ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਹਨ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਸ ਦਾ ਉੱਚਿਤ ਵਰਨਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਪਾਲ ਟਿਲਿੱਚ ਅਨੁਸਾਰ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਸ਼ਾ/ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਆਮ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਬਲਕਿ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[10]

ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਪੂਰਵ ਨਿਰਧਾਰਤ ਜਾਂ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਸਗੋਂਇਹ ਪ੍ਰਸੰਗਕ (contextual) ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਸੰਬੰਧਤ ਕਾਵਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ (context) ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੋਮਨ ਜੈਕਬਸਨ ਸਫਲ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਚਾਰ ਹਿੱਤ ਜਦੋਂ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਸੰਗ (context) ਨੂੰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[11]ਅਸਲ ਵਿਚ ਸੰਦੇਸ਼, ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਭੇਜਣ ਵਾਲਾ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਤਾ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸੰਪਰਕ ਅਤੇ ਸੰਦੇਸ਼ ਦਾ ਕੋਡ ਜਿੰਨੇਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਨਾਂ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪ੍ਰਸੰਗ (context) ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਸੰਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਜੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਬਾਬਾ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਜੀ ਦਾ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਸਲੋਕ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ;

ਅਜੁ ਨ ਸੁਤੀ ਕੰਤ ਸਿਉ ਅੰਗੁ ਮੁੜੇ ਮੁੜਿ ਜਾਇ॥

ਜਾਇ ਪੁਛਹੁ ਡੋਹਾਗਣੀ ਤੁਮ ਕਿਉ ਰੈਣਿ ਵਿਹਾਇ॥[12]

ਇਸ ਸਲੋਕ ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ; ਅਜੁ, ਸੁਤੀ, ਕੰਤ, ਡੋਹਾਗਣੀ, ਰੈਣਿ ਆਦਿ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਤਦ ਹੀ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਸ ਸਲੋਕ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋਵੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਸਲੋਂ ਵਿਰੋਧੀ ਅਰਥ ਕੱਢੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਅਨੇਕ ਅਜਿਹੇ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਦੂਜੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬਿਲਕੁਲ ਨਿਵੇਕਲੇ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ; ਰਾਮ, ਬ੍ਰਹਮਾ, ਅਲਾਹ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਆਦਿ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਧਾਰਮਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਬੇਹੱਦ ਲਾਜ਼ਮੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹਰ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਢੁੱਕਵਾਂ ਅਰਥ-ਸੰਚਾਰ ਉਸ ਧਾਰਮਿਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਹ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਰਥਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਂ ਪਹਿਲੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਧਾਰਣੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ[13] ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਰ ਧਾਰਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਪੂਜਨੀਕ ਸਾਹਿਤ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਸ਼ਾਈ-ਜਗਤ ਕਾਇਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਵਾਕੰਸ਼ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਆਪਣਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਕ-ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਕਾਰਥਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕੇਵਲ ਇਸ ਭਾਸ਼ਾਈ ਵਾਯੂ-ਮੰਡਲ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਨ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕੁਝ ਸੰਕਲਪ ਜਿਵੇਂ; ਅਕਾਲ, ਕਰਤਾ, ਹੁਕਮ, ਨਾਮ, ਸ਼ਬਦ, ਗੁਰੂ, ਗਿਆਨ, ਸਹਿਜ, ਅਨੰਦ ਆਦਿ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੋਰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਗੱਲਬਾਤ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਭਾਸ਼ਾਈ ਜਗਤ ਰਚਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਹੋਰਨਾ ਧਰਮ-ਪ੍ਰਕਰਣਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਤੇ ਭਿੰਨ ਹੈ।

ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਸਵੈ ਹਿੱਤਾ ਅਧੀਨ ਬੇਸ਼ਕ ਕੁੱਝ ਫਿਰਕੇ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਮਾਰ-ਧਾੜ ਵਾਲਾ ਰੂਪ ਵੀ ਚਿਤਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁੱਝ ਧਰਮਾਂ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜੁਝਾਰੂ ਰੂਪ ਵੀ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਹੈ ਪਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸ਼ਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਂਤ ਤੇ ਵਿਸਮਾਦੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ।ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸ਼ਾਂਤ-ਰਸ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਆਸਰਾ ਉਪਰਾਮਤਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਅੱਗੋਂ ਸੰਸਾਰਕ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਮੌਤ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸੰਕਲਪਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਛਾਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਥੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ’ਤੇ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਜਦੋਂ ਕਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਲਸੀ ਬਨਣ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਆਪਾਧਾਪੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਪਰਾਏ ਹੱਕ ਨੂੰ ਚੁਰਾਉਂਣ ਨਾਲੋਂ ਮਿਹਨਤ-ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਕਰਦਿਆਂ ਰੱਬੀ ਯਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਆਮ-ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਮੌਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਪਰਾਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦਕਿ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੀ ਮੌਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਾਸ਼ਮਾਨਤਾ ਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਸੰਮਿਲਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਵਿਸਮਾਦ ਸਿਰਜਣਾ ਹਿੱਤ ਧਾਰਮਿਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਤੇ ਪ੍ਰਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਸ਼ਾਈ ਜੁਗਤ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪਾਠਕ 'ਤੇ ਦੋ-ਪਾਸੜ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭੈ-ਭੀਤ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਨਾਲ ਵੀ ਭਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਵੇਦਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ ਹੀ ਵਿਸਮਾਦ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨਿਆਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਆਰੀਅਨ ਲੋਕ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਤੋਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਪੁੱਜੇ ਤਾਂ ਇਥੋਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਵਰਤਾਰਿਆ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਮਾਦਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਲੈ ਕੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ, ਜਿਹੜੀ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਵੇਦਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ।

ਹਵਾਲੇ

1. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, *ਮੂਲ ਤੇ ਮੂਲੰਕਣ*, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਮਿਤੀਹੀਨ, ਪੰਨਾ 15.
2. John Lyons, *Language and Lingustics : An introduction*, Cambridge University Press, 2008, page 233.
3. *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਪੰਨਾ 763.
4. *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਪੰਨਾ 15.
5. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, *ਮੂਲ ਤੇ ਮੂਲੰਕਣ*, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅਮ੍ਰਿਤਸਰ,ਮਿਤੀਹੀਨ, ਪੰਨਾ 16.
6. ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਸੰਘਾ, *ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ*, ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਕਾਦਮੀ, ਜਲੰਧਰ, 2012, ਪੰਨਾ 49.
7. ਉਧਰਿਤ, ਬਲਜੀਤ ਕੌਰ, *ਗੁਰਬਾਣੀ: ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ*, ਸੁੰਦਰ ਬੁੱਕ ਡਿਪੋ, ਜਲੰਧਰ, ਪੰਨਾ 13.
8. *ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ,ਪੰਨਾ 131.
9. ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਲਾਂਬਾ, ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ, *ਸਾਹਿੱਤ ਕੋਸ਼: ਪਾਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ*, ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ (ਸੰਪਾ.), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2001, ਪੰਨਾ 588.
10. ਉਧਰਿਤ, ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ, *ਧਰਮ-ਦਰਸ਼ਨ*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2007, ਪੰਨਾ 95.
11. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ, *ਸਮੀਖਿਆ-ਅਨੁਚਿੰਤਨ*, ਆਰਸੀ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 2003, ਪੰਨੇ 94-95.
12. *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ*, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਪੰਨਾ 1379.
13. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ, *ਧਰਮ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1999, ਪੰਨਾ 137-138.

ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ 'ਚ ਵਿਧਵਾ ਦੀ ਬਹਿਤਰੀ ਦਾ ਸਵਾਲ

ਡਾ. ਹਰਨੀਤ ਕੌਰ* ਮਨਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ**

ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ ਦਾ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦੌਰ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਪਤੀ ਦੇ ਮਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਪਰਚੇ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿਚ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿੱਚ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਦੁੱਖੜੇ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਦਸ਼ਾ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜ਼ਾ ਤੇ ਪ੍ਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਹਲਾਤਾਂ ਨੂੰ ਬੜੇ ਚੰਗੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵੱਖ ਵੱਖ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਲੇਖ ਵਿਧਵਾ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਰਥਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਦਸ਼ਾ ਤੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। 1908 ਈ. ਵਿੱਚ ਛਪੀ ਇਕ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਲਿਖਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਕਾਲ ਇਕ ਸਾਡਾ ਐਸਾ ਦੁਸ਼ਮਨ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸਨੇ ਸਾਡੇ ਸਿਰਾਂ ਦੇ ਤਾਜ, ਸਾਡੇ ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਤਾਰੇ, ਸਾਡੇ ਸਿਰਾਂ ਦੇ ਛਤ੍ਰ, ਸਾਡੀ ਮਾਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ, ਸਾਡੇ ਪਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਅੱਗੋ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰਲੋਕ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰ ਗਏ।[1]

ਭਾਵੇਂ ਰੰਡੇਪੇ ਵੇਲੇ ਅਸੀਂ ਅਬਲਾ ਅਨਾਥ ਸਾਂ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਅਨਪੜ, ਸਭ ਸਾਕ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੀਆਂ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਰੋਂਦੇ ਸੀ, ਸਾਡੇ ਸਾਕ ਅਤੇ ਅੰਗ ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦੇਖ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ ਸੀ, ਪਰ ਕਰਦੇ ਕੀ ਕਿਸੇ ਨੇ ਠੰਡਾ ਸਾਹ ਭਰਕੇ ਸਾਡੀ ਹਮਦਰਦੀ ਕੀਤੀ, ਕਿਸੇ ਨੇ ਚਾਰ ਦਿਨ ਤੇ ਕਿਸੇ ਨੇ ਤੇਰਾ ਦਿਨ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਨੇੜੇ ਦੇ ਸਾਕ ਬੀ ਸ਼ਰੀਕੇ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿੱਚ ਧੁਖਨ ਲੱਗੇ, ਨਿੱਤ ਦੇ ਕਲੇਸ਼ ਆਰੰਭ ਹੋਏ। ਰਾਜੋਂ ਉਤਰੇ ਰਾਜਾ ਦੀ ਜੋ ਦਸ਼ਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਭੈੜੀ ਦਸ਼ਾ ਸਾਡੀ ਹੋਣ ਲੱਗੀ, ਘਰ ਬਾਰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਮਿਲਖਾਂ ਮਕਾਨਾਂ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਕੁਝ ਵਾਸਤਾ ਨਾ ਰਿਹਾ। ਚਾਰ ਵੰਗਾਂ ਜੋ ਸਾਡੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਸਨ ਉਨ੍ਹਾ ਦੇ ਰੱਖਨ ਦੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਪਈਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾ ਦੇ ਘਰ ਲਾਇਕ ਪੁਤਰ ਅਥਵਾ ਦਰਦੀ ਸਾਕ ਸਨ ਉਨ੍ਹਾ ਨੂੰ ਪੇਟ ਦਾ ਦੁੱਖ ਨਾ ਦੇਖਣਾ ਪਿਆ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਧਵਾ ਆਪਣੇ ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ, ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਦੇ ਸਾਥ ਛੱਡਣ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਗਦੀਓ ਉਤਰੇ ਰਾਜੇ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੋ ਗਹਿਣੇ ਉਨ੍ਹਾ ਕੋਲ ਸਨ ਉਹ ਵੀ ਬਚਾਉਣੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਭਾਵੇਂ ਮਾਲਕ ਦੀ ਸਿਕ ਇਕੋ ਰਹੀ ਸਤਾਉਂਦੀ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਤੁਰ ਜਾਣ ਦੇ ਪਿੱਛੋਂ ਗਰੀਬੀ ਨੇ ਵੀ ਆਣ ਮੂੰਹ ਦਿਖਾਇਆ। ਉਸਦੀ ਪੁਛੋ ਕੁਝ ਨਾ ਉਸ ਵੇਲੇ ਸਾਨੂੰ ਗਰੀਬ ਵਿਧਵਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਰਸਮ ਤੇ ਵੱਡਾ ਅਫਸੋਸ ਆਇਆ ਕਿ ਪੇਕਿਆਂ ਸਾਨੂੰ ਨਾ ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਅਤੇ ਨਾ ਕੁਝ ਕਿਰਤ ਸਖਾਈ ਜੋ ਇਸ ਵੇਲੇ ਕੰਮ ਆਉਂਦੀ। ਸਹੁਰਿਆਂ ਨੇ ਡੱਬੇ ਵਿੱਚ ਪਾ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਕਿ ਕਿਤੇ ਹਵਾ ਵੀ ਨਾ ਲਗ ਜਾਵੇ, ਪੜਨ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਸਿਖਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਭਲਾ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਕਿੱਥੇ ਪਰ ਗਏ ਅਸੀਂ ਅਨੇਕਾਂ ਗਰੀਬ ਵਿਧਵਾ ਇਸ ਵੇਲੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾ ਦੀ ਸਾਰ ਨਾ ਪੇਕੇ ਅਤੇ ਨਾ ਸਹੁਰੇ ਲੈਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਨਾ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਕਿਰਤ ਜਾ ਵਿਦਿਆ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਆਪਣਾ ਪੇਟ ਪਾਲ ਸਕੀਏ।[2]

***ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਭਾਗ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।**

****ਸੀਨੀਅਰ ਰਿਸਰਚ ਫੈਲੋ, ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਭਾਗ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।**

1909 ਈ. ਵਿਚ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੀਆ ਸਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਹਲਾਤਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਕਵੀ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਉਸ ਦੇ ਭੈਣ, ਭਾਈ, ਮਾਤਾ, ਪਿਤਾ ਕੋਈ ਸਾਰ ਨਹੀ ਲੈਂਦਾ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਭਾਵਾਨਾਤਮਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟੁਟਿਆ ਹੋਇਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦਾ ਜਿਊਣਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਔਖਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[3]

ਇਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਇਸ ਗਲ ਦਾ ਦੁੱਖ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਪਿਆਂ ਤੇ ਸੋਹੁਰਿਆ ਨੇ ਉਨਾਂ ਨੂੰ ਖੁਦ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਸਿਖਾਇਆ ਜੋ ਉਹ ਖੁਦ ਆਪਣਾ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਕਰ ਸਕਣ। ਦੂਜਿਆਂ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਨਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਹਾਲਤ ਹੋਰ ਵੀ ਮਾੜੀ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਵਿਧਵਾ ਹੋਣ ਦੇ ਦੁੱਖ ਵਿਚੋਂ ਅਜੇ ਉਹ ਨਿਕਲ ਨਹੀਂ ਪਾਈਆਂ ਤੇ ਗਰੀਬੀ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਣ ਘੇਰਾ ਪਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਕ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਫੇਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਨਾਂ ਦਾ ਜਿਊਣਾ ਹੋਰ ਵੀ ਔਖਾ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਧਵਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਪਤੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ ਸੀ ਤੇ ਸਾਕ ਸੰਬੰਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਪਤੀ ਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਜਮਾਉਂਦੇ ਸਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਗਰੀਬੀ ਕਾਰਨ ਹੋਰ ਵੀ ਤਰਸਯੋਗ ਹੋ ਗਈ ਸੀ।

1909 ਈ. ਵਿਚ ਹੀ ਬਾਲ ਵਿਧਵਾ ਬਾਰੇ ਵੀ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਲੇਖ ਲਿਖੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਜੋ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਰ ਉਮਰ ਦੀ ਵਿਧਵਾ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਤਕਲੀਫਾ ਝਲਣੀਆਂ ਪੈ ਰਹੀਆਂ ਸਨ ਪਰ ਬਾਲ ਵਿਧਵਾ ਜੋ 1 ਸਾਲ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 15 ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਤੱਕ ਤਿੰਨ ਕਰੋੜ ਦੇ ਲਗਭਗ ਚਿੰਤਾ, ਸ਼ੋਕ, ਵਿਆਕਲ ਪ੍ਰਜਲਤ ਦੁੱਖ ਅਗਨੀ ਵਿੱਚ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਰਾਤ ਅਤੇ ਦਿਨ ਸੜਦੀਆਂ ਹੋਣ, ਜਿਨ੍ਹਾ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਘਰ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਵੀ ਚਾਂਗਰਾ ਮਾਰ ਕੇ ਸੁਨਾ ਰਹੀਆਂ ਹੋਣ, ਜੋ ਬਿਨ੍ਹਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਘੋਰ ਪਾਪ ਦੇ ਰਾਤ ਤੇ ਦਿਨ ਖੂਨ ਦੇ ਹੰਝੂ ਵਹਾਉਂਦੀਆਂ ਹੋਣ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਰਦਨਾਕ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਤੇ ਅਖਬਾਰ ਸਾਰੇ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਘੋਖਦੇ ਹੋਣ ਜਿਨ੍ਹਾ ਦੀ ਦੁੱਖਾਂ ਭਰੀ ਚਰਚਾ ਹਰ ਘੜੀ ਹਰ ਘਰ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਦੀ ਜਬਾਨ ਕਰਦੀ ਹੋਵੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਰਨੇ ਵਾਸਤੇ ਮਾਤਾ, ਪਿਤਾ, ਭੈਣ ਭਰਾ, ਪਰਿਵਾਰ ਸਭ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਅੱਗੇ ਅਰਦਾਸ ਕਰਨ ਅਤੇ ਚਾਹੁਣ ਕਿ ਇਹ ਕਦ ਮਰ ਜਾਵੇ।

ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਨ, ਦੌਲਤ, ਘਰ ਬਾਰ, ਗਹਿਣੇ ਕੱਪੜੇ ਸਭ ਲੋਕ ਲੁੱਟਣਾ ਚਾਹੁਣ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਰੰਡੀ ਤੂੰ ਕਦੋ ਮਰੇਂਗੀ, ਇਤਆਦਿਕ ਅਜਿਹੇ ਕਠੋਰ ਬਚਨ ਅਤੇ ਪਹਿਰ ਸੁਣਾਈ ਦੇਵੇ, ਜੋ ਮਾਤਾ, ਪਿਤਾ ਅਤੇ ਸੋਹਰੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਜਲਦੀ ਚਿਖਾਵਤ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਅਰ ਜੋ ਹਜਾਰਾਂ ਜ਼ਹਿਰ ਖਾ ਕੇ ਮਰਦੀਆਂ ਹੋਣ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਘਰ ਦੇ ਪਿਆਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਖੁਦ ਵਿਹੁ ਦੇ ਕੇ ਮਾਰਨਾ ਫਖਰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਣ ਅਰ ਜੋ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਦੀ ਤਦਾਦ ਵਿੱਚ ਨੀਚ ਘਰਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾ ਕੇ ਅਪਨੇ ਪਿਆਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਤੋਂ ਅੱਡ ਹੋ ਗਈਆ ਹੋਣ, ਰਹੋ ਦੁਖ ਨਾਲ ਦਿਨ ਕੱਟਦੀਆਂ ਤੇ ਮੌਤ ਦਾ ਰਾਹ ਉਡੀਕਦੀਆਂ ਹੋਣ, ਹਾਂ ਸ਼ੋਕ। ਜੋ ਹਜ਼ਾਰਾ ਕੁੱਲ ਧਰਮ ਤੇ ਲਾਜ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕਰ ਬੜੇ ਬੜੇ ਘਰਾਣਿਆਂ ਦੀਆਂ ਬਹੂ ਬੇਟੀਆਂ ਖਾਨਗੀਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰੀ ਬਜ਼ਾਰਾ ਵਿੱਚ ਬੈਠ ਕੇ ਮਹਾਂ ਪਾਪ ਨਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਗੁਜ਼ਾਰਦੀਆਂ ਹੋਣ। ਐਸਾ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕੌਣ ਹੈ ਹਾਂ ਗਰੀਬਣੀਆਂ ਅਨਾਥਾਂ, ਬਾਲ ਵਿਧਵਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੜਿਆ ਹੋਇਆ ਖੇਤ ਕਦੀ ਭੀ ਹਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਹਾਏ ਜਿਸ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਗਊ ਰੂਪ ਬਾਲ ਵਿਧਵਾ ਕਈ ਲੱਖ ਇਸ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਬਿਨ੍ਹਾ ਅਪਰਾਧ ਗਰਮ ਸਾਹ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹੋਣ, ਜਿਸ ਜਾਤਿ ਵਿੱਚ ਇਤਨਾ ਬੜਾ ਹਿੱਸਾ ਦੁੱਖ ਭੋਗਦਾ ਹੋਵੇ, ਕਿਆ ਅਜੇਹੀ ਕੌਮ ਦਾ ਕਦੀ ਵੀ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?[4] ਲੇਖਕ ਦੱਸਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਕਿ ਜਿਸ ਦੇਸ਼, ਸਮਾਜ, ਧਰਮ ਵਿਚ ਬਾਲ ਵਿਧਵਾ ਇਨ੍ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਮੋਜੂਦ ਹੋਣ ਉਸ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਹੋਣੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਆਹ ਦਾ ਪੂਰਾ ਮਤਲਬ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਹੁੰਦਾ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੇ ਵਿਧਵਾ ਦਾ ਕਲੰਕ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਜੀਉਣਾ ਕੋਈ ਜੀਉਣਾ ਨਹੀ ਹੈ।

1920 ਈ. ਦੇ ਆਸ ਪਾਸ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* 'ਚ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਧਵਾ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਕਾਫੀ ਚਿੰਤਾ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ ਭਾਵੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦੀ ਗਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਕੋਈ ਮਨਾਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਕ ਸਿੱਖ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੇ ਚੋਂਕਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਉਹ ਅੰਕ ਹਨ ਜੋ ਮਰਦਮ ਸ਼ੁਮਾਰੀ ਦੀ ਰਿਪੋਰਟ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਖਾਸੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੇ ਹੋਡਿੰਗ ਦੇ ਹੇਠ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾ ਦੇ ਵੇਖਣ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ 1920 ਈ. ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 1 ਲੱਖ 91 ਹਜ਼ਾਰ 862 ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾ ਦੀ ਆਯੂਵਾਰ ਗਿਣਤੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ:

ਉਮਰ	ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ	ਵਿਧਵਾ ਮਰਦ
1 ਤੋਂ 2 ਸਾਲ	1	1
3 ਤੋਂ 4	5	6
5 ਤੋਂ 10	497	299
10 ਤੋਂ 15	917	1372
15 ਤੋਂ 20	2171	3401
20 ਤੋਂ 25	4700	7359
25 ਤੋਂ 30	1269	12546
30 ਤੋਂ 35	12579	14537
35 ਤੋਂ 40	11999	13140
40 ਤੋਂ 45	24908	16910
45 ਤੋਂ 50	18017	14972
50 ਤੋਂ 55	33176	22390
55 ਤੋਂ 60	12685	11341
60 ਤੋਂ 65	29880	19979
65 ਤੋਂ 70	8210	7848
70 ਤੋਂ ਉਪਰ	23848	20750

ਉਪਰ ਦਿੱਤੇ ਅੰਕੜਿਆਂ ਤੋਂ ਇਹ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ 1920 ਈ. ਵਿਚ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ 1 ਤੋਂ 40 ਸਾਲ ਤੱਕ ਦੇ ਵਿਧਵਾ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 52661 ਤੇ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 34138 ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ 1 ਤੋਂ 40 ਸਾਲ ਤਕ ਦੀਆਂ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਪੁਨਰ ਵਿਆਹ ਤੇ ਕਾਫੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਧਵਾ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਘੱਟ ਗਿਣਤੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। 40 ਤੋਂ 70 ਸਾਲ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ 150724 ਤੇ ਵਿਧਵਾ ਮਰਦਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆਂ 114190 ਹੈ। 40 ਸਾਲ ਤੋਂ ਉਪਰ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੱਡੀ ਉਮਰ ਦੀਆਂ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਘੱਟ ਸਵੀਕਾਰਿਆਂ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ।

1920 ਈ. ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਮਹਾਰਾਜ ਨੇ ਆਪ ਤੋਰੀ ਸੀ, *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿੱਚ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਦੀ ਖੁੱਲ ਹੁੰਦਿਆ ਵੀ ਲੱਖਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਜਵਾਨ ਵਿਧਵਾ ਦਾ ਹੋਣਾ ਸਿੱਖਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਦਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਤੇ ਨਾ ਹੀ

ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਜਮਾਨਾ ਸਲਾਮੀ ਦੀ ਦਲੀਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਖਾਲਸਾ ਜੀ ਧਿਆਨ ਕਰੋ ਉਹ ਕੌਮ ਜਿਸਦੇ ਵਿੱਚ ਦੁੱਧ ਪੀਂਦੀਆਂ ਬੱਚੀਆਂ ਭਲੇ ਯੁਵਾ ਅਵਸਥਾ ਤਕਦੀਆਂ ਲੱਖਾ ਵਿਧਵਾ ਆਪਣੇ ਦੁੱਖ ਭਰੇ ਜੀਊਣ ਤੋਂ ਦਿਨ ਤੇ ਰਾਤ ਹਉਕਿਆਂ ਨਾਲ ਧਰਤੀ ਤੇ ਅਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਡਗਮਗਾ ਦੇਣ। ਉਸ ਕੌਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਤੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਕੋਈ ਹੱਕ ਹੈ ਉਹ ਕੌਮ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਮੂੰਹ ਵਿਖਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਓਹ ਕੌਮ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਫੈਲ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਦੇ ਨਹੀਂ, ਹਰਗਿਜ਼ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਤਵੱਜੋਂ ਇਧਰ ਵਧੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਰੋ ਅਜੇ ਇੰਨੀ ਧੀਮੀ ਤੇ ਇਹ ਅਜੇ ਇਨੀ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੈ ਕਿ ਡਰ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਆਪਣਾ ਆਪ ਸੰਭਾਲਦਿਆਂ ਸੰਭਾਲਦਿਆਂ ਵੀ ਸਦੀਆਂ ਲਗ ਜਾਣਗੀਆਂ ਜਰੂਰਤ ਹੈ ਇਕ ਜਬਰਦਸਤ ਹਮਲੇ ਦੀ, ਜਦ ਤੱਕ ਇਹ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੱਲ ਨਾ ਹੋਈ। ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨਹੀਂ ਵਧੇਗੀ।[5] ਉਪਰੋਕਤ ਲੇਖ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਬਾਲ ਵਿਧਵਾ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਵਿਧਵਾ ਪੁਨਰ ਵਿਆਹ ਦੇ ਉਪਰਾਲੇ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਹੋ ਸਕੇ। 1931 ਈ. ਤੱਕ ਆਉਂਦਿਆਂ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿੱਚ ਛਪੇ ਇੱਕ ਲੇਖ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੁਧਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਕ ਕਵੀ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

> ਹਾਂ ਕੌਣ ਪੂੰਝੇ ਕੌਣ ਪੂੰਝੇ ਰੋਂਦੀਆਂ ਦੇ ਅੱਥਰੂ ਏ ਅੱਥਰੂ ਕੇ ਗੜੇ ਡਿਗਦੇ, ਗੜੇ ਹੋ ਗਏ ਪੱਥਰੂ। ਹਨ ਸੜ ਰਹੇ ਏ ਸਾੜ ਮਾਰੇ, ਸੜੇ ਦਿਲ ਤੋਂ ਆ ਰਹੇ, ਏ ਖਾਰ ਮਾਰੇ ਬੜੇ ਕੌੜੇ, ਅੱਖੀਆਂ ਨੂੰ ਖਾ ਰਹੇ। ਹਨ ਨਿਕਲਦੇ ਏ ਜਿਸ ਜਗ੍ਹਾ ਤੇ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਹਨ ਸਾੜਦੇ। ਏ ਡਿੱਗ ਰਹੇ ਜਿਸ ਜਗ੍ਹਾ ਤੇ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਹਨ ਰਾੜਦੇ। ਹਨ ਡਿੱਗਦੇ ਜਿਸ ਜਗ੍ਹਾ ਤੇ ਅੱਗ ਉਸਤੋਂ ਨਿਕਲਦੀ, ਏ ਲੱਗਦੇ ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਓ ਗਰਮ ਹੋ ਕੇ ਪਿਘਲਦੀ।[6]

ਉਪਰੋਕਤ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਧਵਾ ਦੀ ਹਾਲਤ ਤਰਸਯੋਗ ਸੀ। ਪਰਚੇ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਧਵਾ ਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਦਸ਼ਾ ਤਰਸਯੋਗ ਸੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਥਾਨ ਲਈ ਉਪਰਾਲੇ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਲੋੜ ਸੀ। ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿਚ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬੋਝ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਪੁਨਰ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਤੇ ਕਾਫੀ ਔਕੜਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵਿਧਵਾ ਦੀ ਮਾੜੀ ਹਾਲਤ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਪਿਆਂ, ਸਹੁਰਿਆਂ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਵਲੋਂ ਤਿਆਗਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਵਿਦਿਆਂ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਕਿੱਤੇ ਮੁੱਖੀ ਕਿਰਤ ਦਾ ਨਾ ਹੋਣਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਤੇ ਕੋਈ ਰੋਕ ਨਹੀਂ ਲਗਾਈ ਗਈ ਪਰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਵਧਦੀ ਹੋਈ ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* 'ਚ ਕਾਫੀ ਚਿੰਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਅਤੇ ਸੁਧਾਰ ਦੇ ਉਪਰਾਲੇ ਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬੇਨਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।

ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ ਵਿਚ ਜੋ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਛਪੇ ਸਨ, ਉਨਾਂ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।ਕਿਸ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਗ ਦੇ ਲੋਕ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਲਈ ਅਗੇ ਆ ਰਹੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ? ਇਸਤਰੀਆਂ ਜਾਂ ਮਰਦਾਂ ਵਿਚੋ ਕੌਣ ਜ਼ਿਆਦਾ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਦੇ ਰਿਹਾ ਸੀ? ਕਿੰਨੀ ਉਮਰ ਦੀ ਵਿਧਵਾ ਲਈ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸੀ? *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਲਈ ਦਿੱਤੇ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਾ ਦੀ ਖੋਜ ਪੜਤਾਲ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਤੇ ਨੌਕਰੀ ਪੇਸ਼ੇ ਵਾਲਾ ਵਰਗ ਹੀ ਅਖਬਾਰ ਵਿਚ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਲਈ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਹੇਠਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ

> ਇਕ ਸਿੰਘ ਜਿਸ ਦੀ ਉਮਰ 23 ਸਾਲ ਸਰਕਾਰੀ ਸਕੂਲ ਵਿੱਚ ਡਰਾਇੰਗ ਮਾਸਟਰੀ ਪਰ

> 30 ਰੁਪਏ ਮਹੀਨੇ ਤੇ ਮੁਲਾਜਮ ਹਨ ਅਰ ਅੱਗੇ ਤਰੱਕੀ ਦੀ ਉਮੀਦ ਹੈ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਜਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਵਸਨੀਕ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵਿਧਵਾ ਜਾਂ ਕੁਵਾਰੀ ਕੰਨਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।[7]

> ਇਕ ਨੌਜਵਾਨ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਆਹਲਾ ਖਾਨਦਾਨ ਅਰੋਗ ਅਸਲੀ ਸਿੱਖ ਖਾਨਦਾਨ ਉਮਰ ਲਗਪਗ 30 ਸਾਲ, ਅਵਲ ਦਰਜੇ ਦਾ ਮਕੈਨੀਕਲ, ਇੰਜੀਨੀਅਰ ਸਪਿੰਨਿਗ ਐਂਡ ਵੀਵਿੰਗ ਮਿਲਜ਼ ਵਿੱਚ 240 ਤੇ ਨੌਕਰ ਹੈ। ਲੜਕੀ ਪੜ੍ਹੀ ਹੋਈ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਕੰਵਾਰੀ ਜਾ ਵਿਧਵਾ ਅਛੇ ਖਾਨਦਾਨ ਦੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਦੀ ਮਾਰਫਤ ਨੰਬਰ 22004 ਨਾਲ ਖਤੋਕਿਤਾਬਤ ਕਰੋ।[8]

ਉਪਰ ਦਿੱਤੇ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਡਰਾਇੰਗ ਮਾਸਟਰ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮਕੈਨੀਕਲ ਇੰਜੀਨੀਅਰ ਵਲੋ ਵਿਧਵਾ ਜਾਂ ਕੰਵਾਰੀ ਕੁੜੀ ਲਈ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਕੁਝ ਕੁ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਕਿਸੇ ਮਰਦ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਇਸਤਰੀ ਮਰ ਜਾਵੇ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਕੋਈ ਸੰਤਾਨ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਮਰਦ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕੰਵਾਰੀ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਪਹਿਲ ਦਿੰਦੇ ਸੀ ਜਿਵੇ ਕਿ ਇਕ ਸੱਜਣ ਜ਼ਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਮਰ ਸਾਢੇ ਅਠਾਈ ਕੁ ਸਾਲ ਦੀ ਹੈ ਨੌਕਰੀ ਵਧੀਆਂ ਹੈ। ਜਾਇਦਾਦ ਕਾਫੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਧਾਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਾਤੀ ਵਿੱਚ ਸੀ ਹੁਣ ਅਪਨੀ ਸ਼ਾਦੀ ਪੂਰਨ ਗੁਰ ਮਰਯਾਦਾ ਨਾਲ ਕਰਾਉਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਲੜਕੀ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਜਾਤੀ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲੇ ਸਿੱਖ ਖਾਨਦਾਨ ਦੀ ਹੋਵੇ ਇਸ ਸੱਜਨ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਿੰਘਣੀ ਨੂੰ ਚੜਾਈ ਕੀਤੇ ਢਾਈ ਕੁ ਸਾਲ ਹੋ ਗਏ ਹਨ ਹੁਣ ਕੋਈ ਬੱਚਾ ਪਿਛਲੀ ਸ਼ਾਦੀ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਚਿੱਠੀ ਪੱਤਰ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਪਤੇ ਤੇ ਹੋਵੇ। ਲਾਭ ਸਿੰਘ ਟੀਚਰ ਗਵਰਨਮੈਂਟ ਸਕੂਲ ਲਾਇਲਪੁਰ[9]

> ਇਕ ਪੜੇ ਲਿਖੇ ਸਿੰਘ ਦੀ ਉਮਰ 30 ਵਰਹੇ ਤਨਖਾਹ 125 ਸਾਹਣਥ ਜਾਤ ਸਾਹਨੀ ਬੁਖਰਾਇਨ, ਅਰ ਪਹਿਲੀ ਸਿੰਘਨੀ ਬਿਨਾ ਸੰਤਾਨ ਚਲਾਣਾ ਕਰ ਗਈ ਹੈ, ਲਈ ਇਕ ਕਵਾਰੀ ਸ਼ੁਸ਼ੀਲ, ਪੜ੍ਹੀ ਲਿਖੀ ਅਰ ਬੁਖਰਾਇਮ ਘਰਾਣੇ (ਸ਼ਿਵਾ ਸਹਨੀ ਜਾਤ) ਦੀ ਕੰਨਯਾ ਉਮਰ 12 ਤੋਂ 20 ਵਰਹੇ, ਵਸਨੀਕ ਜਿਨ੍ਹਾ ਜੇਰਲਮ ਯਾ ਰਾਵਲਪਿੰਡੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।[10]

ਉਪਰੋਕਤ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨੌਕਰੀ ਪੇਸ਼ੇ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿਨਾ ਸੰਤਾਨ ਦੇ ਪਹਿਲੀ ਇਸਤਰੀ ਚੜਾਈ ਕਰ ਗਈ ਹੋਵੇ ਉਹ ਪਹਿਲ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕੰਵਾਰੀ ਕੰਨਿਆਂ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਨੂੰ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਸੀ। ਕੁਝ ਕੁ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਇੱਦਾ ਦੇ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਕੋਈ ਔਲਾਦ ਨਹੀਂ ਸੀ ਉਹ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਦੀ ਵਿਧਵਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਸੀ ਜਿਵੇ: ਇਕ ਪਤਵੰਤੇ ਘਰਾਣੇ ਦੇ ਪ੍ਰੜੇ ਲਿਖੇ ਸਿੱਖ ਨੌਜਵਾਨ ਉਮਰ 43 ਵਰੇ ਚੰਗੀ ਸਿਹਤ ਤੰਦਰੁਸਤ ਵਾਸਤੇ ਜੋ ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰੀ ਵਿੱਚ ਤੇ ਪੌਣੇ ਦੋ ਸੋ ਰੁਪਏ ਮਾਸਕ ਪਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਆਸਾਮੀ ਪੱਕੀ, ਤਰੱਕੀ ਤੇ ਪੈਨਸ਼ਨ ਵਾਲੀ ਹੈ ਤੇ ਚੋਖੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ ਲਈ ਬਾਲ ਵਿਧਵਾ ਉਮਰ 25 ਤੋਂ 30 ਸਾਲਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਗੁਰਮੁਖੀ ਪੜੀ ਲਿਖੀ ਤੇ ਘਰ ਦੇ ਕੰਮਕਾਜ਼ ਤੋਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣੂ ਗੁਰਸਿੱਖਣੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਸਿੰਘਣੀ ਬਿਨ੍ਹਾ ਕੋਈ ਬੱਚਾ ਛੱਡੇ ਦੇ ਚਲਾਣਾ ਕਰ ਗਈ ਹੈ[11]

> ਮੇਰੇ ਇਕ ਮਿਤਰ ਲਈ ਜਿਨ੍ਹਾ ਦੀ ਆਯੂ ੪੦ ਸਾਲ ਦੀ ਹੈ ਅਪਨੇ ਵਿਆਹ ਲਈ ਇਕ ਸੁਘੜ ਸੁਚੱਜੀ ਤੇ ਸੁਸ਼ੀਲ ਵਿਧਵਾ ਜਿਸ ਦੀ ਉਮਰ ੩੦ ਸਾਲ ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੋਵੇ ਲੋੜ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਮਿਤਰ ਹਿਕ ਪਤਵੰਤੇ ਖਾਨਦਾਨ ਵਿਚੋਂ ਹੈ, ਤੇ ੯੦ ਰੁਪਏ ਮਹਾਵਾਰ ਦੀ ਆਮਦਨ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸਿੰਘਣੀ ਚਲਾਣਾ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ, ਤੇ ਐਸ ਵੇਲੇ ਘਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਬੱਚਾ ਨਹੀਂ, ਹੋਰ ਲਿਖਾ ਪੜ੍ਹੀ ਇਸ ਪਤੇ ਤੇ ਕਰਾਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।[12]

ਕੁਝ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਾਂ ਵਿਚ ਬਿਨਾਂ ਜਾਤ ਪਾਤ ਦਾ ਖਿਆਲ ਰਖਦਿਆਂ ਵਿਆਹ ਲਈ ਕੰਵਾਰੀ ਜਾ ਵਿਧਵਾ ਲੜਕੀ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਿਵੇ:

> ਇਕ ਤਿਆਰ ਬਰ ਤਿਆਰ ਸਿੰਘ (ਪਹਿਲੀ ਜਾਤ ਆਹਲੂਵਾਲੀਏ) ਦੀ ਸਿੰਘਣੀ ਦੇ ਚਲਾਣਾ ਕਰ ਜਾਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਨੰਦ ਕਰਵਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਲੜਕੀ ਕਵਾਰੀ ਹੋਵੇ ਭਾਵੇਂ ਵਿਧਵਾ, ਘਰਾਣਾ ਚੰਗਾ ਹੋਵੇ, ਜਾਤ ਪਾਤ ਦਾ ਕੋਈ ਖਿਆਲ ਨਹੀਂ, ਉਮਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ 25 ਸਾਲ ਦੀ ਹੈ, ਸਰਕਾਰੀ ਨੌਕਰ ਗੁਰਦੁਵਾਰੇ ਦੇ ਮਹੰਤ ਹਨ, ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦੇ ਨਾਮ ਇਕ ਪਿੰਡ ਦੀ ਜਗੀਰ ਹੈ, ਗਰਮੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਜਗਾ ਪਹਾੜ ਤੇ ਬਾਕੀ ਸਾਲ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਆਮਦਨੀ ਤੇ ਜਾਇਦਾਦ ਮਾਕੂਲ ਹੈ। ਸੋਹਣੀ ਤੇ ਸ਼ੁਸ਼ੀਲ ਤੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਪਾਠ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੋਵੇ। ਖਤ ਪਤ ਦਾ ਪਤਾ ਇਹ ਹੈਖ਼ ਬ : ਬ ਮਾਰਫਤ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ[13]

ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ ਵਿਚ ਦੋ ਕੁ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਅਜਿਹੇ ਵੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜਿਥੇ ਵਿਧਵਾ ਲਈ ਵਰ ਦੀ ਲੋੜ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ[14]

> ਇਕ ਅਰੋੜਾ ਖਾਨਦਾਨ ਦੀ ਸ਼ੁਸ਼ੀਲ ਬਾਲ ਵਿਧਵਾ ਲਈ ਵਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਵਰ ਜਾਤ ਦਾ ਅਰੋੜਾ ਤੇ ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦਾ ਵਸਨੀਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਰੋਜ਼ਗਾਰ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਦਰਖਾਸਤਾਂ ਇਸ ਪਤੇ ਤੇ ਭੇਜੋ। 'ਸਤਨਾਮ' ਰਾਹੀ ਮੈਨੇਜਰ[15]

ਇਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਲਈ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਸਿੱਖਾਂ ਵਲੋ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਤੇ ਕੁਝ ਕੁ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਅਜਿਹੇ ਵੀ ਸਨ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਜਾਤ ਪਾਤ ਦਾ ਵਿਤਕਰਾਂ ਕੀਤਿਆਂ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਨ। ਪਰ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਜਿਥੇ ਬਿਨਾਂ ਜਾਤ ਪਾਤ ਤੋਂ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਹੀ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਕ ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਵੀ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਲੜਕੀ ਧਾਰਮਿਕ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਵਾਕਫ ਹੋਵੇ।[16] *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਇਕ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਅਜਿਹਾ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕ ਜੱਟ ਸਿੱਖ ਵਲੋ ਨੌਕਰੀ ਪੇਸ਼ੇ ਵਾਲਾ ਤੇ ਸੱਤ ਮੁਰਬਿਆਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਲਕ ਦੱਸ ਕੇ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਕੰਵਾਰੀ ਜਾਂ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।[17] ਤੇ ਇੱਕ ਜੱਟ ਸਿੰਘ ਵਲੋਂ 70 ਕਿਲੇ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਦੱਸ ਕੇ ਕੰਵਾਰੀ ਜਾਂ ਵਿਧਵਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ।[18]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਗਭਗ ਪੜ੍ਹੇ ਲਿਖੇ ਤੇ ਨੌਕਰੀ-ਪੇਸ਼ੇ ਵਾਲੇ, ਮਾਸਟਰ ਵਾਲੇ ਲੋਕ ਹੀ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਲਈ ਅੱਗੇ ਆ ਰਹੇ ਸਨ ਅਤੇ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ। ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਲਈ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਮਰਦਾਂ ਵਲੋ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਨ। ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਾਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਤਰੀਆਂ ਪੁਨਰ ਵਿਆਹ ਲਈ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਘੱਟ ਦੇ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਾ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਿਨਾਂ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਵਿਧਵਾ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਵਿਆਹ ਲਈ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਜੋ ਕਿ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਅਖਬਾਰ ਹੈ ਸੋ ਇਸ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕ ਜ਼ਿਆਦਾ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ।

ਸਮਾਜਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੁਧਾਰ ਅੰਦੋਲਨ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਦੇ ਵਿਧਵਾ ਉਥਾਨ ਲਈ ਕੀਤੇ ਉਪਰਾਲਿਆਂ ਤੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਆਰਿਆ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਦਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਯਾਨੰਦ ਸਰਸਵਤੀ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ 10 ਅਪ੍ਰੈਲ 1875 ਨੂੰ ਕਾਠਿਆਵਾੜ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੀ ਪੈਰ ਪਸਾਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। 1877 ਵਿਚ ਦਯਾਨੰਦ ਸਰਸਵਤੀ ਨੇ ਲਾਹੌਰ ਵਿਖੇ

ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕ ਸ਼ਾਖਾ ਖੋਲੀ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾ ਨੇ ਦਯਾਨੰਦ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ "ਬੈਕ ਟੂ ਵੈਦਾਸ" ਦਾ ਨਿੱਘਾ ਸਵਾਗਤ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਨੇ ਮੂਲ ਧਰਮ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸਾਰੇ ਝੂਠੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਇਕ ਸ਼ੁੱਧ ਹਿੰਦੂ ਸੁਧਾਰ ਲਹਿਰ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੇ ਮੋਢੀ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਵੇਦਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜ਼ਾਜਤ ਦਿੱਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਾਲ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਦੀ ਬੁਰੀ ਹਾਲਤ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ।

ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ 1909 ਈ. ਵਿਚ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਸਿੱਖਾਂ ਵਲੋਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਚੰਦਨ ਦੇ ਦਰਖਤ ਦੇ ਲਾਗੇ ਉੱਗਿਆ ਬੂਟਾ ਸੁਗੰਧੀ ਵਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸੁਗੰਧੀ ਤੇ (ਜੋ ਉਸਦਾ ਜਾਤੀ ਗੁਣ ਨਹੀਂ) ਮਾਣ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਜੇ ਉਹ ਇਸ ਸੁਗੰਧੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਜਾਤੀ ਗੁਣ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਚੰਦਨ ਦੀ ਸੁਗੰਧੀ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਸਿਆਣਿਆ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਮਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰੂ। ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਉਧਾਰ ਤੇ ਅਛੂਤ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਲਈ ਮਿਹਨਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਆਪਣੀ ਸਖ਼ਤ ਮਿਹਨਤ ਤੇ ਉਹ ਜਿੰਨਾ ਚਾਹੇ ਮਾਣ ਤੇ ਫ਼ਖਰ ਕਰੇ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਦਾ ਉਧਾਰ ਤੇ ਅਛੂਤ ਕੌਮਾਂ ਦਾ ਸੁਧਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੋਚ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਦੇ ਅਸਰ ਦਾ ਫਲ ਹੈ, ਸੋ ਜੇ ਕਦੀ ਲਾਲਾ ਹੰਸਰਾਜ ਜੀ ਆਪਣੇ ਇਸ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਹੈਂਕੜ ਵਿੱਚ ਅੱਜ ਇਹ ਦਾਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੁਆਮੀ ਦਯਾਨੰਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਸੁਧਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਆਵਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਉਠਾਈ ਤੇ ਐਸਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਕੰਮ ਦਾ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਕਰਨ ਤਾਂ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾ ਦੀ ਭੁਲ ਹੈ। ਪੁਰਾਨ ਤੇ ਵੇਦ ਜੋ ਖਿਆਲ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੀ ਬਾਬਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਕਿਸੇ ਟੀਕਾ ਦੇ ਮੁਥਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਿੰਤੂ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਦੇ ਬਾਨੀ ਸਵਾਮੀ ਦਯਾਨੰਦ ਜੀ ਨੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਲਮ (ਉਨੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ) ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਚਲਾਈ ਸੀ। ਉਹ ਟੀਕਾ ਦੀ ਮੁਥਾਜ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਾ ਸਬੂਤ ਸੀ ਕਿ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਦਾ ਸੁਧਾਰ ਉਨ੍ਹਾ ਦਾ ਆਪਣਾ ਖਿਆਲ ਨਹੀਂ ਸੀ।[19] ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਕਿ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਜੋ ਇਸਤਰੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਦੀ ਗਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਉਹ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਅਸਰ ਸੀ।

ਕੁਝ ਥਾਵਾਂ ਤੇ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜੀਆਂ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਕਿ ਲਾਹੌਰ ਦੀ ਇਸਤਰੀ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਦਾ ਮੰਦਰ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਆਪ ਰੁਪਇਆ ਇਕੱਠਾ ਕਰਕੇ ਬਣਾਇਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਉਤੇ 15000 ਰੁਪਏ ਖਰਚਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਇਹ ਸਾਰਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦਾ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਸੀ, ਮਰਦਾਂ ਦਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਮੰਦਰ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਪਤਾਹਕ ਜਲਸੇ ਬੜੀ ਧੂਮ ਧਾਮ ਨਾਲ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਇਥੋ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਸੀ ਕਿ ਕਦੇ ਵੀ 300 ਤੋਂ ਘੱਟ ਇਸਤਰੀਆਂ ਸਮਾਗਮ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਇਹ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਨੇ ਇਕ ਵਿਧਵਾ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਵੀ ਚਲਾਈ ਹੋਈ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅੱਜ ਕੱਲ 30 ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਵਿਦਿਆ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾ ਨੂੰ ਇਸਤਰੀ ਸਮਾਜ 8 ਫ੍ਰੀ ਇਸਤਰੀ ਵਜੀਫੇ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਸੀ ਹੁਣ ਇਹ ਇਸਤਰੀ ਸਮਾਜ ਇਕ ਕੰਨਿਆ ਆਸ਼ਰਮ ਵੀ ਖੋਲਣ ਵਾਲੀ ਸੀ ਅਤੇ ਖਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕਵੀਆਂ ਆਸ਼ਰਮ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਦੀਆਂ ਲੜਕੀਆਂ ਵਾਸਤੇ ਵਿਦਿਆ ਅਤੇ ਰਿਹਾਇਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਵੇਗਾ ਅੱਗੇ ਲਾਹੌਰ ਵਿੱਚ ਇਕ ਆਰਯਾ ਕੰਨਿਆ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਇਸੇ ਇਸਤਰੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਛਤਰ ਛਾਇਆ ਹੇਠ ਚਲ ਰਹੀ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ 300 ਲੜਕੀਆਂ ਪੜ੍ਹਦੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੀ ਉਤਮ ਸੀ ਅਜੇ ਪਰਸੋਂ ਦੀ ਗੱਲ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਲਈ ਸਮਾਜ ਨੇ ਚੋਖੀ ਰਕਮ ਲਾਹੌਰ ਦੀ ਮਯੂਨੀਸਿਪਲ ਕਮੇਟੀ ਪਾਸੋ ਸਹਾਯਤਾ ਲਈ ਹੈ।[20] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਕੁਝ ਕੁ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਿਧਵਾ ਦੇ ਅਤੇ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਸਤਰੀ ਵਿੰਗ ਦੁਆਰਾ ਸੁਧਾਰ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਜੋ ਕੰਮ ਕੀਤੇ ਗਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

1930 ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਨੇ 23 ਅਨਾਥਾਲਯ (ਯਤੀਮ ਖਾਨੇ), 1 ਅੰਧ ਵਿਦਯਾਲਯ (ਅੰਧਯਾ ਦਾ ਸਕੂਲ) ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਇਹ ਆਸ਼ਰਮ ਲਾਲ ਘਨਈਆ ਲਾਲ ਦੇ ਮੰਡੂਏ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਇਹ ਦੇਖਣ ਯੋਗ ਅਦੁੱਤੀ ਆਸ਼ਰਮ ਹੈ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਖਾਸ ਸਿਖਿਆ ਲੈਣ ਯੋਗ ਹੈ)। 47 ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮ, 11 ਪ੍ਰੈਸ (ਛਾਪੇ ਖਾਨੇ), 37 ਸਮਾਚਾਰ ਪਤ੍ਰ ਤੇ ਮਾਸਕ ਪੱਤਰ, 49 ਪੁਸਤਕਾਲਯ (ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀਆਂ), (ਇਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹਰ ਇਕ ਸਮਾਜ ਨਾਲ 1 ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ ਹੈ) ਇਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚੱਲਦਾ ਸੀ ਕਿ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਸਤਰੀਆਂ ਖੁਦ ਲਈ ਵੀ ਆਸ਼ਰਮ ਖੋਲ ਰਹੀਆਂ ਸਨ ਤੇ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ 1930 ਤੱਕ 47 ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮ ਖੋਲ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਇਸਤਰੀ ਸੁਧਾਰਾ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਦਸਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕੁਝ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਸ਼ਲਾਘਾ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਲਈ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਇਕ ਸਿੱਖ ਲਹਿਰ ਸੀ ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ 1870 ਈ. ਵਿਚ ਈਸਾਈਆਂ, ਹਿੰਦੂਆਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਕਰਮ ਵਜੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਸੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮਜਬੂਤ ਕਰਨ ਲਈ ਠਾਕੁਰ ਸਿੰਘ ਸੰਧਾਵਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਇਕ ਛੋਟੇ ਸਮੂਹ ਨੇ 1 ਅਕਤੂਬਰ 1873 ਈ. ਨੂੰ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੀ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਨਾ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨਾ ਸੀ।[21]

ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਦੁਆਰਾ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ, ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮ ਖੋਲਣ ਤੇ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। 1908 ਈ. 'ਚ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਨਾ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮਾਂ ਨੇ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੁਨਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਸ਼ਰਮਾਂ ਨੇ ਵਿਧਵਾ ਨੂੰ ਕਪੜੇ, ਸਿਲਾਈ ਕਢਾਈ ਦਾ ਕੰਮ ਸ਼ਿਲਪਕਾਰੀ ਦੇ ਹੁਨਰ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਕਰਨਾ ਸਮਾਜ ਲਈ ਚੰਗਾ ਕੰਮ ਸੀ।[22] *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਧਵਾ ਪੁਨਰ ਵਿਆਹ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ

> 1916 ਵਿਚ ਸ਼੍ਰੀ ਮਾਨ ਭਾਈ ਲਹੌਰਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਛੋਟੇ ਭਰਤਾਂ ਭਾਈ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਅਨੰਦ ਵਿਆਹ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਖਬਰ ਪਿਛਲੇ ਹਫਤੇ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ, ਇਸ ਵਿਆਹ ਵਿੱਚ ਇਹ ਗੱਲ ਹੋਰ ਵੀ ਹਰਸ਼ ਜਨਕ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਵਿਆਹ ਇਕ ਵਿਧਵਾ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਹਰ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਆਦਮੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲਿਆ ਸੀ। ਜਿਸਤੋਂ ਮਲੂਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸੁਧਾਰ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਈ ਲਹੋਰਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਇਖਲਾਕੀ ਦਲੇਰੀ ਧੰਨਤਾ ਦੇ ਜੋਗ ਸੀ।[23]

1908 ਈ. 'ਚ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਇਕ ਕਵੀ ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਲਈ ਆਸ਼ਰਮ ਖੋਲਣ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਦਿਆ ਦਾ ਗਿਆਨ ਤੇ ਵਜੀਫੇ ਵੀ ਮਿਲਣ ਲੱਗੇ ਸੀ। ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਨਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪਹਿਲਾ ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਚੰਗੀ ਹੋਈ ਹੈ।

> ਇਕ ਖੋਲਿਆ ਵਿਧਵਾ ਲਈ ਆਸ਼੍ਰਮ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਨਾਮ ਤੇ
> ਹੈ ਟੇਕ ਤੇਰੀ ਖਾਲਸਾ ਤਕੀਆਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਾਮ ਤੇ
> ਸਿੱਖਿਆ ਮਿਲੇ ਹੈ ਐਕੁਰਾਂ, ਆਪੋ ਕਮਾਈ ਕਰ ਲਵੇ
> ਵਿੱਦਿਆ ਮਿਲੇ ਹੈ ਸੋਹਣੀ ਘਟ ਦੀਪ ਨਾਲ ਜਗਾ ਲਵੇ
> ਸਾਲੇ ਵਜੀਫਾ ਮਿਲੇ ਹੈ, ਸਤਸੰਗ ਹੋਵੇ ਨਾਲ ਹੈ

ਪੁੰਝੇ ਗਏ ਹਨ ਅੱਥਰੂ, ਹੈ ਹਾਲ ਕੁਝ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਹੈ।[24]

1908 ਈ. *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੀਫ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਕਮੇਟੀ ਬਣਾਈ ਗਈ ਅਤੇ ਕਮੇਟੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿਰ ਭਰ ਭਾਰ ਇਸ ਕੰਮ ਦਾ ਚੁੱਕ ਲਿਆ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਆਸ਼ਰਮ ਖੋਲਿਆ ਸੀ। ਜਿਸਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਕੁਝ ਪਰਵਾਸ ਆਇਆ ਕਿ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨੇ ਸਾਡੀ ਅਨਾਥਾਂ ਦੀ ਵੀ ਪੁਕਾਰ ਸੁਣੀ ਸੀ। ਸਾਨੂੰ ਵੱਡੀ ਖੁਸ਼ੀ ਇਹ ਹੋਈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਖੋਲਨੇ ਦੀ ਰਸਮ, ਭਰੇ ਦੀਵਾਨ ਤ੍ਰੀਮਤਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਦੀਵਾਨ ਤੋਂ ਪਿਛੇ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾ ਮਾਈਆਂ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪ ਵੀ ਵਿਧਵਾ ਸਨ ਅਤੇ ਧਰਮ ਤੇ ਧਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਪਤੀ ਦੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਸਹਿ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਪੇਟ ਦੇ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਪਰਲੇ ਪਾਰ ਹਨ। ਮਾਈਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਆਸ਼ਰਮ ਦੀ ਪੂਰਨ ਜ਼ੋਰ ਤੇ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਇਹ ਆਸ਼ਰਮ ਦਾ ਉਦਘਾਟਨ ਵੀ ਮਾਈਆਂ ਨੇ ਆਪ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਜੋ ਕੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਹਿਲ ਕਦਮੀ ਸੀ। *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਸਟ ਮਾਈਆਂ ਦੇ ਨਾਮ ਦੱਸੇ ਗਏ ਸਨ। ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੰਤ ਅੱਤਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਮਾਈ, ਭਾਈ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਮਾਤਾ, ਭਾਈ ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਸੁਦਾਗਰ ਦੀ ਪਤਨੀ, ਜਵਾਹਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਠੇਕੇਦਾਰ ਦੀ ਸੁਪਤਨੀ ਅਤੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਡਾਕਟਰ ਜੈ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸੁਪਤਨੀ ਨੇ ਸਾਥ ਦੇਣ ਦੀ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਬਾਤ ਤੋਂ ਬਾਬਤ ਹੈ ਕਿ ਪੰਥ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਹਮਦਰਦੀ ਲਈ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਐਸੇ ਉਚ ਘਰਾਨਿਆਂ ਦੀਆਂ ਮਾਈਆਂ ਮੌਜੂਦ ਸਨ ਫੇਰ ਚੀਫ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕਿਉਂ ਨਾ ਪੂਰਾ ਹੋਵੇਗਾ ਸਾਨੂੰ ਭਰੋਸਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਅਤੀ ਨੀਵੀਂ ਡਿੱਗੀ ਹੋਈ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦੇਖਨ ਵਾਲੇ ਸਜਨ ਚੀਫ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ ਦਾ ਹੱਥ ਵਟਾਉਣਗੇ।[25] ਨਾਮੀ ਔਰਤਾਂ ਦੇ ਉਪਰਾਲੇ ਦੇਖ ਕੇ, ਲੋਕ ਨੂੰ ਵਿਧਵਾ ਬਹਿਤਰੀ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ।

ਤਾਂ ਕਿ ਹੋਰ ਲੋਕ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਣ ਅਤੇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਸੋਚਣ 1926 ਈ. 'ਚ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿੱਚ ਛਪੇ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਸਕਤ੍ਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਸਹਾਇਕ ਸਭਾ ਲਾਹੌਰ ਇਤਲਾਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਸਭਾ, ਉਸਦੀਆਂ ਅੱਡ ਅੱਡ ਸ਼ਾਖਾ, ਇਸੇ ਹੀ ਢੰਗ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਹੋਰ ਸਭਾਵਾਂ ਤੇ ਇਕੜ ਦੁਕੜ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਤਰਫੋਂ ਮਹੀਨਾ ਮਈ 1925 ਵਿੱਚ 113 ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਿਪੋਰਟਾਂ ਪੁੱਜੀਆਂ ਸਨ, ਇਹ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਕੇ ਇਸ ਸਾਲ ਅਰਥਾਤ 1 ਜਨਵਰੀ ਤੋਂ ਅਖੀਰ ਮਈ 1925 ਤੱਕ ਕੁੱਲ 166 ਪੁਨਰ ਵਿਆਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਿਪੋਰਟਾਂ ਪੁੱਜ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣ 161, ਖੱਤਰੀ 213, ਅਰੋੜਾ 167, ਅਗਰਵਾਲ 35, ਕਾਇਮਥ 21, ਰਾਜਪੂਤ 63, ਸਿੱਖ 63, ਮਤਫਰਕ 143, ਜੋੜ 8661 ਸੂਬਿਆਂ ਵਾਰ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈਖ਼ ਪੰਜਾਬ ਛੇ ਸ਼ਾਮਲ ਸਰਹੱਦੀ ਸੂਬਾ 689 ਸਿੰਧ, 13 ਦਿੱਲੀ, ਦਾ ਯੂ.ਪੀ 114, ਬੰਗਾਲ 18, ਮਦਰਾਸ 3, ਬੰਬਈ 2, ਸੰਯੁਕਤ ਪ੍ਰਾਂਤ1, ਹੈਦਰਾਬਾਦ ਦੱਖਨ 1।[26] ਇਸ ਖੋਜ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖਾਂ ਵਲੋਂ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਨੂੰ ਉਤਸਾਹਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਭਾਵਾ ਰਾਹੀਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ।

ਪੰਜਾਬ ਸ਼ਾਦੀ ਸਹਾਇਕ ਸਭਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਕਰਵਾਏ ਗਏ ਵਿਧਵਾ ਪੁਨਰ ਵਿਆਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਤਾਂ ਕਿ ਹੋਰ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਸਭਾਵਾਂ ਇਸ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਕਦਮ ਵਧਾਉਣ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ 11 ਜੁਲਾਈ 1931 ਈ. ਨੂੰ ਐਤਵਾਰ ਵਾਲੇ ਦਿਨ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਧਵਾ ਲੜਕੀ ਦਾ ਅਨੰਦ ਕਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਅਨੰਦ ਕਾਰਜ ਦੀ ਰਸਮ ਸਭਾ ਦੇ ਦਫਤਰ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਧਰਮ ਕਾਰਜਾਂ ਲਈ ਮਾਇਆ ਅਰਦਾਸ ਕਰਾਈ ਗਈ।ਪੰਥ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਾਗੀ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਥਾਵਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਛੋਟੇ ਭਰਤਾ ਭਾਈ ਨਰੈਣ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਪੁਨਰ ਵਿਆਹ ਬੀਬੀ ਰਾਮ ਕੌਰ ਨਾਲ ਤਾਰੀਖ 21-11-31 ਮੁਤਾਬਕ 14 ਮੱਘਰ ਐਤਵਾਰ ਦੇ ਦਿਨ 4 ਵਜੇ ਹੋਇਆ। ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਅਨੰਦ ਕਾਰਜ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਵਿੱਚ 25

ਦਮੜੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਲਜਾਂ ਲਈ ਕੱਢੇ ਜਿਨ੍ਹਾ ਵਿਚੋਂ 211 ਅਖਬਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਰਦਾਸ ਹੋਈ ਜੋੜੀ ਚਿੰਰਜੀਵ ਹੋਵੇ। ਪਿਸ਼ਾਵਰ ਵਿੱਚ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਰਸਮ ਬੰਦ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਈ ਵਿਧਵਾ ਭੈਣਾਂ ਦੇ ਹੋਉਕੇ ਬਰਾਦਰੀ ਦੇ ਆਗੂਆਂ ਦੇ ਦਿਲਾਂ ਤੇ ਬੋਝ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇਕ ਸਰਹੱਦੀ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਰਹੱਦੀ ਸਾਰੇ ਜਿਲਿਆਂ ਦੇ ਚੋਣਵੇਂ ਸੱਜਣ ਮੈਂਬਰ ਲਏ ਗਏ ਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਕਈ ਜਰੂਰੀ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਇਹ ਇਕ ਖਾਸ ਕੰਮ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਸਰਹੱਦੀ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ ਵਲੋਂ ਵਿਧਵਾ ਵਿਵਾਹ ਸੰਬੰਧੀ ਟ੍ਰੈਕਟ ਵੀ ਕਾਫੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਛਪਵਾਕੇ ਵੰਡੇ ਗਏ ਸਨ ਇਸ ਉਕਤ ਅਨੰਦ ਕਾਰਜ ਦੀ ਕਾਮਯਾਬੀ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਭੀ ਸਰਹੱਦੀ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ ਦੇ ਮੁੱਖੀਆਂ ਦੇ ਸਿਰ ਸੀ, ਗੁਰੂ ਬਾਬਾ ਸਰਹੱਦੀ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ ਨੂੰ ਇਸ ਮਨੋਰਥ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਪੂਰੀ ਸਫਲਤਾ ਬਖਸ਼ੇ।[27] ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਵਿਧਵਾ ਤੇ ਪੁਨਰ ਵਿਵਾਹ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮ ਖੋਲਣ ਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਰਹੇ ਸੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮ ਖੋਲਣ ਵਾਸਤੇ ਮਾਇਆ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਭੇਜ ਰਹੇ ਸੀ ਜਾਂ ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮ ਖੋਲਣ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸੀ ਉਨਾ ਦੇ ਨਾਮ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਹੋਰ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਨੇਕ ਕੰਮ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। 1 ਜੂਨ 1908 ਨੂੰ ਸਵੇਰੇ ਬਾਗ ਝੰਡਾ ਸਿੰਘ ਅਰੋੜਾ ਬੰਸ ਹਾਲ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮ ਦੇ ਖੋਲਣ ਦੀ ਰਸਮ ਅਦਾ ਹੋਈ ਸਵੇਰੇ 4 ਵਜੇ ਰਾਗੀਆਂ ਨੇ ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਗਾਇਨ ਕੀਤੀ, ਭਾਈ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਇਨਪੈਸਕਟਰ ਚੀਫ ਖਾਲਸਾ ਦੀਵਾਨ ਨੇ ਵਿਧਵਾ ਦੀ ਲੋੜ ਪਰ ਪੁਰ ਪਸਰ ਵਖਿਆਨ ਦਿੱਤਾ। ਸਰਦਾਰ ਸਾਧੂ ਸਿੰਘ ਜੀ ਐਕਸਟਰਾਂ ਡਿਪਟੀ ਕੋਲ ਸਰਵੇਵਰ ਬਲੋਚਿਸਤਾਨ ਨੇ ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮ ਦੇ ਖੋਲਣ ਦੀ ਲੋੜ ਪਰ ਪੁਰ ਦਲੀਲ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਭਾਈ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਜੀ ਸੁਪਰਡੈਂਟ ਯਤੀਮਖਾਨਾ ਤੇ ਭਾਈ ਪਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਖਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਨੇ ਆਪਣੀ-ਆਪਣੀ ਬਣਾਈ ਕਵਿਤਾ ਪੜ੍ਹੀ।[28] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਦੁਆਰਾ ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮ ਖੋਲਣ ਦੀ ਲੋੜ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮ ਖੋਲਣ ਦੀ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੇਖਾਂ ਵਿੱਚ ਇਕ ਵੱਡੀ ਭੱਦੀ ਦਲੀਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ ਕਿ ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮਾਂ ਨਾਲ ਵਿਧਵਾ ਤ੍ਰੀਮਤਾਂ ਦੇ ਅਨੰਦ ਸੰਸਕਾਰ ਰੁਕ ਜਾਣਗੇ। ਇਸ ਉਜਰ ਦੇ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਪਰ ਮੁਖਾਲਫਤ ਇਹ ਵੀ ਆਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਿਰੀਆਂ ਵਿਧਵਾ ਦਾ ਆਨੰਦ ਕਰਾ ਦੇਣਾ ਗੁਰੂ ਕਾ ਹੁਕਮ ਹੈ ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਮੁਖਾਲਫਾਂ ਦੇ ਖਿਆਲ ਦਰੁਸਤ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਅਸੀਂ ਹੇਠਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਲਿਖਦੇ ਹਾਂਖ਼ ਵਿਧਵਾਂ ਆਸ਼ਰਮ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਿਰਫ ਵਿਧਵਾ ਨੂੰ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਵਿੱਦਿਆ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਉਸਦਾ ਇਹ ਕੋਈ ਖਿਆਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਵਿਧਵਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਦੀ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਵੇ ਕਿਉਂਕਿ ਐਸਾ ਕਰਨਾ ਨਾ ਕਰਨਾ ਵਿਧਵਾ ਦਾ ਅਪਨਾ ਇਖਤਿਆਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਵਿਧਵਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਦੀ ਕਰਨ ਲਈ ਇਜ਼ਾਜਤ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਜ਼ਾਜਤ ਦੇਂਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾ ਨੇ ਇਹ ਹੁਕਮ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਹਰ ਇਕ ਵਿਧਵਾ ਜਰੂਰ ਹੀ ਸ਼ਾਦੀ ਕਰ ਲਵੇ। ਉਨ੍ਹਾ ਦੀ ਇਹ ਇੱਛਾ ਸੀ ਕਿ ਜੋ ਚਾਹੇ ਕਰੇ ਜੋ ਚਾਹੇ ਨਾ ਕਰੇ, ਪਰ ਇਹ ਹੁਕਮ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਧਵਾ ਵਿਦਿਆ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਸਿਖੇ ਹੀ ਨਾ ਅਥਵਾ ਤ੍ਰੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਬਲ ਅਤੇ ਅਕਲਹੀਨ ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਕਿ ਉਹ ਜਰੂਰ ਹੀ ਸ਼ਾਦੀ ਕਰਨ। ਜਦ ਰੰਡੇ ਮਰਦਾਂ ਨੂੰ ਇਖਿਤਿਆਰ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਸ਼ਾਦੀ ਕਰਨ ਭਾਵੇਂ ਨਾ ਕਰਨ ਤਾਂ ਕੀ ਵਿਧਵਾ ਨੂੰ ਜਬਰਨ ਸ਼ਾਦੀ ਕਰਾਕੇ ਆਪ ਦੁਖਦਾਈ ਜੰਜੀਰ ਵਿੱਚ ਬੰਨਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ ਜੇ ਇਹ ਆਪਦੀ ਦਲੀਲ ਠੀਕ ਹੈ ਤਾਂ ਕੁਆਰੀਆਂ ਵਾਸਤੇ ਵੀ ਮਦਰਸੇ ਬੰਦ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕਿ ਉਹ ਵਿਧਵਾ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਸ਼ਾਦੀ ਲਈ ਤਿਆਰ ਰਹਿਣ। ਵਾਹ ਕੈਸੀ ਚੰਗੀ ਵਿਚਾਰ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦਾ ਬੈੜਾ ਐਸੇ ਹੀ ਆਦਮੀਆਂ ਨੇ ਗਰਕ ਕੀਤਾ ਹੈ।[29] ਇਸ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਮੰਨਨ ਸੀ ਕਿ ਜੇਕਰ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਗਈਆਂ

ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਉਹ ਪੁਨਰਵਿਆਹ ਨਾ ਕਰਨ। ਅਲੋਚਨਾਂ ਦਾ ਦੂਜਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੱਡੀ ਉਮਰ ਦੇ ਰੰਡਵੇਂ ਮਰਦਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁਸ਼ੀਲ, ਪੜੀਆਂ-ਲਿਖੀਆਂ ਅਤੇ ਜਵਾਨ ਘਰਵਾਲੀਆਂ ਮਿਲਣ ਵਿੱਚ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਆਵੇ।ਉਪਰੋਕਤ ਲੇਖ ਤੋਂ ਇਹ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਨੂੰ ਹੱਥੀ ਕਾਰਜ ਸਿਖਾਉਣ ਨੂੰ ਸ਼ਲਾਘਾ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਖੁਦ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖੋ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੋ ਸਕਣ ਤੇ ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਤੰਗੀ ਕਾਰਨ ਪੁਨਰ ਵਿਆਹ ਨਾ ਕਰਾਉਣ। ਵਿਧਵਾ ਪੁਨਰ ਵਿਆਹ ਇਕ ਮਜ਼ਬੂਰੀ ਨਾ ਬਣ ਕੇ ਇੱਛਾ ਹੋਵੇ।

ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਵਿਧਵਾ ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਆਸ਼ਰਮ ਖੋਲ ਰਹੇ ਸਨ। ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਵੀ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਥੇ ਵਿਧਵਾ ਇਸਤਰੀਆਂ ਸਕੂਲ ਖੋਲ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਜਿਵੇਂ ਸਜਨ ਲਾਲਾ ਜਗਤ ਰਾਮ ਦੀ ਜੁਬਾਨੀ ਪਤਾ ਲੱਗਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਮਾਈ ਜਿਸਦਾ ਨਾਮ ਹਾਕਮ ਦੇਈ ਸੀ ਅਰ ਜੋ 6 ਸਾਲ ਤੋਂ ਵਿਧਵਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਦੇ ਪਾਸ ਆਪਣੇ ਗੁਜਾਰੇ ਲਈ ਵੀ ਮਾਇਆ ਨਹੀਂ ਸੀ ਉਸਨੇ 2 ਸਾਲ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਕੰਨਿਆ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਖੋਲੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਜਿਸ ਵਿੱਚ 24 ਲਗਭਗ ਲੜਕੀਆਂ ਪੜ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਮਾਇਆ ਦੀ ਸਹਾਯਤਾ ਪੰਥ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦੇ ਕਿ ਇਸ ਮਾਈ ਨੂੰ ਦੇਵੇ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮਾਈਆਂ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦੇ ਕਿ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਕੰਨਿਆ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਜਾਰੀ ਕਰਨ। ਸਹਾਯਤਾ ਮਾਈ ਹਾਕਮ ਦੇਈ ਅਧਆਪਕਾਂ ਡਾ: ਹਰੀਆ ਜਿਲ੍ਹਾ ਸ਼ਾਹਪੁਰ ਦੇ ਨਾਮ ਭੇਜੋ। ਦਾਸ ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਧਵਾ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਲਈ ਸਕੂਲ ਖੋਲੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮ ਤੇ ਵਿਧਵਾ ਸਕੂਲ ਖੋਲਣ ਲਈ ਮਾਇਆ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਅਖਬਾਰ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ।

ਉਪਰੋਕਤ ਖੋਜ ਪਰਚੇ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਨਿਕਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਧਵਾ ਬਿਹਤਰੀ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਚੰਗੀ ਤਰਾਂ ਉਠਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਕੀਤੇ ਕਰਜ਼ਾ ਦੀ ਪਸ਼ੰਸਾ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ ਦੇ ਉਪਰਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਭਾਗ 1899 ਤੋਂ 1925 ਈ. ਤੱਕ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿੱਚ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹਾਂ, ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਦੇ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕਾਫੀ ਹੁਲਾਰਾ ਮਿਲ ਰਿਹਾ ਸੀ। *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿੱਚ ਵਿਧਵਾ ਆਸ਼ਰਮ ਖੋਲਣ ਦੀ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।ਇਸ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦਾ ਮੰਨਨ ਸੀ ਕਿ ਜੇਕਰ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਗਈਆਂ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਉਹ ਪੁਨਰਵਿਆਹ ਨਾ ਕਰਨ। *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿੱਚ ਦੂਸਰਾ 1925 ਤੋਂ 1947 ਈ. ਤੱਕ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਹਲਾਤਾਂ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸੁਧਾਰਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਲਈ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਮਿਲਣ ਘੱਟ ਗਏ ਸਨ।ਜਿਸਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਖਬਾਰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਲਈ ਇਕ ਦੋ ਹੀ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। 1929 ਈ. ਦਾ ਬਾਲ ਵਿਆਹ ਰੋਕੋ ਐਕਟ ਬਾਰੇ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਜੋ ਕਿ ਬਾਲ ਵਿਧਵਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸ਼ਲਾਘਾਯੋਗ ਉਪਰਾਲਾ ਸੀ। *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੇ ਵਿਧਵਾ ਵਿਆਹ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਤੇ ਵਿਧਵਾ ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਆਸ਼ਰਮ ਵੀ ਖੋਲ ਰਹੇ ਸਨ। *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਵਿੱਚ ਵਾਰ ਵਾਰ ਇਹ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਧਵਾਂ ਉਥਾਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸੋਚ ਨਹੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਵਿਧਵਾ ਬਿਹਤਰੀ ਦੇ ਕਾਰਜ ਆਰੰਭ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ 'ਚ ਆਰੀਆ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਸਤਰੀ ਵਿੰਗ ਦੁਆਰਾ ਸੁਧਾਰ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਜੋ ਕੰਮ ਕੀਤੇ ਗਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵੀ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਫੁਟਨੋਟ

1 *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 17 ਜੂਨ, 1908, ਪੰਨਾ 3

2 ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 3

3 ਹਾਇ। ਰੋਤੀ ਹੈ ਵਿਧਵਾ ਵਿਚਾਰੀ। ਦੇਕ ਜੀਨਾ ਹਮਾਰਾ ਨਾ ਬਿਲਕੁੱਲ ਭਲਾ ਹੈ। ਸਭ ਕੀ ਬਾਤੋਂ ਮੇਂ ਦਿਲ ਯੇਹ ਜਲਾ ਹੈ। ਜਨਮਤ ਮਾਤ ਪਿਤਾ ਕਿਉਂ ਨਾ ਮਥੀ॥੧੪ ਹਾਇ । ਰੋਤੀ ਹੈ ਵਿਧਵਾ ਵਿਚਾਰੀ। ਹਾਇ। ਹਮ ਪਰ ਏਹ ਸਮਾਂ ਕੈਸਾ ਆਯਾ, ਮਾਈ ਬਾਪ ਨੇ ਦਿਲ ਸੇ ਭੁਲਾਯਾ, ਹਮ ਪੈ ਕੈਸੀ ਹੈ ਆਫਤ ਭਾਰੀ। ਹਾਇ: ਐਸਾ ਅੰਧਕਾਰ ਕਿਉਂ ਜਗਤ ਮੈਂ ਛਾਯਾ ਨਯਾਦਿ ਧਰਮ ਕੋ ਸਭ ਨੇ ਭੁਲਾਯਾ। ਅਬ ਕੈਸੇ ਕਟੇ ਉਮਰ ਸਾਰੀ।

4 *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* 21 ਅਕਤੂਬਰ, 1909, ਪੰਨਾ 8

5 *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* 8 ਜੁਲਾਈ, 1920, ਪੰਨਾ 3

6 *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* 3 ਦਸੰਬਰ, 1931, ਪੰਨਾ 4

7 *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* 4 ਫਰਵਰੀ, 1909, ਪੰਨਾ 2

8 *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 13 ਮਾਰਚ, 1916, ਪੰਨਾ 2

9 *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 12 ਮਈ, 1910, ਪੰਨਾ 2

10 *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 12 ਦਸੰਬਰ, 1918, ਪੰਨਾ 6

11 *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 23 ਦਸੰਬਰ, 1937, ਪੰਨਾ 11

12 *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 2 ਅਗਸਤ, 1917, ਪੰਨਾ 5

13 ਮੇਰੇ ਇਕ ਮਿਤ੍ਰ ਦੀ ਭੈਣ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਧਵਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਉਮਰ 20 ਸਾਲ ਦੀ ਹੈ, ਰੰਗ ਗੋਰਾ ਕਦ ਦਰਮਿਆਨਾ ਸਰੀਰ ਸੇ ਅਰੋਗ ਹੈ, ਸ਼ਾਸ਼ਣੀ ਤੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਪੜ੍ਹੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਕਸੀਦਾ ਤੇ ਸੂਈ ਸਿਲਾਈ ਦੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਚੰਗੀ ਜਾਣ ਹੈ ਵਾਸਤੇ ਕਿਸੇ ਸਿੱਖ ਲੜਕੇ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਉਮਰ 30 ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਹੋਵੇ, ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਪੜਿਆ ਹੋ, ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਖਾਸਾ ਹੋ, ਯਾ ਤਾਲੀਮ ਯਾਫਤਾ ਹੋ ਤੇ ਸਿੱਖ ਨਿਸਚੇ ਵਾਲਾ ਗੁਰਮਤ ਵਿੱਚ ਪੱਕਾ ਹੋ, ਉਤ੍ਰ ਉਸੀ ਕੋ ਦਿੱਤਾ ਜਾਊ ਜਿਸਨੂੰ ਪਸੰਦ ਕਰਾਂਗੇ। ਲੇਖਕ ਗੰਗਾ ਸਿੰਘ ਗ੍ਰੰਥੀ ਗੋਬਿੰਦਗੜ੍ਹ ਬਾਲੂ ਗੰਜ਼ ਸ਼ਿਮਲਾ। ਉਹੀ, 18 ਜਨਵਰੀ, 1916, ਪੰਨਾ 7

14 ਉਹੀ, 18 ਜਨਵਰੀ, 1916, ਪੰਨਾ 7

15 ਉਹੀ, 19 ਦਸੰਬਰ, 1918, ਪੰਨਾ 6 ਸਿੱਖ ਅਰੋੜਾ ਵਰ ਜਿਸਦੀ ਉਮਰ 28 ਸਾਲ ਆਮਦਨ 60 ਯਾ 70 ਰੁਪੈ ਮਹੀਨਾ ਪੈਹਲੀ ਸਿੰਘਣੀ ਚਲਾਣਾ ਕਰ ਗਈ ਹੈ, ਲਈ ਕੰਨਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਕੁਵਾਰੀ ਹੋਵੇ ਭਾਵੇਂ ਵਿਧਵਾ ਸੁਸ਼ੀਲ ਗੁਰਮੁੱਖੀ ਪੜ੍ਹੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਚੰਗਾ ਹੈ, ਕਾਰਜ ਗੁਰਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਵੇਗਾ, ਹੋਰ ਪੁਛ ਗਿੱਛ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਪਤੇ ਤੇ ਹੋਵੇ। ਹਕੀਮ ਗੁਰ ਦਿੱਤਾ ਮੂਲ, ਮੰਡੀ ਤਾਂ ਦਲਿਆਵਾਲਾ

16 ਉਹੀ, 18 ਮਈ, 1922, ਪੰਨਾ 5 ਇਕ ਜੱਟ ਸਿੰਘ ਜ਼ਿਨ੍ਹਾ ਦੀ 230 ਮਾਹਵਾਰ ਤਨਖਾਹ ਹੈ ਤੇ ਸੱਤ ਮੁਰਬੇ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹਨ, ਕੁਆਰੀ ਜਾਂ ਵਿਧਵਾ ਸੁਸ਼ੀਲ ਸਿੰਘਣੀ ਜਿਸਦੀ ਆਯੂ 18 ਸਾਲ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਾ ਹੋਵੇ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੁਛ ਗਿਛ ਇਸ ਪਤੇ ਤੇ ਕਰੋ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਰਾਹੀਂਖ਼ ਮੈਨੇਜਰ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ

17 ਇਕ ਪੜੇ ਲਿਖੇ ਜੱਟ ਸਿੰਘ ਲਈ ਜੋ 70 ਸਿੰਘੇ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਮਾਲਕ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਦੀ ਛੇਵੀਂ ਪੱਤੀ ਦੇ ਨੰਬਰਦਾਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਛੁਟ ਮੁਲਾਜ਼ਮ ਵੀ ਹਨ ਸਿੰਘਣੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਕਵਾਰੀ ਹੋਵੇ ਭਾਵੇਂ ਵਿਧਵਾ, ਵਰ ਤਸੀਲ ਸਗ੍ਰੰਦ ਰਿਆਸਤ ਪਟਿਆਲਾ ਦਾ ਵਸਨੀਕ ਹੈ। ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੁਛ ਗਿਛ ਦਾ ਪਤਾ (ਮ) ਰਾਹੀਂ ਮੈਨੇਜਰ *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ। ਉਹੀ, 2 ਅਗਸਤ, 1917, ਪੰਨਾ 5

18 *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 28 ਦਸੰਬਰ, 1915, ਪੰਨਾ 3

19 *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 26 ਅਗਸਤ, 1909, ਪੰਨਾ 6

20 ਐਸ ਪੀ ਸੇਨ, 19ਵੀ ਅਤੇ 20ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੁਧਾਰ ਲਹਿਰਾ, ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਧਿਐਨ ਸੰਸਥਾਨ, 1960, ਪੰਨਾ 144-145

21 *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 8 ਸਿਤੰਬਰ 1908, ਪੰਨਾ 4

[22] *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 2 ਮਾਰਚ, 1916, ਪੰਨਾ 2

[23] *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 22 ਜੁਲਾਈ, 1926, ਪੰਨਾ 2

[24] ਉਹੀ, 17 ਜੂਨ 1908, ਪੰਨਾ 3

[25] *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 17 ਜੂਨ, 1908, ਪੰਨਾ 2

[26] *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 10 ਦਸੰਬਰ, 1931, ਪੰਨਾ 4

[27] *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 17 ਜੂਨ, 1908, ਪੰਨਾ 8

[28] *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 22 ਅਪ੍ਰੈਲ 1909, ਪੰਨਾ 3

[29] *ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, 15 ਜੁਲਾਈ 1909, ਪੰਨਾ 1

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦੇ *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਵਿੱਚ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ

***ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ**

ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਨਾਮ ਤੋਂ ਹੀ ਪਤਾ ਚੱਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਇਸ ਵਿੱਚ ਪੰਥ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕਿਵੇਂ ਹੋਇਆ, ਦਾ ਵਿਖਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲਿਖੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਡਾ. ਜੇ. ਐੱਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਿੰਘ ਪਹਿਚਾਣ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵਧਣ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਪੰਥ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੋਰ ਪ੍ਰਬਲ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਨਾਲ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਰੁਚੀ ਵਰਤਮਾਨ ਲਈ ਸਰੋਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਬਣੀ[1] ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸੰਸਥਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਅਨੇਕਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਰਚੀਆਂ ਗਈਆਂ। 1880 ਈ: ਵਿੱਚ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਤੇ 1892 ਈ: ਵਿੱਚ *ਤਵਾਰੀਖ਼-ਏ-ਗੁਰੂ-ਖ਼ਾਲਸਾ* ਲਿਖੀਆਂ। ਡਾ. ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ 24 ਦੱਸਦੇ ਹਨ।[2] ਡਾ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਵਿਸ਼ਵ-ਕੋਸ਼[3] ਵਿੱਚ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋ ਰਚਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ *ਸੂਰਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਾਰਤਕ* (ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਵਾਰਤਕ ਵਿੱਚ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ), *ਰਾਮਾਇਣ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ*, *ਤਵਾਰੀਖ਼ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ* (ਉਰਦੂ), *ਤਵਾਰੀਖ਼ ਲਾਹੌਰ* (ਉਰਦੂ), *ਪਤਿਤ ਪਾਵਨ*, *ਗੁਰਧਾਮ ਸੰਗ੍ਰਹਿ*, *ਭੁਪੇਂਦ੍ਰਾਨੰਦ*, *ਇਤਿਹਾਸ ਰਿਆਸਤ ਬਾਗੜੀਆਂ* ਅਤੇ *ਰਿਪੁਦਮਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਲਿਖਣ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼

ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ 15 ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਰਚਨਾ ਦੇ ਲਿਖੇ ਜਾਣ ਤੱਕ ਚਾਰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਜਨਮ (1469 ਈ:) ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਲਗਾਤਾਰ ਦਸ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਜੋਤੀ-ਜੋਤ (1708 ਈ:) ਸਮਾ ਜਾਣ ਤੱਕ 344 ਸਫ਼ਿਆਂ 'ਤੇ ਹੈ, 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ 194[4] ਸਫ਼ਿਆਂ 'ਤੇ ਅਤੇ ਕੁੱਲ 19 ਖੰਡਾਂ ਵਿੱਚ[5] ਲਿਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸਤੋਂ ਬਾਅਦ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਸਿੱਖਾਂ ਤੇ ਮੁਗ਼ਲ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਘਰਸ਼, ਅਫ਼ਗਾਨ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਨਾਦਿਰ ਸ਼ਾਹ, ਅਹਿਮਦ ਸ਼ਾਹ ਅਬਦਾਲੀ ਤੇ ਤੈਮੂਰ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਪੰਜਾਬ 'ਤੇ ਕੀਤੇ ਹਮਲੇ ਅਤੇ ਸਿੰਘਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਲੀ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣਾ ਤੇ ਦਿੱਲੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਤੱਕ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਗਭਗ 600 ਸਫ਼ਿਆਂ 'ਤੇ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਿੱਖ ਮਿਸਲਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ, ਨਿਰਮਲਾ ਪੰਥ, ਨਿਹੰਗਾਂ ਦੀ ਕਥਾ, 19 ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸੱਤਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਤੱਕ ਕੂਕਿਆਂ ਦੀ ਕਥਾ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਛੋਟੀਆਂ ਸਿੱਖ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ[6] ਬਾਰੇ 140 ਕੁ ਸਫ਼ੇ ਲਿਖੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਸਫ਼ੇ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲਿਖੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਕੁੱਲ 1319 ਸਫ਼ੇ ਹਨ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਲੇਖਕ ਨੇ 194 ਸਫ਼ੇ ਲਿਖ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪੜਚੋਲ ਕਰਨੀ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੂੰ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਵਿਭਾਗ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਰਕਾਰੀ ਕਾਲਜ ਲੜਕੀਆਂ, ਲੁਧਿਆਣਾ।

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਦੀ ਰਚਨਾ 1924 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1867 ਈ:) ਨੂੰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਪਰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਇਹ 1937 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1880 ਈ:) ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਵਿੱਚ ਛਪਿਆ, ਫਿਰ 1941 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1884 ਈ:) ਨੂੰ ਲਾਹੌਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਵਾਰ 1944 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1887 ਈ:) ਨੂੰ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿੱਚ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਵਾਇਆ ਗਿਆ।[7] ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ ਵੱਲੋਂ ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ 1970 ਈ: ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸਰੋਤ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਲਈ ਖ਼ਾਫ਼ੀ ਖ਼ਾਨ ਰਚਿਤ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਰੋਤ *ਮੁੰਤਖ਼ਿਬੁ-ਉਲ-ਲੁਬਾਬ* (1731 ਈ:),[8] ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਦੀ ਰਚਨਾ *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* (1841 ਈ:),[9] ਬੂਟੇ ਸ਼ਾਹ ਮੌਲਵੀ (ਗੁਲਾਮ ਮੁਹੱਈ-ਉਦ-ਦੀਨ *ਤਵਾਰੀਖ਼-ਇ-ਪੰਜਾਬ* 1848 ਈ:) ਦੀ ਰਚਨਾ,[10] ਬਦਰ-ਉਦ-ਦੀਨ ਦੀ ਕ੍ਰਿਤ,[11] ਰਾਮ ਜਸ ਜਾਲਾਪੁਰ ਦੀ ਕ੍ਰਿਤ,[12] ਮੇਰਠ ਦੇ ਹਰਿ ਚਰਨ ਦੀ ਲਿਖਤ,[13] ਬੰਦੇ ਦੀ ਜਨਮ ਸਾਖੀ[14] ਅਤੇ ਕਈ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ[15] ਨੇ ਮੌਖਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਸ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦਾ ਕਾਰਨ:

ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਰਚਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਲੇਖਕ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪਟਿਆਲੇ ਦੇ ਫੂਲ ਵੰਸ਼ ਦੇ ਮਹਾਨ ਸ਼ਾਸਕ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਦਵਾਨ ਕਵੀ ਤਾਰਾ ਮ੍ਰਿਗੇਸੂ ਸੀ, ਜਿਸਨੇ ਉਸਨੂੰ *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਲਿਖਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਲੇਖਕ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਦਵਾਨ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਸੀ ਕਿ ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਜਿਹਾ ਗ੍ਰੰਥ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਦਾ ਲਿਖਿਆ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਪਾਏਬੰਦ ਕਵਿਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਲਿਖਤ ਦੇ ਅਰਥ ਥੋੜ੍ਹੇ ਹਨ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬੜਾ ਵਧਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਭੰਗੂ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂ ਪੰਥ ਬਾਰੇ ਜੋ ਕੁਝ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਿਖਤ ਵਿੱਚ ਉਜਾਗਰ ਕਰੇ।[16]

ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਨੰਦੇੜ ਜਾਣਾ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਤਲਵੰਡੀ ਸਾਬੋ ਵਿੱਚ 9 ਮਹੀਨੇ ਅਤੇ 9 ਦਿਨ[17] ਰਹਿਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਭਾਰਤ ਦੇ ਦੱਖਣ ਵੱਲ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ ਨੇ 9 ਮਹੀਨੇ ਅਤੇ 9 ਦਿਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਸਪੁਰਦ ਕੀਤੇ ਕੰਮ (ਮਿਸ਼ਨ) ਨੂੰ ਗੁਪਤ ਰੱਖਣ ਦਾ ਸਮਾਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ।[18] ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿੱਖ ਬਘੌਰ ਸ਼ਹਿਰ[19] ਕੋਲ ਪਹੁੰਚੇ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਬਰ ਮਿਲੀ ਕਿ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।[20] ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਵੱਡੇ ਪੁੱਤਰ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਹਰ ਮੰਗ ਦੇ ਬਦਲੇ ਆਪਣੇ ਭਰਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮੱਦਦ ਲਈ ਬਘੌਰ ਵਿੱਚ ਚਿੱਠੀ ਲਿਖ ਭੇਜੀ।[21] ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਭਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ।[22] ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਨੂੰ ਸਪੁਰਦ ਕਰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਰੱਖੀ ਸੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਸੋ ਲੇਖਕ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣਾ ਇਕਰਾਰ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਹੁਣ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਬੰਦਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਤੋਂ ਬਦਲਾ ਲਵੇਗਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਨੇ ਆਪਣੇ *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ

ਸੰਬੰਧੀ ਕਿਸੇ ਮੰਗ ਪ੍ਰਤੀ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅੱਗੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਚਲਦੇ-ਚਲਦੇ ਨਰੈਣਾ (ਜੈਪੁਰ ਰਾਜ ਵਿੱਚ) ਪਿੰਡ ਪਹੁੰਚ ਗਏ। ਇੱਥੇ ਉਹ ਦਾਦੂ ਦਵਾਰੇ ਦੇ ਮਹੰਤ ਜੈਤ ਰਾਮ ਨੂੰ ਮਿਲ ਕੇ ਨੰਦੇੜ ਜਾਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਗਏ ਸਨ।[23] ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨਾਲ ਗੋਦਾਵਰੀ ਦੇ ਕੰਢੇ 'ਤੇ ਦੱਖਣ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਥਾਂ 'ਤੇ ਡੇਰਾ ਲਗਾਇਆ ਸੀ, ਉੱਥੇ ਇੱਕ ਆਸ਼ਰਮ ਸੀ, ਜੋ ਨਾਰਾਇਣ ਦਾਸ ਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਦਾਦੂ ਦਵਾਰੇ ਦੇ ਮਹੰਤ ਜੈਤ ਰਾਮ ਨੇ ਕੀਤਾ ਸੀ।ਸਵਰੂਪ ਸਿੰਘ ਕੌਸ਼ਿਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ 1765 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ, 3 ਅੱਸੂ ਨੂੰ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੇ ਮੇਲੇ ਵਾਲੇ ਦਿਨ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਸਿੱਖਾਂ ਸਮੇਤ ਮਾਧੋ ਦਾਸ ਬੈਰਾਗੀ ਦੇ ਡੇਰੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ।[24] ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅੱਗੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਇੱਕ ਵਿਛੇ ਹੋਏ ਆਸਨ 'ਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੋ ਗਏ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਨਾਰਾਇਣ ਦਾਸ ਆਪਣੇ ਡੇਰੇ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਾਧੂ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਣ 'ਤੇ ਉਹ ਬੜਾ ਕ੍ਰੋਧਿਤ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਚੇਲਿਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੂੰ ਆਸਨ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਸੁੱਟਣ ਲਈ ਆਸ਼ਰਮ ਵਿੱਚ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਅਜਿਹਾ ਕੀਤਾ ਨਾ ਜਾ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ ਦਾ ਲਿਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਖੰਡਾ, ਸੇਹਰੀ, ਨਿਰਵਾਣਾ ਆਦਿ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਤੂਰ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਠਾਕੁਰਦੁਆਰੇ ਵਿੱਚ ਬੈਰਾਗੀ ਸਾਧ ਨਾਲ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਅ ਗੱਲਬਾਤ ਕੀਤੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਕਿਸੇ ਚੇਲੇ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[25] ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਾਰਾਇਣ ਦਾਸ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਚਰਨਾਂ 'ਤੇ ਦੋਨੋਂ ਹੱਥ ਜੋੜ ਕੇ ਢਹਿ ਪਿਆ। ਉਹ ਸਾਧੂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਅੱਗੇ ਬੇਨਤੀ ਕਰਨ ਲੱਗਾ ਕਿ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਬੰਦਾ ਹੈ।[26] ਇਸ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਜਾਣ ਕੇ ਉਸਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਮਿਹਰ ਦਾ ਹੱਥ ਰੱਖ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਨਿਹਾਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਉਸਨੂੰ ਸਤਿਨਾਮ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣਾ ਸਿੱਖ ਬਣਾ ਲਿਆ।[27] ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ[28] ਅਤੇ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ[29] ਨੇ ਬੰਦੇ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਤੋਂ ਖੰਡੇ ਦਾ ਪਾਹੁਲ ਲੈਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਾਕਾਂ ਵਿੱਚ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਵੱਲੋਂ ਖੰਡੇ ਦਾ ਪਾਹੁਲ ਲੈਣ ਸੰਬੰਧੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਕਾਰਜ ਸੌਂਪਿਆ ਕਿ ਉਹ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ 'ਤੇ ਹੋਏ ਜ਼ੁਲਮ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀਆਂ ਤੋਂ ਬਦਲਾ ਲਵੇ। ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੂੰ ਸਾਹਿਬਜ਼ਦਿਆਂ ਦੇ ਕਾਤਲਾਂ ਨੂੰ ਢੇਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਮੁਗ਼ਲ ਰਾਜ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਸੋ ਉਹ ਸਿੱਖ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ।[30] ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੂੰ ਸਮਝਾਏ ਗਏ ਕੰਮ ਨੂੰ ਘੱਟੋ ਤੋਂ ਘੱਟ 9 ਮਹੀਨੇ ਅਤੇ 9 ਦਿਨ ਗੁਪਤ ਰੱਖੇ ਜਾਣ ਦਾ ਸਮਾਂ ਪੂਰਾ ਹੋ ਜਾਣ 'ਤੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਵੱਲੋਂ ਬਦਲਾ ਲੈਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੁਭਾਣੇ ਵਪਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[31] ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਖੁਸ਼ੀ-ਖੁਸ਼ੀ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨ (ਝੰਡਾ), ਨਗਾਰਾ ਅਤੇ ਜੰਗ ਜਿੱਤਣ ਦੀ ਅਸੀਸ ਦੇ ਕੇ ਸਿੰਘਾਂ ਸਮੇਤ ਪੰਜਾਬ ਵੱਲ ਤੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ 1764 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1707 ਈ:) ਭਾਦੋਂ ਦਾ ਮਹੀਨਾ ਸੀ।[32] ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਵਰੂਪ ਸਿੰਘ ਕੌਸ਼ਿਸ਼ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ 1765 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ ਕੱਤਕ ਮਹੀਨੇ ਦੀ 3 (ਤੀਜ) ਤਾਰੀਖ਼ (ਅਕਤੂਬਰ, 1708 ਈ:) ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦਾ ਜੱਥੇਦਾਰ ਥਾਪ ਕੇ ਮਦਰ ਦੇਸ਼ ਜਾਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਕੀਤਾ।

ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਇੱਕ ਸਿੱਖ ਦਾ ਨੰਦੇੜ ਵਿੱਚ ਜਾਣਾ

ਲੇਖਕ ਦੇ ਲਿਖਣ ਅਨੁਸਾਰ ਨੰਦੇੜ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿੱਖ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਗਿਆ, ਜਿਸਨੇ ਬੰਦੇ

ਵੱਲੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਮਲਿਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਕਿ ਉਸਨੇ ਸਮਾਣਾ, ਦਾਮਲਾ, ਕੁੰਜਪੁਰਾ, ਸਢੌਰਾ ਅਤੇ ਸਰਹਿੰਦ ਲੁੱਟ ਕੇ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਤੁਰਕਾਂ 'ਤੇ ਜਿੱਤ ਹਾਸਿਲ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਦਾ ਬਦਲਾ ਸੁੱਚਾ ਨੰਦ ਅਤੇ ਵਜ਼ੀਦ ਖ਼ਾਨ[33] ਤੋਂ ਲੈ ਲਿਆ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਖ਼ਬਰ ਸੁਣ ਕੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਕੜਾਹ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦਿ ਅਤੇ ਧਨ ਦੌਲਤ ਵੰਡੀ ਤੇ ਦੀਪਮਾਲਾ ਕਰਵਾਈ।[34] ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਜੋਤੀ-ਜੋਤ ਸਮਾਉਣ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ 7 ਅਕਤੂਬਰ, 1708 ਈ:[35] ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ 1709 ਈ: ਦੇ ਅੰਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਈ, 1710 ਈ: ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਹਨ।

ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਮਿਲਣਾ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਮੀਰ ਅਤੇ ਵਜ਼ੀਰ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਕੋਲ ਬੇਨਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਗਏ ਸਨ ਕਿ ਜੇਕਰ ਉਹ ਬੰਦੇ ਦੇ ਗ਼ਦਰ ਨੂੰ ਰੋਕਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਉਸਨੂੰ ਹੁਕਮ ਕਰਵਾ ਦੇਵੇ ਕਿ ਹੁਣ ਉਹ ਲੁੱਟ-ਮਾਰ ਬੰਦ ਕਰ ਦੇਵੇ ਅਤੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਉਸਦੇ ਗੁਜਾਰੇ ਲਈ ਜਾਗੀਰ ਉਸਨੂੰ ਦੇ ਦੇਵੇ।[36] ਇਸ ਲਈ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਨੰਦੇੜ ਵਿੱਚ ਮਿਲਿਆ। ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਸਮਝਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੱਸੇ ਹੋਏ ਬਾਕੀ ਕਾਰਜ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਰੋਕਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਨੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੂੰ ਪੱਤਰ ਲਿਖੇ ਜਾਣ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਅੱਧਾ ਖੇਤਰ ਤੇ ਸਾਰੇ ਪਹਾੜੀ ਇਲਾਕੇ ਦੇਣ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਉਦੋਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦਿੱਲੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵੱਲ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸਨੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਤੋਂ ਲਾਹੌਰ ਜਾਣ ਦਾ ਰਸਤਾ ਮੰਗਿਆ ਸੀ[37] ਹਾਲਾਂ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਵੀ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ ਜਦੋਂ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ (1769 ਈ:) ਲਿਖ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਵੱਲੋਂ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੂੰ ਜਾਗੀਰ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਖੇਤਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਦੇਣ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਲਿਖ ਰਹੇ। ਜਾਗੀਰ ਦਾ ਇਹ ਮਨਘੜਤ ਵਿਚਾਰ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਰੋਤਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦਾ ਜੋਤੀ-ਜੋਤ ਸਮਾਉਣਾ

ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਦੋ ਪਠਾਣ ਜਵਾਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਂਦੇ ਖ਼ਾਨ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਦੱਸਿਆ ਸੀ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਗ਼ੁਲ ਖ਼ਾਨ ਅਤੇ ਅਤਾਉਲਾ ਖ਼ਾਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਪਹੁੰਚੇ। ਇੱਕ ਦਿਨ ਗ਼ੁਲ ਖ਼ਾਨ[38] ਨੇ ਸਮਾਂ ਦੇਖ ਕੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪੇਟ ਵਿੱਚ ਕਟਾਰ ਖੋਭ ਦਿੱਤੀ।[39] ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਵਾ ਕੇ ਪੰਜ ਪੈਸੇ ਅਤੇ ਲਲੇਰ ਦਾ ਮੱਥਾ ਟੇਕਿਆ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਥਾਪ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਆਪ ਜੋਤੀ-ਜੋਤ ਸਮਾ ਗਏ।

ਸੋਨੀਪਤ ਅਤੇ ਕੈਥਲ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚਣਾ

ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ 'ਬੰਦਾ' 1764 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1707 ਈ:) ਹਾੜ-ਸਾਉਣ ਦੇ ਮਹੀਨੇ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਗਿਆ ਲੈ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਵੱਲ ਚੜ੍ਹ ਆਇਆ ਸੀ। ਇੱਕ ਦਿਨ ਨਾਰਨੌਲ (ਦਿੱਲੀ ਕੋਲ਼) ਦੇ ਨੇੜੇ ਇੱਕ ਪਿੰਡ ਉੱਪਰ ਲੁਟੇਰਿਆਂ ਨੇ ਕਿਸੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਲੁਟੇਰਿਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪਿੰਡ ਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰ ਭਜਾਇਆ। ਇਸ ਘਟਨਾ ਨਾਲ ਚਾਰ ਚੁਫ਼ੇਰੇ ਤਰਥੱਲੀ ਮੱਚ ਗਈ ਸੀ।[40] ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਸੇਹਰ ਖੰਡੇ (ਸੋਨੀਪੱਤ ਦੇ ਨੇੜੇ) ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਥਾਨਾਂ

ਵਿੱਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਹੁਕਮਨਾਮੇ ਭੇਜੇ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣਾ ਬੰਦਾ ਜਾਣ ਕੇ ਤੁਰਕ ਸਰਕਾਰ ਤੋਂ ਸਿੱਖਾਂ ਉੱਪਰ ਹੋਏ ਅੱਤਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਬਦਲਾ ਲੈਣ ਦਾ ਕਾਰਜ ਸੌਂਪਿਆ ਹੈ। 'ਬੰਦੇ' ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਸੁਣਨ ਸਾਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਅਲੱਗ-ਅਲੱਗ ਸਥਾਨਾਂ ਤੋਂ ਸਿੱਖ ਉਸ ਪਾਸ ਇਕੱਠੇ ਹੋਣ ਲੱਗੇ। ਇਸ ਸਮੇਂ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਆਪਣੀ ਫ਼ੌਜ ਸਮੇਤ ਕੈਥਲ ਦੇ ਨੇੜੇ ਕਹੂਨੀ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ ਮੁਗ਼ਲ ਸੈਨਾ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਕੇ ਸ਼ਾਹੀ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਇੱਕ ਲੱਖ ਰੁਪਏ ਲੁੱਟ ਲਏ ਅਤੇ ਕੈਥਲ ਦੇ ਹਾਕਮ ਨੂੰ ਹਰਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।[41] ਮੁਹੰਮਦ ਸ਼ਫ਼ੀ ਵਾਰਿਦ 1734 ਈ: ਵਿੱਚ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਸਿੱਖ ਹਥਿਆਰਾਂ ਸਹਿਤ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਿਵਾਸ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਲੱਗੇ। ਜਦੋਂ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 500 ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋ ਗਈ, ਤਾਂ ਇੱਥੋਂ ਉਹ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਪੱਛਮ ਵੱਲ ਸੱਤ ਫ਼ਰਸੰਗ ਦੂਰ ਸੋਨਭੱਤ ਸ਼ਹਿਰ (ਸੋਨੀਪੱਤ) ਵਿੱਚ ਚਲਾ ਗਿਆ। ਇੱਥੋਂ ਦਾ ਹਾਕਮ ਉਸ ਨਾਲ ਥੋੜ੍ਹੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਹਾਰ ਕੇ ਸ਼ਹਿਰ ਪਰਤ ਗਿਆ ਸੀ।[42]

ਸਮਾਣੇ ਅਤੇ ਸਢੌਰੇ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ 'ਤੇ ਹਮਲਾ

ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਸਮਾਣਾ ਸ਼ਹਿਰ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।[43] ਇੱਥੋਂ 'ਬੰਦੇ' ਦੇ ਕਹਿਣ 'ਤੇ ਸਿੱਖ ਸੈਨਾ ਨੇ ਵਜ਼ੀਦ ਖ਼ਾਨ ਦੇ ਪਿੰਡ ਕੁੰਜਪੁਰਾ ਅਤੇ ਦਾਮਲਾ ਪਿੰਡ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।[44] ਫਿਰ ਬੰਦੇ ਨੇ ਸੈਨਾ ਨੂੰ ਮੁਸਤਫ਼ਾਬਾਦ ਕਸਬੇ ਵੱਲ ਤੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਬੰਦੇ ਦੀ ਸੈਨਾ ਨੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਟੇਹੇ ਅਤੇ ਮਝਾਰੀ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ ਤੁਰਕ ਸੈਨਾ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਸਢੌਰੇ (ਅੰਬਾਲਾ ਕੋਲ਼ ਇੱਕ ਕਸਬਾ) ਦਾ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਸੀ, ਜਿਸਨੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਭੰਗਾਣੀ ਦੇ ਯੁੱਧ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਤੁਰਕ ਅਮੀਰਾਂ ਨੇ ਸਢੌਰੇ ਦੇ ਮੌਲਵੀਆਂ ਤੋਂ ਪੀਰ ਬੁੱਧੂ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਫ਼ਤਵਾ ਕਢਵਾ ਕੇ ਉਸਦੀ ਤਸੀਹੇ ਦੇ ਕੇ ਹੱਤਿਆ ਕਰਵਾ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਸੋ ਬੰਦੇ ਨੇ ਸਢੌਰੇ ਉੱਪਰ ਆਪਣੀ ਸੈਨਾ ਸਹਿਤ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ।[45] ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਥੇ ਬੰਦੇ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੁਰਕਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹਵੇਲੀ ਵਿੱਚ ਇਕੱਠੇ ਕਰਕੇ ਅੱਗ ਲਗਵਾ ਦਿੱਤੀ। ਜਿਸਦਾ ਨਾਮ 'ਕਤਲਗੜ੍ਹੀ' ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ।[46] ਇੱਥੋਂ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਫ਼ੌਜ ਬਨੂੜ ਵੱਲ ਮੋੜ ਲਈ ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਹੀ ਉਸਨੇ ਮਝੈਲ ਸਿੰਘਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਉਣ ਦਾ ਸੱਦਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜੋ ਅਨੰਦਪੁਰ ਤੋਂ ਚੱਲ ਪਏ।

ਸਰਹਿੰਦ 'ਤੇ ਹਮਲਾ

ਵਜ਼ੀਦ ਖ਼ਾਨ ਨੂੰ ਇਹ ਖ਼ਬਰ ਮਿਲਣ 'ਤੇ ਜਿੱਥੇ ਉਸਦੇ ਹੋਸ਼ ਉੱਡ ਗਏ, ਉੱਥੇ ਉਹ ਵੀ ਪੂਰੇ ਜੋਸ਼ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਵੱਡੀ ਸੈਨਾ ਨੂੰ ਛੋਟੀਆਂ-ਵੱਡੀਆਂ ਤੋਪਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਜੰਗੀ ਸਾਜੋ-ਸਮਾਨ ਨਾਲ ਤਿਆਰ ਕਰਕੇ ਸਰਹਿੰਦ ਤੋਂ ਦੋ ਤਿੰਨ ਕੋਹ ਅੱਗੇ ਸਿੱਖ ਸੈਨਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਡਟ ਗਿਆ।[47] ਬੰਦੇ ਨੇ ਵਜ਼ੀਦ ਖ਼ਾਨ ਨੂੰ ਫੜ ਕੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿੱਚ ਬੈਲਾਂ ਨਾਲ ਘਸੀਟਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਜਿਉਂਦੇ ਵਜ਼ੀਦ ਖ਼ਾਨ ਨੂੰ ਅਗਨੀ ਵਿੱਚ ਜਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।[48] ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਨੂਰ-ਉਦ-ਦੀਨ ਫ਼ਾਰੂਕੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਜ਼ੀਰ ਖ਼ਾਨ ਨੇ ਨਾਰ ਸਿੰਘ (ਬਾਜ਼ ਸਿੰਘ) ਦੀ ਬਾਂਹ 'ਤੇ ਤੀਰ ਮਾਰਿਆ ਅਤੇ ਉਸ 'ਤੇ ਫਿਰ ਤੋਂ ਤਲਵਾਰ ਦਾ ਵਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੀ ਸੀ ਕਿ ਫ਼ਤਿਹ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਤਲਵਾਰ ਵਜ਼ੀਰ ਖ਼ਾਨ ਦੇ ਮੋਢੇ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਮਾਰੀ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਕਮਰ ਤੱਕ ਚੀਰ ਦਿੱਤਾ।[49] ਜਦੋਂ ਕਿ ਕਾਮਰਾਜ ਬਿਨ ਨੈਣ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਜ਼ੀਰ ਖ਼ਾਨ ਦੇ ਮੱਥੇ ਵਿੱਚ ਬੰਦੂਕ ਦੀ ਗੋਲ਼ੀ ਆ ਵੱਜੀ ਅਤੇ ਉਹ ਮਰ ਗਿਆ।[50] ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅੱਗੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਵਜ਼ੀਦ ਖ਼ਾਨ ਦੇ ਸਕੇ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਸਾਥ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਤੁਰਕ ਸਰਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦਰੱਖਤਾਂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਤਸੀਹੇ ਦੇ ਕੇ ਕਤਲ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਸੁੱਚਾ ਨੰਦ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿੱਖ ਝੂਠਾ ਨੰਦ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ, ਨੂੰ ਘਰੋਂ ਜਾ ਕੇ ਫੜ੍ਹਿਆ ਅਤੇ ਮਾਰ-ਕੁੱਟ ਕੇ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਬੰਦੇ ਕੋਲ਼ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ। ਸਰਹਿੰਦ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਜਲੂਸ ਕੱਢ ਕੇ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।

ਜਿੱਤੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਰਹਿੰਦ ਵਿੱਚ ਅਮਨ ਸ਼ਾਂਤੀ ਬਹਾਲ ਕਰਕੇ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਸਰਹਿੰਦ ਦੇ ਬਵੰਜਾ ਪਰਗਣਿਆਂ[51] ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜੇ ਵਿੱਚ ਕਰਕੇ ਬਾਜ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਨਾਜ਼ਿਮ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਨਾਇਬ ਆਲੀ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ। ਹੋਰ ਕਈ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਈ ਉੱਚੇ ਅਹੁਦੇ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਗਏ। ਬਾਜ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਪਰਗਣਿਆਂ ਵਿੱਚ ਕਈ ਸਥਾਨਾਂ 'ਤੇ ਥਾਣੇ ਕਾਇਮ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਸਨ। ਬਵੰਜਾ ਲੱਖ ਦੀ ਆਮਦਨ ਵਾਲਾ ਸਰਹਿੰਦ ਦਾ ਇਹ ਖੇਤਰ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਪਲਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਕਬਜੇ ਵਿੱਚ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ 1765 (1708 ਈ:) ਲਿਖੀ ਹੈ।[52]

ਦੁਆਬੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚਣਾ

ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਸਰਹਿੰਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜੇ ਵਿੱਚ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਬੰਦਾ' ਖੰਨੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਘੁਡਾਣੀ ਪਿੰਡ[53] ਅਤੇ ਮਲੇਰਕੋਟਲੇ ਨੂੰ ਜਿੱਤਦਾ ਹੋਇਆ ਸਤਲੁਜ ਦਰਿਆ ਲੰਘ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸੈਨਾ ਸਹਿਤ ਦੁਆਬੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਜਾ ਵੜਿਆ। ਜਲੰਧਰ ਅਤੇ ਫਗਵਾੜੇ ਦੇ ਸਰਦਾਰ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਦੁਆਬੇ ਦੇ ਨੰਬਰਦਾਰ ਉਸ ਕੋਲ਼ ਦੀਨ ਹੋ ਕੇ ਭੇਟਾਵਾਂ ਲੈ ਕੇ ਪਹੁੰਚੇ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਜਾਗੀਰਾਂ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਲਿਆ ਸੀ। ਮਿਰਜ਼ਾ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇੱਕ ਸੈਨਾ ਨੇ ਸਤਲੁਜ ਦਰਿਆ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਲੰਧਰ ਦੋਆਬ ਦੇ ਰਾਹੋਂ ਕਸਬੇ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ[54] ਅਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਹਾਦੀ ਕਾਮਵਰ ਖ਼ਾਨ ਇਸ ਲੜਾਈ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ 13 ਅਕਤੂਬਰ, 1710 ਈ: ਲਿਖੀ ਹੈ।[55] ਇਸਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਸਠਿਆਲਾ ਅਤੇ ਬੁਤਾਲਾ ਨਗਰਾਂ ਨੂੰ ਤੁਰਕਾਂ ਤੋਂ ਛੁਡਵਾ ਕੇ ਪਠਾਣਕੋਟ ਕਿਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕੀਤਾ।[56] ਲੇਖਕ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੁਆਬੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ 'ਬੰਦਾ' ਜਸਵਾਲ ਦੀ ਘਾਟੀ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੜੋਲ ਅਤੇ ਬਸੌਲੀ ਨਗਰਾਂ 'ਤੇ ਕਬਜਾ ਕਰਕੇ ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ ਜਾ ਉੱਤਰਿਆ ਅਤੇ 1766 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1709 ਈ:) ਨੂੰ ਕੀਰਤਪੁਰ ਤੇ ਅਨੰਦਪੁਰ ਵਿੱਚ ਕਈ ਦਿਨ ਠਹਿਰਿਆ।[57]

ਪਹਾੜੀ ਰਿਆਸਤਾਂ 'ਤੇ ਹਮਲਾ

ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਥੋਂ ਇੱਕ ਦਿਨ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿੰਘਾਂ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਪਹਾੜੀ ਰਿਆਸਤਾਂ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਰਹਿਣ। ਸਿੰਘਾਂ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਬਾਈ ਧਾਰ[58] ਦੇ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜੇ 1767 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1710 ਈ:) ਵਿੱਚ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਕੇ 'ਬੰਦੇ' ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਾਨੇ ਭੇਂਟ ਕਰਕੇ ਉਸਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋ ਗਏ।[59] ਮੰਡੀ ਰਿਆਸਤ ਦਾ ਹਾਕਮ ਸੁਧਰ ਸੈਨ ਮੰਡੀ ਤੋਂ ਚੱਲ ਕੇ ਸ਼ਰਧਾ ਸਹਿਤ 'ਬੰਦੇ' ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘਰ ਲੈ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਿਧਵਾ ਔਰਤ (ਰੰਡੀ) ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਵਿਆਹ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। 'ਬੰਦਾ' ਕੁੱਲੂ ਵੱਲ ਚਲਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਕੁੱਲੂ ਦੇ ਸ਼ਾਸਕ ਨੇ 'ਬੰਦੇ' ਨੂੰ ਫੜ੍ਹ ਕੇ ਪਿੰਜਰੇ ਵਿੱਚ ਕੈਦ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਇੱਥੋਂ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਪਿੰਜਰੇ ਸਮੇਤ ਉਡਾਣ ਭਰੀ ਅਤੇ ਸੁਧਰ ਸੈਨ ਦੀ ਰਿਆਸਤ ਵਿੱਚ ਜਾ ਉਤਰਿਆ।[60] ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਇਹੀ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਆਪਣੀ ਸਿੱਧੀ ਤੋਂ ਕੰਮ ਲੈਂਦਾ ਹੋਇਆ ਪਿੰਜਰੇ ਸਮੇਤ ਉੱਡ ਕੇ ਸੁਧਰ ਸੈਨ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਜਾ ਉੱਤਰਿਆ ਸੀ।[61] ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਹੀ *ਤਵਾਰੀਖ਼ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ* ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੰਡੀ ਰਿਆਸਤ ਦੇ ਰਾਜੇ ਸੁਧਰ ਸੈਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੈਨਾ ਸਿੰਘਾਂ ਦੀ ਮੱਦਦ ਲਈ ਭੇਜ ਦਿੱਤੀ। ਸੋ ਸਿੰਘ ਸੈਨਾ ਅਤੇ ਮੰਡੀ ਦੀ ਸੈਨਾ ਨੇ ਸੰਯੁਕਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੁੱਲੂ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਬੇਵਸੀ ਵਿੱਚ ਕੁੱਲੂ ਦੇ ਰਾਜੇ ਨੂੰ 'ਬੰਦੇ' ਦੀ ਅਧੀਨਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਰਿਹਾਅ ਕਰਨਾ ਪਿਆ।[62]

ਜਮੁਨਾ-ਗੰਗਾ ਪਾਰ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ‘ਤੇ ਹਮਲਾ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ 1768 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ ਦੇ ਸਾਲ (1711 ਈ:) ਬਾਰੇ ਖ਼ਾਫੀ ਖ਼ਾਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ ‘ਤੇ ਜੋ ਕੁਝ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ[63] ਬੰਦੇ ਨੇ ਸਮਾਣਾ, ਸਰਹਿੰਦ, ਸਢੌਰਾ ਆਦਿ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ‘ਤੇ ਹਮਲੇ ਕੀਤੇ। ਮੁਸਲਿਮ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਘਰ, ਪਿੰਡ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਉਜਾੜ ਕੇ ਮੁਖ਼ਲਿਸਪੁਰ ‘ਤੇ ਕਬਜਾ ਜਮਾ ਲਿਆ। ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸਭ ਦੀ ਖ਼ਬਰ ਨਾਜ਼ਿਮ ਅਲੀ ਮੁਹੰਮਦ ਖ਼ਾਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਈ, ਜਿਸਨੇ ਇੱਕ ਲੱਖ ਦੇ ਲਗਭਗ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਅਮੀਰਾਂ, ਕਾਜ਼ੀਆਂ, ਮੌਲਵੀਆਂ, ਫ਼ਕੀਰਾਂ, ਮੋਮਨਾਂ ਅਤੇ ਤੁਰਕ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਸਹਾਰਨਪੁਰ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਇਕੱਠੇ ਕਰਕੇ ਬੰਦੇ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ ਮਰਨ-ਮਾਰਨ ਵਾਸਤੇ ਤਿਆਰ ਰਹਿਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ।[64] ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ‘ਬੰਦਾ’ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸੈਨਾ ਸਹਿਤ ਇਸ ਸ਼ਹਿਰ ਵੱਲ ਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਿੱਖ ਸੈਨਾ ਨੇ ਗੰਗਾ ਨਦੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਨਜੀਬਾਬਾਦ ਤੇ ਮੁਰਾਦਾਬਾਦ ਨੂੰ ਫ਼ਤਿਹ ਕਰਕੇ ਵਾਪਸੀ ਕੀਤੀ। ਜਲਾਲਾਬਾਦ ਦੇ ਨਵਾਬ ਜਲਾਲ ਖ਼ਾਨ ਦੀ ਦਿੱਲੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹਤ ਵਿੱਚ ਵੱਡੇ ਯੋਧਿਆਂ ਵਿੱਚ ਗਿਣਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਸੈਨਾ ਨੇ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਨਾਲ ਯੁੱਧ ਛੇੜ ਦਿੱਤਾ ਪਰ ਜਲਾਲ ਖ਼ਾਨ ਦੀ ਸੈਨਾ ਨੇ ਸਿੱਖ ਸੈਨਾ ਨੂੰ ਬਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਚਲ ਦਿੱਤਾ। ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਨੇ ਜਮੁਨਾ-ਗੰਗਾ ਪਾਰ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਨਹੀਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਸਹਾਰਨਪੁਰ ਅਤੇ ਜਲਾਲਾਬਾਦ ਦੀਆਂ ਲੜਾਈਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਤਾਂ ਖ਼ਾਫ਼ੀ ਖ਼ਾਨ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਦੱਸਣ ਮੁਤਾਬਿਕ ਉਸਨੇ ਕੋਈ ਤਾਰੀਖ਼ ਨਹੀਂ ਲਿਖੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਲੜਾਈਆਂ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਜੂਨ-ਜੁਲਾਈ, 1710 ਈ: ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।[65]

ਤਰਾਵੜੀ ਦੀ ਲੜਾਈ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦਿੱਲੀ ਤੋਂ ਆਈ ਸਮੁੰਦ ਖ਼ਾਨ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿੱਚ ਮੁਗ਼ਲ ਸੈਨਾ ਨੇ ਤਰਾਵੜੀ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਸੈਨਾ ਨਾਲ ਲੜਾਈ ਲੜੀ। ਸਿੱਖ ਸੈਨਾ ਹਾਰ ਖਾ ਕੇ ਲੋਹਗੜ੍ਹ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਜਾ ਪਹੁੰਚੀ।[66] ਬੰਦਾ ਵੀ ਇਸ ਸਥਾਨ ‘ਤੇ ਪਹਾੜਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਤਰ ਆਇਆ ਸੀ। ਅੱਬੂ ਖ਼ਾਨ ਦੇ ਕੋਟ ਦੇ ਨੇੜੇ ਤੁਰਕ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਸੈਨਾਵਾਂ ਦਾ ਫਿਰ ਮੁਕਾਬਲਾ ਹੋਇਆ ਪਰ ਸਿੰਘ ਇੱਥੋਂ ਵੀ ਭੱਜ ਨਿਕਲੇ। ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿੰਘਾਂ ਦਾ ਦਲ ਨਿੱਖੜਦਾ ਦੇਖ ਕੇ ‘ਬੰਦਾ’ ਵੀ ਪੰਜਾਹ ਕੁ ਸਿੰਘਾਂ ਨਾਲ ਭੱਜ ਉੱਠਿਆ। ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ‘ਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਜ਼ਖਮ ਹੋ ਗਏ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹ ਇੱਕ ਜੰਗਲ ਵਿੱਚ ਜਾ ਵੜਿਆ। ਅੰਤ ਜੰਗਲਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖ ਕਸ਼ਟ ਸਹਿੰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਦਸ ਦਿਨ ਬਾਅਦ ਲੋਹਗੜ੍ਹ ਪਹੁੰਚਿਆ ਅਤੇ ਪਰਬਤਾਂ ਵੱਲ ਪਲਾਇਣ ਕਰ ਗਿਆ।

ਦੱਖਣ ਤੋਂ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਉੱਤਰ ਵੱਲ ਆਉਣਾ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦੱਖਣ ਤੋਂ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਆਪਣੇ ਜਰਨੈਲ ਗਾਲਬ ਖ਼ਾਨ ਅਤੇ ਅਮੀਰ ਖ਼ਾਨ ਨਾਲ ਅਜਮੇਰ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕਾ ਸੀ।[67] ਉਸਨੇ ਦਿੱਲੀ ਤੋਂ ਅਗਰ ਖ਼ਾਨ ਦੀ ਵੱਡੀ ਮੁਗ਼ਲ ਫ਼ੌਜ ਪੰਜਾਬ ਵੱਲ ਭੇਜਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦੇ ਦਿੱਤਾ।[68] ਇਹ ਤੁਰਕ ਸੈਨਾ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਹਾਰ ਕੇ ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਗਈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਵੀ ਦਿੱਲੀ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਫਿਰ ਖ਼ਾਨ ਖ਼ਾਨਾ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਆਸਦ ਖ਼ਾਨ[69] ਦੇ ਅਧੀਨ ਸ਼ਾਹੀ ਸੈਨਾ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਭੇਜੀ। ਬੂੜੀਏ ਕੇ (ਅੰਬਾਲੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਜਗਾਧਰੀ ਤਹਿਸੀਲ ਦਾ ਇੱਕ ਨਗਰ) ਦੇ ਸਥਾਨ ‘ਤੇ ਦੋਨੋਂ ਧਿਰਾਂ ਵਿੱਚ ਯੁੱਧ ਹੋਇਆ[70] ਪਰ ਸਿੱਖ ਭੱਜਦੇ ਹੋਏ ਲੋਹਗੜ੍ਹ ਪਹੁੰਚ ਗਏ।[71] ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਮਹੀਨੇ ਤੱਕ ਜੰਗ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ। ਇੱਕ ਦਿਨ ਬੰਦੇ ਦੇ ਕਹਿਣ ‘ਤੇ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਹਮਲਾ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੈਰ ਉਖਾੜ ਦਿੱਤੇ ਪਰ ਕੁਝ ਹੀ ਦਿਨਾਂ ਵਿੱਚ ਦਿੱਲੀ ਅਤੇ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਪਹੁੰਚੀ ਤੁਰਕ ਸੈਨਾ ਨੇ ਲੋਹਗੜ੍ਹ ਨੂੰ ਆ ਘੇਰਾ ਪਾਇਆ।[72] ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿੰਘਾਂ ਦਾ ਜੰਗੀ ਸਾਜ ਸਮਾਨ ਖ਼ਤਮ

ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਤਾਂ 1769 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1712 ਈ:) ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚੋਂ ਭੱਜ ਕੇ ਪਹਾੜਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾ ਸ਼ਰਨ ਲਈ।[73] ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਨੇ ਲੋਹਗੜ੍ਹ ਦੀ ਇਸ ਲੜਾਈ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਬੰਦਾ ਮੰਡੀ ਰਿਆਸਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਔਰਤ ਕੋਲ਼ ਚਲਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਉਸਦੇ ਘਰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਬੇਟੀ ਹੋ ਕੇ ਮਰ ਗਈ ਸੀ। ਫਿਰ ਉਸੇ ਸਾਲ ਬੰਦੇ ਦੇ ਘਰ ਬੇਟੇ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ। ਉਸਦਾ ਨਾਮ ਅਜੀਤ ਸਿੰਘ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ, ਉਸਦਾ ਦੂਸਰਾ ਪੁੱਤਰ ਫ਼ਤਿਹ ਸਿੰਘ ਹੋਇਆ। ਉਸਦਾ ਇੱਕ ਪੁੱਤਰ ਜੁਝਾਰ ਸਿੰਘ ਜੋ ਸਾਧ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਵਾਨ ਹੋ ਕੇ ਸਿੰਘ ਸਜ ਕੇ ਪੰਥ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ।[74] ਮੰਡੀ ਤੋਂ ਬੰਦਾ ਚੰਬਾ ਰਿਆਸਤ ਦੀ ਸੈਰ ਕਰਨ ਲਈ ਚਲਾ ਗਿਆ। ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਚੰਬੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁੰਦਰ ਇਸਤਰੀ ਨਾਲ ਬੰਦੇ ਨੇ ਆਪਣਾ ਵਿਆਹ ਰਚਾ ਲਿਆ।[75] 1769 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1712 ਈ:) ਦੇ ਅੱਸੂ ਮਹੀਨੇ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਲਾਹੌਰ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਸੀ[76] ਅਤੇ 5 ਨਵੰਬਰ, 1712 ਈ: ਨੂੰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਲਾਹੌਰ ਵਿੱਚ ਮਰਨ ਦੀ ਖ਼ਬਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਮਿਰਜ਼ਾ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਆਪ ਲਾਹੌਰ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਸਾਲ ਦੇ ਅੱਧ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਸੀ ਤੇ 1712 ਈ: ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਉਸਨੇ ਆਖ਼ਰੀ ਸਾਹ ਲਿਆ।[77]

ਮਾਝੇ ਉਤੇ ਚੜ੍ਹਾਈ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਿਸਾਖੀ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ਸਤਰ, ਬਸਤਰ ਅਤੇ ਕਲਗੀ ਸਜਾਅ ਕੇ ਹਰਿਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਮੱਥਾ ਟੇਕਿਆ। ਇੱਥੋਂ ਉਸਨੇ ਕਸੂਰ, ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਆਦਿ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜਿੱਤ ਕੇ ਆਪਣੇ ਕਬਜੇ ਵਿੱਚ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਇੰਝ 'ਬੰਦੇ' ਦਾ ਰਾਜ ਰਾਵੀ ਨਦੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਜਮੁਨਾ ਨਦੀ ਤੱਕ ਫੈਲ ਗਿਆ ਸੀ।ਖ਼ਾਫ਼ੀ ਖ਼ਾਨ ਨੇ ਵੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਰਾਹੋਂ ਤੋਂ ਸਿੱਖ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਪਰਗਣਿਆਂ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਮਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਚਲੇ ਗਏ ਸਨ ਅਤੇ 8-9 ਮਹੀਨਿਆਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਰਾਜਧਾਨੀ ਸ਼ਾਹਜਹਾਨਬਾਦ ਤੋਂ ਦੋ-ਤਿੰਨ ਮੰਜ਼ਲ ਲਾਹੌਰ ਵੱਲ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਸਬੇ ਅਤੇ ਬਸਤੀਆਂ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਮਾਰ ਕਾਰਨ ਉੱਜੜ ਗਏ।[78] ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੁਰਾਣੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੀ ਮੁਰੰਮਤ ਕਰਵਾ ਕੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਉਸਨੇ ਕਈ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਕੇ ਰੱਖ ਲਿਆ ਸੀ। 'ਬੰਦੇ' ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਖ਼ਬਰ ਮਿਲੀ ਕਿ ਗੁਜਰਾਤ ਦਾ ਹਾਕਮ ਗਾਜ਼ੀ ਦੀਨ ਚੱਲ ਵਸਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸਨੇ ਗੁਜਰਾਤ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਜਿੱਤ ਲਿਆ। ਇੱਥੋਂ ਉਹ 1770 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1713 ਈ:) ਨੂੰ ਪੋਠੋਹਾਰ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ, ਜਿੱਥੇ ਉਸਨੇ ਇੱਕ ਸਾਲ ਬਤੀਤ ਕੀਤਾ।

ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਫ਼ਰੁਖ਼ਸੀਅਰ ਦਾ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਬੈਠਣਾ ਅਤੇ 'ਬੰਦੇ' ਵਿਰੁੱਧ ਕਾਰਵਾਈ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 1772 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1715 ਈ:) ਨੂੰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਜਹਾਂਦਾਰ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਕਤਲ ਕਰਕੇ ਫ਼ਰੁਖ਼ਸੀਅਰ ਮੁਗ਼ਲ ਤਖ਼ਤ 'ਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੋਇਆ।[79] ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਫ਼ਰੁਖ਼ਸੀਅਰ ਨੇ ਅਬਦੁੱਲ ਸਮੱਦ ਖ਼ਾਨ ਤੁਰਾਨੀ[80] ਅਤੇ ਮੁਹੰਮਦ ਅਮੀਨ ਖ਼ਾਨ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੈਨਾ ਭੇਜੀ। ਇਸ ਸੈਨਾ ਨੇ ਸਿੰਘ ਸੈਨਾ ਨੂੰ ਸਰਹਿੰਦ ਵਿੱਚ ਘੇਰਾ ਪਾ ਲਿਆ। ਲਾਹੌਰ ਦਾ ਸੂਬੇਦਾਰ ਅਸਲਮ ਖ਼ਾਨ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸੈਨਾ ਨਾਲ ਦਿੱਲੀ ਦੀ ਸੈਨਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਇਆ।[81] ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਤੁਰਕ ਸੈਨਾ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਸਾਮਾਨ ਸਰਹਿੰਦ ਤੋਂ ਚੁੱਕ ਕੇ ਲੋਹਗੜ੍ਹ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। 'ਬੰਦਾ' ਵੀ ਮੰਡੀ ਰਿਆਸਤ ਤੋਂ ਚੱਲ ਕੇ ਲੋਹਗੜ੍ਹ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਸਿੰਘਾਂ ਨਾਲ ਆ ਮਿਲਿਆ। ਇੱਕ ਦਿਨ ਸਵੇਰ ਸਾਰ ਹੀ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਤੁਰਕ ਸੈਨਾ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਵਾ ਦਿੱਤਾ।[82] 'ਬੰਦਾ' ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਪੰਜ ਹਜ਼ਾਰ ਸਿੰਘ ਲੈ ਕੇ

ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਚਲਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦਾ ਸੂਬੇਦਾਰ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਖ਼ਾਨ ਦਿੱਲੀ ਤੋਂ ਸੰਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਲਾਹੌਰ ਵੱਲ ਚੱਲ ਕੇ ਆਇਆ। ਉਸਨੇ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਸੂਬੇਦਾਰ ਅਸਲਮ ਖ਼ਾਨ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਅੱਠ ਹਜ਼ਾਰ ਦੀ ਤੁਰਕ ਸੈਨਾ ਸਮੇਤ 1773 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1716 ਈ:) ਹਾੜ ਮਹੀਨੇ ਨੂੰ ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਵਿੱਚ 'ਬੰਦੇ' 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ[83] ਪਰ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਹਮਲਾ ਕਰਕੇ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਖ਼ਾਨ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਕਸ਼ਮੀਰ ਜਾਣ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।[84]

ਮਾਤਾ ਸੁੰਦਰੀ ਵੱਲੋਂ ਹੁਕਮਨਾਮਾ ਭੇਜਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਨਾ-ਮਨਜ਼ੂਰ ਕਰਨਾ

ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਫ਼ਰੁਖ਼ਸੀਅਰ ਦੇ ਅਮੀਰਾਂ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਸਲਾਹ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਪਤਨੀ ਜੋ ਦਿੱਲੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਨੂੰ ਬੰਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਹੁਕਮ ਲਿਖ ਕੇ ਭੇਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਨਤਾ ਨਾਲ ਖਿਲਵਾੜ ਨਾ ਕਰੇ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਨਾ ਪਹੁੰਚਾਵੇ, ਸਗੋਂ ਸਾਰੇ ਸਿੱਖ ਅਮਨ ਸ਼ਾਂਤੀ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖਣ। ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਵੱਲੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਗੀਰਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਣਗੀਆਂ। ਇਹ ਸਮਝਾ ਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਦੀਵਾਨ ਨੂੰ ਮਾਤਾ ਕੋਲ਼ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭੰਗੂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਦੇਸ਼ਵਾਹਕ ਦਾ ਨਾਮ ਰਾਮ ਦਿਆਲ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਦੱਸਿਆ ਹੈ।[85] ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਦੀਵਾਨ ਦੀ ਬਾਣੀ ਕਪਟ, ਕਹਿਰ ਅਤੇ ਜ਼ਹਿਰ ਭਰੀ ਸੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਮਾਤਾ ਨੇ ਬਿਨਾ ਸੋਚੇ ਸਮਝੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ।[86] ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਤਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੋਹਰ ਲਗਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਸਿੱਖ ਰਾਹੀਂ ਹੁਕਮਨਾਮਾ[87] ਭਿਜਵਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਸਨੇ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਕਾਰਜ ਸੰਪੰਨ ਕੀਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਹੁਣ ਉਹ ਲੜਾਈ ਦਾ ਰਸਤਾ ਛੱਡ ਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਤੋਂ ਜਾਗੀਰਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਘਰ ਬੈਠ ਕੇ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਾ ਗੁਣ ਗਾਇਨ ਕਰੇ[88] ਪਰ ਬੰਦੇ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਫ਼ਰੁਖਸੀਅਰ ਨੇ ਦੂਜੀ ਵਾਰ ਇੱਕ ਇਸਤਰੀ ਦੂਤ ਨੂੰ ਮਾਤਾ ਕੋਲ਼ ਭੇਜਿਆ।[89] ਸੋ ਮਾਤਾ ਨੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਫਿਰ ਹੁਕਮਨਾਮਾ ਲਿਖਵਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਜਾਂ ਉਹ ਉਸਦਾ ਹੁਕਮ ਮੰਨੇ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਸਰਾਪ ਉਸਨੂੰ ਹਾਨੀ ਪਹੁੰਚਾਵੇਗਾ। ਲੇਖਕ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਹੁਕਮਨਾਮਾ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਮਾਤਾ ਨੂੰ ਫਿਰ ਲਿਖ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਤੁਰਕਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਮੇਲ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸਭ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਮਾਤਾ ਨੇ ਗੁੱਸੇ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਸਰਾਪ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਸਦਾ ਸਰਵਪੱਖੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਵੇ।

ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦਾ ਦੋ ਧੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡੇ ਜਾਣਾ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਬੰਦਾ' ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਗੱਦੀ 'ਤੇ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਸੀ, ਉਸਨੂੰ ਚਵਰ ਝੁਲਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਬੰਦਈ ਸਿੱਖ ਉਸਦੀ ਚਰਨ ਛੋਹ ਕਰਦੇ ਅਤੇ ਅਰਦਾਸ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਗਿਆਰਵਾਂ ਗੁਰੂ ਉਚਾਰਨ ਲੱਗੇ, ਉਸਨੇ ਫ਼ਤਿਹ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ, ਉਸਨੇ ਖੰਡੇ ਦੇ ਪਾਹੁਲ ਦੀ ਥਾਂ ਚਰਨ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪਿਲਾਉਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ, ਉਸਨੇ ਨੀਲੇ ਵਸਤਰਾਂ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਲਾਲ ਵਸਤਰ ਪਹਿਨਣੇ ਆਰੰਭ ਕੀਤੇ, ਉਸਨੇ ਮਾਸ ਅਤੇ ਸ਼ਰਾਬ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਜੱਥੇਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬੋਲ-ਕਬੋਲ ਬੋਲਦਾ।[90] ਇਸ ਲਈ ਪੁਰਾਣੇ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਕੇ ਗੁਰਮੱਤਾ[91] ਕੀਤਾ ਕਿ ਹਰਿਮੰਦਰ (ਸਾਹਿਬ) ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ 'ਬੰਦੇ' ਨੂੰ ਉਠਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਿੰਘ 'ਬੰਦੇ' ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ੋਰ ਮਚਾਉਣ ਲੱਗੇ। ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਤੁਰਕ ਦਰਬਾਰ ਨੇ ਮਾਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸਿੰਘਾਂ ਵਿੱਚ ਫੁੱਟ ਪੁਆ ਦਿੱਤੀ, ਜਿਸਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ 40 ਸਾਲਾਂ ਤੱਕ ਦੁੱਖ ਭੋਗਿਆ ਅਤੇ 1773 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1716 ਈ:) ਨੂੰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ- ਤੱਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਤੇ ਬੰਦਈ ਖ਼ਾਲਸਾ।[92] ਬੰਦਾ ਆਪਣੇ ਸਾਜ ਸਾਮਾਨ ਸਮੇਤ ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਵਿੱਚ ਚਲਾ ਗਿਆ ਸੀ।

ਮੁਗ਼ਲ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਵੱਲੋਂ ਤੱਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਫ਼ਰੁਖਸੀਅਰ ਨੇ ਸਿੰਘਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਧਿਰ ਤੱਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਨੂੰ ਤੋਹਫ਼ੇ ਅਤੇ ਖ਼ਿੱਲਤ ਆਦਿ ਭੇਜ ਕੇ ਸਮਝੌਤੇ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਸ਼ਰਤਾਂ 'ਤੇ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਜੱਥੇਦਾਰਾਂ ਦੇ ਦਸਤਖ਼ਤ ਕਰਵਾ ਲਏ[93] ਅਤੇ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਸੂਬੇਦਾਰ ਅਸਲਮ ਖ਼ਾਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਯੋਜਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਤੱਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਤੋਂ ਲਾਹੌਰ 'ਤੇ ਬੰਦੇ ਦੇ ਕੀਤੇ ਹਮਲੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਹਾਇਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ। ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਤਿੰਨ ਕੋਹ ਦੂਰ ਭਗਵਾਨਪੁਰਾ ਦੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਦੋਨਾਂ ਧਿਰਾਂ ਵਿੱਚ ਘਮਸਾਨ ਦੀ ਲੜਾਈ ਹੋਈ।[94] ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇੰਨੇ ਨੂੰ ਮੀਰੀ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਸਿੰਘ ਸੈਨਾ ਲੈ ਕੇ ਲੜਾਈ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿੱਚ ਬੰਦਈ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜਨ ਲੱਗਾ ਅਤੇ ਬੰਦਈ ਸਿੰਘਾਂ ਨੂੰ ਠੱਲ੍ਹ ਪਾਈ। ਬੰਦੇ ਨੇ ਸੈਨਾ ਸਮੇਤ ਬਟਾਲੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਡੇਰਾ ਕੀਤਾ। ਲੇਖਕ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਬੰਦੇ ਨੇ ਤੱਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਨੂੰ ਸੁਨੇਹਾ ਭੇਜਿਆ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਧੜਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਮਿਲ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਦੋਨੋਂ ਧਿਰਾਂ ਦਾ ਮੇਲ ਨਾ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਤੱਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਬੰਦਾ ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਵਿੱਚ ਠਹਿਰਿਆ ਰਿਹਾ। ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਨੇ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[95] ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮਾਂ 1775 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1718 ਈ:) ਦੱਸਿਆ ਹੈ।[96]

ਮੁਗ਼ਲ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਨੂੰ ਧੋਖੇ ਨਾਲ ਘੇਰ ਕੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕਰਨਾ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਹੁਕਮ 'ਤੇ ਕਸ਼ਮੀਰ ਅਤੇ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਮੰਗਵਾਈ ਫ਼ੌਜ ਨੇ ਤੁਰਕ ਸੈਨਾ ਨੇ ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਕਿਲ੍ਹੇ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਘੇਰ ਲਿਆ।[97] ਨਵਾਬ ਦੇ ਖ਼ਾਸਦਾਰ 'ਬੰਦੇ' ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ਾਮਦੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪੁੱਛਣ ਲੱਗੇ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਦੱਸੇ ਕਿ ਗੰਗਾ ਤੋਂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਤੱਕ ਕਿੰਨੀ ਵੱਡੀ ਜਾਗੀਰ ਲੈਣੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ 'ਬੰਦਾ' ਨਵਾਬ ਤੋਂ ਨਜ਼ਰਾਨੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਗੀਰ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨ ਲੱਗਾ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਨਵਾਬ ਕਸ਼ਮੀਰ ਤੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸੈਨਾ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਪਰ ਬੰਦਈ ਸਿੰਘ ਤੁਰਕ ਸੈਨਾ ਦੀ ਚਾਲ ਸਮਝ ਗਏ ਕਿ ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਧੋਖਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਲੱਗੇ ਕਿ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਆਪ ਤਾਂ ਉਡਾਰੀ ਮਾਰ ਜਾਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਉੱਪਰ ਔਖਾ ਵਕਤ ਪਵੇਗਾ। ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਜ ਸਿੰਘ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਾਇਆ ਕਿ ਬੰਦਾ ਜਾਣੀ ਜਾਣ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਫਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਸਦੇ ਅੱਗੇ ਆਪਣਾ ਸੀਸ ਦੇ ਦੇਣ।[98] ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ 'ਬੰਦੇ' ਕੋਲ਼ ਚਲੇ ਗਏ। ਉਸਨੇ ਕਿਹਾ ਜਿਹੜੇ ਸਿੰਘ ਮਰਨ ਤੋਂ ਡਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਇੱਥੋਂ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ 1777 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1720 ਈ:) ਨੂੰ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਪੰਜ ਸੌ ਦੇ ਕਰੀਬ ਸਿੰਘਾਂ ਨੂੰ ਖੇਤਾਂ ਵਿੱਚ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ। ਜਦੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਚਾਰਾ ਆਪਣੇ ਘੋੜਿਆਂ 'ਤੇ ਲੱਦ ਲਿਆ ਤਾਂ ਤੁਰਕਾਂ ਨੇ ਉਹਨਾਂ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਬੰਦਈ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਚਾਰ ਗੁਣਾ ਵੱਧ ਤੁਰਕ ਸੈਨਿਕ ਕਤਲ ਕਰਕੇ ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ।[99] ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਅਬਦੁੱਲ ਸਮੁੰਦ ਖ਼ਾਨ[100] ਨੇ ਤੁਰਕ ਸੈਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦਾ ਘੇਰਾ ਸਖ਼ਤ ਕਰਨ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਤਾਂ ਕਿ ਭੁੱਖ ਨਾਲ ਮਰਦੇ ਹੋਏ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਆਪ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ। ਇਸ ਲਈ ਕਈ ਦਿਨ ਭੁੱਖ ਸਹਿਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜਦੋਂ 'ਬੰਦੇ' ਦਾ ਸਰੀਰਕ ਬਲ ਘਟਣ ਲੱਗਾ ਤਾਂ ਉਦੋਂ ਹੀ ਤੁਰਕ ਸੈਨਿਕ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਢੁੱਕਣ ਲੱਗੇ ਪਰ ਉਹ ਫਿਰ ਵੀ 'ਬੰਦੇ' ਤੋਂ ਖ਼ੌਫ ਖਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਸਿੰਘਾਂ ਨੂੰ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਖੋਲ੍ਹ ਦੇਣ ਲਈ ਕਿਹਾ। ਨਵਾਬ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੈਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਕਹਿ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿੱਖ ਦਾ ਕਤਲ ਨਾ ਕਰਨ।[101] ਬੰਦੇ ਸਮੇਤ ਸਾਰੇ ਸਿੱਖ ਤੁਰਕ ਸੈਨਿਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕਰ ਲਏ ਗਏ। ਲਾਹੌਰ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਈ ਦਿਨ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਿੱਲੀ ਲਿਜਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਦਿੱਲੀ ਪਹੁੰਚਣ 'ਤੇ

ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਂਕ ਵਿੱਚ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਪੱਚੀ ਸਿੰਘ ਕਤਲ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਲੱਗੇ। ਖ਼ਾਫ਼ੀ ਖ਼ਾਨ ਨੇ *ਮੁੰਤਖ਼ਬ-ਉਲ-ਲੁਬਾਬ* ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦਾ ਹੁਕਮ ਹੋਇਆ ਕਿ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਦੋ ਸੌ ਜਾਂ ਤਿੰਨ ਸੌ ਨੂੰ ਕੋਤਵਾਲੀ (ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਪੁਲਿਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਦਫ਼ਤਰ) ਦੇ ਚਬੂਤਰੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦੀ ਸੜਕ ਉੱਤੇ।[102] ਮਿਰਜ਼ਾ ਮੁਹੰਮਦ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੈਦ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਸੌ ਆਦਮੀ ਦੇ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਚਬੂਤਰਾ-ਏ-ਕੋਤਵਾਲੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਤ੍ਰਪੋਲੀਆ ਇਮਾਰਤ ਕੋਲ਼ ਇੱਕ ਹਫ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।[103] ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਠ ਕੁ ਸਿੰਘ ਛੱਡ ਦਿੱਤੇ ਗਏ, ਜੋ ਪੰਜਾਬ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਪਰਤ ਆਏ।[104] ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਖ਼ਾਫੀ ਖ਼ਾਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਜਾਲਾਪੁਰ ਦੇ ਰਾਮ ਜਸ ਅਤੇ ਮੇਰਠ ਦੇ ਹਰਿ ਚਰਨ ਨੇ ਵੀ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਸਿਦਕ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ 'ਬੰਦੇ' ਨੂੰ ਹਾਥੀ ਦੇ ਪੈਰ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਘਸੀਟਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਵਾ ਦਿੱਤਾ। ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ 'ਬੰਦੇ' ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਾਣ ਦਸਵੇਂ ਦੁਆਰ ਵਿੱਚ ਖਿੱਚ ਲਏ ਪਰ ਤੁਰਕ ਸੈਨਿਕਾਂ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਮੁਰਦਾ ਸਮਝ ਕੇ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਘਟਨਾ 1778 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1721 ਈ:) ਦੀ ਹੈ। ਬਾਜ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਸੂਰਮੇ 'ਬੰਦੇ' ਨਾਲ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ।[105]

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖ਼ਾਫੀ ਖ਼ਾਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਹੋਰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤਵਾਰੀਖ਼ਾਂ ਅਤੇ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਦੇ *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਵਿੱਚੋਂ ਜੋ ਕੁਝ ਉਸਨੇ ਦੇਖਿਆ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੈ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬੰਦਈ ਸਿੰਘ 'ਬੰਦੇ' ਦੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਚੁੱਕ ਕੇ ਠੱਕਰ ਭੁੱਚੋ ਨਾਂ ਦੇ ਲਾਹੌਰ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ ਲੈ ਗਏ ਸਨ। ਇੱਥੇ ਜਾਨਕੀ ਦਾਸ ਨਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਾਧੂ ਨੇ ਸਭ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਯੋਗ ਵਿਧੀਆਂ ਰਾਹੀਂ 'ਬੰਦੇ' ਦੇ ਸਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਚਲਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਤ 1793 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1736 ਈ:)[106] ਤੱਕ ਉਹ ਇੱਥੇ ਹੀ ਰਿਹਾ।[107]

ਸਿੱਟਾ

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦੀ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲਿਖੀ ਰਚਨਾ *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਲਈ ਖ਼ਾਫ਼ੀ ਖ਼ਾਨ ਦੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿੱਚ ਲਿਖੇ ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਫ਼ਾਰਸੀ ਦਾ ਇਹ ਲੇਖਕ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀਨ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਇਲਾਵਾ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਬਜ਼ੁਰਗ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਸੁਣ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸ ਰਚਿਆ ਹੈ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਬਜ਼ੁਰਗ ਦੀ ਉਮਰ ਲੇਖਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦੂਜੇ ਗ੍ਰੰਥ *ਤਵਾਰੀਖ਼ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ* ਵਿੱਚ 142 ਸਾਲ ਤੱਕ ਦੱਸੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਲੋਕ ਵੀ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਜਲਦੀ ਬਾਅਦ ਜਵਾਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਸਨ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਆਪਣੇ ਬਜ਼ੁਰਗ ਵੀ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਸਿੱਖ-ਮੁਗ਼ਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਰਾਹ 'ਤੇ ਤੁਰੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਇਸਤੋਂ ਲੇਖਕ ਦੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮਾਲਵਾ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਮੌਖਿਕ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਵਧ ਰਹੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਵੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੇ ਮੁਗ਼ਲ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਭਰੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੱਠ ਕੁ ਸਾਲ (1708 ਈ: ਤੋਂ 1716 ਈ: ਤੱਕ) ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦੀ ਬਜਾਇ 1707 ਈ: ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 1736 ਈ: ਤੱਕ ਲਿਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦੇ *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮਨਘੜਤ ਕਹਾਣੀਆਂ ਜੁੜ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਸਨੇ ਕਈ ਵਿਚਾਰ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਬਾਬਤ ਵੇਰਵਾ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਨਾ ਤਾਂ ਸਿੱਖ ਸਰੋਤਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਅਤੇ ਯੂਰਪੀਅਨ ਲਿਖਤਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ

ਸਿੰਘ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿੱਖ ਵੱਲੋਂ ਨੰਦੇੜ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾਣਾ, ਦਾਮਲਾ, ਕੁੰਜਪੁਰਾ, ਸਢੌਰਾ ਅਤੇ ਸਰਹਿੰਦ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਦਾ ਹਾਲ ਦੱਸਣਾ, ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਕੋਲ਼ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਮਾਰ ਬੰਦ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਜਾਗੀਰ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕਰਨਾ, ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਨਵਾਬ ਅਸਲਮ ਖ਼ਾਨ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਫ਼ਾਰੁਖ਼ਸੀਅਰ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਦੇਣਾ, ਫ਼ਾਰੁਖ਼ਸੀਅਰ ਦਾ ਤੱਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਨਾ, ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਨਵਾਬ ਦੇ ਸੇਵਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੂੰ ਜਾਗੀਰ ਦੇ ਲਾਲਚ ਦਾ ਭਰਮਜਾਲ, ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੂੰ ਅੰਤ ਸਮੇਂ ਹਾਥੀ ਦੇ ਪੈਰ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਦਿੱਲੀ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਘਸੀਟਣਾ ਇਸਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਈ ਵਿਚਾਰ ਭੰਗੂ ਦੇ ਆਧਾਰ ‘ਤੇ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲੇਖਕ ਨੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸਰੋਤ ‘ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕਰਕੇ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੇ ਬੰਦਈ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਲਿਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦਾ ਦਿੱਲੀ ਵਿੱਚ ਜੂਨ, 1716 ਈ: ਨੂੰ ਦੇਹਾਂਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਸਗੋਂ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹ ਦਸਮ ਦੁਆਰ ਵਿੱਚ ਖਿੱਚ ਲਏ ਸਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਤੋਂ ਜੰਮੂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ, ਜਿੱਥੇ ਉਹ 1736 ਈ: ਤੱਕ ਜਿਉਂਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁੱਲੂ ਰਾਜ ਤੋਂ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਪਿੰਜਰੇ ਸਮੇਤ ਉੱਡ ਕੇ ਸੁਧਰ ਸੈਨ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਚਲੇ ਜਾਣਾ, ਬੰਦਈ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਦੀ ਲੜਾਈ ਸਮੇਂ ਸੋਚਣਾ ਕਿ ਬੰਦਾ ਆਪ ਤਾਂ ਉਡਾਰੀ ਮਾਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਨੇ ਕਰਾਮਾਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਕਰਾਮਾਤ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ।

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਵਿੱਚ ਮਾਤਾ ਸੁੰਦਰੀ ਵੱਲੋਂ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੂੰ ਹੁਕਮਨਾਮਾ ਭੇਜਣ ਅਤੇ ਸਰਾਪ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਬੇਲੋੜਾ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਤਾ ਸੁੰਦਰੀ ਜੀ ਨੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਫ਼ਰੁਖ਼ਸੀਅਰ ਦੇ ਸੰਦੇਸ਼ ‘ਤੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੂੰ ਜਾਗੀਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਅੱਗੇ ਤੋਂ ਮੁਗ਼ਲ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਖ਼ਿਲਾਫ ਸੰਘਰਸ਼ ਰੋਕ ਦੇਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਭੇਜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਲੇਖਕ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਵਾਹੀ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਕਿਸੇ ਵੀ ਫ਼ਾਰਸੀ, ਯੂਰਪੀਅਨ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਿੱਖ ਸਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਦੀ ਲਿਖਤ (1841 ਈ:) ਦੇ ਆਧਾਰ ‘ਤੇ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਇਨਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੇ ਜੇ ਸਿੱਖ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਸੰਪੰਨ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਸਰਹਿੰਦ ਜਿੱਤ (ਮਈ, 1710 ਈ:) ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਰਹਿੰਦ ਦੀ ਟਕਸਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਸਿੱਕਾ ਜਾਰੀ ਕਰਕੇ[108] ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਤਾਂ ਮਾਤਾ ਸੁੰਦਰੀ ਵੱਲੋਂ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਫ਼ਰੁਖ਼ਸੀਅਰ ਦੁਆਰਾ ਤਖ਼ਤ ‘ਤੇ (1713 ਈ:) ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੂੰ ਹੁਕਮਨਾਮਾ ਭੇਜ ਕੇ ਮੁਗ਼ਲ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਤੋਂ ਜਾਗੀਰ ਲੈ ਕੇ ਆਰਾਮ ਕਰਕੇ ਬੈਠ ਜਾਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਤਾਂ ਆਪ ਮਾਲਕ ਸੀ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਰੋਤਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾ ਹੋ ਕੇ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਭੰਗੂ ਦੀ ਲਿਖਤ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉੱਥੋਂ ਹੀ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ‘ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਾਰੀਖ਼ਾਂ ਸਹਿਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਲੇਖਕ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਤਾਰੀਖ਼ਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਵਰਤਮਾਨ ਖੋਜ ਦੇ ਆਧਾਰ ‘ਤੇ ਦਰੁਸਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਰਹਿੰਦ ਦੀ ਲੜਾਈ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਲੇਖਕ ਨੇ 1765 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1708 ਈ:) ਲਿਖੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਸਮਾਂ ਮਈ, 1710 ਈ: ਲਿਖਿਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸੂਰਤ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਕੋਤਵਾਲ ਬਦਰ-ਉਦ-ਦੀਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਤੋਂ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਜੋ ਵੇਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉਸ ਮੁਤਾਬਿਕ 1768 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1711 ਈ:) ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ

ਮੁਲਾਕਾਤ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨਾਲ ਹੋਈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਜੋਤੀ-ਜੋਤ ਸਮਾਉਣ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ 7 ਅਕਤੂਬਰ, 1708 ਈ: ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਲੋਹਗੜ੍ਹ ਦੀ ਲੜਾਈ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਲੇਖਕ ਨੇ 1712 ਈ: ਲਿਖੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਲੜਾਈ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਦਸੰਬਰ, 1710 ਈ: ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਲਾਹੌਰ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਸਮਾਂ ਲੇਖਕ ਨੇ 1769 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1712 ਈ:) ਅੱਸੂ ਮਹੀਨਾ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਲਾਹੌਰ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਮੌਤ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ 5 ਨਵੰਬਰ, 1712 ਈ: ਲਿਖੀ ਹੈ ਪਰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਲਾਹੌਰ ਵਿੱਚ ਮੌਤ 18 ਫ਼ਰਵਰੀ, 1712 ਈ: ਨੂੰ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਫ਼ਾਰੁਖਸੀਅਰ ਦੀ ਤਖ਼ਤ ਨਸ਼ੀਨੀ ਲੇਖਕ ਨੇ 1772 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1715 ਈ:) ਬਿਆਨ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਜਨਵਰੀ, 1713 ਈ: ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਦੀ ਲੜਾਈ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਸੈਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਟੁਕੜੀ 'ਤੇ ਖੇਤਾਂ ਵਿੱਚ ਤੁਰਕ ਸੈਨਾ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਲੇਖਕ ਨੇ 1777 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1720 ਈ:) ਦਾ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਘਟਨਾ 1715 ਈ: ਦੀ ਹੈ।[109] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੇ ਕਤਲ ਦਾ ਸਮਾਂ ਜੂਨ, 1716 ਈ: ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਲੇਖਕ ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ 1778 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1721 ਈ:) ਲਿਖਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ।

ਇਸ ਲਿਖਤ ਵਿੱਚ ਲੇਖਕ ਨੇ ਅਕਸਰ ਸਿੱਖ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਸਿੰਘ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਉਸਦਾ ਬਹੁਵਚਨ ਸਿੰਘਾਂ ਵਰਤਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਅਜਿਹੇ ਵਾਕ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਸਿੱਖ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਉੱਪਰ ਦੱਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਲਿਖਤ ਦਾ ਰਚਨ-ਕਾਲ 1880 ਈ: ਦਾ ਦੌਰ ਸਿੰਘਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਹਿਚਾਣ ਦੇ ਮੁੱਦੇ ਲਈ ਉੱਭਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਤਾਂ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਲਿਖਵਾਉਣ ਵੱਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਸੋ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕੀਤਾ ਇਹ ਉਪਰਾਲਾ ਵੀ ਇਸੇ ਦਾ ਹੀ ਨਤੀਜਾ ਸੀ।

ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਚਾਰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਤਿਹਾਸ ਰਚਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸੁਭਾਵਿਕ ਗੁਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਾਲਪਨਿਕ ਉਡਾਣ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਜ਼ਰੂਰ ਭਰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ 19ਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਦੇ ਸਿੱਖ-ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਭਵਿੱਖਤ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਆਪਣੀ ਸਮਝ ਬਣਾ ਸਕਣਗੀਆਂ।

ਹਵਾਲੇ

1. ਜੇ. ਐਸ. ਗਰੇਵਾਲ, *The Sikhs of the Punjab,* ਕੈਂਬਰਿਜ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪ੍ਰੈਸ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2014 (ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1994), ਸਫ਼ਾ 147.

2 *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, *ਤਵਾਰੀਖ਼ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ* (ਇਸਦੇ ਪੰਜ ਭਾਗ ਸਨ- ਦਸਾਂ ਸਤਗੁਰਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਚ੍ਰਿਤ੍ਰ, ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਰਾਜ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਸਰਦਾਰ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਪੰਥ ਖ਼ਾਲਸਾ), *ਗੁਰਧਾਮ ਸੰਗ੍ਰਹਿ*, *ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਪ੍ਰਦੀਪਕਾ*, *ਰਿਪੁਦਮਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, *ਭੁਪਿੰਦਰਾਨੰਦ*, *ਇਤਿਹਾਸ ਰਿਆਸਤ ਬਾਗੜੀਆਂ*, *ਤਵਾਰੀਖ਼ ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ*, *ਤਵਾਰੀਖ਼ ਲਾਹੌਰ*, *ਸੂਰਜ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਾਰਤਿਕ* (ਭਾਗ ਤਿੰਨ), *ਇਤਿਹਾਸ ਭਾਈ ਰੂਪ ਚੰਦ*, *ਰਾਮਾਇਣ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ*, *ਫੂਲ ਮਾਲਾ ਰਮਾਇਣ*, *ਗੁਰਪੁਰਖ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, *ਕੰਵਲ ਫੂਲ ਮਾਲਾ*, *ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, *ਨੀਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, *ਕਥਾ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ-ਬਾਰਾਂ ਪੂਰਬਣਾ*, *ਅਨਿਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, *ਦੋਹਾਵਲੀ*, *ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰੀ*, *ਖ਼ਾਲਸਾ ਧਰਮ-ਪਤਿਤ ਪਾਵਨ*, *ਭੇਖ ਪ੍ਰਭਾਵਕ*, *ਗਿਆਨੀ ਜੀ ਦੀ ਸਵੈ-ਲਿਖਤ ਜੀਵਨੀ*, ਦੇਖੋ ਭਗਤ ਸਿੰਘ, *ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ*, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, 1978, ਸਫ਼ਾ 20

ਡਾ. ਸੁਖਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕੁੱਲ ਅਠਾਰਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਲਿਖਣ ਦੀ ਤਜ਼ਵੀਜ਼ ਉਲੀਕੀ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਗਿਆਰਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਹੀ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਗਿਆਰਾਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਇਹ ਲਿਖੇ ਹਨ- *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਤਵਾਰੀਖ਼ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਤਵਾਰੀਖ਼ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਤਵਾਰੀਖ਼ ਰਾਜ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਤਵਾਰੀਖ਼ ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਨਿਰਮਲ ਪੰਥ ਪ੍ਰਦੀਪਕਾ, ਇਤਿਹਾਸ ਰਿਆਸਤ ਬਾਗੜੀਆਂ, ਸ੍ਰੀ ਭੁਪੇਂਦ੍ਰਾਨੰਦ, ਗੁਰਧਾਮ*

ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਰਿਪੁਦਮਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਧਰਮ ਪਤਿਤ ਪਾਵਨ। ਦੇਖੋ ਸੁਖਦਿਆਲ ਸਿੰਘ, 'ਗਯਾਨੀ ਗਯਾਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਦਾ ਸਹੀ ਰੂਪ', *ਪੰਜਾਬ ਹਿਸਟਰੀ ਕਾਨਫਰੰਸ*, 25ਵਾਂ ਸੈਸ਼ਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, ਮਈ 5-7, 1992, ਸਫ਼ਾ 51.

3 ਡਾ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਤਵਾਰੀਖ਼ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪੰਜ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ ਸੀ, 1892 ਈ: ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸੇ ਪੱਥਰ ਛਾਪੇ ਵਿੱਚ ਬਾਬਾ ਰਾਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੈਸ, ਸਿਆਲਕੋਟ ਦੇ ਮਾਲਕ ਸਨ, ਦੁਆਰਾ ਛਾਪੇ ਗਏ। ਇਹ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸੇ ਸਨ- ਤਵਾਰੀਖ਼ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ, ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਤੇ ਰਾਜ ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਉਰਦੂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਛਾਪਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, 'Gian Singh, Giani (1822-1921)', in, *The Encyclopaedia of Sikhism* Vol. II, ਮੁੱਖ ਸੰਪਾਦਕ, ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨਵਿਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, 2001 (ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1996), ਸਫ਼ਾ 83.

4 330 ਸਫ਼ੇ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 524 ਸਫ਼ੇ ਤੱਕ।

5 ਖੰਡ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਨੇ ਨਿਵਾਸ ਸ਼ਬਦ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਜੋ 38 ਤੋਂ 56 ਤੱਕ ਹਨ।

6 ਸਿੱਖ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀ ਪੰਥ, ਹਿੰਦਾਲੀਏ, ਨਿਰੰਜਨੀਏ, ਗੁਲਾਬ ਦਾਸੀਏ, ਹੀਰਾ ਦਾਸੀਏ, ਗੰਗੂ ਸ਼ਾਹੀਏ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

7 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 8.

8 ਜੇ. ਐੱਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਅਤੇ ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ, ਸੰਪਾਦਕ *Sikh History from Persian Sources Translations of Major Texts*, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ: ਤੁਲਿਕਾ, 2001, ਸਫ਼ਾ 155 ਅਤੇ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 410.

9 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 21.

10 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 21. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, *A Short History of The Sikhs* (Punjabi), ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 2013 (ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1950), ਸਫ਼ਾ 180.

11 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 423. ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਦੱਖਣ ਵਿੱਚ ਸੂਰਤ ਸ਼ਹਿਰ ਦਾ ਨਵਾਬ ਅਲਾ-ਉਲ-ਦੀਨ ਸੀ, ਜਿਸ ਕੋਲ਼ ਸਹਾਰਨਪੁਰ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੁਰਕ ਨੌਕਰੀ ਕਰਨ ਚਲੇ ਗਏ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਦਰ-ਉਦ-ਦੀਨ ਨਾਂ ਦਾ ਤੁਰਕ ਨਵਾਬ ਦਾ ਕੋਤਵਾਲ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ।

12 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 518

13 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 518.

14 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 522. ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੀ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਜੋ ਉਸਦੀ ਸੰਗਤ ਕੋਲ਼ ਸੀ।

15 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 21.

ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਦਾਸ ਨੇ ਪੰਦਰਾਂ-ਸੋਲਾਂ ਬਰਸ, ਦੇਸ਼ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਫਿਰ ਫਿਰ ਕਰਿ ਵਡੀ ਵਡੀ ਉਮਰ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਪਾਸੋਂ ਪੁਛ ਪੁਛ ਕੇ ਸਾਖੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਪਰ ਪਿਤਾਮਾ (ਪੜਦਾਦਾ) ਨਗਾਹੀਆ ਸਿੰਘ, ਤੇ ਪਿਤਾਮਾ (ਦਾਦਾ) ਰੁਘਾ ਸਿੰਘ, ਬਖਤਾ ਸਿੰਘ ਆਦਿਕ- ਜੋ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਮਹਾਰਾਜ ਦੇ ਚਰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਤੇ ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਦੇ ਨਾਲ ਜੰਗਾਂ ਯੁੱਧਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹੇ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੀਰੋ ਲੁਹਾਰੀ 117 ਬਰਸ ਦੀ ਜੋ ਮੌੜ ਪਿੰਡ ਮਾਲਵੇ ਦੇਸ ਮੈਂ, ਦੂਸਰਾ ਸੂਰਾ ਸਾਂਹਸੀ ਰੱਤੋ ਕੇ ਪਿੰਡ ਮਾਝੇ ਦੇਸ ਮੈਂ 126 ਬਰਸ ਦਾ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸੀ, ਤੀਸਰਾ ਭਾਈ ਮੁਕਤਾ ਸਿੰਘ ਨਿਹੰਗ ਕਉਲਸਰ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਜੀ ਮੈਂ 134 ਬਰਸ ਦੀ ਉਮਰ ਭੋਗ ਕੇ ਸੰਮਤ 1942 (1885 ਈ:) ਨੂੰ ਗੁਜਰਿਆ, ਚੌਥਾ ਭਾਈ ਮੁਹਰ ਸਿੰਘ ਕਟਈ ਬਿਬੇਕਸਰ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿੱਚ ਜੋਗੀਰਾਗ 142 ਬਰਸ ਦੀ ਉਮਰ ਪਾਇਕੇ, ਸੰਮਤ 1911 (1854 ਈ:) ਵਿੱਚ ਚੋਲਾ ਛੱਡ ਗਿਆ।... ਦੇਖੋ ਭਗਤ ਸਿੰਘ, *ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ*, ਸਫ਼ਾ 19-20.

16 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 5-6.

17 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 323.

18 ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ, *ਬੰਸਾਵਲੀਨਾਮਾ ਦਸਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਕਾ*, ਸੰਪਾਦਕ, ਰਾਏਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2001, ਸਫ਼ਾ 117.

19 ਬਘੌਰ ਉਦੈਪੁਰ ਰਾਜ (ਰਾਜਸਥਾਨ) ਦਾ ਇੱਕ ਨਗਰ ਹੈ, ਜੋ ਕੋਠਾਰੀ ਨਦੀ ਦੇ ਖੱਬੇ ਕਿਨਾਰੇ ਅਤੇ ਉਦੈਪੁਰ ਤੋਂ 70 ਮੀਲ

ਉੱਤਰ-ਪੂਰਬ ਹੈ। ਦੇਖੋ ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼,* ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕਸ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2019 (ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1930), ਸਫ਼ਾ 720.

20 ਇਸ ਸਮੇਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪੁੱਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੋ ਛੋਟੇ ਪੁੱਤਰ ਕਾਮ ਬਖ਼ਸ਼ ਅਤੇ ਆਜ਼ਮ ਸ਼ਾਹ ਰਾਜਗੱਦੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਸਦੇ ਵੱਡੇ ਬੇਟੇ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ (ਮੁਅੱਜ਼ਮ) ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੋ ਗਏ ਸਨ।

21 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 323.

22 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 324.

23 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 329.

24 ਸਵਰੂਪ ਸਿੰਘ ਕੌਸ਼ਿਸ਼, *ਗੁਰੂ ਕੀਆਂ ਸਾਖੀਆਂ* (1790 ਈ:), ਸੰਪਾਦਕ, ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1986, ਸਫ਼ਾ 196–97. ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਅਤੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਵਿੱਚ ਮੁਲਾਕਾਤ 3 ਅੱਸੂ, 1765 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (3 ਸਤੰਬਰ, 1708 ਈ:) ਦੱਸੀ ਹੈ। ਦੇਖੋ ਨਥ ਮੱਲ, *ਅਮਰਨਾਮਾ,* ਸਫ਼ਾ ਆਰੰਭਕ ਵਿਚਾਰ 9.

25 ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ, *ਬੰਸਾਵਲੀਨਾਮਾ ਦਸਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਕਾ,* ਸਫ਼ਾ 116–117.

26 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 339.

27 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 340.

28 ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ, *ਬੰਸਾਵਲੀਨਾਮਾ ਦਸਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਕਾ,* ਸਫ਼ਾ 117.

29 ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ, *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸੰਪਾਦਕ ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2004, ਸਫ਼ਾ 79.

30 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 77.

31 ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ, *ਬੰਸਾਵਲੀਨਾਮਾ ਦਸਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਕਾ,* ਸਫ਼ਾ 130.

32 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 344.

33 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਨੇ *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਵਿੱਚ ਸਰਹਿੰਦ ਦੇ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਵਜ਼ੀਰ ਖ਼ਾਨ ਲਈ ਵਜ਼ੀਦ ਖ਼ਾਨ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆ।

34 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 346.

35 ਕਰਮਜੀਤ ਕੌਰ ਮਲਹੋਤਰਾ, *The Eighteenth Century in Sikh History Political Resurgence ,Religious and Social Life , and Cultural Articulation*, ਆਕਸਫੋਰਡ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪ੍ਰੈਸ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2016, ਸਫ਼ਾ 25.

36 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 347.

37 ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ, *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 119.

38 ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ 'ਤੇ ਵਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਫ਼ਗਾਨ ਦਾ ਨਾਮ ਜਮਸ਼ੇਦ ਖ਼ਾਨ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਦੇਖੋ ਜੇ. ਐਸ. ਗਰੇਵਾਲ, *The Sikhs of the Punjab,* ਸਫ਼ਾ 79.

39 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 351.

40 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 359–60.

41 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 363.

42 ਮੁਹੰਮਦ ਸ਼ਫ਼ੀ ਵਾਰਿਦ, *ਮੀਰਾਤ-ਏ-ਵਾਰਿਦਾਤ* (1734 ਈ:), ਸੰਪਾਦਕ, ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, *ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸਰੋਤ,* ਸਫ਼ਾ 209.

43 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 364.

44 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 367.

45 ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਸਢੌਰੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਾਣੇ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਹੋਣ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮਾਣੇ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਉਹਨਾਂ ਨੇ 26 ਨਵੰਬਰ, 1709 ਈ: ਲਿਖੀ ਹੈ। ਦੇਖੋ ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, *Life of Banda Singh*

Bahadur, ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਖੋਜ ਵਿਭਾਗ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1935, ਸਫ਼ਾ 39. ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਮਾਣੇ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤਾਰੀਖ਼ 11 ਨਵੰਬਰ, 1709 ਈ: ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਦੇਖੋ ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, *ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ*, ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਰਿਸਰਚ ਬੋਰਡ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2016 (ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1984 ਈ:), ਸਫ਼ਾ 89.

46 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 374.

47 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 381.

48 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 387.

49 ਨੂਰ-ਉਦ-ਦੀਨ-ਫ਼ਾਰੂਕੀ, *ਤਾਰੀਖ਼-ਏ-ਜਹਾਂਦਾਰ ਸ਼ਾਹ* (1713 ਈ:), ਸੰਪਾਦਕ, ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, *ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸਰੋਤ*, ਸਫ਼ਾ 54-55.

50 ਕਾਮਰਾਜ ਬਿਨ ਨੈਣ ਸਿੰਘ, *ਇਬਰਤਨਾਮਾ* (1719 ਈ:), ਸੰਪਾਦਕ, ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, *ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸਰੋਤ*, ਸਫ਼ਾ 81.

51 ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਪਟਿਆਲਾ ਦਾ ਨਗਰ ਸਰਹਿੰਦ ਜੋ ਮੁਗ਼ਲ ਹਕੂਮਤ ਸਮੇਂ 52 ਪਰਗਣਿਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕੇਂਦਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਰਹਿੰਦ ਬਾਵਨੀ (52) ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੀ। ਫ਼ਿਰੋਜ਼ ਸ਼ਾਹ ਤੁਗ਼ਲਕ (1351-88 ਈ:) ਦੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਨਗਰ ਸਮਾਣੇ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਵਿੱਚ ਸੀ। 13 ਪੋਹ, 1762 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਦੋ ਛੋਟੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦੇ ਜ਼ੋਰਾਵਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਫ਼ਤਿਹ ਸਿੰਘ ਸਰਹਿੰਦ ਦੇ ਫ਼ੌਜਦਾਰ ਵਜ਼ੀਰ ਖ਼ਾਨ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਇਸ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਕਤਲ ਕਰਵਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਯਾਦ ਵਿੱਚ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਫ਼ਤਿਹਗੜ੍ਹ ਸਾਹਿਬ, ਸ਼ਹੀਦ ਗੰਜ, ਥੜ੍ਹਾ ਸਾਹਿਬ, ਮਾਤਾ ਗੁਜਰੀ ਦਾ ਬੁਰਜ, ਵਿਮਾਨਗੜ੍ਹ ਅਤੇ ਜੋਤੀ ਸਰੂਪ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਦੇਖੋ ਕੋਇਰ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰਬਿਲਾਸ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ 10* (1751 ਈ:), ਸੰਪਾਦਕ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ੋਕ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ, 1999 (ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1968), ਸਫ਼ਾ 281.

52 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 389. ਇਹ ਘਟਨਾ ਮਈ, 1710 ਈ: ਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਵਜ਼ੀਰ ਖ਼ਾਨ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰਕੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੇ ਸਰਹਿੰਦ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਸੀ।

53 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 390.

54 ਮਿਰਜ਼ਾ ਮੁਹੰਮਦ, *ਇਬਰਤਨਾਮਾ* (1719 ਈ:), ਸੰਪਾਦਕ, ਜੇ. ਐੱਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਅਤੇ ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ, *Sikh History from Persian Sources*, ਸਫ਼ਾ 135.

55 ਮੁਹੰਮਦ ਹਾਦੀ ਕਾਮਵਰ ਖ਼ਾਨ, *ਤਜ਼ਕਿਰਾਤ-ਉਸ-ਸਲਾਤੀਨ ਚਗ਼ਹਤਾ* (1724 ਈ:), ਸੰਪਾਦਕ ਜੇ. ਐੱਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਅਤੇ ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ, *Sikh History from Persian Sources*, ਸਫ਼ਾ 144.

56 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 394.

57 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 396.

58 ਪਹਾੜ ਦੀਆਂ ਰਿਆਸਤਾਂ ਦੇ ਇਲਾਕੇ ਬਾਈਧਾਰ ਵਜੋਂ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਬਾਈ ਦਾ ਅਰਥ 22 ਅਤੇ ਧਾਰ ਦਾ ਅਰਥ ਜਲਧਾਰਾ ਜਾਂ ਨਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ 11 ਰਿਆਸਤਾਂ ਜਲੰਧਰ ਦੇ ਹਲਕੇ ਵਿੱਚ ਅਤੇ 11 ਡੂਗਰ (ਭਾਵ ਉੱਚੇ ਪਹਾੜਾਂ ਵੱਲ) ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਨ। ਰਿਆਸਤ ਚੰਬਾ ਦੋਨਾਂ ਹਲਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਗਿਣੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਜਲੰਧਰ ਹਲਕੇ ਦੀਆਂ 11 ਰਿਆਸਤਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਨ- ਚੰਬਾ, ਨੂਰਪੁਰ, ਗੁਲੇਰ, ਦਾਤਾਰਪੁਰ, ਸੀਬਾ, ਜਸਵਾਨ, ਕਾਂਗੜਾ, ਕੋਟਲੈਹਰ, ਮੰਡੀ, ਸੁਕੇਤ ਅਤੇ ਕੁੱਲੂ। ਹਲਕਾ ਡੂਗਰ ਦੀਆਂ ਰਿਆਸਤਾਂ ਦੇ ਨਾਮ- ਚੰਬਾ, ਬਸੋਹਲੀ, ਭੱਡੂ, ਮਾਨਕੋਟ, ਬੇਂਹਦ੍ਰਾਲਟਾ, ਜਸਰੋਟਾ, ਸਾਂਬਾ, ਜੰਮੂ, ਚਨੇਨੀ, ਕਸ਼ਵਾਰ ਅਤੇ ਭਦ੍ਰਵਾਹ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਜਿਹੜੇ ਪਹਾੜੀ ਰਾਜੇ ਲੜੇ ਉਹਨਾਂ ਰਿਆਸਤਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਇਹ ਸਨ- ਕਹਿਲੂਰ, ਹਿੰਡੂਰ, ਕਾਂਗੜਾ, ਜਸਵਾਨ, ਜਸਰੋਟਾ, ਡਢਵਾਲ, ਸ੍ਰੀ ਨਗਰ। ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ, *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸੰਪਾਦਕ ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, ਸਫ਼ਾ 102. ਅਤੇ ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼,* ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕਸ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2019 (ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ 1930), ਸਫ਼ਾ 733.

59 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 404.

60 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 406.

61 ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ, *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 113.

62 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ *ਤਵਾਰੀਖ਼ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ* ਭਾਗ-ਦੂਜਾ, ਸੰਪਾਦਕ ਕੇ. ਐੱਸ. ਰਾਜੂ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ,

ਪਟਿਆਲਾ 1999, ਸਫ਼ਾ 52.

63 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 410.

64 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 412.

65 ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਸਹਾਰਨਪੁਰ ਅਤੇ ਜਲਾਲਾਬਾਦ (ਗੰਗਾ ਜਮੁਨਾ ਦੁਆਬ) ਵੱਲ ਹਮਲਾ ਸਰਹਿੰਦ ਤੋਂ ਛੇਤੀ ਬਾਅਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸਮਾਂ ਜੂਨ-ਜੁਲਾਈ, 1710 ਈ: ਦਾ ਸੀ। ਦੇਖੋ ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, *ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ*, ਸਫ਼ਾ 70-72.

66 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 424.

67 ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ 27 ਜੂਨ, 1710 ਈ: ਤੋਂ ਅਜਮੇਰ ਤੋਂ ਉੱਤਰ ਵੱਲ ਰਵਾਨਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਦੇਖੋ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, *A Short History of the Sikhs* (1469-1765) Punjabi, ਪਟਿਆਲਾ, 2013 (ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ, 1950), ਸਫ਼ਾ 92.

68 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 431.

69 ਇਸ ਅਧਿਕਾਰੀ ਦਾ ਅਸਲੀ ਨਾਮ ਆਸਫ਼-ਉਦ-ਦੌਲਾ ਅਸਦ ਖ਼ਾਨ ਸੀ। ਦੇਖੋ ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, ਸੰਪਾਦਕ, *ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸਰੋਤ*, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2011, ਸਫ਼ਾ 61.

70 ਯਾਰ ਮੁਹੰਮਦ ਖ਼ਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿੱਖਾਂ ਬਾਰੇ ਖ਼ਬਰਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਰੁਸਤਮ ਦਿਲ ਖ਼ਾਨ ਦੇ ਭਤੀਜੇ ਸੁਲਤਾਨ ਕੁਲੀ ਖ਼ਾਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਇੱਕ ਸੈਨਾ ਦਿੱਲੀ ਵੱਲ ਰਵਾਨਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਆਪ ਵੀ ਸ਼ਹਿਜ਼ਾਦਿਆਂ ਤੇ ਅਮੀਰਾਂ ਸਹਿਤ ਉੱਤਰ ਭਾਰਤ ਵੱਲ ਚੱਲ ਪਿਆ ਸੀ। ਦੇਖੋ ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, ਸੰਪਾਦਕ, *ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸਰੋਤ*, ਸਫ਼ਾ 37. ਇਸ ਲੜਾਈ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਮੁਹੰਮਦ ਕਾਸਿਮ ਨੇ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਦੱਖਣ ਤੋਂ ਚੱਲ ਕੇ ਫ਼ਿਰੋਜ਼ ਖ਼ਾਨ ਮੇਵਾਤੀ ਅਤੇ ਮਹਾਬਤ ਖ਼ਾਨ ਅਮੀਰਾਂ ਨੂੰ ਸੈਨਾ ਦੇ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਿੱਖਾਂ ਨਾਲ ਲੜਾਈ ਤਾਲੌਰੀ-ਅਜ਼ੀਮਾਬਾਦ ਅਤੇ ਥਾਨੇਸਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਈਨਖੇੜਾ (ਅਮੀਨਗੜ੍ਹ) ਨਾਮ ਦੇ ਉੱਚੇ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ ਹੋਈ। ਦੇਖੋ ਮੁਹੰਮਦ ਕਾਸਿਮ, *ਇਬਰਤਨਾਮਾ* (1723), ਸੰਪਾਦਕ ਜੇ. ਐੱਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਅਤੇ ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ, *Sikh History from Persian Sources*, ਸਫ਼ਾ 121. ਮੁਹੰਮਦ ਹਾਦੀ ਕਾਮਵਰ ਖ਼ਾਨ ਨੇ ਇਸ ਲੜਾਈ ਦੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਖ਼ਬਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ 27 ਅਕਤੂਬਰ, 1710 ਈ: ਲਿਖੀ ਹੈ। ਦੇਖੋ ਮੁਹੰਮਦ ਹਾਦੀ ਕਾਮਵਰ ਖ਼ਾਨ, *ਤਜ਼ਕਿਰਾਤ-ਉਸ-ਸਲਾਤੀਨ ਚਘਹਤਾ* (1724 ਈ:), ਜੇ. ਐੱਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਅਤੇ ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ, ਸੰਪਾਦਕ *Sikh History from Persian Sources*, ਸਫ਼ਾ 144.

71 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 435.

72 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 442.

73 ਮੁਹੰਮਦ ਹਾਦੀ ਕਾਮਵਰ ਖ਼ਾਨ ਨੇ ਲੋਹਗੜ੍ਹ ਦੀ ਲੜਾਈ ਦੀ ਤਾਰੀਖ਼ 11 ਦਸੰਬਰ, 1710 ਈ: ਲਿਖੀ ਹੈ।

74 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 445.

75 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 447.

76 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 454.

77 ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਮੌਤ ਬਿਮਾਰੀ ਕਾਰਨ 27-28 ਫ਼ਰਵਰੀ, 1712 ਈ: ਨੂੰ ਹੋਈ। ਦੇਖੋ ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, *Life of Banda Singh Bahadur*, ਸਫ਼ਾ 178.

78 ਖ਼ਾਫ਼ੀ ਖ਼ਾਨ, *ਮੁੰਤਖ਼ਬ-ਉਲ-ਲੁਬਾਬ* (1731 ਈ:), ਸੰਪਾਦਕ ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, *ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸਰੋਤ*, ਸਫ਼ਾ 191.

79 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 464. ਪਰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਫ਼ਰੁਖ਼ਸੀਅਰ ਨੇ ਜਨਵਰੀ, 1713 ਈ: ਵਿੱਚ ਬਾਦਸ਼ਾਹਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਦੇਖੋ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, *A Short History of The Sikhs* (Punjabi), ਸਫ਼ਾ 95 ਅਤੇ ਸਤੀਸ਼ ਚੰਦਰ, *Medieval India from Sultnate to Mughals (1526-1748)*, Vol. 2, (Hindi), ਜਵਾਹਰ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼ ਐਂਡ ਡਿਸਟਰੀਬਿਊਟਰਜ਼, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 2001, ਸਫ਼ਾ 481.

80 ਅਸਲ ਨਾਮ ਅਬਦੁਸ ਸਮੱਦ ਖ਼ਾਨ। ਅਬਦੁਸ ਸਮੱਦ ਖ਼ਾਨ ਤੁਰਾਨ (ਸਮਰਕੰਦ) ਦੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਨਕਸ਼ਬੰਦੀ ਸੰਤ ਖ਼ਵਾਜ਼ਾ ਅਬਦੁੱਲਾ ਅਹਰਾਰ ਦੇ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਵਿੱਚੋਂ ਸੀ ਅਤੇ ਇਤਮਾਦ-ਉਦ-ਦੌਲਾ ਦਾ ਸਾਢੂ ਸੀ। ਉਸਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ ਵਿੱਚ ਦੱਖਣ ਵਿੱਚ ਮੁਗ਼ਲ ਸੇਵਾ ਨਿਭਾਈ ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ-ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਮਿਲੀ। 22 ਫ਼ਰਵਰੀ, 1713 ਈ: ਨੂੰ ਅਬਦੁਸ ਸਮੱਦ ਖ਼ਾਨ ਨੂੰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਫ਼ਰੁਖ਼ਸੀਅਰ ਨੇ ਲਾਹੌਰ ਦਾ

ਗਵਰਨਰ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਪੁੱਤਰ ਜ਼ਕਰੀਆ ਖ਼ਾਨ ਨੂੰ ਵੀ ਤੈਨਾਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਦੇਖੋ ਵਿਲੀਅਮ ਇਰਵਿਨ *Later Mughals* Vol. I and II, ਓਰੀਐਂਟਲ ਬੁੱਕਸ ਰੀਪ੍ਰਿੰਟ ਕਾਰਪੋਰੇਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ (ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ, ਕਲਕੱਤਾ, 1922), ਸਫ਼ਾ 187 ਤੇ 308 ਅਤੇ ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, *Life of Banda Singh Bahadur*, ਸਫ਼ਾ 186.

81 ਸੱਯਦ ਅਸਲਮ ਖ਼ਾਨ ਕਾਬਲ ਦੇ ਮੌਲਵੀਜ਼ਾਦਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸ਼ਫ਼ੀ ਖ਼ਾਨ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਸੀ। ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਲਾਹੌਰ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦਾ ਗਵਰਨਰ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੁਲਾਣਿਆਂ ਨੇ ਜਹਾਦ ਕਰਨ ਲਈ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਹੈਦਰੀ ਝੰਡੇ ਥੱਲੇ ਇਕੱਠੇ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਅਸਲਮ ਖ਼ਾਨ ਵੀ ਉਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਇਆ ਸੀ ਪਰ ਜੁਲਾਈ 1710 ਈ: ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਲੜਾਈ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਿੱਖ ਸੈਨਾ ਨੂੰ ਹਾਰ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸਦਾ ਦੇਹਾਂਤ ਲਾਹੌਰ ਵਿੱਚ 1768 ਬਿਕਰਮੀ ਸੰਮਤ (1711 ਈ:) ਨੂੰ ਹੋਇਆ। ਕਈ ਲੇਖਕ ਇਸਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਖ਼ਾਨ ਜਾਂ ਮੁਸਲਿਮ ਖ਼ਾਨ ਲਿਖਦੇ ਹਨ। ਦੇਖੋ ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, ਸੰਪਾਦਕ, *ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸਰੋਤ*, ਸਫ਼ਾ 191, ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 106 ਅਤੇ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ, *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸੰਪਾਦਕ, ਬਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, ਸਫ਼ਾ 101.

82 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 465.

83 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 467.

84 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 468.

85 ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ, *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 126.

86 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 472.

87 ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਵਿੱਚ ਮਾਤਾ ਸੁੰਦਰੀ ਵੱਲੋਂ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਮੋਹਰ ਲਗਾ ਕੇ ਹੁਕਮਨਾਮਾ ਭੇਜੇ ਜਾਣ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ (ਸਫ਼ਾ 127) ਪਰ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਿੱਖ ਸਰੋਤਾਂ, ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਛਿੱਬਰ ਦਾ *ਬੰਸਾਵਲੀਨਾਮਾ* (1769 ਈ:), ਸਰੂਪ ਦਾਸ ਭੱਲਾ ਦਾ *ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* (1776 ਈ:), ਸਵਰੂਪ ਸਿੰਘ ਕੌਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ *ਗੁਰੂ ਕੀਆਂ ਸਾਖੀਆਂ* (1790 ਈ:) ਦਾ ਨਾਮ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਵਿੱਚ ਮਾਤਾ ਸੁੰਦਰੀ ਵੱਲੋਂ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੂੰ ਭੇਜੇ ਅਜਿਹੇ ਕਿਸੇ ਹੁਕਮਨਾਮੇ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ *ਹੁਕਮਨਾਮੇ* (1967 ਈ:) ਨਾਮ ਦੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਮਾਤਾ ਸੁੰਦਰੀ ਦੇ ਕਈ ਹੁਕਮਨਾਮੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਭੇਜੇ ਹੋਏ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮਾਤਾ ਸੁੰਦਰੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਹੁਕਮਨਾਮਾ 12 ਅਕਤੂਬਰ, 1717 ਈ: ਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਮਾਤਾ ਜੀ ਨੇ ਪਟਨੇ ਦੀ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤ ਨੂੰ ਭੇਜਿਆ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਚੱਲ ਵਸਿਆ ਸੀ।

88 ਉਹੀ, ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 473.

89 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 475.

90 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 479-480

91 ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗੁਰੂ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤਾਵ। ਦਲ ਖ਼ਾਲਸਾ ਵੱਲੋਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਕਸਦ ਲਈ ਮੁਹਿੰਮ ਨੂੰ ਭੇਜਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿੰਘਾਂ ਦੇ ਜੱਥੇਦਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮੁਹਿੰਮ ਭੇਜੇ ਜਾਣ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੁਕਤਿਆਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਵਟਾਂਦਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਸਰਬਸੰਮਤੀ ਨਾਲ ਪਾਸ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਨੂੰ ਗੁਰਮੱਤਾ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਮੀਟਿੰਗ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੀ ਸਿੰਘ ਹਿੱਸਾ ਲੈ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੁਰਮਤੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿੱਚ ਵਿਸਾਖੀ ਅਤੇ ਦੀਵਾਲੀ 'ਤੇ ਇਕੱਤਰ ਹੋਏ ਸਿੰਘਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਸ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਪਰ ਗੁਰਮੱਤਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਹਜ਼ੂਰੀ ਵਿੱਚ ਸੰਪੰਨ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਲੜਾਈ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪਾਸ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਨੈਤਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਰਮੱਤਾ ਸਾਰੇ ਸਿੰਘਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਸੀ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜਿਹੜੇ ਨਿੱਜੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੀਟਿੰਗ ਵਿੱਚ ਹਾਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਸੀ ਕਿ ਸਿੰਘਾਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਪੰਥ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ। ਗੁਰਮੱਤਾ ਬਰਾਬਰੀ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੀ। ਦੇਖੋ ਜੇ. ਐਸ. ਗਰੇਵਾਲ, *The Sikhs of the Punjab,* ਸਫ਼ਾ 93.

92 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 480. ਤੱਤ ਖ਼ਾਲਸੇ ਨਾਲ ਮੱਤ ਭੇਦ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਸਦਕਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਨੇ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਪੰਥ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਿਸਨੂੰ ਬੰਦਈ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੰਥ ਦੇ ਅਨੁਯਾਈ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦਿੱਲੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਹੀਦ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਸੀ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਯੋਗ ਅਭਿਆਸ ਸਦਕਾ ਬਚ ਨਿਕਲਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਜੰਮੂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਭੱਬਰ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਲੱਗਾ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਉਸਨੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਇਆ ਤੇ ਰਣਜੀਤ

ਸਿੰਘ ਨਾਂ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ। ਜਿਸਨੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੇ ਡੇਰੇ ਦੀ ਮਹੰਤੀ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਚਾਲੂ ਕੀਤਾ। ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਇਹ ਫ਼ਿਰਕਾ ਵੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ, *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 131.

93 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਫ਼ਾਰੁਖ਼ਸੀਅਰ ਵੱਲੋਂ ਤੱਤ ਖ਼ਾਲਸਾ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਫ਼ਾਰੁਖਸੀਅਰ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਗੋਂ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਸਿੱਖਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਬਹੁਤ ਕਠੋਰ ਸੀ।

94 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 488.

95 ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਭੰਗੂ, *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼,* ਸਫ਼ਾ 128-133.

96 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 492.

97 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 500.

98 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 502.

99 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 507.

100 ਅਬਦੁਸ ਸਮੱਦ ਖ਼ਾਨ ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਲ ਇਸ ਕਦਰ ਘੇਰੀ ਰੱਖਿਆ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਵੀ ਭੋਜਨ, ਸਿੱਕਾ ਜਾਂ ਬਰੂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ। ਅੰਤ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਖ਼ਾਨ ਗਾਜ਼ੀ ਨੂੰ ਵੱਡੀ ਰਕਮ ਰਿਸ਼ਵਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਦਾ ਕਰਨ ਬਦਲੇ ਭੱਜ ਜਾਣ ਲਈ ਸੁਨੇਹਾ ਭੇਜਿਆ ਪਰ ਅਬਦੁਸ ਸਮੱਦ ਖ਼ਾਨ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਹਥਿਆਰ ਜ਼ਬਤ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦਰਬਾਰ ਵਿੱਚ ਭੇਜਣ ਦਾ ਮਨ ਬਣਾ ਕੇ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ 18 ਦਸੰਬਰ, 1715 ਈ: ਨੂੰ ਕੈਦ ਕਰ ਲਿਆ। ਦੇਖੋ ਮਿਰਜ਼ਾ ਮੁਹੰਮਦ, *ਇਬਰਤਨਾਮਾ* (1719 ਈ:), ਜੇ. ਐੱਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਅਤੇ ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ, ਸੰਪਾਦਕ, *Sikh History from Persian Sources*, ਸਫ਼ਾ 138, 139.

101 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 512.

102 ਖ਼ਾਫ਼ੀ ਖ਼ਾਨ *ਮੁੰਤਖ਼ਬ-ਉਲ-ਲੁਬਾਬ* (1731 ਈ:), ਜੇ. ਐੱਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਅਤੇ ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ, ਸੰਪਾਦਕ, *Sikh History from Persian Sources,* ਸਫ਼ਾ 158.

103 ਮਿਰਜ਼ਾ ਮੁਹੰਮਦ, *ਇਬਰਤਨਾਮਾ* (1719 ਈ:), ਜੇ. ਐੱਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਅਤੇ ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ, ਸੰਪਾਦਕ, *Sikh History from Persian Sources,* ਸਫ਼ਾ 141

104 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 518.

105 ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 522.

106 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦੇ ਜੀਵਿਤ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਤਾਰੀਖ਼ 1736 ਈ: ਲਿਖ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੁਹੰਮਦ ਹਾਦੀ ਕਾਮਵਰ ਖ਼ਾਨ ਦੀ ਰਚਨਾ *ਤਜ਼ਕਿਰਾਤ-ਉਸ-ਸਲਾਤੀਨ ਚਘਹਤਾ* (1724 ਈ:) ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਮਕਾਲੀਨ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਸਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੂਨ 1716 ਈ: ਨੂੰ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦੁਰ ਦਾ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ।

107 ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਫ਼ਾ 523.

108 ਕਰਮਜੀਤ ਕੌਰ ਮਲਹੋਤਰਾ, *The Eighteenth Century in Sikh History,* ਸਫ਼ਾ 26.

109 ਮੁਹੰਮਦ ਹਾਦੀ ਕਾਮਵਰ ਖ਼ਾਨ, *ਤਜ਼ਕਿਰਾਤ-ਉਸ-ਸਲਾਤੀਨ ਚਘਹਤਾ* (1724 ਈ:), ਜੇ. ਐੱਸ. ਗਰੇਵਾਲ ਅਤੇ ਇਰਫ਼ਾਨ ਹਬੀਬ, ਸੰਪਾਦਕ. *Sikh History from Persian Sources*, ਸਫ਼ਾ 152.

ਸਿੱਖ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਦੇ ਮਸਲੇ

***ਸੁਖਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ**

***Violence and the Sikhs* (2022) Author: Arvind-Pal S. Mandair**
Publisher: Cambridge University Press (UK)
ISBN: 978-1-108-72821-8, DOI: 10.1017/9781108610353, PP: VI + 90

Violence and the Sikhs ਪੁਸਤਕ ਇਹ ਖਿਆਲ ਕਿ ਸ਼ਸਤਰ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ (ਸ੍ਰੀ ਸਾਹਿਬ) ਸਿਰਫ ਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਸੈਕੂਲਰ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਲਈ ਰਾਖਵਾਂ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਦਾ ਉਤਰਬਸਤੀਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਇਸ ਦੇ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਕ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਪਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਸਹਿਤ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਉਪਯੋਗ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਭੌਤਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਸੈਕੂਲਰ ਰਾਜ ਸੱਤਾ (ਨੇਸ਼ਨ ਸਟੇਟ), ਜੋ ਸਾਡੇ ਸਮਕਾਲ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਹਨ, ਦੋਹਾਂ ਲਈ ਉਪਯੋਗੀ ਸਿਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਸਤਰ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਵਿਵਹਾਰ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੀਮਾਬੱਧ ਨੀਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਅਧੀਨ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਕਾਰਨ ਹੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸ਼ਸਤਰ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧੀ ਸਮੀਕਰਨਾਂ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਮਿਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਅਰਥ ਸੰਬੰਧਿਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਨਾਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਇਹ ਰਚਨਾ ਸਿੱਖ-ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਿੱਚ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਵੇਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਪੁਨਰ ਪੜ੍ਹਤ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ।

ਅਰਵਿੰਦਪਾਲ ਮੰਡੇਰ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਿੱਖੀ ਅੰਦਰ ਸ਼ਸਤਰ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦਾ ਸੈਕੂਲਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਸਪਰ ਤਾਲਮੇਲ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਲੌਕਿਕ ਸੀਮਤਾਈ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਦਲਵੀਂ (ਅਣਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਤੱਤ ਮੀਮਾਂਸਕ ਸੰਰਚਨਾ) ਅਰਥ ਜੁਗਤ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸੈਕੂਲਰ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸ਼ਕਤੀ (ਬਲ) ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ (ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ) ਨੇਮ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਨਾ ਹੈ।ਇਸ ਲਈ ਲੇਖਕ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਸਿੱਖ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਸ਼ਸਤਰ ਦਾ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਅਲੌਕਿਕ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਅੰਦਰ ਪਿਆ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਉਚਿਤਤਾ ਸਵੈ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਸੰਬੰਧਿਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਉਹ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਉਲਟ ਅਤੇ ਸੈਕੂਲਰ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੈਕੂਲਰ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੇਮ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮੰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਲਏ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਧਰਮ ਅਤੇ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੀ ਵੱਖਰਤਾ ਲਈ ਸਿਰਫ ਸੈਕੂਲਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਹ ਤੱਤ ਮੂਲ ਰੂਪ ਨਾਲ ਮਾਨਵੀ ਮਨ ਅੰਦਰ ਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੈਕੂਲਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਤਮਕ ਅਨੁਕੂਲਨ ਲਈ ਇਸ ਤੱਤ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਤੀਖਣ ਕਰ ਸੰਵਿਧਾਨਿਕ/ਕਾਨੂੰਨੀ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸਥਿਰ (normative) ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਦਵੰਦਤਾਮਕ ਸਥਿਤੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ (26/24-25 ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ)।

***ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ**

ਲੇਖਕ ਸੈਕੂਲਰ ਸੰਰਚਨਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਬਲ ਨੇਮ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਅਣਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਕ ਅਰਥ ਜੁਗਤ ਪੈਦਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਲੌਕਿਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦੀ ਤਾਂ ਅਲੌਕਿਕ (ਅਕਾਲ) ਧਰਾਤਲ 'ਤੇ ਹੈ ਪਰ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਹੋ ਮੁੜ ਅਣਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਨਵੀਨਤਾ (hermeneutical rupture) ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅਲੌਕਿਕ ਅਤੇ ਲੌਕਿਕ ਦੀ ਇਕਸੁਰ ਸੰਤੁਲਿਤ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ (non-oppositional logic, bicameral approach) ਵਿਚੋਂ ਸਿੱਖ ਬਲ ਨੇਮ (event) ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਪੰ.17)। ਗੁਰੂ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕਸਾਰ ਸੰਤੁਲਨ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕਦੇ ਸੰਤੁਲਿਤ, ਕਦੇ ਅੰਸ਼ਿਕ ਸੰਤੁਲਿਤ ਅਤੇ ਕਦੇ ਉਲਾਰੂ ਜਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਇਤਿਹਾਸਕ (ਲੌਕਿਕ) ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਹੰ ਮੁਕਤ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ (Sovereign Violence) ਗਿਆਨਾਤਮਕ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜੋ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਹੋਰ ਰਾਹ ਵੀ ਖੋਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵਨ ਊਰਜਾ ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ (excess) ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਕਾਲ ਦੇ ਅਧੂਰੇਪਣ ਚੋਂ ਅਕਾਲੀ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਅਕਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਕਾਲ ਦੇ ਅਧੂਰੇਪਨ ਵਿਚ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਦਖਲ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦੇਣਾ ਜਾਂ ਕਾਲ ਅੰਦਰ ਅਕਾਲੀ ਸੰਪੰਨ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਲੈ ਆਉਣਾ ਹੈ। ਇਹ "ਦੀਨ ਦੁਨੀ ਦਾ ਪਾਤਸਾਹ" "ਅਰਜਨ ਕਾਇਆ ਪਲਟ ਕੈ" ਜਾਂ "ਜੋਤਿ ਓਹਾ ਜੁਗਤਿ ਸਾਇ" ਦੇ ਅੰਦਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਦਾ ਇਕਸੁਰ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਕਾਲ ਆਸ਼ਰਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਵਰਗਾਂ ਜਾਂ ਸੈਕੂਲਰ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ।

ਲੇਖਕ ਲਈ ਅਕਾਲ, ਕਾਲ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ, ਇਕਹਿਰੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਦੋਨੋਂ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਗੁੰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਅਕਾਲ ਕਾਲ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੀ ਇਕ ਹੋਰ ਖੇਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਾਲ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂ ਵਿਧੀਆਂ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ। ਇਹ ਪਰਾਭੌਤਿਕ/ਧਰਮਸ਼ਾਸਤਰੀ (theo-logic) ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਕਾਲ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਿਆਂ ਸਥੂਲਤਾ ਦੇ ਸੂਖਮ ਜਾਂ ਤਤ ਮੀਮਾਂਸਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਜਾਨਣਾ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ (ਪੰ.17) ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕ ਲਈ ਦੋਨੋਂ ਹੀ ਅਸਤਿਤਵੀ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਹਨ, ਇਹ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਵਾਦ ਤੋਂ ਭਾਵ ਅਕਾਲ ਤੇ ਕਾਲ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਦੇਖਣਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਨਿਖੇੜਨਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਕਾਲ ਤੇ ਕਾਲ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਦੇ ਕਰਤਾਰੀ ਸਰੂਪ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਕਿਵੇਂ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ? ਕੀ ਸਮਾਂ ਤੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੋ ਅਨਾਦੀ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦੇ? ਅਤੇ ਕੀ ਇਸ ਨਾਲ ਗੁਰਮੁਖਿ ਦੇਹ ਉਪਰ ਅਕਾਲੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕੇਵਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਣਗੇ?

ਲੇਖਕ ਸ਼ਸਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ/ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਕ/ਗਿਆਨਾਤਮਕ/ਪਰਾਭੌਤਿਕੀ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਸ਼ਸਤਰ ਪ੍ਰਯੋਗ (ਸ੍ਰੀ ਸਾਹਿਬ) ਦੀ ਪ੍ਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧਤਾ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਸਿਰਫ ਸੈਕੂਲਰ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ (ਅਕਾਦਮਿਕ ਕੇਸ ਵਿਚ ਮਕਲਿਉਡ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਜਾਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕੇਸ ਵਿਚ ਸਰਕਾਰ ਅਤੇ ਮੀਡੀਆ) ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸੱਚ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਉਸ ਕੋਲੋਂ ਅਣਡਿੱਠ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਪੂਰਵ ਬਸਤੀਵਾਦ ਦੌਰਾਨ ਮਿਸਲ ਕਾਲ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤਤਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦਬਾਅ ਤਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੇਤਨਾ ਬਾਣੀਮੁਖਤਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਆਪਣਾ ਬਰਾਬਰ ਅਧਿਕਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰ

ਰਹੀ ਸੀ। ਮਿਸਲਾਂ ਅੰਦਰ ਸਿੱਖੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਜਗੀਰਦਾਰੀ, ਸੱਤਾ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਤੇ ਨਸਲੀ ਉਲਾਰਾਂ ਦਾ ਦਖਲ ਵੀ sovereign ਨੂੰ subjective ਬਲ ਨੇਮ ਵਿਚ ਪਰਵਰਤਿਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਿੱਖ ਲੇਖਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਕਾਲਵਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ 'ਲਹਿਰ' ਦਾ ਨਾਂ ਦੇਣਾ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲੇਖਕ ਖੁਦ ਵੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ) ਵੀ ਸਿੱਖੀ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਾਂ ਜੋੜ (dogmatic image) ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਨ।ਭਾਵ ਸਿੱਖ ਸਮਾਜ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਦੀ 'ਨਵੀਂ ਨੀਤੀ' ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਖਾਲਸਾ ਸਾਜਣਾ ਨੂੰ ਹਿੰਸਾ 'ਚ ਤਕਸੀਮ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਕਹਿਰੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਕਾਲ-ਅਕਾਲ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ (event as such) ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਰੋਕ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਏਕਾਧਿਕਾਰੀ ਰੁਝਾਨ ਮੂਲ ਅਰਥਾਂ (original hermeneutics) ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ।

ਲੇਖਕ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਵਿਚ ਸਫਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਬਾਬਰ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਅਤੇ ਜਹਾਂਗੀਰ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਸ੍ਰੀ ਸਾਹਿਬ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸੰਪੰਨ ਪ੍ਰਭੁਸੱਤਾ (ਅਹੰ ਮੁਕਤ ਸ਼ਸਤਰ ਪ੍ਰਯੋਗ) ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵੱਖ ਹੈ ਪਰ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਵਿਦਵਾਨ ਖੁਦ ਇਸ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਾ ਦੇਖ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ/ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੂਖਮ ਅਰਥ ਪਸਾਰ (lines of flight) ਸਿਰਫ ਬਾਹਰੀ ਜਾਂ ਕਾਲਵਰਤੀ ਵਿਉਂਤ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਨਾਂ ਦੇਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਹ ਕਾਲਵਰਤੀ ਵਿਉਂਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਰੋਧ-ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਮੰਨਣ ਜਾਂ ਸੈਕੂਲਰ ਮਾਡਲ ਦੇ ਕਾਲਵਰਤੀ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚ ਨਿਪੁੰਨ ਜਾਂ ਅਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਕ ਪਸਾਰ ਨੂੰ ਅਣਡਿਠ ਕਰਨਾ ਅਸਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੇਖਕ ਲਈ "ਸ਼ਬਦ ਮਰਹੁ" ਜਾਂ "ਪ੍ਰੇਮ ਖੇਲਨ" ਸਿਮਰਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ ਇਸੇ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ (Objectified) ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਗੁਰਿਆਈ ਦੇਣਾ ਜਾਂ ਖਾਲਸਾ ਸਾਜਨਾ ਦੀ ਲ੍ਹੀਲਾ ਸ੍ਰੀ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੇ ਉਦਾਹਰਣ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕ/ਸਥੂਲ ਜਰੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਠੋਰ ਜਾਂ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ। 'ਆਪੇ ਗੁਰ ਚੇਲਾ' ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਸਥਾਪਤੀ-ਵਿਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਅਹੰ-ਮੁਕਤ ਪ੍ਰਵਾਹ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ (ਪੰ.56)। ਗੁਰੂ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਸਤਰ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦਾ ਸੋਮਾ ਅਹੰ ਮਕਤੀ (Ego-loss) ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ ਜਾਂ ਖਾਲਸਾ ਖੁਦ ਨੂੰ ਵੀ ਸਥੂਲਤਾ/ਸ਼ੁੱਧ ਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਹਸਤੀ ਨਿਰੰਤਰ ਅਕਾਲ-ਕਾਲ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਧਰਾਤਲਾਂ ਨਾਲ ਸਮੂਹਿਕ ਸਾਂਝ ਬਣਾਈ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਬਲ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੀ ਉਚਿਤਤਾ ਨੂੰ ਅਹੰ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੀ ਊਰਜਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਖਾਲਸਾ ਸ਼ਸ਼ਤਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਉਸਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਨਿਆਂ ਅਧਾਰਿਤ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਨਿੱਜੀ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਦਾ ਲਾਲਚ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਸਗੋਂ ਸੀਮਾਬੱਧ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਤਰਜੀਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। (ਪੰਨੇ 33, 47, 57)

ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਵਰਗ ਨੇ ਵੀ "ਮਨ ਜੀਤੈ" ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਉਲਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਲਝਾਇਆ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਸ਼ਸਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੰਨੇ ਗਏ ਚਾਰ ਵਰਗਾਂ, ਕੁੱਝ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ, ਵਿਚੋਂ ਤਿੰਨਾਂ ਨੇ

(ਮਿਸਲਾਂ, ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਖਾਲਸਾ ਫੌਜ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ ਫੌਜ ਦੇ ਸਿੱਖ ਸਿਪਾਹੀ) ਅਹੰ ਮੁਕਤ ਸਸ਼ਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸੈਕੂਲਰ ਸਟੇਟ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ (ਪੰ.62)। ਅੰਗਰੇਜ ਬਸਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਜੰਗਜੂ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਬਹਾਦਰ ਨਸਲ ਜਾਂ ਵੱਖਰੀ ਕੌਮ ਜਾਂ ਨਸਲੀ ਉਚਤਾ ਦੇ ਉਪਮਾਮਈ ਖਿਤਾਬ, ਜੋ ਤਤਕਾਲੀ ਅਖਬਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਈ ਵਾਰ ਦੁਹਰਾਏ ਗਏ, ਸਿੱਖੀ ਦੀ ਅਹੰ ਮੁਕਤ ਸ਼ਸਤਰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ/ਕੂਟਨੀਤਿਕ ਲੋੜਾਂ ਲਈ ਵਰਤਣ ਹਿਤ ਦਿੱਤੇ ਗਏ (ਪੰ.60)। ਜਿਸਦਾ ਸਿੱਖ ਅਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਗਏ। ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੌਤ ਦੇ ਬਾਅਦ ਸਿੱਖ 'ਸਟੇਟ' ਦਾ ਪਤਨ ਦੇਖਦਿਆਂ ਖਾਲਸਾ ਫੌਜ ਛੇਤੀ ਹੀ ਸਮਝੌਤੇ ਕਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਫੌਜ ਵਿਚ ਭਰਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਸਨੂੰ ਖਾਲਸਾ ਸ਼ਸਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਨੇਮ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ 10-12 ਸਾਲਾਂ 'ਚ ਹੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਤਾਬੇਦਾਰੀ ਲਈ ਰਾਜ਼ੀ ਹੋ ਗਿਆ?

ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਸਿੱਖ ਉਚਾਰਨ ਵਿਚ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਸ਼ਸਤਰ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਬਤ ਗੱਲ ਪ੍ਰੰਪਰਾਗਤ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਤਾਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਪਰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਸ਼ਸਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਜਿਥੋਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਧੀ ਜਾਂ ਸੈਕੂਲਰ ਸਿੱਖ ਸ਼ਸਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਲਈ ਸ਼ਸਤਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕ੍ਰਿਤਿਤਵ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਾ ਰੱਖ ਨੈਤਿਕ ਵਿਹਾਰ ਤਕ ਸੀਮਾਬੱਧ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇਸਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸੰਗਠਿਤ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਜਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਉਲਾਰਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਸੌਖਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਹੰ ਮੁਕਤ ਸ਼ਸਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣਾ ਸਮੱਸਿਆਪੂਰਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਬਾਬਤ ਸੈਕੂਲਰ ਤਰਕ (ਸ਼ਸਤਰ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਅਤੇ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਲਈ ਰਾਖਵਾਂ ਅਧਿਕਾਰ ਤਸਲੀਮ ਕਰਨਾ) ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਅਕਾਲੀ ਮੋਰਚਿਆਂ ਵਕਤ ਵੀ ਵਾਪਰਿਆ ਭਾਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਬਲ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਤਤਕਾਲੀ ਅਨਿਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਇਲਜ਼ਾਮਾਂ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਕੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਅਣਅਧਿਕਾਰਤ ਯਤਨ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ। ਅਕਾਲੀ ਮੋਰਚਿਆਂ ਦੇ ਸ਼ਾਂਤਮਈ/ਅਹਿੰਸਕ ਵਿਵਹਾਰ ਤੋਂ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਹੈਰਾਨ ਹੋਏ ਬਿਨਾ ਨਾ ਰਹਿ ਸਕਿਆ।

20ਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਖਰੀ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੌਰਾਨ ਵੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਨਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਰੋਸ ਦਰਜ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਧਰਮ ਯੁੱਧ ਮੋਰਚਾ (based on sovereign violence) ਵੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੱਤਾ ਲਈ ਸਮੱਸਿਆਗਤ ਸਾਬਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਨੁਕਸ/ਇਲਜ਼ਾਮ ਸਾਬਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਅਣਅਧਿਕਾਰਿਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੀਡੀਆ ਰਾਹੀਂ ਵਧੇਰੇ ਉਭਾਰਿਆ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸਿੱਖ ਸ਼ਸਤਰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਅਕਸ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ (ਪੰਨੇ 68-69) ਭਾਵ ਸੰਤ ਲੌਂਗੋਵਾਲ ਦਾ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਮੋਰਚਾ (based on sovereign violence) ਅਜੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਊਰਜਾ ਦਾ ਨਿਭਾਅ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰ ਸਕਿਆ ਕਿ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਸੰਤ ਭਿੰਡਰਾਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਹਿੰਸਕ ਅਕਸ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਸਹਿਤ ਉਭਾਰਿਆ (ਪੰ.68)। ਇਸ ਨਾਲ ਇਕ ਤਾਂ ਸਿੱਖ ਸ਼ਸ਼ਤਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀ ਅਨਿਆਂਯੋਗਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ। ਸੰਤ ਭਿੰਡਰਾਵਾਲੇ ਤਤਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦੂਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਅਣਭਿੱਜ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸੈਕੂਲਰ ਦੁਆਰਾ ਸੰਗਠਿਤ ਵਿਉਂਤ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣ ਗਏ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ ਸ਼ਸਤਰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਕਾਨੂੰਨੀ, ਗੈਰ-ਵਾਜਿਬ, ਨੁਕਸਦਾਰ ਅਤੇ ਅਸਫਲ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਦੂਜਾ ਸੰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਕਾਲ ਤਖਤ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਆ ਟਿਕਾਣਾ ਬਣਾਉਣ ਨਾਲ ਸੈਕੂਲਰ ਨੂੰ

ਆਪਣੇ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੀ ਨਿਆਂਯੋਗਤਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲ ਗਿਆ, ਜੇਕਰ ਸੰਤ ਸ਼ਸਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਰਿਮੰਦਰ ਦੀ ਪ੍ਰੀਕਰਮਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਰਦੇ ਤਾਂ ਸਿੱਟੇ ਕੁੱਝ ਹੋਰ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਾਰਾ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਸੋਮਿਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਪਰ ਇਤਿਹਾਸਕ/ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਸਹਿਤ ਪੇਸ਼ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਲੇਖਕ ਨੇ *Un*timely ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਚਰਜ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਅਣਗੌਲੇ (fringe figure) ਅਤੇ 'ਬੇਮੌਕਾ' ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਹੰ ਮੁਕਤ ਸ਼ਸਤਰ ਬਲ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਉਸਦੇ ਕਰਮ ਰਾਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਸੈਕੂਲਰ ਨੇਸ਼ਨ ਸਟੇਟ ਅਤੇ ਗਰਮਖਿਆਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਿਲਕੁੱਲ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਵਿਹਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਇਹ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਰਾਜਨੀਤਿਕ (ਕਾਲਯੁਕਤ) ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ (ਪੰ.72) ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਅਹੰ ਮੁਕਤ (ਕਾਲ ਮੁਕਤ, ਅਕਾਲੀ) ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਸ਼ਸ਼ਤਰ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦਾ ਅਰਥ ਪਸਾਰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਸੰਕੁਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਲੁਕਵਾਂ ਅਰਥ ਪਸਾਰ (unactualized) ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਾਬਤ (sovereign) ਰੂਪ ਸਹਿਤ ਸਿੱਖ ਸਿਮ੍ਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸਿੱਖ ਪ੍ਰਤਿਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ (ਪੰ.73)। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੋ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰਭਸੱਤਾ ਸੰਪੰਨਤਾਵਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਖੜਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸੈਕੂਲਰ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੇ ਏਕਾਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਲ ਯੁਕਤ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਮਾਂ-ਸਥਾਨ (temporality) ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਬਦਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਪੰ.80)। ਸਿੱਖ ਸ੍ਰਿਮਤੀ ਦੀ ਇਹ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਗ੍ਰਹਿਣ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਅਹੰ ਮੁਕਤ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚਕਾਰ ਅਰਵਿੰਦਪਾਲ ਮੰਡੇਰ ਨੂੰ ਇਕ ਸਾਂਝ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਬਹੁਤਾਤ (hermeneutical excess) ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਅਹੰ ਮੁਕਤ ਵਿਰੋਧ ਰਾਜਨੀਤਿਕ/ਸਮਾਜਿਕ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਊਰਜਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਵੀਂ ਅਹੰ ਮੁਕਤ ਸ੍ਰਿਮਤੀ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕ event (ਕਾਲ ਅਤੇ ਅਕਾਲ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਤਾ ਦਾ ਗੁੰਦਵਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ) ਅਨੰਤ ਦੁਹਰਾਓ ਜਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਮਿਆਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਕਾਰਕ ਤੱਤਾਂ ਜਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ (ਪੰਨੇ 76-78)।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੰਡੇਰ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਰਮ ਖਿਆਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਹੰ ਮੁਕਤ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਨਿਭਾਅ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸੈਕੂਲਰ ਰਾਜ ਸੱਤਾ ਵਾਂਗ ਹੀ ਡਰ ਅਤੇ ਦਵੈਖ ਯੁਕਤ ਹੋ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਇਕਹਿਰੀ ਕਠੋਰ ਪਛਾਣ ਆਸ਼ਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ (ਪੰ.80) ਜਿਸ ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਸ਼ਸ਼ਤਰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਤੇ ਇਸ ਇਕਹਿਰੀ ਕਠੋਰ ਸਥੂਲ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪਾਤਰ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਵ ਉਹ ਸੰਪੂਰਨ event ਵਾਂਗ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪੈਂਦੇ ਖਾਨ, ਭਾਈ ਕਨ੍ਹਈਆ ਅਤੇ ਸੈਦ ਖਾਨ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਇਥੇ ਸ਼ਸਤਰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੁਰੂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਪੈਂਦੇ ਖਾਨ, ਭਾਈ ਕਨ੍ਹਈਆ ਜਾਂ ਸੈਦ ਖਾਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅੰਦਰ ਵਾਪਰੇ ਤੀਖਣ ਉਤਰਾਅ ਚੜਾਅ ਹਨ। ਜੰਗ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿਚ ਖੜੇ ਹੋਣ ਬਾਵਜੂਦ ਉਥੇ ਸ਼ਸਤਰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦਾ ਨੇਮ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਸਰੀਰਿਕ ਨਾਲੋਂ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਵਧੇਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਰਵਿੰਦ ਪਾਲ ਮੰਡੇਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ event ਜਾਂ sovereign violence ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਅੱਸੀਵਿਆਂ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਸਤਰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਰਦਿਆਂ ਅਰਵਿੰਦਪਾਲ ਮੰਡੇਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਮੱਸਿਆ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸੰਤ ਭਿੰਡਰਾਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਅਕਾਲ ਤਖਤ ਉਪਰ ਹੋਈ ਮੌਤ/ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਬੇਮੌਕਾ ਅਹੰ ਮੁਕਤ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੋ ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਪੰਨ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਵਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਅੰਤਰਕ੍ਰਿਆ (ਪੰ.77) ਵਿਚੋਂ ਸਿੱਖ ਸ੍ਰਿਮਤੀ

ਦੁਆਰਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਜਾਂ ਕੇਂਦਰ ਅਕਾਲ ਤਖਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਾਂਝੀ ਸਿੱਖ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜੋ ਧਰਵਾਸ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਅਕਾਲ ਤਖਤ ਤੋਂ ਮਿਲਦੀ ਸੀ ਉਹ ਸੰਤ ਭਿੰਡਰਾਂਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਮੌਤ/ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ '84' ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਮੂਲ ਰੂਪ ਨਾਲ ਅਕਾਲ ਤਖਤ ਉਪਰ ਸੈਕੂਲਰ ਸਟੇਟ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਕਾਰਵਾਈ ਸੀ ਜਾਂ ਸੰਤ ਭਿੰਡਰਾਂਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਮੌਤ/ਸ਼ਹਾਦਤ? ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਸੰਤ ਭਿੰਡਰਾਂਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਮੌਤ/ਸ਼ਹਾਦਤ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦਰਦ ਅਕਾਲ ਤਖਤ ਉਪਰ ਫੌਜੀ ਕਾਰਵਾਈ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ। ਅਜਿਹਾ ਨਿਖੇੜਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਸ਼ਸਤਰ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਹਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਤਾਂ ਵਰਤ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤਨ ਜਾਂ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਕ ਅਰਥ ਪਾਸਾਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਇਥੇ ਮਾਨਵੀ ਹੋਂਦ/ਵਿਹਾਰ/ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੇ ਬਲਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੈਵੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਗੈਰ ਜਰੂਰੀ ਕਾਲਯੁਕਤ ਦਖਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੀ ਜਾਂ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਾਜ ਦੀ ਖਾਲਸਾ ਫੌਜ ਵਾਂਗ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਘਟਨਾਕ੍ਰਮ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਸ਼ਸਤਰ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਅਹੰ ਮੁਕਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਨਮੁੱਖ ਕਿੰਨੀ ਕੁ ਤੀਖਣਤਾ ਨਾਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਅਕਾਲ ਤਖਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ, ਅਤੇ ਸੈਕੂਲਰ ਸਟੇਟ ਚੋਂ ਸਿਰਜਿਤ ਸ਼ਸਤਰ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਤੇ ਸੰਤ ਭਿੰਡਰਾਂਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਮਝ 'ਚੋਂ ਉਪਜੇ ਖਾਲਿਸਤਾਨ ਦੀ ਅੰਤਰ ਸਬੰਧਿਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਵੇਖੇ ਜਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਰੂਪ ਲਏ ਜਾਣ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਸਸ਼ਤਰ ਬਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੀ ਨਿਆਇਸ਼ੀਲਤਾ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਾਜ ਦੀ ਖਾਲਸਾ ਫੌਜ ਵਾਂਗ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਉਲਾਰਾਂ ਲਈ ਦੁਰਉਪਯੋਗ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਸਿਖ ਪੰਥ ਨੂੰ ਅਹੰ ਮੁਕਤ ਸ਼ਸਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ, ਸਮਾਜਿਕ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ-ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ, ਰੂਪ ਅਤੇ ਉਚਾਰਨ ਪੱਖੋਂ ਸਿੱਖ ਭਾਸਦੀ ਪਰ ਅੰਤਰੀਵੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ-ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹਿੰਸਾ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਅੰਤ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਰਵਿੰਦ-ਪਾਲ ਸਿੰਘ ਮੰਡੇਰ ਦੀ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਨੇ ਸਿੱਖ ਸ਼ਸਤਰ ਬਲ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪਾਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਕ/ਸਿਧਾਂਤਕ ਨਿਰੀਖਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜੋ ਸਮਕਾਲੀ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਲਈ ਵਿਲੱਖਣ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਉਦਮ ਹੈ।

ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ ਤੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਸਿੱਖ ਸੰਕਲਪ

ਪਰਮਵੀਰ ਸਿੰਘ*

ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜ-ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਲੰਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਲੜੀ ਵਿਚ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ, ਗੁਰਬਿਲਾਸ ਤੇ ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਆਦਿ 'ਗ੍ਰੰਥ' ਰਚੇ ਗਏ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਵੱਲੋਂ ਲਿਖੀ ਗਈ ਪੁਸਤਕ 'ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ' ਇਸ ਲੜੀ ਵਿਚ ਰਚੀ ਗਈ ਮਹਤਵਪੂਰਣ ਰਚਨਾ ਹੈ।ਇਹ ਰਚਨਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਅੱਠ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ ਜੋ ਸਮਕਾਲੀ ਗਿਆਨ ਚਿੰਤਨ, ਚਿੰਤਕ ਅਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਗੁਰਮਤਿ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖ, ਸ਼ਹਾਦਤ, ਅਰਦਾਸ, ਸੰਗਤ, ਸ਼ਬਦ, ਕਰਾਮਾਤ ਅਤੇ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।ਵਰਤਮਾਨ ਲੇਖ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਰਾਹੀਂ ਪੁਨਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰੇ ਤੇ ਸੰਕਲਪ ਬਧ ਕੀਤੇ ਗਏ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ।

ਸ਼ਹਾਦਤ

ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹਰ ਥਾਂ ਉਤੇ ਹੈ, ਹਰੇਕ।ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਅ ਸਿਧਾਂਤਕਾਰੀ ਵਿਚ **'ਸ਼ਹਾਦਤ'** ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਗਵਾਹੀ, ਸੱਚ ਦੀ ਗਵਾਹੀ, ਧਰਮ-ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਜਾਨ ਦੇ ਦੇਣਾ ਪਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਨਾ ਛੱਡਣਾ। ਸ਼ਹੀਦ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਲਈ ਸੀਸ ਦੇ ਦੇਵੇ ਪਰ ਸਿਰੜ ਨਾ ਛੱਡੇ, ਸ਼ਹੀਦ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਤਸੀਹਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਨਾ ਬਚਾਵੇ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਨਾ ਛੱਡੇ।"[1] ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਹਿਤ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸ਼ਹੀਦ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸ਼ਹੀਦ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲ ਬਚ ਜਾਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਸੀਲੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਪਰ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸਦੇ ਉਹ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋਣਾ ਹੀ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। 'ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਨੂੰ ਪਾਏ ਪਰਚਿਆਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਉਹ ਚਾਹੁੰਦੇ ਤਾਂ ਸਦਾ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਬਚਾਅ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚੋਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਧਰਮ, ਆਪਣੀ ਅਣਖ, ਆਪਣੇ ਦਾਈਏ ਅਤੇ ਸਵੈਮਾਣ ਨੂੰ ਚੁਣਦੇ ਹਨ; ਫੋਕੀ ਸ਼ੁਹਰਤ, ਗੈਰਾਂ ਦਾ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਰੁਤਬੇ ਸੰਗਤ ਦੇ ਚਰਨਾਂ ਦੀ ਧੂੜ ਉਤੋਂ ਵਗਾਹ ਮਾਰਦੇ ਸਨ।"[2] ਹਕੂਮਤਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਮਨਾਉਣ ਲਈ ਡਰ ਤੇ ਭੈਅ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੋ ਨਿਰਭਉ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਅਪਣੀ ਦੇਹ ਉਤੇ ਤਸ਼ੱਦਦ ਸਹਿ ਬਾਕੀ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਮਿਸਾਲ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸ਼ਹਾਦਤ ਉਹ ਚੇਤੰਨ ਦਖਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੱਡੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਈਆਂ ਹਨ। ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਰੰਗ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਦੇ ਨਾਂ 'ਮਾਂ ਦੇ ਸ਼ੀਰ' (ਦੁੱਧ) ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੱਸ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਕੌਮ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਹੀਦ ਦਾ ਖ਼ੂਨ ਕਦੇ ਵਿਅਰਥ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਕਿਸੇ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਬਾਰੇ ਟਿੱਪਣੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਸਾਰੇ ਸ਼ਹੀਦ ਮਹਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। "ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਲਖਸ਼ ਲਈ ਦਿੱਤੀ ਕੁਰਬਾਨੀ- ਸ਼ਹਾਦਤ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਕੁਰਬਾਨੀ ਪਿਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਇੰਨੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਹ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈ ਲਵੇ, ਜੋ ਕੁਝ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਹੈ, ਸਭ ਨੂੰ ਇਕ ਭਰਾਤਰੀਅਤਾ ਜਾਣੇ, ਉਹ ਉੱਦਾਤ ਸ਼ਹਾਦਤ ਹੈ, ਅੰਗਰੇਜੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ 'ਸਬਲਾਇਮ ਮਾਰਟੀਡਮ' ਆਖਾਂਗੇ।"[3]

* **ਖੋਜਾਰਥੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ।**

ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਸਿੱਖ-ਸੰਕਲਪ

'ਸ਼ਹੀਦ' ਅਤੇ 'ਸ਼ਹਾਦਤ' ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਜਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਇਸਲਾਮਕ ਸੰਕਲਪ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਰਬਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਸਾਮੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ 'ਸ਼ਹੀਦ' ਅਤੇ 'ਸ਼ਹਾਦਤ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਕਲਪ ਵਾਂਗੂੰ, ਕੌਮ ਵਾਸਤੇ, ਗੁਰੂ ਵਾਸਤੇ, ਸੱਚ ਵਾਸਤੇ, ਨਿਆਂ ਵਾਸਤੇ, ਮਰਣ ਮਿਟਣ ਦੇ ਜ਼ਜਬੇ ਵਾਲ ਭਰਪੂਰ ਇਨਸਾਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਰਤਾਰਾ ਕੇਵਲ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿਚ ਹੈ:

> Never before in Indian History has pure love of death manifested so gloriously as in Sikh History.[4]

ਗੁਰੂ-ਪੰਥ ਨੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਸਿਰਜੇ ਹਨ। ਆਮ ਇਨਸਾਨ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਕੀਮਤੀ ਚੀਜ਼ ਜਿੰਦਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਿੱਖ ਆਪਣੀ ਜਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼/ਦਾਤ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਕਲਪ ਵਾਂਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਜਿੰਦਗੀ ਜਿਉਣ ਦਾ ਢੰਗ ਅਤੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਕਲਪ ਧਰਮ ਦੀ ਮੁੱਖ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਜਾਂ ਅੱਡਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ।"ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਪੰਜਵਾਂ ਰੂਹਾਨੀ ਨਿਸ਼ਾਨ **ਸ਼ਹਾਦਤ** ਕਿਸੇ ਮਕਾਨਕੀ ਰਸਮ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੀ ਜੀਵਨ- ਦਾਤੀ ਜੜ੍ਹ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਬਹੁ ਤੈਹਾਂ ਵਾਲੇ ਸਿਦਕ ਵਿਚ ਨਿਸਚਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਗੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮੌਤ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਤਕ ਉਸਦੇ ਪੈਗਾਮ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੀ ਸੂਰਤ, ਸੀਰਤ, ਇਖਲਾਕ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਹੀ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿਚ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਮੌਤ ਤੱਕ ਅਡੋਲ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸੇ ਚੜ੍ਹਦੀ ਕਲਾ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਹੁਸਨ, ਵਿਸਮਾਦ ਅਤੇ ਅਜਿੱਤ ਚਾਅ ਉਪਜਦੇ ਹਨ।"[5] ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਹੈ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਫ਼ੁਰਮਾਨ ਹੈ:

ਸੂਰਾ ਸੋ ਪਹਿਚਾਨੀਐ ਜੁ ਲਰੈ ਦੀਨ ਕੇ ਹੇਤ॥

ਪੁਰਜਾ ਪੁਰਜਾ ਕਟਿ ਮਰੈ ਕਬਹੂ ਨਾ ਛਾਡੈ ਖੇਤੁ॥

"ਸਿੱਖੀ ਵਿਚ ਸ਼ਹੀਦੀ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵਚਿੱਤਰ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੇ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰ ਬਜ਼ੁਰਗਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਨਚਲੇ ਨੌਜਵਾਨਾਂ, ਬੱਚਿਆਂ ਅਤੇ ਸਿੰਘਣੀਆਂ ਤਕ ਨੂੰ ਇਉਂ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿਚਿਆ, ਜਿਵੇਂ ਮਿਕਨਾਤੀਸ ਲੋਹੇ ਨੂੰ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ।"[6] ਜਦੋਂ ਸਿੱਖ 'ਤੇ ਗੁਰ-ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ-ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਸਿਮਰਨ ਨਾਲ ਸਿੱਖ ਦੀ ਦੇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਬਿਰਤੀਆਂ ਇਕਾਗਰ ਤੇ ਉਹ ਨਿਰਭਉ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਮ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਡਰ; ਮੌਤ ਦਾ ਡਰ ਵੀ, ਗੁਰ-ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਅੱਗੇ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਲਘੂ-ਦ੍ਰਿਸ਼ ਜਿਹਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ,

> But the spirit of the Khalsa that despises comfort and pleasure and welcome suffering, sorrow and death is unique. This passion for death, infused by the Guru in the Sikh, is the only form of that renunciation of which Goethe and Carlyle say: "It is only with renunciation (Entsagar) that life, properly speaking, can be said to begin."[7]

ਸਿੱਖ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਰੁਦਨ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਚਾਅ ਹੈ, ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਚਾਅ ਮੌਤ ਦੇ ਭੈਅ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖਾਂ ਲਈ ਮਰਨ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਣਾ ਹੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਹੈ, ਅੰਤਮ ਵੇਲੇ ਤੱਕ ਸਿੱਖ ਸ਼ਹੀਦ, ਗੁਰੂ-ਲਿਵ ਦੇ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਲਾਹੀ ਜੋਤ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: "ਆਖਰੀ ਵਕਤ ਤਕ ਸ਼ਹੀਦ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਸਤਿੱਤਵ (being) ਵਿਚੋਂ ਵਿਸਮਾਦੀ ਸੰਗੀਤ ਝਰਦਾ ਹੈ, ਰੌਸ਼ਨੀ ਫੁੱਟਦੀ ਹੈ। ਜੋਤ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋਣਾ, ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਨਿਵੇਕਲਾਪਣ ਹੈ।"[8]

ਸ਼ਹਾਦਤ ਹੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਹੀਦ ਆਮ ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸ਼ਹੀਦ ਕੋਲ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੈ, ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਰੂ ਦੀਆਂ ਬਰਕਤਾਂ ਹਨ ਤੇ ਗੁਰੂ ਵਾਂਗ ਆਪਾ ਵਾਰ ਦੇਣ ਦਾ ਜ਼ਜ਼ਬਾ ਹੈ। ਸ਼ਹਾਦਤ ਜਿਥੇ ਸੁਰਤ ਦੀ ਅਡੋਲਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਕਿ ਸਿੱਖ ਤੇ ਗੁਰੂ 'ਚ ਵੀ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਲੜੀ ਕਿਤੇ ਵੀ ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ, ਮਿਥਿਹਾਸ 'ਚ ਪ੍ਰਹਿਲਾਦ ਤੇ ਇਕ-ਦੋ ਹੋਰ ਗਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟ, ਇਸ ਭੂ-ਖੰਡ 'ਤੇ ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੇ ਹੀ ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ ਦਾ ਦੌਰ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ, ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਜ਼ਬਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕੌਮ ਕੋਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਤਨਖਾਹਦਾਰ ਫੌਜੀਆਂ ਦੇ ਮਰ ਜਾਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਜਲਵਾ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ, ਆਪਣੇ ਨਿਆਰੇਪਣ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਵੀ ਨਿਆਰੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਨਿਆਂ ਲਈ ਤੇ ਧਰਮ ਲਈ ਆਪਣਾ ਆਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਮੌਤ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਹਯਾਤੀ ਦੇ ਪਰਚਮ ਨੂੰ ਚਿਰੰਜੀਵ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਰੱਖਣ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਅਕਾਲ ਤਖਤ ਦੀ ਮੀਰੀ ਪੀਰੀ ਦਾ ਛੇਵਾਂ ਰੂਹਾਨੀ ਨਿਸ਼ਾਨ ਸ਼ਹਾਦਤ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਖਿੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖਿਆਲੀ ਪੀਰੀ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਰੂਹਾਨੀ ਮੀਰੀ ਨਹੀਂ। ਹਾਂ, ਹਿੰਸਕ ਮੀਰੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਹਾਦਤ (ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ) ਪਿਛੋਂ ਹੀ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਉਤੇ ਮੀਰੀ ਅਤੇ ਪੀਰੀ ਦੀਆਂ ਤਲਵਾਰਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ।"[9]

ਹਥਲੇ ਪਰਚੇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰੋ. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਰਚਿਤ 'ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ' ਪੁਸਤਕ ਸੰਗ੍ਰਿਹ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ।

'ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ' ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਵੱਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਸਿੱਖ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨੁਕਤਿਆਂ ਤਹਿਤ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ:

1. ਸਿਦਕ-ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਦੇ ਜਲੌਅ ਲਈ
2. ਨਿਆਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਨਿਯਮ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ
3. ਹਾਕਮਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਕਟਾਂ ਨਾਲ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਕਰਾਉਣ ਲਈ
4. ਨਿਆਰੇ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ

ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਹਨ: ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੇ ਜੰਗ ਵਿਚ ਜੂਝਦੀ ਹੋਈ ਸ਼ਹਾਦਤ, ਪਰ ਸੋਮਾ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਇਕ ਹੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਰੂਪ ਸਾਨੂੰ ਸਮਝਣੇ ਪੈਣਗੇ, ਸਿੱਖ ਸ਼ਾਂਤੀ ਅਤੇ ਜੰਗ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਸਿਖਰ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ।

1. ਸਿਦਕ-ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਦੇ ਜਲੌਅ ਲਈ:

ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਿਦਕ-ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਦੇ ਜਲੌਅ ਲਈ ਆਪਾ ਵਾਰ ਦੇਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਦਕ-ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਪ੍ਰੋ. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤਾ ਮੌਲਿਕ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਖਾਲਸ-ਕੁਦਰਤ ਵਿਚਲੀਆਂ ਛੇ ਨੁਹਾਰਾਂ 'ਚੋਂ ਚੌਥੀ ਨੁਹਾਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਹਾਦਤ ਇਕ ਸਿਦਕ ਹੈ, ਸਿੱਖ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ-ਲਿਵ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ 'ਸਿਦਕ' ਗੁਰ-ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਦਕ-ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਸਿੱਖ ਦੀ ਲਿਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਸਿਦਕ-ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਕੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚੋਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਿਦਕ ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਯਾਦ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਵਿਚ ਜੜ੍ਹ ਸਮੇਤ ਕਿੱਲਾ ਪੁੱਟਣ ਵਾਲਾ ਮਹਾਂਬਲੀ ਯੋਧੇ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ, ਕਿਸ ਸਬਰ ਤੇ ਸਿਦਕ ਨਾਲ ਤੱਤੀ ਤਵੀ ਤੇ ਚੌਕੜਾ ਮਾਰ ਕੇ ਬੈਠੇ ਸਨ। ਇਸੇ ਸਬਰ ਤੇ ਸਿਦਕ ਨੇ ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਪਿਛੇ ਅਸਮਾਨ ਸਿਰਜਿਆ, ਜਿਸ 'ਚ ਸਿੱਖ ਸ਼ਹੀਦ ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਢੋਈ ਲਈ ਖੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। "ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਅਨੇਕ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਆਪਣੇ ਅਸੂਲਾਂ ਦੀ ਸੰਸਾਰਕ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦਾ ਇਕਹਿਰਾ ਧਿਆਨ ਹੀ ਧਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਕ ਇਕਹਿਰੇ ਹੱਠ ਉੱਤੇ ਖਲੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਨਿਰੇ ਆਪਣੇ ਅਸੂਲਾਂ ਦੀ ਸੁਰਖਿਆ ਲਈ ਸ਼ਹੀਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੇ, ਸਗੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਮੌਤ ਨੂੰ ਵਿਗਾਸ ਨਾਲ ਇਕ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।" [10] ਇਸ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਿਦਕ ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਦੇ ਜਲੌਅ ਦੇ ਸਿਖਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦੀਦਾਰ ਕਰਵਾਇਆ, ਜਿਸਨੂੰ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹੀਦ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰ ਦੁਹਰਾਉਂਦੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ।

ਸਿੱਖ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਉਹਨਾਂ ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਸ਼ਹੀਦਾਂ/ਸਿੰਘਾਂ ਵਰਗੇ ਸਿਦਕ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਲਈ ਅਰਦਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਗੁਰੂ-ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਸਿੱਖ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਰੂਪ 'ਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਉਸ ਲਈ ਆਪਣੀ ਪਾਤਰਤਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਪਾਤਰਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਸਦਕਾ ਆਪਣੀ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਗੁਰੂ-ਲਿਵ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੇ ਉਚੇਚ ਕਰਮ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਸਿੱਖ ਨੂੰ ਸਿਦਕ-ਅਡੋਲਤਾ ਬਖਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੀਰ ਮੰਨੂੰ ਦੀਆਂ ਜੇਲਾਂ ਵਿਚ ਖੰਨੀ-ਖੰਨੀ ਰੋਟੀ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਸਾਰਾ ਦਿਨ ਅਕਹਿ-ਅਸਹਿ ਤਸੀਹੇ ਝੱਲ, ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਟੋਟਿਆਂ ਦੇ ਹਾਰ ਗਲਾਂ 'ਚ ਪਵਾ, ਮੁੱਖੋਂ "ਤੇਰਾ ਕੀਆ ਮੀਠਾ ਲਾਗੈ॥" ਕਹਿ ਸ਼ੁਕਰਾਨੇ ਦੀ ਅਰਦਾਸ ਕਰ ਸਿੱਖ-ਬੀਬੀਆਂ, ਗੁਰ-ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਹਾਣ ਦੀਆਂ ਹੋ ਗਈਆਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਦੇਖ ਦੁਨਿਆਵੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰੂਹ ਤੱਕ ਕੰਬ ਜਾਵੇ। ਸਿੱਖ ਤਵਾਰੀਖ 'ਚ ਅਜੀਹੇ ਬਹਾਦਰ ਸੂਰਬੀਰਾਂ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਦੇ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਨਾਂ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਭਾਈ ਤਾਰੂ ਸਿੰਘ, ਸ਼ਹਿਬਾਜ਼ ਸਿੰਘ, ਸ਼ੁਬੇਗ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਅਨੇਕ ਸਿੱਖ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਨੇ ਸਿਦਕ-ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਦੇ ਜਲੌਅ ਦਾ ਸਿਖਰ ਹੰਢਾਇਆ ਹੈ।

ਸਿੰਘ ਸ਼ਹਾਦਤ ਪਾਉਂਦਿਆਂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਹੱਠ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਮੌਤ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਹ ਪੂਰਨ ਵਿਗਾਸ ਦਾ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਸ਼ਹੀਦ ਜੱਲਾਦਾਂ ਦੀ ਤੇਗ ਸਾਹਮਣੇ ਅਪਾਰ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਵਿਚ ਮੁਸਕਰਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀ ਸਿਦਕ ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੋ. ਮਹਿਬੂਬ ਆਖਦੇ ਹਨ, "ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਦੀ ਅਹਿੰਸਾ ਦਾ ਪਰਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਦੈਵੀ ਸੋਮਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣਾ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਿੱਥ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਬਖਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਮੂਕ ਅਹਿੰਸਾ ਦੇ ਸ਼ਾਂਤ ਖੇੜੇ ਬਖੇਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪਰਾ-ਤੀਬਰਤਾ ਸਾਰੇ ਕਾਲ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਤੱਤੀ ਤਵੀ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਸਿੱਖ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਖਿਮਾ-ਭਰਪੂਰ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਦਾ ਜਾਮਾ ਪਹਿਨਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।"[11] ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕਹਿਰੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾਲ ਸਿਦਕ-ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਪਸਾਰਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹਲਕੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀ

ਅਹਿੰਸਾ ਕੋਈ ਗਾਂਧੀਵਾਦੀ ਮੂਕ ਅਹਿੰਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਅਥਾਹ-ਧਰਵਾਸ ਵਿਚੋਂ ਇਸ ਸਿਦਕ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਦਕਾ ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹੀਦ ਮੌਤ ਦੇ ਡਰ ਤੋਂ ਵੀ ਨਿਰਭਉ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, "ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀ ਵੱਡੀ ਸਿਫ਼ਤ ਇਹ ਹੈ, ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਮੌਤ ਦਾ ਸੇਕ ਸਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਸਹਿਣ ਦੀ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਮੌਤ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੇਕ ਪੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅੱਗੋਂ ਜੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਅਹਿੰਸਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲੇਗਾ ਕਿ ਅਹਿੰਸਾ ਵਿਚ ਮੌਤ ਦੀ ਪਰਾ-ਤੀਬਰਤਾ ਆ ਜਾਵੇਗੀ। ਅਹਿੰਸਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਰਹੀ ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹੀਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੀ ਪਰਾ-ਤੀਬਰਤਾ ਅਮਰਤਾ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸਿਦਕ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦੇਵੇਗੀ:

ਆਪਨ ਕੋ ਗਣਤ ਅਬਿਨਾਸੀ। ਔਰਨ ਕੋ ਜੀਵ ਚੌਰਾਸੀ। (ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼)"[12]

2. ਨਿਆਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਨਿਯਮ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ:

ਨਿਆਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਨਿਯਮ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਅਕੀਦਾ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚ ਪਿਆ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੱਜ ਤੱਕ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਹਰ ਜ਼ੁਲਮ-ਧੱਕੇ ਦੇ ਖਿਲਾਫ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਕਰਨੇ ਹਨ। ਕੂੜ ਦੇ ਰਾਜ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸਦੀ ਵਾਸ਼ਨਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣਾ ਹੀ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਅਨਿਆਈ ਰਾਜ ਦੀ ਭਗਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਧੰਗੋ-ਜ਼ੋਰੀ ਤੇ ਅਨਿਆਈ ਵਾਲੇ ਰਾਜ ਦੀ ਗੁਰੂ-ਆਸਰੇ ਸਦਕਾ ਜੜ੍ਹ ਉਖੇੜ ਦੇਣਾ ਆਪਣਾ ਅਹਿਮ ਫ਼ਰਜ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਹਕੂਮਤਾਂ ਧਰਮ ਨਿਆਂ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਥਿੜਕ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਸਿੱਖ ਉਸ ਵਕਤ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, 'ਜਦੋਂ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਚਲਾਉਂਦੀਆਂ ਰੂਹਾਨੀ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸ਼ਹੀਦ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਇੰਤਹਾ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਭ ਤਬਕੇ ਦੇ ਇਨਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬੁੱਕਲ ਵਿਚ ਘੁੱਟ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਹਸਤੀ ਮਿਟ ਕੇ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਅਨੰਤ ਸਰੀਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦੋਂ ਉਸ ਦੀ ਅਰਦਾਸ ਨਾਲ ਪੈਗੰਬਰ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਕਬੀਲੇ ਕਤਾਰਾਂ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਖਲੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।"[13] ਨਿਆਂ ਸਾਜਨ ਲਈ ਜੰਗੀ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਛੇਵੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦੀਆਂ ਕ੍ਰਿਪਾਨਾਂ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ-ਜੰਗਾਂ ਦੇ ਦੈਵੀ ਨਿਜ਼ਾਮ ਪਿਛੇ ਨਿਆਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਸਾਜਨ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਮਾਲਵੇ ਵਿਚ ਮਹਿਰਾਜ ਦੀ ਜੰਗ ਵੇਲੇ ਸ਼ਾਹੀ ਫੌਜਾਂ ਜਦੋਂ ਰਾਤ ਨੂੰ ਰੇਤਲੇ ਇਲਾਕੇ ਵਿਚ ਆਈ ਹਨੇਰੀ ਤੇ ਪੁਰਜ਼ੋਰ ਸਰਦੀ ਕਾਰਨ ਬੇਬਸ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ ਤਾਂ ਉਸ ਵੇਲੇ "ਭਾਈ ਬਿਧੀ ਚੰਦ ਨੇ ਐਸੀ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਫਸੀ ਫੌਜ ਨੂੰ ਰਾਤ ਹੀ ਮੁਕਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਮੰਗੀ ਪਰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਕਿਹਾ, ਡਿਗ ਪਏ, ਹਥਿਆਰ-ਹੀਨ, ਬਾਲਕ, ਬਿਰਧ, ਰੋਗੀ, ਸ਼ਰਨਾਗਤ, ਇਸਤ੍ਰੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੱਤਾਂ ਉਤੇ ਵਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦਾ ਸਭ ਤੇਜ ਪ੍ਰਤਾਪ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[14] ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਭਾਈ ਬਿਧੀ ਚੰਦ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਕੀਤੀ ਇਹ ਸੱਤ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਹਿੰਸਾ ਵੀ ਨਿਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੱਡੇ ਨਿਯਮ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਜੰਗ ਦੌਰਾਨ ਵੀ ਸਿੱਖ ਆਪਣੇ ਨਿਆਰੇ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰੇ। ਇਸ ਨਿਆਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਸਿੱਖ-ਤਵਾਰੀਖ ਨੇ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਿਆ, ਜਦੋਂ ਵੀ ਹਕੂਮਤਾਂ ਨੇ ਕੋਈ ਧੱਕਾ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਉਸਦੇ ਜ਼ਬਰ ਨੂੰ ਠੱਲ ਪਾਈ ਹੈ। 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਨਾਦਰ ਸ਼ਾਹ ਕੋਲੋਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀਆਂ ਕੁੜੀਆਂ ਨੂੰ ਛੁਡਾਉਣ ਲਈ ਵਾਰੀਆਂ ਜਾਨਾਂ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਮਾਛੀ ਦੀ ਧੀ ਦੇ ਚੁੱਕ ਕੇ ਲਿਜਾਣ ਦੀ ਕੰਨਸੋਅ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚਲੇ ਸਿੰਘਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੋਈ ਭਾਈ ਤਾਰੂ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸਾਵੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਨਿਆਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਨਿਯਮ ਹੇਠਾਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ।

ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮ ਨੂੰ ਠੱਲ੍ਹ ਪਾਉਣ ਲਈ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਗੋਂ

ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਬਦਲ ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ 'ਹਲੇਮੀ ਰਾਜ' ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਵੀ ਕਰਵਾਇਆ। ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਸਮੇਂ ਜਿਥੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਹਾਕਮ ਤੋਂ ਲੋਕ ਤੰਗ ਸਨ ਤਾਂ ਉਥੋਂ ਦੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਜ ਹੋਇਆ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਫਿਰ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਪੂਰੀ ਜਿਲ੍ਹੇ ਦਾ ਨਵਾਬ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਸਰਹਿੰਦ ਦਾ ਨਵਾਬ। ਨਿਆਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਨਿਯਮ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੀਤੇ ਯਤਨ ਤੇ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਸਿੱਖ ਮਿਸਲਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਲਗਾਤਾਰ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ। ਸਿੱਖ-ਯਾਦ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸਰਦਾਰ ਹਰੀ ਸਿੰਘ ਨਲੂਆ ਨੂੰ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦਾ ਗਵਰਨਰ ਲਾਇਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਪਠਾਣਾਂ ਵੱਲੋਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਜੁੱਤੀ ਪਾਉਣ 'ਤੇ ਲੱਗੀ ਰੋਕ ਨੂੰ ਹਟਾਉਣਾ ਅਤੇ ਉਥੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਬੇਗਾਰ (ਬਿਨਾਂ ਤਨਖਾਹ ਤੋਂ ਧੱਕੇ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਾਉਣਾ) ਨੂੰ ਖਤਮ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਾਨਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਤੇ ਸੇਵਾ-ਸੰਭਾਲ ਲਈ ਵੀ ਅਨੇਕਾ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਜੂਝ ਕੇ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਨਿਆਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਨਿਯਮ ਸਾਜਣ ਲਈ ਕੀਤੀਆਂ ਜੰਗਾਂ ਵਿਚ ਸਰੀਰ ਦੀ ਆਹੂਤੀ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹੀਦ ਇਕ ਖਾਸ ਰੁਤਬਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। "ਭਖਦੇ ਮੈਦਾਨਿ-ਜੰਗਾਂ ਵਿਚ ਸਿਦਕ-ਜਲਾਲ ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹੀਦ ਦੀ ਖੂਬਸੂਰਤੀ ਹੈ; ਉਸਦੀ ਉਹ ਅਡੋਲਤਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਅੰਤਮ-ਨਾਂਹ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਹੁੰਚੇਗਾ ਹੀ ਨਹੀਂ।"[15]

3. ਹਾਕਮਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਕਟਾਂ ਨਾਲ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਕਰਾਉਣ ਲਈ:

ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਜਾਂ ਗੁਰਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇਣ ਜਾਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਕੋਮਲਤਾ, ਜਲਾਲ, ਸੰਵੇਦਨਾ ਤੇ ਕ੍ਰਿਪਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਤਮਘਾਤੀ ਜਾਂ ਸੁੰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਜਾਗ੍ਰਿਤ/ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਐਸੇ ਵੱਡੇ ਕਾਰਜ ਲਈ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਰੀਰ ਲੇਖੇ ਲੱਗਣੇ ਹਨ। ਅਲਾਮਾ ਇਕਬਾਲ ਅਨੁਸਾਰ "I tell you that the sign of a true believer, when death draws near, there is a smile on his lips."[16] ਕਈ ਹਾਲਾਤਾਂ 'ਚ ਸਰੀਰ ਲੇਖੇ ਲਾਏ ਬਿਨਾਂ ਦੂਸਰੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਬਾਬਰ ਦੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸਲਾਮੀ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਕੇ ਰਾਜ-ਸ਼ਾਸ਼ਨ ਚਲਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਮੁਗਲਾਂ ਮਗਰੋਂ ਬਿਨਾਂ ਤਲਵਾਰ ਵਰਤਿਆਂ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸਲਾਮ ਕਬੂਲਣ 'ਤੇ ਵੀ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀ ਨਾਗਰਿਕਤਾ ਦੇ, ਮਿਲਵਰਤਨੀ ਰਾਜ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਝੁਕਾਅ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ 'ਸੈਕੁਲਰ' ਝੁਕਾਅ ਅਕਬਰ ਵੇਲੇ ਪ੍ਰਬਲ ਸੀ ਪਰ ਫਿਰ ਇਹ ਢਿੱਲਾ ਪੈਂਦਾ-ਪੈਂਦਾ ਔਰੰਗਜੇਬ ਵੇਲੇ ਤੀਕ ਅਲੋਪ ਹੀ ਹੋ ਗਿਆ। ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮਾਂ ਤੋਂ ਭੈ-ਭੀਤ ਹੋਏ, ਉਦਾਸੀ ਭਰੇ ਦਿਲ ਲੈ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਪੰਡਿਤ, ਕ੍ਰਿਪਾ ਰਾਮ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਆਨੰਦਪੁਰ ਫ਼ਰਿਆਦ ਲੈ ਕੇ ਆਏ ਉਦੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਇਹ ਸੁਨੇਹਾ ਲਾਉਣ ਲਈ ਕਿਹਾ ਕਿ ਜੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਨੂੰ ਦਾਰ-ਉਲ-ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਬਦਲਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੂੰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣਾ ਲਵੇ। ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ, ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਵਜੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵਰਕਿਆਂ ਉਤੇ ਉਕਰੇ ਗਏ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਆਖਦੇ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ (ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ) ਧਰਮ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋਏ ਪਰ ਪ੍ਰੋ. ਮਹਿਬੂਬ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ। ਨੌਵੇਂ ਨਾਨਕ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਬਾਰੇ ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਚਾਰ ਅਸਲੀਅਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ:

1) ਉਹਨਾਂ ਰਾਹਾਂ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣਾ, ਜੋ ਕਿ ਪੂਰਨ ਸਨ।
2) ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਜਿਸ ਇਸਲਾਮੀ ਜਨੂੰਨ ਦਾ ਪੁਜਾਰੀ ਸੀ, ਉਸ ਨਾਲ ਆਖ਼ਰੀ ਮਰਦ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਜ਼ਰਬ ਪਹੁੰਚਦੀ ਸੀ; ਸੋ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਰੋਕਣਾ ਸੀ।
3) ਤੀਸਰੇ ਰਾਹ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਐਲਾਨ ਕਰਨਾ।

4) ਸਿੱਖ ਸ਼ਹੀਦੀ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਕਰਨਾ, ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੀਂ ਤਾਸੀਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨੀ।" [17]

ਸਿੱਖ ਵੀ ਇਹੋ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਕਿਸੇ ਇਕ ਖਾਸ ਧਰਮ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਖਾਲਸਾ-ਵਿਧਾਨ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹਲੇਮੀ ਰਾਜ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਜਾਹਰਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ:

ਹੁਣਿ ਹੁਕਮੁ ਹੋਆ ਮਿਹਰਵਾਣ ਦਾ॥

ਪੈ ਕੋਇ ਨ ਕਿਸੈ ਰਞਾਣਦਾ॥

ਸਭ ਸੁਖਾਲੀ ਵੁਠੀਆ ਇਹੁ ਹੋਆ ਹਲੇਮੀ ਰਾਜੁ ਜੀਉ॥

ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਵਲੋਂ ਹਲੇਮੀ ਰਾਜ ਦੇ ਮੂਲ ਫਲਸਫੇ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਹੱਕ ਮਿਲਣ ਤੇ ਸੁਖੀ ਵਸਣ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਹਲੇਮੀ ਰਾਜ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਜ਼ਬਰ, ਆਰਥਿਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੇ ਸਮਾਜੀ ਦਮਨ ਦੀ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਨਸਾਨੀ ਹੱਕਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਅਕੀਦਾ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਵੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਹੈ। ਪੰਚਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਵੱਲੋਂ ਬਖਸ਼ੇ ਇਸ ਇਲਾਹੀ ਮੈਨੀਫੈਸਟੋ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਨੇ ਸਗਲ ਜਗਤ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਬਹਾਲ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਿੱਖ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਿੱਤੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹੁਣ ਆਰੀਆ ਤੇ ਸਾਮੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਇਨਸਾਨ ਦੇ ਵੱਡੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਾਂਭ ਸਕਣਗੀਆਂ।

'ਬਾਬਰੀ ਜਲਾਲ' ਦੀਆਂ ਕੁੱਝ ਖੂਬੀਆਂ ਅਤੇ ਖਾਸੀਅਤਾਂ 'ਸਿੱਖ-ਯਾਦ' ਨੇ ਸਾਂਭੀਆਂ ਹੋਈਆ ਹਨ। ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੇ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਬਾਬਰੀ ਜਲਾਲ ਅਜੀਬ ਸੰਕਟ ਵਿਚ ਘਿਰ ਗਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਮੁਗਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਕਟਾਂ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਕਰਾਉਦੀ ਹੈ। "ਜਦੋਂ ਵਲੀ-ਹਉਮੈ ਆਪਣੇ ਹਰ ਦੈਵੀ ਅੰਸ਼ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸੰਸਾਰੀ ਰੂਪ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਉੱਤੇ ਬਾਬਰੀ ਜਲਾਲ ਨਿਰੋਲ ਹਉਮੈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਜ਼੍ਹਬਾਂ ਦੇ ਉੱਚੇ-ਸੁੱਚੇ ਧਿਆਨੀ ਸੱਚ ਉੱਤੇ ਵਾਰ ਕਰਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਤਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਅਮਲ ਕਾਲ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਬਾਬਰੀ ਜਲਾਲ ਦੀ ਹਉਮੈ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸ਼ਹੀਦ ਹੋ ਕੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਉੱਚੀ ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਬਾਬਰੀ ਜਲਾਲ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਕਟ ਸਮੇਂ ਹੀ ਹੋਈ। ਸ਼ਹੀਦੀ ਨੇ ਵਲੀ-ਹਉਮੈ ਦੇ ਬੱਜਰ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ ਸੀ।" [18] ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਖਾਲਸਾ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਹੋਇਆ ਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਖਾਲਸਾ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਖਾਲਸੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਸੀ।

4. ਨਿਆਰੇ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ:

ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਚੌਥਾ ਅਮਲ ਨਿਆਰੇ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਕਥਨ

ਇਉਂ ਤੀਸਰ ਮਜਹਬ ਖਾਲਸਾ ਉਪਜਿਓ ਪਰਧਾਨਾ॥

ਭਾਵ, ਖਾਲਸਾ; ਜੋ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਫੌਜ ਹੈ ਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮੌਜ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਨਿਆਰੇਪਣ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਲਸੇ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਵੀ ਨਿਆਰੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਨੇ

ਨਿਆਰੇ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਹੁਕਮ ਦੈਵੀ-ਇਕਰਾਰ ਵਾਂਗਰਾਂ ਉਕਰੇ ਹੋਏ ਹਨ:

ਜਬ ਲਗ ਖਾਲਸਾ ਰਹੇ ਨਿਆਰਾ।

ਤਬ ਲਗ ਤੇਜ ਦੀਉ ਮੈਂ ਸਾਰਾ।

ਜਬ ਇਹ ਗਹੈਂ ਬਿਪ੍ਰਨ ਕੀ ਰੀਤ।

ਮੈਂ ਨ ਕਰੋਂ ਇਨ ਕੀ ਪ੍ਰਤੀਤ। [19]

ਸਿੱਖ ਇਹਨਾਂ ਸਤਰਾਂ ਪਿਛਲੇ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਭਾਵ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਨਿਆਰੇਪਣ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਾਂਗੇ, ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਨਿਆਰਾਪਣ ਗੁਰੂ-ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਰਹੇਗਾ। ਇਸ ਨਿਆਰੇਪਣ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਨਿਆਰੇ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਿਵ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਹ ਨਿਆਰਾਪਣ ਕੋਈ ਵੱਖਰਾਪਣ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਸ਼ਹੀਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਨਿਆਂ ਵਿਚ ਖੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜ ਨਿਆਰੇ ਸਿੱਖ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਹਨਾਂ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਸਾਜਿਆ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਸ਼ਾਂਤੀ ਤੇ ਜੰਗ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਸਿਖਰ ਨੂੰ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦਾ ਵੱਡਾ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮ ਹਰ ਸਮੇਂ ਸਿੱਖ-ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਵਿਚ ਸਦੀਵੀ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ’ਤੇ ਪਏ ਜਾਲਿਆਂ ਕਾਰਣ ਜਦੋਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਕੋਈ ਵੀ ਕਾਰਜ ਨਿਆਰੇ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਦੀ ਉੱਚੀ ਸੁਰਤਿ, ਜੋ ਇਸਦੇ ਅਮਲ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਗੁਰੂ-ਮਾਹੌਲ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਸਾਵੇਂ ਆਪਣੀ ਗਲਤੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾ ਕੇ ਪਛਤਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸਦਾ ਮਨ ਗੁਰੂ-ਬਰਕਤ ਨਾਲ ਫਿਰ ਨਿਰਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੋ. ਮਹਿਬੂਬ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ “ਜੋ ਜੰਗ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਤਮਕ ਮਾਹੌਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਕੇ ਲੜੀ ਗਈ ਹੋਵੇ, ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕੋਮਲ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਨਿਰਪੱਖ ਨਿਆਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕੋਲੋਂ ਉਸ ਵਿਚ ਮੋਏ ਹਰ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਕੀਮਤ ਪਛਤਾਵੇ ਅਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਮੰਗਦਾ ਹੈ।” [20]

ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵੀ ਕਈ ਸਾਖੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਜਦੋਂ ਨਿਆਰੇ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਅਮਲ ਤੋਂ ਭਟਕੇ ਸਿੱਖ ਦੀ ਉਚੀ-ਸੁਰਤਿ ਉਸਨੂੰ ਪਛਤਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਇਹ ਸਾਖੀ ਇਸਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਆਨੰਦਪੁਰ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਬੇਦਾਵਾ ਲਿਖ ਆਏ ਚਾਲੀ ਸਿੰਘ ਖਿਦਰਾਣੇ ਦੀ ਢਾਬ (ਹੁਣ ਸ੍ਰੀ ਮੁਕਤਸਰ ਸਾਹਿਬ) ਵਿਖੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਪਿਛੇ-ਪਿਛੇ ਆ ਪਹੁੰਚੇ। ਇਹ ਸਿੱਖ ਆਨੰਦਪੁਰ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਤੁਰ ਹੀ ਰਹੇ ਸਨ, ਗੁਰੂ-ਵਿਛੋੜੇ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੀਆਂ ਫਟਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਘੋਰ ਉਦਾਸੀ ਨਾਲ ਭਰ ਦਿੱਤੇ ਸਨ। ਇਹ ਸਿੰਘ ਨਿਆਰੇ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਮੁੜ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਬਖ਼ਸ਼ੇ ਜਾਣ ਲਈ ਦਿਨ-ਰਾਤ ਬਖ਼ਸ਼ਣਹਾਰ ਅੱਗੇ ਤਰਲੇ ਪਾਉਣ ਲੱਗੇ। ਖਿਦਰਾਣੇ ਦੀ ਜੰਗ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਚਾਲੀ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਕਮਾਲ ਦੇ ਜੌਹਰ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸ਼ਹਾਦਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਸਾਖੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰੋ. ਹਰਿੰਦਰ ਮਹਿਬੂਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, “ਕੁੱਝ ਚਿਰ ਪਿੱਛੋਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕੁੱਝ ਸਿੰਘਾਂ ਸਮੇਤ ਉਸ ਥਾਂ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚੇ, ਜਿਥੇ ਚਾਲੀ ਸਿੰਘਾਂ ਨੇ ਸ਼ਹੀਦੀਆਂ ਪਾਈਆਂ ਸਨ। ਹਾਂ! ਸ਼ਹੀਦ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੋ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਿ ਹਜ਼ੂਰ ਨੂੰ ਬੇਦਾਵਾ ਲਿਖ ਕੇ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਬੇ-ਦਾਵੇ ਦਾ ਕਾਗ਼ਜ਼ ਹੁਣ ਤੱਕ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਨਾਲ ਸੀ, ਅਤੇ ਉਹ ਬੜੇ ਚਿਰ ਤੋਂ ਇਸ ਦਿਨ ਦਾ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਵਾਰ ਵਾਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਨੂੰ ਮੱਥੇ ਨਾਲ ਛੁਹਾਇਆ, ਕਈਆਂ ਨੂੰ ਗੋਦ ਵਿਚ ਲਿਆ, ਅਤੇ ਕਈਆਂ ਦੇ ਮੱਥੇ ਨੂੰ ਚੁੰਮਿ੍ਆ...ਧਰਤੀ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਹਜ਼ੂਰ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿਚ ਐਨੇ ਅੱਥਰੂ ਵੇਖੇ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਫ਼ਜ਼ਲ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੇਹੇ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਖੁਦ

ਸ਼ਹਾਦਤ ਸਨ: ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਦੇ ਲਹੂ ਵਿਚ ਸੁੱਤੀ ਸ਼ਹਾਦਤ। ਸਭ ਸ਼ਹੀਦ ਹਜ਼ੂਰ ਦੇ ਰਹਿਮ ਦੀ ਛੋਹ ਵਿਚ ਸਨ, ਅਤੇ ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਸਨ, ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਇਹ ਤੇਗਾਂ ਉਠਾ ਕੇ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੀਆਂ ਸਫ਼ਾਂ ਨੂੰ ਚੀਰਣ ਲਈ ਵਧੇ ਸਨ। ਸ਼ਹੀਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿੰਘਾਂ ਦੀ ਉਚੀ ਸੁਰਤਿ ਉਥੇ ਪਹੁੰਚ ਗਈ ਸੀ, ਜਿਥੇ ਉਹਨਾਂ ਵੇਖਿਆ ਸੀ, ਕਿ ਹਜ਼ੂਰ ਦੇ ਰਹਿਮ ਦੇ ਪਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਕਿਨਾਰਾ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ।"[21] ਥਿੜਕ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਉਚੀ ਸੁਰਤਿ ਨੇ ਪਛਤਾਵੇ ਤੋਂ ਅਗੇਰੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬੇਦਾਵੀਏ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ 'ਚਾਲੀ ਮੁਕਤਿਆਂ' ਵਜੋਂ ਸਿਮਰਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖ-ਯਾਦ ਅਨੁਸਾਰ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਫਤਹਿ (ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਜੀ ਕਾ ਖਾਲਸਾ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਜੀ ਕੀ ਫਤਹਿ) ਦੀ ਥਾਂ 'ਫਤਹਿ ਦਰਸ਼ਨ', ਅਣਸੁਖਾਵੇਂ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਦੋ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣੇ, ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਯਤਨ ਕਰਨੇ ਅਤੇ ਅਕਤੂਬਰ 1713 ਤੋਂ ਫਰਵਰੀ 1715 ਤੱਕ ਪੰਥ ਨੂੰ ਪਿੱਠ ਦਿਖਾ ਕੁੱਲੂ-ਚੰਬਾਂ ਦੀਆਂ ਪਹਾੜੀਆਂ ਵਿਚ ਐਸ਼-ਪ੍ਰਸਤੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਜਿਹੀਆਂ ਗੁਸਤਾਖੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ।[22] ਇੰਝ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪਰ ਹਰ ਸਿੱਖ ਵਾਂਗ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਵੱਲੋਂ ਬਖਸ਼ਿਆ ਵੱਡਾ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮ ਸਦਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਵਿਚ ਵਰਤਦਾ ਰਿਹਾ, ਜਿਸ ਦੀ ਪਹਿਲ-ਤਾਜ਼ਗੀ ਨੂੰ ਮਾਨਣ ਲਈ ਉਹ (ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ) ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਵੱਲ ਆਪਣੀ ਵਫ਼ਾ ਮੁੜ ਸਾਬਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ।"ਉਸ ਸਾਹਮਣੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸ਼ਹਾਦਤ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਮੁਕੰਮਲ ਤਰਜ਼ ਅਤੇ ਸਿਦਕ ਦਾ ਅਮੋੜ ਹੜ੍ਹ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਵਿਖਾ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਦੇਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਸੀ।"[23] ਗੁਰੂ ਵੱਲੋਂ ਬਖਸ਼ੇ ਵੱਡੇ ਨੈਤਿਕ ਨਿਯਮ ਨੇ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਉਚੀ-ਸੁਰਤਿ ਵਿਚ ਸਦੀਵੀ ਸਥਾਨ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ, ਇਸ ਦੇ ਫ਼ਲਸਰੂਪ ਅੱਠ ਮਹੀਨੇ ਲਗਾਤਾਰ ਕਿਲੇ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਉਹ ਕਮਾਲ ਦੀ ਚੜ੍ਹਦੀਕਲਾ ਵਿਚ ਬਾਹਰ ਆਏ। ਕੁਝ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਾਡਾ ਮੰਨਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਕੋਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਰਤਾਰੇ ਨਹੀਂ ਹਨ "ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਇਕ ਜਿਸਮ ਵਾਂਗ ਹੋਈ। ਸਭ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਨੇ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਨਾਲ ਕੋਈ ਰਹੱਸਮਈ ਇਕਸੁਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਸ਼ਹਾਦਤ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਬਲਵਾਨ ਰੂਹਾਨੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੀ।"[24] ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਗੁਰੂ-ਲਿਵ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਇਕਾਗਰ ਹੋ ਗਈ, ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਬਲਵਾਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਬਦਲ ਗਈ, ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਆਪਣੇ ਸਿਖਰ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਈ। ਗੁਰੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਬਖਸ਼ੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਚਲਦਿਆਂ,"ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨੇੜ-ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸਿੱਖ-ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਵਿਗਾਸਮਈ ਅਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਪਰਾ-ਤੀਬਰਤਾ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੀ ਮਿੱਥ-ਰੂਪ ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਸਮੇਂ ਦੀ ਲੋੜ ਮੁਤਾਬਕ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਅਥਾਹ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੇ ਖਾਲਸੇ ਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਮਲ ਨੂੰ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ ਅਤੇ ਅਹਿੰਸਾ ਦੀ ਮਿੱਥ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ।"[25]

ਬਾਬਾ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਅਤੇ ਸਾਥੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੇ ਇਕ ਅਲੌਕਿਕ ਰੰਗਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਿਆ। ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਖ਼ਾਫ਼ੀ ਖ਼ਾਂ ਇਕ ਸਿੱਖ ਬੱਚੇ ਦਾ ਅੱਖੀਂ ਵੇਖਿਆ ਬਿਰਤਾਂਤ ਭੈ-ਭਰੀ ਹੈਰਾਨੀ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਅੱਖੀਂ ਵੇਖੀ ਸਾਖੀ ਤੋਂ ਸਾਫ਼ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਫ਼ਰੁਖ਼ਸੀਅਰ ਵੱਲੋਂ ਬਰੀ ਕੀਤਾ ਸਿੰਘ-ਬੱਚਾ ਮਾਂ ਦੇ ਤਰਲੇ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣੇ ਲਹੂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਠੁਕਰਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਬੜੇ ਜੋਸ਼ ਤੇ ਵਜਦ ਵਿਚ ਜੱਲਾਦ ਦੀ ਤੇਗ ਕੋਲੋਂ ਮਲੋਂ-ਮੱਲੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਇਲਾਹੀ ਸੁਆਦ ਚੱਖ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਜਾਨ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਤਰਲੇ

ਘੱਤਦੀ ਮਾਂ ਬੱਚੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਿਸੇ ਸੰਸਾਰੀ ਸੁਆਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ ਸੀ।[26]

ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵੀ ਅਨੇਕਾਂ ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਹੋਈਆਂ ਜੋ ਨਿਆਰੇ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਦੋਂ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਸੂਬੇਦਾਰ ਜ਼ਕਰੀਆ ਖਾਂ ਨੇ ਇਹ ਧੁਮਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਖਾਤਮਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਖਬਰ ਦੀ ਕੰਨਸੋਅ ਮਿਲਦਿਆਂ ਹੀ ਬਾਬਾ ਬੋਤਾ ਸਿੰਘ ਤੇ ਬਾਬਾ ਗਰਜ਼ਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਨੂਰਦੀਨ ਦੀ ਸਰਾਂ ਕੋਲ ਨਾਕਾ ਲਾ ਕੇ, ਚਿੱਠੀ ਲਿਖ ਡੰਕੇ ਦੀ ਚੋਟ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਮੌਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ, ਉਸ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੀ ਇਹ ਫੌਜ ਕਿਸੇ ਤੁੱਛ ਹੀਣ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਗ੍ਰਸੇ ਸੂਬੇਦਾਰ/ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਵੱਲੋਂ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਿੱਖਾਂ ਨੇ ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ, ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚਲੇ ਦੀਵੇ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਲਈ ਹਰ-ਰੋਜ਼ ਸਰੋਵਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋਣਾ, ਭਾਈ ਤਾਰੂ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਕੇਸ ਕਤਲ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਖੋਪੜ ਲਹਾਉਣਾ, ਅਕਾਲ ਤਖਤ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਹੋਰ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਦੀ ਮਰਿਆਦਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਵੀ ਨਿਆਰੇ ਸਿੰਘ-ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਹੀ ਸਨ। ਪਿਛਲੇ 550 ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਦੀ ਕੌਮ: ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਨੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ, ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਕ ਲਘੂ-ਪਰਚੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਪਰਚੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਕੁ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਕੁਝ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹੀਦ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਅਰਦਾਸ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪਿਛੇ ਸਾਂਝੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਦੀ ਹੈ, ਅਰਦਾਸ ਅਣਹੋਂਦ ਸ਼ਹੀਦ ਨੂੰ ਮਹਾਨਤਾ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਦਿੰਦੀ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰੋ. ਮਹਿਬੂਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਮੇਰੇ ਖਿਆਲ ਵਿਚ ਸ਼ਹੀਦ ਅਤੇ ਅਰਦਾਸ ਮੌਤ ਵੱਲ ਇਕੱਠਿਆਂ ਹੀ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮੌਤ ਦੇ ਬਿਖੜੇ ਪੈਂਡੇ ਉੱਤੇ ਜਿਹੜੇ ਸ਼ਹੀਦ ਅਰਦਾਸ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਤੁਰਦੇ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਸ਼ੁਹਰਤਾਂ ਦੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਲਾਲਸਾ ਸਮੁੱਚੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਉੱਤੇ ਫੈਲਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਾਂ ਤਕ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਨਾਂਹ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਅਸਲੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੋਂਹਦਾ।" [27] ਅਰਦਾਸ ਸਿੱਖ ਦੇ ਅਮਲ ਦਾ ਅਹਿਮ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਅਰਦਾਸ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਖ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਚਿਤਵਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਅਰਦਾਸ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੰਥ ਦੇ ਗੌਰਵ ਭਰਪੂਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਹੀ ਹੈ, ਗੁਰਮਤਿ ਧਰਮ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ਵੀ ਹੈ। "ਅਰਦਾਸ ਖਾਲਾਸਾ ਜੀ ਦੇ ਸਿਦਕ ਦੀ ਸਜੀਵ ਦਾਸਤਾਨ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਆਤਮਕ ਉਮਾਹ ਦਾ ਸੰਖੇਪਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਇਖਲਾਕੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਾਖਿਆਤ ਸਿੱਧੀ ਵਿਚ ਅਰਦਾਸ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਹੱਥ ਹੈ।"[28] ਜਦੋਂ ਸ਼ਹੀਦ ਦੀ ਉਚੀ-ਸੁਰਤਿ, ਗੁਰੂ-ਲਿਵ ਦੇ ਪਰਾ-ਮੰਡਲਾਂ ਵਿਚ ਪਰਵਾਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਬੋਲ ਅਰਦਾਸ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇਣ ਵੇਲੇ ਸਿੱਖ ਦੇ ਬੋਲ ਅਟੱਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ:

ਰਣ ਵਿਚ ਦੂਰ ਦੀਆਂ ਪਰਵਾਜ਼ਾਂ, ਅਥਰੂ ਘੁੰਮਨ ਖਾਰੇ।
ਅਣਸੋਚੇ ਨੁਕਤੇ ਜੋ ਰੂਹ ਵਿਚ, ਝੁਕ-ਝੁਕ ਵੇਖਣ ਤਾਰੇ।
ਭੋਲੇ ਭਾਅ ਮੈਂ ਬ੍ਰਿਛ ਲਗਾਵਾਂ, ਦੇਣ ਅਸੀਸ ਪੈਗੰਬਰ;
ਕਿਸੇ ਸ਼ਹੀਦ ਦੀਆਂ ਅਰਦਾਸਾਂ, ਚੌਦਾਂ ਤਬਕ ਖਿਲਾਰੇ। [29]

ਪ੍ਰੋ. ਮਹਿਬੂਬ ਨੇ ਅਰਦਾਸ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਰਣ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਝਨਾਂ ਦੀ ਰਤਾ' ਦੀ ਛੇਵੀਂ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ 'ਸ਼ਹੀਦ ਦੀ ਅਰਦਾਸ' ਵਿਚ ਕਮਾਲ ਦਾ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਵਿਚ "ਸ਼ਹੀਦ ਦੀ ਰਾਤ, ਸ਼ਹੀਦ ਦਾ ਉਲਾਹਮਾ, ਸ਼ਹੀਦ ਸੰਤਾਂ ਦੀ ਅਰਦਾਸ, ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਦੀ ਬਰਕਤ, ਸ਼ਹੀਦ ਦੀ

ਉਡੀਕ, ਸ਼ਹੀਦ ਦੀ ਵਾਟ ਤੇ ਜਿਉਂਦੇ ਸ਼ਹੀਦਾਂ ਨੂੰ" ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਲੇਖ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਾਖੂਬੀ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਇਕ ਵੱਖਰੇ ਖੋਜ-ਪਰਚੇ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ. ਮਹਿਬੂਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, "ਕੌਮਾਂ ਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰਕੇ, ਆਪਣੇ ਸੋਮਿਆਂ ਤੋਂ ਕੁਝ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ, ਉਹਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਬਖਸ਼ੀ ਹੋਈ ਪਹਿਲ ਤਾਜ਼ਗੀ ਸੁੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।" ਲੋੜ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਲੱਗੇ ਜਾਲੇ ਨੂੰ ਉਤਾਰਨ ਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਵੀ ਖਾਲਸਾ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਗੁਰੂ ਰੂਪ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸੇ ਗੁਰੂ-ਜੋਤ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਹਾਂ ਜੋ ਤੱਤੀ ਤਵੀ ਅਤੇ ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਂਕ ਵਿਚ ਸ਼ਹੀਦ ਹੋਏ ਸਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿੱਖ-ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਚਿਤਰਪਟ ਤੇ ਹੋਈਆਂ ਸਖਸ਼ੀਅਤਾਂ ਦਾ ਵਾਰਸ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦੀ ਇਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸ਼ਹਾਦਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹਾਦਤ' ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਅੰਦਰ ਗੁਰੂ-ਜੋਤ ਬਰਕਰਾਰ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਬਲਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਹਾਦਤ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦਾ ਸਿੱਖ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਵੱਡੇ ਨਿਯਮ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਹਕੂਮਤਾਂ ਨਿਆਂ ਦੇ ਰਾਹੋਂ ਥਿੜਕ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਆਪ ਹੁਦਰੀਆਂ ਕਰਦੇ ਵੰਡ ਦੇ ਰੂਪ ਪੈਦਾ ਕਰ ਹੱਕਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰ, ਜ਼ਿਆਦਤੀਆਂ ਕਰਦੀਆਂ ਨੇ ਤਾਂ ਖਾਲਸਾ ਉਸ ਵਕਤ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਿਆਂ ਦੇ ਵੱਡੇ ਨਿਯਮ ਵਾਸਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਸ਼ਹਾਦਤਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਨੇ ਤੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵੀ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਣਗੀਆਂ।

ਹਵਾਲੇ:

1. ਰੂਪ ਸਿੰਘ. (ਸੰਪਾ.). (2016), *ਸਿੱਖ ਸਕੰਲਪ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ.* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਧਰਮ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਮੇਟੀ (SGPC), ਪੰ.496
2. ਗੁਰਤੇਜ ਸਿੰਘ.(2011), *ਸਿੰਘ ਨਾਦ.* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਪੰ.20. ।
3. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ (2019), *ਸਿੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਗੌਰਵ.* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਪੰ.70. ।
4. Puran Singh (2017), *Spirit of Sikh (Part II - Vol II).* Patiala: Publication bureau, Punjabi University Patiala P.162.
5. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ.(ਸੰਪਾ.). ਚੇਤਨ ਸਿੰਘ (2018), *ਸਿੱਖ ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਜ਼.* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਪੰ. 395 ।
6. ਗੁਰਤੇਜ ਸਿੰਘ.(2011), *ਸਿੰਘ ਨਾਦ.* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਪੰ.20. ।
7. Puran Singh (2017), *Spirit of Sikh (Part II - Vol II).* Patiala: Publication bureau, Punjabi University P.158.
8. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ.(2019), *ਸਿੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਗੌਰਵ.* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਪੰ.71. ।
9. ਕੁਲਦੀਪ ਸਿੰਘ {ਮੁਖਬੰਦ, ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ}. (2008), *ਮੌਲਿਕ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ.* ਲੁਧਿਆਣਾ: ਸੰਤ ਈਸ਼ਰ ਸਿੰਘ ਰਾੜੇਵਾਲਾ ਐਜੁਕੇਸ਼ਨ ਟ੍ਰਸਟ ਪੰ.15 ।
10. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ.(2015), *ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ.* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਪੰ. 174 ।
11. ਉਹੀ, ਪੰ.1011
12. ਉਹੀ, ਪੰ.1010
13. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ. (1990), *ਝਨਾਂ ਦੀ ਰਾਤ.* ਜਲੰਧਰ: ਸਵੈਨ ਪ੍ਰਿੰਟਿੰਗ ਪ੍ਰੈਸ ਪੰ.726 ।
14. ਸਤਿਬੀਰ ਸਿੰਘ. (1970), *ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ.* ਪਟਿਆਲਾ: ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪੰ.106. ।

15. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ. (2015), *ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ*. ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਪੰ.187 ।
16. Abdulla Anwar Beg. (1939), *The Poet of the East*. Lahore: Quami Kutub Khana P.290. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ. (2015), *ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ*. ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਪੰ.227
17. ਉਹੀ, ਪੰ.589.
18. ਸਰਬਲੋਹ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰ. 532
19. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ. (2015), *ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ*. ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਪੰ.1007 ।
20. ਉਹੀ, ਪੰ. 422
21. ਉਹੀ, ਪੰ.1002-03
22. ਉਹੀ, ਪੰ.1004
23. ਉਹੀ, ਪੰ.1005
24. ਉਹੀ, ਪੰ.1011
25. ਉਦਰਤ, *The History of India (Vol. VII),* Elliot & Dowson (Khafi Khan), P. 458
26. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ. (1990), *ਝਨਾਂ ਦੀ ਰਾਤ*. ਜਲੰਧਰ: ਸਵੈਨ ਪ੍ਰਿੰਟਿੰਗ ਪ੍ਰੈਸ ਪੰ.XLII ।
27. ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ.(2012), *ਅਰਦਾਸ (ਦਰਸ਼ਨ, ਰੂਪ ਤੇ ਅਭਿਆਸ).* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼ ਪੰ.39 ।
28. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ. (1990), *ਝਨਾਂ ਦੀ ਰਾਤ*. ਜਲੰਧਰ: ਸਵੈਨ ਪ੍ਰਿੰਟਿੰਗ ਪ੍ਰੈਸ ਪੰ.782 ।

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* Vol.V.
   Name and e-mail address of the Chief Editor: Professor Gurpal Singh, Department of Guru Nanak Sikh Studies, Panjab University, Chandigarh; Professor Reeta Grewal, Department of History, Panjab University Chandigarh, reeta112011@hotmail.com; Professor Sheena Pall, University School of Open Learning, Panjab University, Chandigarh, deeyasheena@yahoo.co.in; 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, jagtejgrewal@hotmail.com.
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 rests solely with the 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 **peer reviewed/referred journal** and all manuscripts will be subjected to a **double blind peer review system.**
11. US spellings throughout; universal 'z' in '-ize' and 'ization' words.
12. Single quotes throughout. Double quotes within single quotes. Spelling of

words in quotations should not be changed. Quotations of 45 words or more should be separated from the text and indented with one line space above and below.

13. Use ‘twentieth century’, ‘1990s’. Spell out numbers from one to ninety-nine, 100 and above to remain in figures. However, for exact measurements, use only figures (3k.,9 per cent, not%). Use thousands and millions, not lakhs and crores.
14. All contributions should be on A4 format, with 1.5 line spacing. Matter should be left-aligned, with a one-and- a half inch margin on the right and typed in 10-point font size in Time New Roman.
15. Use of italic and diacriticals should be minimized, but consistent.
16. Graphs, Tables and charts prepared in MS Office (Word/Excel Format) or equivalent format are preferred.
17. Tables and figures should be indicated by number separately (see Table 1), not by placement (see Table below). Present each table and figure on a separate sheet of a paper, gathering them together at the end of the article.
18. A consolidated alphabetical list of all books, articles, essays, theses and documents referred to (including any referred to in the tables, graphs and maps) should be provided at the end of the article. All articles, books and theses should be listed in alphabetical order of author, giving the author’s surname first followed by first name. if more than one publication by the same author is listed, the items should be given in chronological order.

The detailed style of referencing is as follows:

Article

Wang, Y. (2004). Offensive Realism and the Rise of China', *Issues and Studies*, 40(1):173-201.

Book

Seth, S. (2013). *Postcolonial Theory and International Relations A Critical Introduction*, London and New York: Routledge.

Edited Book

Shilliam, R., Anievas, A. and Manchanda, N. (eds) (2014). *Race and Racism in International Relations: Confronting the Global Color Line,* London: Routledge.

Chapter in Edited Book

Mastanduno M. (2014) 'Realism and Asia' in Pekannen, S. M., Ravenhill, J. and Foot, R. (eds) *The Oxford Handbook of the International Relations of Asia,* Oxford: Oxford University Press, 25-44.

Internet Source

Thayer, B. A. (2006). 'In Defense of Primacy, *The National Interest* available at http://nationalinterest.org/print/article/in-defense-of-primacy-1300 (accessed 19 August 2016).

Newspaper

Pradhan, B. (2006) India's Foreign Policy, Hindu, 26 June. *New York Times* (2005). 'US-NATO Alliance', 5 April (for news items)

Reports

Ghuman, R.S., Singh, S, and Brar, JS. (2005) *Unit Cost of Higher Education in Rural Punjab: A Case Study of Universities and their Affiliated Colleges*, New Delhi. A Report Association of Indian Universities (AIU).

Thesis

Arora, Sachna (2016). China and India in Global Climate Change Negotiations: Domestic Imperatives and International Obligations. PhD thesis (unpublished) Chandigarh: Panjab University.

Book reviews must contain name of author and book reviewed, place of publication and publisher, year of publication, number of pages and price.

Submitted papers must be accompanied by (a) a declaration that it has not been previously published nor is being considered for publication elsewhere, and (b) a brief biographical sketch of the author giving current/recent institutional affiliation, major publications and present research interests.

Manuscripts not accepted for publication will not be returned to the authors(s) Please keep copies for your own record.

Subscription	Inland	Foreign
Annual Subscription	300/-	$ 50
Subscription of Volume VIII Year 2021	300/-	$ 50

All payments should be made through a Bank Draft drawn in favor of Registrar, Panjab University Chandigarh. The subscription request along with the draft may be sent to the Chief Editor, *Panjab Journal of Sikh Studies*, Panjab University, Chandigarh.

Address and e-mail
Department of Guru Nanak Sikh Studies
Guru Tegh Bahadur Bhawan, First Floor,
Panjab University, Chandigarh.
Email: gnss@pu.ac.in
Webpage: www.gnss.puchd.ac.in

Form- IV

(SEE RULE 8)

1.	Registration No.	:	ISSN 2231-2757
2.	Place of Publication	:	Panjab University, Chandigarh (India)
3.	Periodicity of its Publication	:	Annual
4.	Publisher & Editor-in-Chief's Name	:	Gurpal Singh
	Nationality	:	Indian
	Address	:	Department of Guru Nanak Sikh Studies, Panjab University, Chandigarh
5.	Printer's Name	:	Jatinder Moudgil
	Nationality	:	Indian
	Address	:	Manager, Panjab University Press
6.	Names and addresses of Individuals who own the Newspapers and partners of Share holders holding more than One per cent of the total capital	:	Panjab University, Chandigarh

I, Gurpal Singh, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

(Gurpal Singh)
Signature of Publisher

ISSN: 2231-2757

Published by: Department of Guru Nanak Sikh Studies, Panjab University, Chandigarh
Printed by: Jatinder Moudgil, Manager Press, Panjab University, Chandigarh