Panjab Journal of Sikh Studies

Volume : XI & XII 2024 & 2025

Department of Guru Nanak Sikh Studies
Panjab University, Chandigarh

ADVISORY COMMITTEE

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

PANJAB JOURNAL
OF
SIKH STUDIES

Volume XI & XII
2024 & 2025

DEPARTMENT OF GURU NANAK SIKH STUDIES
PANJAB UNIVERSITY, CHANDIGARH

PANJAB JOURNAL
OF
SIKH STUDIES

Patron
Professor Meenakshi Goyal
Vice-Chancellor, Panjab University, Chandigarh

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

Editorial Board
Professor Sheena Pall
Professor Gurpreet Kaur
Professor Jagtej Kaur Grewal
Dr. Ashish Kumar

CONTENTS

Message
Professor Meenakshi Goyal
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)

1.	Educating Women in Colonial Punjab: The Case of the Sanatan Dharm Movement *Sheena Pall*	1-14
2.	Environmental Movements in Contemporary Punjab: A Human Rights Concern *Upneet Kaur Mangat*	15-32
3.	Punjab's Artistic Heritage: Refocus through the Contemporary Art Ecosystem *Anantdeep Grewal*	33-48
4.	A Statue of Ganesh from Gardez (Afghanistan) and the Alchon Huna Rulers of Early Panjab *Ashish Kumar*	49-68
5.	Bhai Behlo: His Sect and Integral Role in the Construction of Golden Temple, Amritsar *Sukhdeep Kaur, Harneet Kaur*	69-80
6.	The Issue of Sikh Identity: The Eighteenth-Century Evidence *Karamjit Kaur Malhotra*	81-106
7.	Negotiating Home, Diaspora, and Displaced Selves in Jaswinder Singh's *Surakh Saz* *Ravinder Kaur*	107-119

Research Articles (Punjabi)

8. ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਜੀ: ਬਲੀਦਾਨ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ 120-126

ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

9. ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਗੁਰਿਆਈ (ਇਤਿਹਾਸ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸਾਖੀ-ਨੇਮ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ) 127-139

ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

10. ਸ੍ਰੀ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ: ਇਕ ਅਧਿਐਨ 140-151

ਰਵੀ ਰਵਿੰਦਰ (ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਰਵਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ)

11. ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਉਤਰ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ 152-164

ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ

12. ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ: ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ 165-180

ਰੰਜੂ ਬਾਲਾ

13. ਗੁਰਮਤਿ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦਾ ਬਹੁਪੱਖੀ ਸੰਕਲਪ: ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਤੋਂ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਤੱਕ 181-189

ਦੇਵਿੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ

14. *ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ* ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ 190-205

ਅਮਨਦੀਪ ਸਿੰਘ

15. ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਨਵ-ਵਿਆਖਿਆ 206-220

ਪਰਮਵੀਰ ਸਿੰਘ

16. ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੰਸਥਾਗਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ 221-229

ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ

17. ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ, ਲਾਹੌਰ (ਸੰਨ 1886-1905) ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ 230-239

ਸੰਦੀਪ ਕੌਰ

Professor Meenakshi Goyal
Vice Chancellor

PANJAB UNIVERSITY
CHANDIGARH, *India* 160 014

MESSAGE

It is with immense pride and joy that I extend my heartfelt congratulations to the editorial team for the publication of the eleventh issue of *Panjab Journal of Sikh Studies* by the Department of Guru Nanak Sikh Studies. This milestone marks a significant step forward in our University's commitment to fostering academic excellence as well as promotion of interdisciplinary research.

New ideas and perspectives on issues among the Sikhs and the region of Punjab are the focus of this Journal. It has evolved into a platform dedicated to showcasing well-researched papers highlighting different aspects of society, culture, polity, law, fine arts and economy. Scholars and researchers share their insight's, engage in critical dialogue and contribute to the global repository of knowledge.

I am certain that the diverse range of research papers in this issue will inspire meaningful discussion and pave the way for impactful research outcomes.

I extend my good wishes to the contributors and I am confident that this Journal will continue to make significant advancements in research and introduce novel ideas.

Meenakshi

(Meenakshi Goyal)

Telephones : 0091-172-2541945, 0091-172-2541022 (Office), E-mail : vc@pu.ac.in
Website : https://puchd.ac.in

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 other 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 Dr. Sukhwinder Singh, Parmveer Singh, Amandeep Singh SRF, Sanjay Kumar JRF, Kulvinder Singh and Prince Kumar of Department of Guru Nanak Sikh Studies for providing valuable computer skills and to Mr Sukhpal Sharma, Manager, Panjab University Press, for the publication and printing of this issue.

Gurpal Singh,
Editor-in-Chief

EDUCATING WOMEN IN COLONIAL PUNJAB: THE CASE OF THE SANATAN DHARM MOVEMENT

***Sheena Pall**

Abstract

This paper focuses on the nature of education of women by the Sanatanist in the first half of the twentieth century in the colonial Punjab. Various approaches adopted by different stakeholders like the British government, the Christian missionaries and the socio-religious reform movements with regard to education of women have been discussed. Education for women was important as it nurtured well brought up girls who transmitted these values to their families and the society at large. The Sanatanist believed that an educated woman was necessary for the welfare of the society and would complete the society as well. Instruction in religion was an integral part of education for women in Sanatanist educational institutions. It is significant to note that the nature of education of women continue to evolve in tune with the changing context in the colonial Punjab. This paper is based on primary sources like reports of Sanatanist institutions and articles written in contemporary newspapers.

I

This paper intends to focus on the ideal and nature of education proposed by the Sanatanist for women in the colonial Punjab. The institutions set up along with its curriculum will also be examined to form an understanding of the changing social context. Indigenous education for Hindu, Muslim and Sikh women in pre-colonial Punjab was 'informal' and restricted to women from wealthy families who studied vernacular religious texts and learnt basic accounts.[1] Closely linked with the British, the Christian missionaries contributed to the 'educational history' of the Punjab. A missionary centre and a printing press at

*Professor, Department of History, CDOE, Panjab University, Chandigarh

Ludhiana was established in 1834 by Presbyterian missionaries from USA who had been invited by the British administrators. After the annexation of the Punjab in1849 missionary centres were opened at Lahore, Sailkot, Rawalpindi and Peshawar by 1856. For the purpose of winning Christian converts, numerous schools and colleges were set up by the missionaries in towns and cities of the Punjab. The missionaries were 'pioneers' in women's education in the Punjab. [2] The first elementary school for girls was started at Ludhiana in 1836 by the American Presbyterian Mission. In 1853, schools for Sikh, Muslim and Hindu girls were started by the Church Missionary Orphanage at Amritsar. Higher education for women was given a boost by the Missionaries in the early decades of the twentieth century when the Zenana Bible and Medical Mission founded the Kinnaird Christian Girls' High School at Lahore that grew into the Kinnaird College, the first college for women in the Punjab.[3]

In tune with the missionaries, Lord Dalhousie the Governor General of India from 1848 to 1856, underscored the significant of female education, and stated that it would result in 'important and beneficial consequences', for the society. The education despatch of 1854 reflected a shift in government policy from providing higher education to elites to support for mass education in the vernacular. This expanded scope of the new system of education would also include women.[4] Getting girls to government schools was not easy. Parents were hesitant to sending their daughters to school as they worried about who would teach them and what would they be taught? Education of females was an added financial burden and unlike the males, education of girls did not enhance the prestige of the family. Zenana education too was expensive. Further deterrents were, social customs like seclusion (purdah), and child marriage that reduced the school going years of girls.[5] In such a situation, a boost to female education was provided by socio-religious reform organizations in the colonial Punjab.

The socio-religious bodies emerged out of the process of cultural interaction with a politically dominant and culturally different society represented by the British. Interacting with the new dispensation, the Punjabis who included the numerically dominant Muslims, followed by the Hindus and the Sikhs, sought to adjust to the changes in all spheres of life with the introduction of a new administrative structure, western education and science and technology. This fashioned a genre of like-minded, urban educated, middle class Punjabis. Among the Hindus of the Punjab who constituted around 43 percent of the total population, cultural reorientation took different expressions like the Brahmo Samaj, the Arya Samaj, the Dev Samaj, and the Sanatan Dharm movement. Cultural reorientation among the Sikhs took the form of the Singh Sabha movement that started with the establishment of the Sri Guru Singh Sabha at Amritsar in 1872.[6] Fear of Christian missionaries and western influence made education of women an important concern of the Sanatanists as well as the Singh Sabhas'. Setting up educational institutions for women was important as it became a channel for instilling their social ideals among students at a young age.

II

The Sanatan Dharm movement in the colonial Punjab[7] emerged as a reaction to radical organisations among the Hindus like the Brahmo Samaj, the Arya Samaj and the Dev Samaj. Among the Hindus, the Sanatanists represented an orthodox position. They questioned the positions taken by the reformers, reinterpreted Hindu beliefs and modified traditional practices with a bearing also on the social order in the changing colonial context. The Sanatanists set up a variety of institutions for the translation of their ideas into action.

Interestingly, unlike the Arya Samaj, the Sanatan Dharm movement did not have a founder and an ideologue. The ideology of the Sanatan Dharm movement in the Punjab during the first half of colonial rule is reflected in the writings and activities of its earliest protagonist, Pandit Shardha Ram Phillauri

(1837-1881).[8] He was followed by Pandit Din Dayalu Sharma (1863-1937) [9] who expanded the ideological sphere and provided organizational core to the movement in the form of the Bharat Dharma Mahamandala founded in 1887.[10] Goswami Ganesh Dutt (1889-1959)[11] represented the third phase in the evolution of the Sanatan Dharm movement during the later decades of colonial rule and was responsible for the institutional expansion of the Sanatan Dharm movement along with some ideological adjustments. In fact, Goswami Ganesh Dutt is the most prominent exponent of the Sanatan Dharm Movement in the twentieth century Punjab. He worked extensively in the field of socio-religious reform, keeping away from active politics. After assuming the post of General Secretary of the Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha, Punjab in 1923, Ganesh Dutt revived it and turned it into a premier organization for the promotion of Sanatan Dharm in the Punjab. There were nine departments of this Sabha to coordinate the activities of its various institutions. In these activities were reflected the social, religious, cultural and political concerns of the Pratinidhi Sabha. By far the most important, department of the Pratinidhi Sabha was the education department (Shiksha Vibhagh) that set up and managed educational institutions for men and women.[12]

The ideologues of the Sanatan Dharm movement referred to the ideal of education for women. Shardha Ram Phillauri in 1877 underlined the Sanatanist ideal of education for women. He believed that education of girls was necessary. For one thing, it occupied the mind and prevented it from wandering to undesirable thoughts. Education enhanced the ability to deal with difficult situations. Acquisition of qualities like purity, morality, stability, forgiveness, innovativeness, and self-reliance was attributed to education. In Shardha Ram's opinion a woman could be educated at home or in a girls' school. She should be taught Hindi, Sanskrit, basic arithmetic, Bhasha Vyakaran, Sahitya Shastra, poetry and elements of the law. She should also study *Sahastranam Gita, Rijupath* and *Hitoupdesh*. At the same time, from an early age a girl should be trained to cook,

sew and stitch. [13] Din Dayalu maintained that education of a woman should be such that enables her to perform her duties better within the parametres of her household activities and to deal with the outside world whenever necessary.[14]

Emphasizing the need for a Kanya Pathshala, Ganesh Dutt stated that female education was the need of the times. He quoted Manu that 'culture and wealth exist only where women are educated'. The woman was regarded as an incarnation of Shakti in Hindu *dharm*. An educated woman could be the Shakti of man. The examples of educated women from ancient India like Gargi, Lopamundra, Sita and Savitri were cited. Woman was the *matri shakti* of society and if she is uneducated the future of society too would be devoid of power (*shakti- heen*). Referring to *Ardhnareeshwar*, Goswami pointed out that if women were not educated the society would be incomplete. Therefore, an educated woman was extremely necessary for the welfare of the society.[15]

On expressing the intention of starting a Kanya Pathshala in 1919, Ganesh Dutt faced the opposition of other Sanatanists. Therefore, with regret he restricted his proposal to a primary Kanya Pathshala, with Hindi medium and emphasis on religious instruction.[16] The Kanya Pathshalas were under the control of the Sanatan Dharm Management Board. The Board appointed female teachers but there were instances also of Pandits teaching in Kanya Pathshalas. The premises of the *pathshalas* were used by the Stri Satsang for *satsang* and *kathas* on *Bhagvad Gita, Yog Vashisht, Atam Puran, Ramayana* and *Mahabharata*.[17] Some of these *pathshalas* were run on funds and monthly contributions provided by Stri Satsangs. Significantly, in 1936 three middle and ten primary Sanatan Dharm schools for girls were running in Peshawar that were managed by the Sanatan Dharm Education Board of the Pratinidhi Sabha. After independence it was reported that the Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha Punjab set up 25 Girls Higher Secondary Schools in the Punjab.[18]

Instruction in religion was an integral part of Sanatanist educational institutions. The importance of religious instruction as part of curriculum was highlighted by Pandit Din Dayalu Sharma. He stated that knowledge freed man of all enemies. The aim of knowledge was to recognize one's self. Self-knowledge was therefore the goal of all knowledge. It could be acquired only through religion (*dharm*). Religion revealed to us the nature of our inner being and our relation to the eternal; it helped us understand the purpose and the meaning of life in this world. Religious instruction was therefore the very essence of education. Secular education, underscored Din Dayalu, was merely a semblance of knowledge and failed to produce human beings of high quality.[19]

The report of the Pratinidhi Sabha gives in detail the syllabus for religious instruction for all Sanatanist schools from class one to ten. In class one, the students were required to recognize pictorial representations of Brahma, Vishnu, Shiva, Saraswati, Lakshmi, Durga, Ganesh, Lord Rama, Lord Krishna and Mahabir. They were taught to conduct their daily ablutions and salute their parents, teachers and elders. In class two, the students were taught four *bhajans* in praise of God, they studied life-sketches and recognized pictorial representations of Lord Rama, Sravan Kumar, Bhisham and Dharm Vyadh and acquired knowledge of personal hygiene. In class three, they were taught five *bhajans* in praise of God, told stories of Sudama, Dhanna Bhagat, Harishchandra, Abhimanyu, Hakikat Rai, and learnt about personal purity and cleanliness of surroundings. For classes four and five, textbooks entitled *Rahnumai Dharm* and *Shiksha Praveshika* were prescribed. For middle school, textbooks of a higher level entitled *Sanatan Dharm Shikshak* with three parts, were prescribed. For class nine, lectures were organized on the following topics: Hindu Shamdh Mimansa, Hindi language, Vaish, Vyawahar Shuddhi, Seva Dharm, Matri Bhumi, Iswar, Avatartatva, Murti Pooja, Vraton se Labh, Go-sewa and Sandhya. For class ten, lectures on the following topics were held: Bharat Varsh ka Gaurav, Hamari

Sandhya, Shristi, Pauranic Shristiwad, Puran and their ancientness, Vigyan, Bhugol aur Dharm se Purano ka Sambandh, Vriksho Mein Jeev, Phalit Jyotish, Rebirth, Veda aur Vedic Granth, Mahapurush, Vikrami Samvat, Shradha and Panch Yagya.[20]

III

Gulshan Rai, the Vice-Principal of the Sanatan Dharm College and an important member of the Sanatan Sharm Pratinidhi Sabha of Punjab, expressed his views with regard to the nature of education for women in the early decades of the twentieth century. He argued in favour of a specifically female education. At the first Hindu Educational Conference in 1912, he pointed out that the education imparted to girls in secondary classes included the study of geography, history, Hindi, arithmetic and a smattering of English, which did not train them to discharge their duties in life. They became irresponsible, shunned household work and aped Western manners. This kind of education among girls denationalized them and propelled 'Western materialistic civilisation' in India.[21] In Gulshan Rai's view, it was the duty of the man to increase the resources of the household by working outside the house, and the woman was supposed to keep the home in order. This was an accepted principle of 'Hindu polity'. The whole structure of Hindu society rested on it. A Hindu woman should not work as a typist, a postal clerk, an artisan, a merchant, a diplomat or a politician. A Hindu abhorred the idea of a woman reading 'love novels'. The primary duty of a woman was to make her home beautiful and attractive and to ensure that her children were healthy, strong, moral and dutiful. Gulshan Rai proposed a scheme of education that would make women fit for such duties. A woman must learn basics of medicine, rules of hygiene and sanitation, household management, cookery, needlework and elements of arithmetic related to domestic accounts. She should study readers containing stories and lessons in morals, Hindu religion, history and a woman's duty. She had the option to study music and English.[22]

After a new government under provincial autonomy was installed, Gulshan Rai again expressed his views regarding the nature of education for women. He still believed that the education for girls and boys should be different. He did concede the need of a large number of lady doctors and nurses to take charge of maternity homes, teachers to manage girls' schools and colleges and managers to run widow homes, but the majority of women were still managers of the household. He suggested a curriculum for women distinct from men at the levels of matriculation, intermediate and graduation. In matriculation, he approved of the new provision which permitted girls to drop algebra and geometry in mathematics and take up domestic arithmetic and household accounts instead. In place of a classical or vernacular language, he suggested domestic economy which included cookery, house-wifrey, laundry, needlework (sewing, cutting, knitting, embroidery, mending), first-aid and home nursing. Therefore, compulsory subjects of study for matriculation should be English, history and geography, arithmetic (domestic arithmetic and household accounts) and domestic economy. The fifth or optional subject could be either a classical language, drawing, physical science, physiology and hygiene or civics and hygiene. Painting and music were also suggested as suitable optional subjects for girls. At the intermediate level, Gulshan Rai suggested that the curriculum of philosophy which presently contained two papers, one of logic and the other of psychology, should include a course in child psychology for women. In case of an optional paper along with Indian vernaculars which were already prescribed, subjects like domestic economy, drawing, painting and music could be added as optional subjects for women. At the Degree stage useful subjects for women could be history, geography, classics, vernacular languages and psychology. Special courses in dietary, household management, child psychology, painting and music could be added. In Gulshan Rai's opinion, the Department of Public Instruction should instruct all girls' schools to provide infrastructure for instruction in

domestic economy and domestic arithmetic. The Ministry of Education should also give special grant-in-aid for the teaching of these subjects.[23]

Gulshan Rai was strongly opposed to English education for Hindu girls. A woman in a Hindu family was the ‘custodian of Hindu culture and civilisation’. She was the pillar of orthodoxy. Reformist men (presumably associated with Brahmo, Arya and Dev Samaj) found it difficult to conduct a programme of social reform as the women in their homes were their ‘bitterest’ opponents. A rapid increase of English education among women had resulted in unhealthy economic, cultural and social effects. English educated women tended to live a Westernized life, which included purchase of European furniture, china and glassware, boots and shoes, and European cut suits. The consumption of meat and alcohol had also increased. All this not only drained the wealth of the country as most of these items were imported, but also proved to be a strain on the home budget. Culturally too our national literature, philosophy, poetry and drama were ignored. Children brought up by such women did not revere their own national heroes. Westernized women had also adopted unhealthy and unacceptable social habits like drinking tea. Native national drinks like fruit juice, milk and *lassi*, were far more invigorating and even cheaper.[24]

IV

According to the Pratinidhi Sabha Report of 1928, there were 83 Putri Pathshalas in the British Punjab. [25]There was no *pathshala* in 7 districts. In the rest, the number varied from one to seven. Six districts had more than five *pathshalas* each. The number of Putri Pathshalas in the western districts comprising of Shahpur, Gujrat, Mianwali, Jhelum, Rawalpindi, Multan, Muzzafarhgarh, Attock and Dera Ghazi Khan with a Hindu population of 6,16,319 was 43. In the central districts of Sheikhupura, Hoshiarpur, Jalandhar, Sialkot, Gurdaspur, Lahore, Gujranwala, Jhang, Lyallpur, Ferozepur, Amritsar and Montgomery, the number of Putri Pathshalas was 36 but the population was 19,10,475. In the eastern

districts of Kangra, Ambala, Karnal, Hissar, Shimla, Ludhiana, Gurgoan and Rohtak there were no more than 4 Putri Pathshalas, though the Hindu population was 29,00,000.Significantly, there was an inverse ratio between the number of Putri Pathshalas and the number of Hindus in these three large and contiguous zones of the Punjab, western, central and eastern. Symbolic of this pattern Gujrat had 7 Putri Pathshalas and Karnal had nil. This pattern does not appear to be accidental. The number of Putri Pathshalas corresponded directly to the increasing proportion of Muslims in a zone. It was perhaps a reflection of the growing communal consciousness.

The Putri Pathshlas established by the Sanatanists obviously needed both human and material resources. For finances, they tapped princes, Chiefs, *raises*, magnates and industrialists from the Punjab and beyond. The Sanatanists employed a combination of public meetings, lectures, conferences, deputations and subscriptions to collect funds. Public meetings stimulated donations and publicized the work of the Putri Pathshalas.Traditional festivals too served to stimulate donations. At a Conference the Sanatan Dharm Sabha of Moga requested the people to donate money on auspicious and happy occasions for the Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha. It was suggested that at least two rupees should be given on the occasion of weddings. Stri Satsangs organized by the Sanatan Dharm Sabhas financed Putri Pathshalas and made monthly contributions of Rs. 100 and Rs. 25 at Fatehjung, Gujar Khan, Chakwal, Campbellpur and Rawalpindi. Sessions of *satsang* and *katha* were held at the Putri Pathshalas. Teachers of the Putri Pathshala also delivered lectures. In Mangowal, Shrimati Karam Devi donated a house for setting up a Putri Pathshala.[26]

The management of Putri Pathshalas was an important concern of the Sanatanists. The education department (Shiksha Vibhagh) of the Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha in 1928 set up the Sanatan Dharm Education Board for bringing all the schools and *pathshalas* under the umbrella of a single body. Notably

education for the females was also the responsibility of the Board. The primary objectives of this Board were: to promote religious, physical, secular and technical education in all its affiliated institutions; to encourage the study of Sanskrit and Hindi; to arrange for inspection and to award certificates, prizes and scholarships; to select text books for the Sanatanist institutions and get them approved by the Punjab Text Book Committee; to help the affiliated institutions in the appointment of teachers and also provide them with monetary help; to organize educational conferences to consider educational problems; and to raise funds for the furtherance of these objectives.[27] The Board consisted of the Principal of the Sanatan Dharm College, two representatives from every high school and one each from the middle school, primary school, Sanskrit Pathshala, and Kanya Pathshala. For affiliation, yearly fees had to be paid to the Board: Rs. 30 by high school, Rs. 15 by middle school, Rs.10 by Sanskrit college, and Rs. 5 each by Sanskrit Pathshala, Putri Pathshala, Mahajani Pathshala and primary school. Officials of the Board kept a regular check of the accounts of the schools. They were also responsible for appointment of male and female teachers in schools and *pathshalas*.[28]

Conclusion

The Sanatanists believed that the nature of education for men and women should be distinct as the sphere of activity for a man and a woman were distinct. They were strictly against granting English education to women as it had adverse social, cultural and economic effects on the family as well as the society. The education prescribed for women was elementary. It could prepare them only for the role of a wife and mother with strong religious principles, which served domestic economy. It is important to point out that even though the old idea that the primary duty of a woman was to manage the household and bring up children dominated the psyche of the Sanatanists, in the 1930s, in tune with the changing context the curriculum proposed for higher education of women was in tandem

with the contemporary education. The presence of primary and middle schools for women in the 1930s is a testament to the same. Punjab in free India saw the mushrooming of Sanatan Dharm Higher Secondary Schools for women. Religion was the foundation of education for the Sanatanists as it safeguarded Hindu culture, and it thus remained the cornerstone for women's education too.

Endnotes

1. Geraldine Forbes, *Women in Modern India*, The New Cambridge History of India IV.2, New Delhi: Cambridge University Press, 1996,p. 36. G.W. Leitner, *History of Indigenous Education in the Panjab Since Annexation and in 1882*, Calcutta: Government of India, 1882, p. 98.
2. J. S. Grewal, *Master Tara Singh in Indian History: Colonialism, Nationalism, and the Politic if Sikh Identity*, New *Delhi*: Oxford University Press, 2017, pp. 18, 19.
3. Tripti Bassi, 'Education, Religion and Gender: The Sikh Kanya Mahavidyalaya in Punjab', *Contemporary Education* Dialogue, 17(1) 70-91, Sage, 2020, pp. 74, 75.
4. Forbes, *Women in Modern India*,pp. 39-40.
5. Forbes, *Women in Modern India*, p. 40.
6. Kenneth W. Jones, *The New Cambridge History of India: Socio-religious Reform Movements in British India*, India: Cambridge University Press, 1994.
7. For information on the Sanatan Dharm movement in the colonial Punjab, see, Sheena Pall, 'The Sanatan Dharm Movement in the Colonial Punjab: Religious, Social and Political Dimensions', Ph.D. Thesis, Chandigarh: Panjab University, 2008.
8. Pandit Shardha Ram Phillauri (1837-1881) is regarded as one of the earliest socio-religious reformers within the rubric of Sanatan Dharm. He set up individual institutions for the promotion of Sanatan Dharm, and published numerous works in Hindi, Urdu and Punjabi expressing his ideas. Sheena Pall, '*Bhagyawati*: The First Hindi Novel of the Punjab', *Precolonial and Colonial Punjab: Society, Economy, Politics and Culture* (eds.), Reeta Grewal & Sheena Pall, New Delhi: Manohar, 2005, pp. 340, 341.
9. Pandit Din Dayalu Sharma (1863-1937) is one of the best known as leaders of the Sanatan Dharm as a movement for cultural adjustment and reform in the socio-political environment of colonial Punjab. He gave organizational shape to the movement by setting up the Bharat Dharm Mahamandal at Hardwar. Sheena Pall, 'Din Dayalu Sharma: The Formative Phase of

the Sanatana Dharma Movement in late Nineteenth Century North India', *Indian History Congress Proceedings*, 63rd Session, Kolkata: Kolkata University, 2003, pp. 1012-20.

10. The Bharat Dharma Mahamandala was the most important pan-Indian coordinating body of the Sanatanists. The Mahamandala had branches in the Punjab and other parts of India. It was primarily concerned with propagation of Sanatan Dharm. By 1902 the Mahamandala had ceased to be important in the Punjab. Sheena Pall, 'The Sanatan Dharm Movement in the Colonial Punjab: Religious, Social and Political Dimensions', Ph.D. Thesis, Chandigarh: Panjab University, 2008, pp. 131-43.
11. Goswami Ganesh Dutt (1889-1959) was an important Punjabi Sanatanist leader of the late nineteenth and twentieth centuries. He was the General Secretary of the Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha of Punjab and was also closely associated with Pandit Din Dayalu Sharma and Pandit Madan Mohan Malaviya. Sheena Pall, 'The Sanatan Dharm Movement in the Colonial Punjab: Religious, Social and Political Dimensions', Ph.D. Thesis, Chandigarh: Panjab University, 2008, pp.302-304,
12. *Annual Report of Shri Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha Punjab*, 1928, Lahore: Goswami Ganesh Dutt, 1928.
13. Shardha Ram Phillauri, *Bhagyawati*, 1877, New Delhi: Sharda Prakashan, (rpt) 1973, pp. 14, 15, 34, 38, 45, 72, 95, 96, 97-98, 114-15.
14. *Smarak Granth*, p. 29.
15. Bhagwati Prasad Madhav (ed.), *Goswami Ganesh Dutt: Smriti Granth*, New Delhi: Sri Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha Punjab, 1969, pp. 375-76. (Henceforth cited as *Smriti Granth*)
16. Ibid., pp. 155, 263-64.
17. *Annual Report of Shri Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha Punjab*, 1928, pp. 83, 84, 124. PSA, Chandigarh, *Home Education Proceedings*, Part A, nos. 8-13, 1917, Subject: Improvement of female education, p. 49.
18. *The Tribune*, 12 March 1936, p. 5.*Smriti Granth*, p. 419.
19. Harihar Swaroop Sharma, *Vyakhyan Wachaspati Pandit Din Dayalu Sharma: Smarak Granth*, New Delhi: Dev Publishing House, 1985, pp. 316, 317. (Henceforth cited as *Smarak Granth*)
20. *Annual Report of Shri Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha*,1928, pp. 124, 125, 126, 127, 128.

21. Gulshan Rai, 'Education of Hindu Girls in the Panjab', *The Panjabee*, 20 April 1912, Gulshan Rai, *Reflections on a Few Punjab Political Problems*, Lahore: Mercantile Electric Press, 1920, pp. 96- 97.
22. Ibid, pp. 97-98.
23. *The Tribune*, 9 July 1937, p. 5.
24. Ibid., 3 January 1936, pp. 10, 15; 10 February 1938, pp. 3,4.
25. *Annual Report of Shri Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha*,1928, pp. 130-32. There were three Putri Pathshalas in the princely states, 2 in Bahawalpur and one in Nabha.*Census of India*, Punjab, Report, Part I, 1931, p. 317.
26. *Smarak Granth*, pp. 123-24. *Annual Report of Shri Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha*,1928, pp. 83, 84, 85, 88, 88-89, 90.
27. *Annual Report of Shri Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha Punjab*, 1928, p. 120. *Din Dayalu Papers*, *Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha Education Boards Constitution*, Pamphlet, n. d.
28. *Annual Report of Shri Sanatan Dharm Pratinidhi Sabha Punjab*, 1928, pp. 120-24.

Environmental Movements in Contemporary Punjab: A Human Rights Concern

***Upneet Kaur Mangat**

Abstract

This article examines three major environmental movements that have emerged in contemporary Punjab namely, Buddha Nullah,Mattewara Forest and the Zira Morcha from a human rights based approach. It explores how civil society mobilisations comprising Public Action Committees (PACs) and the orders of the National Green Tribunal (NGT) have converged to protect environmental rights. In the case of Buddha Nullah, rampant industrial and municipal effluent discharge from Ludhiana's dyeing units clusters led PAC led protests and legal interventions enforcing zero-liquid-discharge standards. The Mattewara Forest movement showcased grassroots resistance to a proposed 1000 acre textile and carcass plant in ecologically sensitive riparian land, uniting local gram sabhas, NGOs and PACs, ultimately compelling political reversals by the AAP government. The Zira Sanjha Morcha included prolonged sit-ins and farmers' union backing to close down a distillery which was contaminating groundwater and human health, finally culminating closure orders of the polluting industrial plant. Through each of these movements, the role of civil society, PAC led legal actions, NGT orders and media pressure in asserting people's constitutional rights to life, health and a clean environment under Article 21 is highlighted. The findings state that these movements have not only played a significant role in challenging corporate and governmental apathy but also reinforced participatory environmental governance. The article concludes by recommending continued watchdog vigilance led by PACs, stronger enforcement of NGT guidelines and mechanisms to ensure effective implementation of judicial decisions related to environmental issues.

Keywords : Environmental Justice, Human Rights, Buddha Nullah, Mattewara Forest, Zira Morcha, National Green Tribunal, Public Action Committee

Introduction

Punjab, the land of five rivers, has witnessed a profound environmental crisis in the wake of rapid industrialisation, urbanisation and agricultural

*Assistant Professor, Centre for Human Rights & Duties, Panjab University, Chandigarh

exploitation. Once known for its rich ecological abundance, contemporary Punjab is now grappling with severe environmental degradation, particularly of its water bodies and forest.[1] The Buddha Nullah, once a freshwater stream in Ludhiana, has become a toxic drain. The Mattewara Forest, one of the few remaining natural forests in Central Punjab, was under threat from proposed industrial development. In Zira, Ferozepur, the villagers protested against a distillery discharging pollutants into local water tables. These flashpoints mark a pattern of gross environmental injustices and raises human rights concerns where marginalised communities disproportionately bear the burden of pollution, resource loss and ecological decline.[2]

Viewing these movements through a human rights lens, especially in context of Article 21 of the Indian Constitution which guarantees the right to life including the right to clean and healthy environment highlights the intersection between ecological destruction and social justice.[3] The increasing judicial intervention of environmental rights and role of the National Green Tribunal (NGT) in adjudicating environmental disputes have provided impetus to these movements in Punjab. However, legal mandates often need reinforcement from community-led mobilisations, where civil society and Public Action Committees (PAC) emerge as critical actors. The article explores three such environmental movements comprehensively to understand how local resistance can foster environmental accountability and uphold human rights. Each of these movements are discussed in the subsequent sections.

Buddha Nullah Movement : Pollution, Health Impacts and Legal Action

The Buddha Nullah, tributary of the Sutlej River, flowing through Ludhiana, once served as a lifeline for residents residing along its banks. Today, it symbolises environmental neglect and industrial disregard of its social responsibility. Over the last three decades, unregulated urban waste and untreated

industrial effluents have converted this freshwater stream into a channel of toxicity. With over 700 million litres of sewage and chemical laden water entering the Nullah daily, the environmental and health repercussions have become catastrophic.[4]

The human rights implications are immense. The rising incidents of cancer, skin diseases, gastrointestinal ailments and reproductive issues have been reported across Punjab due to contamination of ground water. The presence of heavy metals such as lead, arsenic and mercury in water samples has been well-documented in both government and independent studies.[5] Agricultural yields have declined due to soil contamination while livestock mortality has increased. These outcomes reflect a gross violation of the right to health and livelihood, particularly for economically weaker communities with little capacity to relocate or afford medical treatment .[6]

The civil society intervention, spearheaded by local Public Action Committee (PAC), has been central to reviving discourse on accountability and justice. The PAC for Buddha Nullah led by activists such as Jaskirat Singh and others launched the 'Kale Pani Da Morcha', a campaign combining scientific evidence with grassroot mobilisation. They initiated water sample testing, submitted representations to the Punjab Pollution Control Board (PPCB), and organised mass protests demanding action. The movement drew attention from national media, thereby pushing the government to intervene in the matter.[7]

The National Green Tribunal (NGT) upon hearing petitions related to Buddha Nullah issued several directives from 2019 onwards. These included mandating the setting up of Common Effluent Treatment Plants (CETPs), imposing deadlines for achieving Zero Liquid Discharge (ZLD), and levying environmental compensation on non-compliant industrial units. The Central Pollution Control Board (CPCB) and PPCB were instructed to file regular

compliance reports (NGT, 2019). Despite, these orders, implementation has lagged. As of 2023, only partial compliance was achieved, with many industrial units circumventing norms through technical loopholes or political lobbying .[8]

While legal redressal mechanisms exist, the Buddha Nullah case highlights the importance of sustained civil society engagement for ensuring enforcement. The PAC continued to act as environmental watchdog, collaborating with academia, using RTI to access official data, and generating public pressure through social media. However, they faced challenges including threats from vested interests, bureaucratic apathy and resource constraints .[9]

The Buddha Nullah movement highlights the complex interplay between environmental degradation and human rights. It reaffirms the need for robust institutional accountability and reinforces the role of community-based resistance as a legitimate force in environmental governance. The PAC has elevated the voices of the marginalised, transferred localised suffering into larger rights discourse and forged alliances between civil society, media an`d the judiciary. Moving forward, effective implementation of NGT orders, greater transparency, and stronger penalties for violations are crucial for restoring the health of Buddha Nullah and upholding the rights of the affected people.

Mattewara Forest Movement : Saving Punjab's Green Lungs

The Mattewara Forest, nestled near Ludhiana along the Satluj River, is one of Punjab's last remaining natural forest ecosystems. Spanning over 2,300 acres, this forest has historically served as a biodiversity hotspot, home to over 100 species of flora and fauna. Its ecological value is enhanced by its location along the Satluj, acting as a food buffer and an oxygen -generating zone for nearby urban centers.[10] The proposed setting up of an industrial complex under the

Integrated Manufacturing Cluster (IMC) scheme at Mattewara raised alarm bells among environmentalists, civil society organisations and local villagers.

In 2020, the Punjab Government under the previous Congress administration announced plans to establish a 1000-acre textile and carcass processing plant adjacent to the forest and river. This decision was made under the Centre's Amritsar-Kolkata Industrial Corridor, with promises of economic development and job creation.[11] However, the environmental activists quickly flagged the grave risks: deforestation, loss of biodiversity, water contamination, and disruption to the region's fragile ecological balance. Local residents feared that the industrial effluents would find their way into the Sutlej, endangering downstream communities already suffering from water pollution due to Buddha Nullah.

Civil society mobilisation began with small village meetings and door-to-door campaigns but quickly transformed into a full-scale movement known as the 'Save Mattewara' campaign. The Public Action Committee (PAC) comprising particularly of civil society organisations such as Warrior Moms, We Support our Farmers, Naroa Punjab Manch and other social organisations played a crucial role here too. These organisations and citizens collectives organised protest marches, press briefings, expert consultations and stakeholders forums. Significantly, the movement was decentralised and women, students, farmers, and even school children participated in rallies and human chains. Environmental experts submitted technical reports highlighting the irreversibility of ecological damage and legal petitions were filed seeking intervention.[12]

The matter was brought to the attention of the National Green Tribunal (NGT), though no direct order was issued against the project. However, the public pressure led to political ramifications. The Aam Aadmi Party (AAP) which came to power in 2022 had initially shown support for the industrial project. Under

sustained media scrutiny and protest, the Chief Minister announced in July 2022 that the project would be scrapped and the area would be preserved as forest land.[13] This was seen as a significant victory for the movement and an example of how collective citizen action can influence environmental policy.

Post-cancellation, efforts have been ongoing to demarcate Mattewara as an eco-sensitive zone to prevent future threats. Civil Society has pushed for the declaration of Mattewara as a Community Reserve under the Wildlife Protection Act, 1972. Gram panchayats in the surrounding areas have passed resolutions against any form of industrial activity in the region. Educational institutions have incorporated Mattewara's story into environmental studies curricula ensuring that awareness is institutionalised.

This movement's significance lies in its framing of the forest not merely as a resource but as a right. It brought to the fore the lived connections between people and their environment. The right to a healthy environment was interpreted not just in terms of pollution control but in preserving the identity, heritage and future of communities. The Mattewara Forest Movement thus expanded the discourse of human rights in Punjab by linking environmental conservation with participatory democracy and intergenerational justice.

Going forward, the movement emphasises vigilance. Although the project has been withdrawn, future governments may revive similar plans under different guises. Therefore, the people's demand includes a permanent moratorium on industrial activity in the area, independent forest audits, and institutionalisation of citizen review panels. In this way, Mattewara has not only been saved but has also emerged as a beacon for rights-based ecological governance in Punjab.

Zira Morcha: Groundwater Industrial Pollution and People's Resistance

The Zira Morcha in Ferozepur District is another significant movement in Punjab's contemporary environmental justice movement. It emerged as a collective resistance to Malbros International Private Limited, an ethanol distillery whose operations were alleged to be contaminating the local groundwater with toxic effluents leading to widespread health, ecological and livelihood crisis .[14] The protests that began in July 2022 were rooted in years of complaints by villagers of Mansoorwal, Mahianwala and nearby areas who reported foul-smelling water, dead livestock and rising disease incidence. The conflict epitomised rural Punjab's struggle for water rights and environmental dignity.

The genesis of the Zira protest lies in years of community suffering. Residents have claimed that their groundwater turned yellowish and oily, unfit for drinking or irrigation. According to the medical reports submitted by the local clinics and independent health professionals, there was an uptick in skin diseases, gastric infections and kidney ailments. Farmers have attributed severe crop losses, stunted growth and low yield to water contamination. The region, largely dependent on agriculture and dairy farming experienced a social and economic downturn. Children were forced to walk miles to fetch potable water and women bore the brunt of household water insecurity.

The movement gained momentum when over 70 farmer unions and civil society groups formed the **'Zira Sanjha Morcha'.** The leadership of organisations such as Bhartiya Kisan Union (Ekta Ugrahan) and environmental advocacy platforms ensured the movement remained peaceful yet assertive. Sit-ins were organised outside the distillery, and human chains and protest marches were carried out. What distinguished the Zira Morcha was its persistence, protesters occupied the site for nearly 165 days, braving harsh weather and police barricades. The slogans raised reflected the community's demand for basic rights : 'Paani Bachao, Punjab Bachao' **(Save Water, Save Punjab)**.[15]

Legal and institutional interventions were crucial. The Punjab and Haryana High Court took cognizance of the petitions on this issue. A series of technical panels and expert committees were constituted to test the groundwater quality and assess the environmental damage. In December 2022, the Punjab Pollution Control Board confirmed the presence of pollutants beyond the permissible limits and non-compliance by the distillery.[16] Subsequently, the Chief Minister of Punjab announced the closure of Malbros in February 2023, a rare instance where sustained public pressure resulted in administrative action.

Despite the apparent success, the struggle continues. Protesters have demanded compensation for damaged crops, medical relief for affected families and long-term water purification measures. The Morcha now monitors government compliance and regularly updates villagers on legal developments and scientific findings. It has called for the land occupied by the distillery to be converted into groundwater recharge zone, reinforcing the link between environmental restoration and human rights .[17]

The Zira Morcha offers significant lessons on the democratisation of environmental governance. It emphasised the power of collective rural voice, especially when bolstered by legal tools and media visibility. The movement also led to the gendered dimensions of environmental degradation, as women and children were disproportionately affected. Through peaceful resistance and informed advocacy, the villagers of Zira, asserted that the safe drinking water and agricultural sustainability are integral to human dignity and development.[18]

By situating the Zira Morcha within broader struggles for ecological justice, it becomes evident that such localised protests are not anti-development but demands a development model that is inclusive, participatory and rooted in ecological realities. The continued vigilance by civil society in Zira underscores

that victories in environmental movements are not endpoints but beginnings of long-term accountability.

The Role of Public Action Committees in Environmental Movements in Punjab

Public Action Committees (PAC) have emerged as pivotal actors in Punjab's environmental movements, acting as catalysts for community mobilisation, legal engagement, and rights-based environmental advocacy. Initially, formed as informal networks of concerned citizens, PACs have grown into structured collectives combining legal literacy, grassroots reach and strategic communication. These committees have become essential in challenging state inaction, corporate impunity and regulatory failure particularly in rural areas where institutional mechanisms are weak or inaccessible.[19]

PACs often comprise retired professionals, teachers, environmental activists, youth volunteers and affected residents. Their participatory approach enables them to act as bridges between formal legal processes and community grievances. In the case of Budda Nullah, PAC coordinated with water testing laboratories and used scientific evidence to substantiate pollution claims. In the Mattewara Forest movement, they engaged forest officers and urban planners to provide counter-narratives to government proposals. In Zira, they conducted social audits, mapped groundwater degradation and facilitated public hearings .[20]

A key strength of PACs lies in their ability to democratise knowledge. Through nukkad nataks (street plays), pamphlets, social media and local meetings they ensure that environmental discourse is accessible and inclusive. Their campaigns often include translation of complex legal language into Punjabi, which empowers local people to participate in consultations and hearings. PACs

also maintain network with NGOs, universities, media and international watchdogs, thereby amplifying local voices onto larger platforms .[21]

Civil society at large has played a complementary role. Non-Government organisations in Punjab have provided technical expertise, legal aid and environmental impact assessments. Religious institutions and Gurdwaras have offered logistical support for protests. Social media collectives have mobilised urban youth and farmer unions have ensured the participation of large rural contingents. This multi-layered engagement has strengthened the resilience of environmental movements in Punjab.

Despite their successes, PACs and civil society actors face significant challenges. These include lack of formal recognition, limited funding, political pushback, and security threats. There have been instances of defamation suits, police surveillance and vilification campaigns against activists. Women activists in particular face gendered backlash and harassment, which discourage broader participation .[22]

To enhance their impact several recommendations are put forth. First, there is need to institutionalise the role of PACs by incorporating them into state-level environmental advisory panels .Second, community representation in Environmental Impact Assessment (EIA) processes should be the norm. Third, capacity building workshops on environmental law and digital advocacy should be held regularly.

Thus, PACs and civil society actors in Punjab have transformed the environmental landscape. By aligning their work with constitutional provisions and human rights-based approach, they have elevated the discourse on environmental degradation to a question of human dignity, survival and justice.

Their work offers replicable model for other states grappling with similar ecological challenges.

The Role of National Green Tribunal

The National Green Tribunal (NGT) established under the National Green Tribunal Act, 2010 has played a crucial role in adjudicating environmental disputes in India. In matters related to Punjab, its intervention has been significant, especially concerning water pollution, forest conservation and industrial regulation. However, while the NGT has been instrumental in delivering landmark orders, the implementation of its directives remains a critical concern.[23]

In the case of Buddha Nullah, the NGT issued multiple directives mandating the Punjab Pollution Control Board (PPCB) and Ludhiana Municipal Corporation to ensure the treatment of industrial and domestic sewage before discharge into the Nullah (NGT, 2019).[24] Despite these directives, compliance has been partial. Delays in the construction of treatment plants and weak monitoring by PPCB have undermined the progress. The NGT orders were technically sound but lacked the enforceability that comes with strong institutional backing.[25]

In the Mattewara Forest controversy, while the NGT did not directly halt the proposed industrial park, it served as a forum for filing petitions and presenting expert environmental impact assessments. The pressure generated through ongoing litigation contributed indirectly to the eventual cancellation of the project by the state government.[26] The NGT's presence thus acted as a deterrent and accountability mechanism, even when formal rulings were not pronounced.

Zira's case was more direct. Villagers filed petitions with the NGT and also approached the Punjab and Haryana High Court. Although it was the Chief Minister who finally ordered the closure of the distillery, the findings from NGT-

commissioned groundwater studies played a vital role in confirming environmental violations .[27] The PPCB was reprimanded for not taking timely action and the NGT's scrutiny helped expose regulatory inertia.

Despite these achievements, several institutional weaknesses persist. First, the NGT lacks suo motu powers limiting it's proactive capability. Second, the tribunal depends heavily on pollution control boards for data and enforcement, which are often underfunded, understaffed or politically influenced.[28] Third, the lack of decentralised benches in Punjab means that access to justice is expensive and time-consuming for rural petitioners. Moreover, the complexity of environmental litigation, requiring technical expertise, discourages many affected communities from approaching the tribunal.

There is also the issue of follow-up. NGT orders, once issued, often go unmonitored. Civil society groups like PACs fill this vacuum, acting as informal enforcement agencies by tracking compliance and generating media coverage. However, relying on non-state actors for enforcement points to a deeper governance gap. Legal scholars have argued for statutory amendments to empower NGT with contempt jurisdiction and to create an independent enforcement wing under its purview.[29]

To improve regulatory enforcement several reforms are needed. First, pollution control boards should be made independent of political influence and staffed with environmental scientists and legal experts. Second, a public -facing dashboard of NGT orders and their compliance status should be developed. Third, community-based monitoring systems using mobile technology and citizen science should be institutionalised. Fourth, the NGT must work in closer coordination with local self-governments and Gram Panchayats, especially in rural Punjab where environmental degradation is most acute.

The NGT's existence has undoubtedly elevated the legal status of environmental rights in Punjab. However, its impact depends heavily on political will and vigilance by informed citizenry. For Punjab, the tribunal has enabled victories to uphold environmental and human rights for communities battling pollution, deforestation and ecological injustice.

Conclusion

Thus, as discussed in aforementioned sections Punjab's recent environmental movements represent a profound shift in how ecological justice is envisioned and fought for in contemporary Punjab. They collectively illustrate a bottom-up approach, rights-based approach to environmental activism that is rooted in local experience, driven by citizen participation and enriched by scientific evidence and spiritual ethics. These movements not only highlights the ecological crisis emerging in different parts of the state but also offers a compelling critique of the developmental paradigms that prioritise industrial growth over environmental sustainability and community well-being.

The Buddha Nullah movement shows how the unchecked discharge of industrial and urban waste into natural water bodies can lead to ecological collapse and public health emergencies. Despite numerous government announcements and partial interventions, Ludhiana's toxic drain continues to threaten the livelihoods and health of the residents in the area. The resilience of local residents along with the persistent efforts of civil society and media has ensured the urgent need for integrated waste management and industrial accountability.

In contrast, the Mattewara Forest movement is a profound example of preventive environmentalism. Here, the protest succeeded not after damage had occurred but before it could take place. This proactive approach founded on

ecological knowledge and cultural mobilisation led to the cancellation of a massive industrial park that would have jeopardised the forest ecosystem and Satluj flood plain. It stands as a remarkable instance where grassroots activism, guided by non-violent principles and Sikh ecological teachings, effectively stopped the state's top-down industrial planning and compelled policymakers to reconsider their decisions.

The Zira Morcha, on the other hand, is emblematic of a new era of rural environmentalism. Faced with groundwater contamination from a liquor manufacturing unit, villagers organised one of Punjab's most prolonged and non-violent environmental protests. Combining scientific water quality assessments, community action and legal pressure they forced the government to revoke the factory's license. The movement offers a blueprint for rural communities to demand environmental justice when regulatory institutions fails.

Despite their differences in location, form and specific grievances, all three movements converge around key themes: the defence of water as public good, the resistance to environmentally damaging industrialisation, the assertion of constitutional and spiritual rights to clean environment and the role of collective action in holding both state and corporate actors accountable.

The environmental movements of contemporary Punjab- Buddha Nullah, Mattewara Forest and Zira Morcha offer critical insights into the interplay between ecological sustainability and human rights. Each movement reveals structural failures of governance, regulatory bodies, and legal enforcement while also showcasing the transformative power of community resistance. The centrality of Article 21 of the Indian Constitution, guaranteeing the right to life, has emerged as a constitutional tool through which environmental harm has been challenged and ecological restoration demanded.

These case studies show that environmental degradation in Punjab is not just a result of industrial activity but also of policy negligence and weak public institutions. However, what sets these movements apart is their human rights-based approach that prioritizes health, water access, cultural identity and intergenerational justice. Public Action Committees and civil society actors have performed the dual role of watchdogs and knowledge disseminators bridging legal mechanisms and grassroots activism.

The National Green Tribunal, while institutionally significant, remains limited in its enforcement capacity. Although it has passed several impactful judgments, the gap between legal pronouncements and ground realities remains stark. Hence, regulatory reforms are needed to enhance the tribunal's powers, establish decentralised benches and create compliance monitoring mechanism that is transparent and citizen-inclusive.

In this backdrop, certain suggestions emerge from the study of these three environmental movements which are stated below:

Firstly, institutionalisation of Public Action Committees is required wherein PACs are integrated within the regulatory ecosystem and are also bestowed with consultative status in environmental clearance processes. Secondly, The NGT Act should be amended so that they are empowered to take suo motu action. Thirdly, the Punjab Pollution Control Board should remain only a paper tiger and a toothless body. The composition of the Commission should include a chairperson and members who have scientific expertise to deal with environmental issues. PPCB should develop a NGT compliance dashboard on their website, publish quarterly updates and open environmental audits to public scrutiny. Finally, for the protection of environmental rights defenders and whistleblowers, the Punjab State Human Rights Commission should create a redressal mechanism for their protection.

In conclusion, the human rights lens must be embedded within all environmental policymaking and implementation. The resistance from Punjab's villages has not only halted destructive projects but has also set precedents for ecological justice in India. The real success of these movements lies not just in preventing environmental damage but in reshaping governance through participatory, right-based frameworks that prioritize people over profits and ecosystems over expediency.

One of the most powerful dimensions of these movements is articulated in Gurbani -*Pavan Guru, Pani Pita, Mata Dharat Mahat* - offers an indigenous, ethical and deeply spiritual foundation for environmental stewardship . Policymakers in Punjab can take inspiration from Sikh teachings to build a culturally resonant environmental ethics framework which values interdependence, simplicity and collective responsibility. A recurring theme across all three movements is the marginalisation of the voices of the affected people in environmental decision-making. Whether it was the lack of local consultation in the Budha Nullah clean-up plans, the secretive land acquisition process in Mattewara or the initial neglect of complaints in Zira, state and industrial actors repeatedly failed to respect the participatory norms. To correct this, Punjab must legislate mechanisms for prior informed consent and gram sabha level consultations before any major environmental or industrial project.

However, the environmental movements of Budha Nullah, Mattewara Forest and Zira Morcha are not isolated events, they are chapters in the broader narrative of Punjab's ecological resistance. They are powerful reminders that when the state and market fail to protect environment, it is the people armed with scientific temper, faith, law and courage who rise to defend Mother Earth. These movements must not only be remembered but must inform the future pathway to reform policy, planning and protection of human rights in Punjab and beyond.

Endnotes

1. Gurpreet Kaur and Ranjit Singh, 'Understanding Local Environmental Movements in Punjab', *Indian Journal of Environmental Law*, vol. 12, no. 1, 2021, pp. 101–119.
2. Piyush Mehta, 'Civic Space and Environmental Defenders', *South Asia Rights Journal*, vol. 11, no. 1, 2020, pp. 50–65.
3. Vidya Upadhyay, 'Article 21 and the Right to a Healthy Environment in India', *Constitutional Law Quarterly*, vol. 14, no. 4, 2021, pp. 303–321.
4. Compliance Report on Buddha Nullah Pollution Control, Central Pollution, Control Board Bulletin, vol. 34, no. 1, 2023.
5. Gurpreet Kaur and Ranjit Singh, 'Understanding Local Environmental Movements in Punjab', p. 108.
6. Vidya Upadhyay, 'Article 21 and the Right to a Healthy Environment in India', p. 315.
7. Amandeep Bains, 'Grassroots Mobilisation and Environmental Justice in Punjab', *Civil Society Reports*, 2022.
8. Piyush Mehta, 'Legal Mechanisms for Environmental Protection in India', *Environmental Law Review*, vol. 9, no. 2, 2019, pp. 78–94.
9. Radhika Chopra, 'Public Action Committees and Environmental Democracy', *Journal of Rural Studies*, vol. 42, no. 3, 2021, pp. 23–38.
10. The Fight to Save Mattewara Forest, Down to Earth, 2022, https://www.downtoearth.org.in.
11. Parminder Bhullar, 'Industrialization and Forest Conflicts: The Case of Mattewara', *Punjab Environmental Review*, vol. 6, no. 2, 2021, pp. 45–58.
12. Radhika Chopra, 'Public Action Committees and Environmental Democracy', p. 31.
13. CM Scraps Mattewara Project Amid Protests, *The Tribune*, 2022, https://tribuneindia.com.
14. Zira Protesters Demand Closure of Distillery, Indian Express, 2023; Health Concerns Escalate Around Zira Distillery, *Times of India*, 2022, https://indianexpress.com; https://timesofindia.indiatimes.com.
15. How Punjab's Zira Protesters Won the Battle for Clean Water, *Scroll*, 2023, https://scroll.in.

16. *Report of the Expert Committee on Zira Groundwater Contamination*, *National Green Tribunal*, Principal Bench, New Delhi, 2022.

17. After Zira Win, What's Next for Punjab's Water Warriors? *The Wire*, 2023, https://thewire.in.

18. Vidya Upadhyay, 'Article 21 and the Right to a Healthy Environment in India', p. 319.

19. Radhika Chopra, 'Public Action Committees and Environmental Democracy', p. 36.

20. Amandeep Bains, 'Grassroots Mobilisation and Environmental Justice in Punjab', p. 12.

21. Gurpreet Kaur and Ranjit Singh, 'Understanding Local Environmental Movements in Punjab', p. 114.

22. Piyush Mehta, 'Civic Space and Environmental Defenders', p. 63.

23. Piyush Mehta, 'Legal Mechanisms for Environmental Protection in India', p. 80.

24. *National Green Tribunal Order on Buddha Nullah Pollution*, *Principal Bench, New Delhi*, 2019.

25. Compliance Report on Buddha Nullah Pollution Control, *Central Pollution Control Board Bulletin*, p. 6.

26. CM Scraps Mattewara Project Amid Protests, *The Tribune*, 2022.

27. How Punjab's Zira Protesters Won the Battle for Clean Water, Scroll, 2023.

28. Piyush Mehta, 'Civic Space and Environmental Defenders', p. 60.

29. Vidya Upadhyay, 'Article 21 and the Right to a Healthy

30. Environment in India', p. 320.

Punjab's Artistic Heritage: Refocus through the Contemporary Art Ecosystem

***Anantdeep Grewal**

Abstract

Punjab possesses a rich and diverse artistic and cultural heritage that holds significant potential for economic contribution. Celebrated for its spirit of patriotism and vibrant rural culture, this north-western state is home to a range of accomplished craft traditions. Punjab has also produced and nurtured several distinguished artists whose contributions have shaped modern Indian art. Eminent figures such as Sobha Singh, Amrita Sher-Gil, Satish Gujral, and Jiten Thukral of the Thukral and Tagra duo trace their roots to the region. Beyond its geographical boundaries, Punjab's extensive diasporas has further enriched the global art landscape through artists such as the Singh Twins, Jasleen Kaur, and numerous emerging practitioners working across contemporary media.

Chandigarh, the capital city, occupies a pivotal position in fostering this artistic vitality. Institutions such as the Punjab Lalit Kala Akademi and the Chandigarh Lalit Kala Akademi play a crucial role in promoting local artists through exhibitions, workshops, and year-round cultural programming. In addition, universities across the state contribute to the growth of the visual arts by offering undergraduate and postgraduate programmes in fine arts, thereby nurturing future generations of artists and scholars.

Taken together, these factors point to a thriving artistic ecosystem in Punjab—one that can be strategically harnessed for economic development. Today, the art world thrives on holding Art Fairs and Biennales, which also enrich cultural entrepreneurship, contributing to the economy. The introduction of national and international art fairs, biennales, and curated exhibitions, particularly when integrated with the state's cultural and historical heritage, holds immense potential to emerge as a sustainable and significant revenue-generating avenue for Punjab. This paper examines how a rich art environment can be nurtured in cities like Amritsar, Mohali and Patiala, which already have a rich tradition of crafts and fine arts, and a conclave of significant artists like Arpana Caur, Manjot Kaur, Ranbir Singh Kaleka, Jiten Thukraland others adds to Punjab's artistic heritage, making it a desirable state for such events.

Keywords- Art, Art fairs, Art biennales, Punjab heritage

*Guest Faculty, Department of Art History & Visual Arts, Panjab University, Chandigarh

Introduction

Punjab boasts a rich cultural, artistic, and patriotic significance. Historically, Punjab always had an artistic culture, rich with music, enthusiastic dances and vibrant crafts. Punjabi music has given a global standing to Indian music in contemporary times. Bhangra has become an essential party banger with its foot-tapping beats and easy-to-follow steps. Even wedding rituals like 'Sangeet' from the region have infiltrated the otherwise rigid ceremonies of different cultures in India. 'Chura' and 'Kalire' have become a style statement for brides in India, open to various designs and personal interpretations.[1] Overall, Punjabi culture is rising in popularity both in India and abroad.

Fig.1 Phulkari embroidery

When it comes to art and craft, Punjab has established a reputation for thread work, woodcarving, and metalwork. Embroidery such as 'Phulkari' has become synonymous with Punjabi crafts. Its vibrant, colourful, and embroidered geometric patterns are finding their place in both garments and furnishings. This traditional embroidery now adorns stylish jackets and blouses. Many designers have incorporated it into their designs.[2] Delicately embroidered Juttis from Patiala and Amritsar have become an essential part of traditional dressing. Recently,

some celebrities were seen adorning graceful Prandi, a traditional hair accessory of Punjabi women. All these examples show that Punjabi embroidery, accessories and culture are increasingly becoming popular, presenting great opportunities for Punjabi craftsmen.

The intricate carving on furniture and decorative items that was practised in Punjab's Amritsar, Hoshiarpur and Ludhiana had compelled even art enthusiasts in Britain in the eighteenth century to appreciate its superior design.[3]The woodwork has geometric and floral patterns with their roots in the Mughal period. White inlay work, initially done with ivory, is now made with plastic and adorns furniture, boxes, chessboards, screens and other items generally made of Shishamor blackwood. However, a decline is seen in the demand for woodwork from Punjab.[4]A need is felt to revive this craft, for which both artisans and the government will have to come together. Besides the crafts, Punjab also boasts a rich history of fine arts, forming a conducive environment for holding art-related events. When we look at some of the long-running and successful biennales like the famous Venice Biennale, we see that the contribution of a city's art, craft and culture is instrumental in its success. The combination of Venice's historic art traditions, remarkable architecture, and rich cultural heritage has played a crucial role in shaping the identity and international success of the Venice Biennale, making it one of the most influential contemporary art exhibitions in the world. Punjab can learn from it and identify cities that are rich in artistic, architectural and cultural tradition and hold historical significance as well.

Fine Arts in Punjab

Punjab's cultural and artistic capital was Lahore before the partition, and artists from various fields flocked to the city to be part of an artistically conducive environment. The culture of the visual arts in Lahore was a continuation of even

the pre-Mughal era. The walls of palaces, mausoleums, and forts are a testament to its rich painting and architectural tradition. Various crafts practised in Lahore's streets added to its cultural heritage. In the early twentieth century, artists from around the country settled there. They formed various communities, where artists, writers and dancers came together to exchange their ideologies and enhance creativity. Visual artists like Amrita Sher-Gil, Sobha Singh, B.C Sanyal, Damyanti Chowla, Krishen Khanna and Satish Gujral all contributed to the artistic vibrancy of the city.[5] The Mayo School of Art allowed young students to polish their skills. Even today, Lahore has held biennales since 2018, continuing the tradition of its artistic history.[6]The biennale is spread across the city, giving artists a chance to select different venues for their display. Lahore's historic monuments and cultural spaces are incorporated in this event.

Punjab lost Lahore to Pakistan duringthe partition of India. Artists and writers who relocated from Lahore to India primarily settled in Delhi; however, they continued to maintain a connection with Punjab, which often featured in their works. The shifting of artists to Delhi benefited the capital immensely as the art scene in Delhi started to thrive. The Lahore artists founded the Delhi Shilpi Chakra, a post-Partition artist collective, in 1949.[7] It became a platform for Modern art and contributed to the development of art in Delhi. Many Punjabi artists from Delhi went on to become top artists of the country; some of them are Pran Nath Mago, Manjit Bawa, Arpana Caur, Paramjit Singh, Amar Nath Sehgal, Harkishan Lall and many others. On the other hand, Punjab suffered a setback in its artistic development. However, slowly artistic talent from Punjab started to gain footing, and now many of them are seen among the top artists of the country, representing India internationally. Avtar Singh Dhanjal, a sculptor from Dalla[8] how lives and works in the United Kingdom. Another artist Ranbir Singh Kaleka[9] from Patiala lived in U.K. for several years before settling in Delhi in the 1990's.

Jiten Thukral, of the Thukral and Tagra duo, belongs originally to Jallandhar.[10] He and his co-artist, Sumir Tagra, address social concerns in their art, now working from Delhi. They have made a name for themselves internationally and are often invited to various countries to present their work. Likewise, Manjot Kaur, an artist from Ludhiana, is also making a name internationally.[11] Her preferred medium is painting, but she has also dabbled in installation, performance art, and land art. Like Thukral and Tagra, Manjot also raises social awareness and concern, mostly on local issues that also have global appeal. Besides local artists, artists fromthe Punjabi diaspora are also making a name for themselves, and some of the prominent among them are the Singh Twins, Jatinder Singh Durhailay[12] and Jasleen Kaur.[13]While the Singh Twins and Jatinder Singh Durhailay have turned towards the traditional Indian miniature painting style for their artistic expression, Jasleen Kaur works with mixed-media including installations, sculpture, sound art, and writing. Jasleen is the winner of the prestigious Turner Prize 2024. All three are from the United Kingdom.

There is no dearth of artistic temperament or talent in Punjab; all that is required is a conducive atmosphere to nurture it. Along with the initiative from the government, various art organisations active in the state, which are already contributing in this regard, can play a more significant role in converting art into a revenue-generating entity in Punjab.

Art Organisations in Punjab

Various art organisations are actively contributing towards the encouragement of visual arts in Punjab. Some of the prominent organisations are the Punjab Lalit Kala Akademi, Chandigarh Lalit Kala Akademi, Indian Academy of Fine Arts (IAFA), Amritsar and Punjab Cultural Project (PCP). These organisations organise art exhibitions, expert lectures, workshops and other art-related activities in the state. PCP operates as a creative enterprise incubator,

offering essential guidance and resources to Punjab's cultural brands to foster growth and drive the expansion of the state's cultural economy.[14] All of them, together, have the experience, organisational skills, and vision to help Punjab hold an art fair and art biennale in the state.

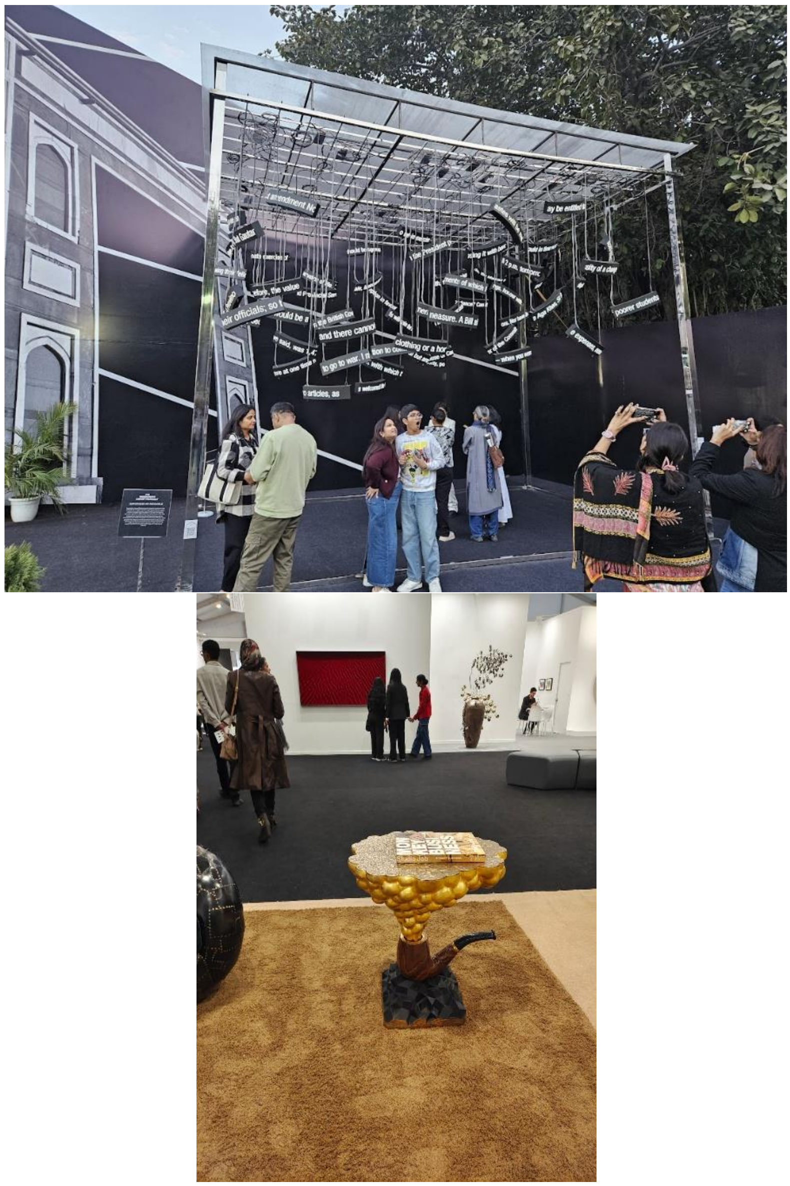

Fig. 2 India Art Fair (2025), New Delhi

Punjab Art Fair

An art fair is a commercial event where galleries, dealers and artists come together under one roof to sell artworks and build business connections through networking. Such events give a platform to artists and dealers, both to reach a wider customer base and expand their market. The Indian Art Fair is organised annually in New Delhi, attracting art lovers from around the globe and various parts of the country, who come together to participate in the buying and selling of artworks.[15] This annual event can become an inspiration for Punjab's Art Fair. Punjab has the potential to hold such fairs at the national and international levels. Besides regional artists, Punjab also has a widespread diaspora comprising of many renowned practising artists. In Punjab, per se, there are very few art galleries, but various art galleries in India and abroad hold artworks by Punjabi artists. These galleries and Punjabi diaspora artists, along with artists from India, can be invited to showcase their works in the Art Fair.

Mohali is well-suited to host an Art Fair of this scale due to its unique position as a neighbour of Chandigarh, India's only fully planned modernist city and a globally recognised symbol of architecture and urban planning. Chandigarh already holds a strong presence on the international cultural map among scholars, architects, designers and urban theorists, providing a compelling conceptual framework for an art fair that forms a base for contemporary, experimental and interdisciplinary practices. However, Chandigarh may be limited in adequate space and rigid rules and regulations for organising such an art event. On the other hand, Mohali, with an international airport and easy accessibility by rail and road, offers an ideal location for an art fair. Mohali is an extension of the planned city of Chandigarh, with clean layouts, green spaces and a manageable scale for a smooth navigation that is a requirement for large-scale events like an art fair. Moreover, it can also benefit from Chandigarh's reputation of being a hub for

cultural exchange and the art market in North India, with art organisations and infrastructures like the Chandigarh Lalit Kala Akademi, the Punjab Kala Bhavan and the Government Museum and Art Gallery. Various art organisations are very active in Chandigarh, and they organise art-related events quite frequently in the city.

Fig.3Government Museum and Art Gallery, Chandigarh

Chandigarh is an educational hub of North India, and it harbours an educated and culturally engaged audience, drawn from Punjab, Haryana and Himachal Pradesh. The tri-city (Chandigarh, Mohali and Panchkula) provides a strong base of collectors, academicians, and young practitioners. The city is home to Panjab University, the Government College of Art and other design and architecture institutions, ensuring an atmosphere of critical engagement through talks, panel discussions and academic collaboration in conjunction with the fair. This collaboration between education and commerce would come in handy in enhancing the fair’s intellectual credibility.

An international art fair in Mohali would strengthen the region's art market, boost the local economy and generate employment. It will also reinforce the city's identity as a forward-looking cultural capital, where modernist ideals, contemporary creativity, and global dialogue come together. The responsibility of art fair could be given to the administration in collaboration with art organisation active in the city.

Fig.4 Chitra Sante, Bengaluru[16]

Chandigarh can also host an annual art market like 'Chitra Sante' in Bengaluru.[17] Every first Sunday of January, Chitra Sante is organised in Bengaluru, which attracts huge numbers of art lovers. Artists, both professional and students, from around the country display their works in this market. The ideal venue for such a market could be the Sukhna Lake or the City Centre in Sector 17. These places are ideal as they have a high footfall. Both places are popular among tourists and locals. Chandigarh's administration can easily organise such an event.

Unlike a biennale, which is primarily discursive and non-commercial, an art fair and art market in Mohali and Chandigarh could successfully bring together galleries, collectors, museums, and art institutions, positioning the city as a hub for cultural exchange and the art market in North India.

Conducive Infrastructure for Art Biennales in Punjab

Punjab hosts a variety of museums and heritage sites that can serve as suitable venues for art- related activities like exhibitions, workshops, and cultural events. However, for a biennale, museums and heritage sites are not enough, as biennales are extensive both in their ambience and in their execution. A combination of modern infrastructure, artistic temperament, history, heritage, and the opportunity for a cultural experience is highly sought after in a biennale venue. Although Punjab has many such cities, Patiala and Amritsar are at the top of the list.

Fig.5 Qila Mubarak, Patiala

Patiala, the royal city of Punjab, was historically a princely state, the evidence of which is well preserved in its cultural legacy and architectural heritage.[18]It is well-connected to Delhi and is strategically located near Chandigarh, the capital city of Punjab, which makes it a strong contender for being an excellent venue for a biennale, which will enhance national and international participation. Patiala's urban scale is an added advantage. The city is unlike metropolises with a high density of population and scarce spaces. It has a more cohesive, walkable, and immersive cultural environment, allowing an interconnectivity of sites for an immersive experience. It has an array of heritage structures like Qila Mubarak, Sheesh Mahal, and Baradari Gardens, which offer evocative and diverse spaces for site-specific installation, exhibitions, and performances. These venues allow contemporary art to engage meaningfully with history, memory, and architecture, fulfilling the central approach seen in successful biennales around the world.

Fig. 6 Sheesh Mahal, Patiala

Patiala is also known for its music, literature, visual art and education, which further validates its potential. Besides the display of the artworks, such biennales are also known for intellectual discourses which are conducted by organising seminars, workshops and panel discussions, the presence of the Punjabi University in the city, with strong departments of fine arts, cultural studies and humanities providing academic support, research engagement, and student participation, will prove able support to the biennale in this regard. This integration of scholarship and practice is vital for sustaining a biennale beyond spectacle.

Moreover, hosting an art biennale in Patiala would contribute to cultural tourism and the local economy, benefitting local craft, hotels, food culture, and allied creative industries. By positioning Patiala as a cultural hub that bridges tradition and contemporary artistic practices, an art biennale could not only imbue its heritage spaces but also place the city on India's national and global map.

Amritsar is another city of Punjab, which has the potential to be a venue for an art biennale due to its cultural, historical and infrastructural significance.[19]The city's historical and political narratives provide a strong conceptual framework for large-scale exhibitions. Themes of trauma, resistance, migration, and identity are embodied in sites such as the Jallianwala Bagh, Partition Museum, and Town Hall complex. These spaces are ideal for site-responsive and socially engaging artworks, enabling artists to respond to live histories and not be confined to white cubicles of an exhibition hall. Amritsar is one of the most visited cities in India. Unlike Patiala, Amritsar already has a global visibility, especially due to its spiritual significance rooted in the Golden Temple (Sri Harmandir Sahib). It attracts an international audience that is deeply attuned to questions of faith, devotion, community, and collective memory; ideas that echo the concepts of contemporary art practices. A biennale in Amritsar could

encourage art as a medium to generate reflection, dialogue and reconciliation by meaningfully engaging with these themes. Moreover, Amritsar's urban fabric and heritage architecture, like Patiala, support the possibility of an immersive experience generally associated with a world-class art biennale. It has vibrant bazaars, *havelis*, colonial-era buildings and gardens that form a perfect setting for a biennale to extend into public spaces and everyday life, encouraging public participation. Like Patiala, Amritsar too has a strong tradition of craft, textile, metalwork, and culinary culture, which would add to interdisciplinary projects and blur the boundaries between art, design, craft and community practice.

Amritsar is well-connected by rail, road and also has an international airport. The city has a university and other educational institutions making it an ideal venue for an art biennale. Even so it may seem a bit overwhelming due to the density of the population and tourist footfall that the city witnesses each year. However, similar cities, like Lahore in Pakistan[20], have been hosting art biennales since 2018, making it look possible with proper management. Art Biennale (Kochi-Muziris Biennale) in Kochi, in Kerala, has been successfully organised since 2012, and is another example to take inspiration from.[21]

Conclusion

Punjab has untapped cultural and artistic resources that can be turned into a highly viable avenue for sustainable economic and cultural development. The state has been historically known for an agriculture-based economy, but its rich legacy of crafts, fine arts, music, and contemporary artistic practices reveals a potential source for generating revenue and employment. Traditional practices like Phulkari embroidery, woodcarving and metalwork add to Punjab's artistic heritage and take it towards global visibility. Punjab and its diaspora possess a deeply embedded artistic temperament that has continued to evolve across generations and geographies.

Punjab has various institutions, academies, universities, and cultural organisations that collectively provide the necessary intellectual, organisational, and infrastructural foundations for large-scale art initiatives. Organisations such as the Punjab Lalit Kala Akademi, Chandigarh Lalit Kala Akademi, Indian Academy of Fine Arts (IAFA), Amritsar and Punjab Cultural Project (PCP) already play a crucial role in this regard. They can further contribute by strategically collaborating among themselves and the state government to host national and international art fairs and biennales.

Tri-city, as Mohali, Chandigarh and Panchkula are collectively called, emerges as an ideal venue for an international art fair, and Patiala and Amritsar are the top contenders for the art biennale. The urban context of these cities within Punjab can be leveraged according to their unique strengths. Art fairs are commercially driven, so Mohali becomes an obvious choice due to its modern infrastructure and proximity to Chandigarh. And Patiala's royal heritage and academic atmosphere are suitable for the art biennale. Amritsar, with its layered history, global visibility and spiritual environment in its public spaces make it another choice for the biennale. Together, these cities can create a diversified cultural circuit that balances commerce, critical discourse, heritage, and public engagement.

Art is not merely a cultural asset but can be developed into an additional economic resource, parallel to agriculture, in Punjab. Punjab can be established as a centre of art in South Asia if art is combined with tourism, education, heritage conservation and global exchange. Art has the potential to shape and strengthen the state's social, economic and global presence, while also reinforcing its cultural capital in the present times.

Endnotes

1. Rupsha Bhadra, 'From Patriarchal Tradition To Trend: Bridal Kaleere Make A Fashionable Return' September 15th 2023, https://www.herzindagi.com/fashion/from-patriarchal-tradition-to-trend-bridal-kaleere-make-a-fashionable-return-article-245937
2. Rosella Stephen, 'Phulkari pride', April 28, 2017, https://www.thehindu.com/life-and-style/fashion/phulkari-pride/article18271820.ece
3. John Lockwood Kipling, 'Punjab Wood-Carving'. *Journal of Indian Art & Industry*, Vol. 1, No. 4, October 1884.
4. Sanjiv Kumar Bakshi, 'Wooden inlay artwork on decline', Mar 29, 2025, https://www.tribuneindia.com/news/punjab/wooden-inlay-artwork-on-decline/
5. Santo Datta(ed.), *The Vertical Woman Reminiscences of B.C. Sanyal 1902-1947*, New Delhi : National Gallery of Modern Art, 1998.
6. Lahore Biennale started in 2018 https://www.lahorebiennale.org/
7. *Cat: Delhi Silpi Chakra: The Early Years*, curated by Prof. P. N. Mago, National Gallery of Modern Art, New Delhi, 4th December, 1997 to 11th January, 1998.
8. Avtar Singh Dhanjal's information was taken on 9/2/2026 from https://artuk.org/discover/artists/dhanjal-avtarjeet-singh-b-1940
9. Ranbir Singh Kaleka's information was taken on 9/2/2026 from https://www.saffronart.com/artists/ranbir-kaleka
10. Information is taken from Thukral and Tagra's official website on 14/2/24. https://www.thukralandtagra.com/farmer-is-a-wrestler /
11. Manjot Kaur's information is taken from her official website on 12/2/24. https://www.kaurmanjot.com/bio
12. Jatinder Singh Durhailay's information is taken from his official website on 9/2/2026 https://jatindersinghdurhailay.com/about
13. Jasleen Kaur's information is taken from his official website on 9/2/2026 https://jasleenkaur.co.uk/about-2/
14. Punjab Cultural Project information is taken on 10th Feb 2026 from https://www.punjabculturalproject.com/general-9
15. India Art Fair information is taken on 10th Feb 2026 from https://indiaartfair.in/
16. Photograph taken from Kriti Sen, 'Chitrasan the 2026: Bengaluru's Beloved Street Festival of Art Returns',Nov 11th 2025 https://caleidoscope.in/art-culture/chitrasanthe-2026
17. Chitra Sante's information is taken on 10th Feb 2026 from https://utsav.gov.in/view-event/chitra-

santhe#:~:text=Chitra%20Santhe%2C%20the%20renowned%20art,is%20Bangalore's%20annual%20art%20festival.

18. Abha Narain Lambah, 'Princely States of Cis-Sutlej: Patiala, Jind, Nabha, Malerkotla, Faridkot', *Punjab Building the Land of the Five Rivers*, Vol.68 No.3 The Marg Foundation, March 2017, pp. 78-86.
19. Janhwij Abha Sharma, Narain Lambah (ed), 'Amritsar: Past Perfect, Future Imperfect', *Punjab Building the Land of the Five Rivers*, Vol.68 No.3, The Marg Foundation, March 2017,pp. 108-121.
20. Lahore Biennale's information taken on 11th Feb 2026 from https://www.lahorebiennale.org/
21. Kochi-Muziris Biennale's information taken on 11th Feb 2026 https://www.kochimuzirisbiennale.org/

A Statue of Ganesh from Gardez (Afghanistan) and the Alchon Huna Rulers of Early Panjab

***Ashish Kumar**

Abstract

In May 1956, the Archaeological Delegation under T. N. Ramchandran and Y. D. Sharma from India reached Afghanistan, where its members learnt about a statue of Ganesh that was originally found at Gardez and had been shifted to the Dargah of Pir Ratan Nath in Kabul. Two lines Brahmi inscription on the pedestal of this Ganesh statue was translated and it was learnt from this inscription that Shahi Khiṅgāla (Kiṃgala) of Swat valley of Pakistan was the donor of this statue. Different scholars have identified Shahi Khiṅgāla differently, and this paper in the light of recently discovered Schoyen Copper Scroll inscription makes an attempt to resolve the dispute associated with this ruler, Shahi Khiṅgāla's identity. This paper argues that Shahi Khiṅgāla was part of the confederacy of the Alchon Huna rulers of early Panjab and adjacent areas in the Northwest India in the late-5th and early-6th century AD.

Keywords: Gardez, Mahavinayaka, Shahi Khiṅgāla, Alchon Hunas, Toramana

Introduction

> 'Afghanistan was selected for this archaeological expedition because of the close connection and proximity of Afghanistan to India. Moreover, when the Aryans entered India, they entered through Afghanistan, and the earliest remnants of their civilization may be found there. There is one other reason also. Afghanistan was known in ancient literature as Gandhara, and there is a close connection between the Gandhar art that we find here and that in Afghanistan'.[1]

*Assistant Professor, Department of History, Panjab University, Chandigarh

The above statement was made by M. M. Das, the Deputy Minister of Education (Government of India) in the Lok Sabha on the 4th September 1956, in a response to the questions raised by K. K. Das (Member of Parliament) regarding the Archaeological Delegation that had been sent from India to Afghanistan in May 1956. As a part of this Delegation, two archaeologists, viz., T. N. Ramachandran and Y. D. Sharma from the Archaeological Survey of India (henceforth, ASI), visited Afghanistan, where Afghan officials cooperated with them in the survey of different archaeological sites. Although the main objective of this Delegation was to explore the pre-historic and proto-historic sites in Afghanistan, but the members of the Delegation also collected information and photographs of the artefacts of historical period, and one such artefacts was a Ganesh statue, which was kept in the Dargah of Pir Ratan Nath at Kabul. An amount of approximately, Rs. 37,000 /- was spent on this Archaeological Delegation, and upon returning India, the delegation submitted a preliminary report, titled *Archaeological Reconnaissance in Afghanistan: Preliminary Report of the Indian Archaeological Delegation*.

The cyclostyled copies of this preliminary report of the Archaeological Delegation to Afghanistan by Ramachandran and Sharma were distributed among the members of the Archaeological Advisory Board meeting at New Delhi in September 1956. This preliminary report included references to the Ganesh statue, which was about 24 inches high and 14 inches wide, from Gardez and a special attention was paid in the report to the two lines Brahmi inscription on the pedestal of this Ganesh statue. This preliminary report drew the attention of D. C. Sircar towards the Ganesh Statue inscription, which was subsequently edited, translated and published by him in the 35th Volume of *Epigraphia Indica* in 1963-64.[2] On the other hand, the iconography of this Ganesh statue received much attention of M. K. Dhavalikar, who described it on the basis of the photograph of it in the following words:

> ‘The elephant-headed god is shown standing in the *alidha* posture; his hands, legs and chest are muscular, suggesting a strong Hellenistic influence. The trunk which is broken, was turned to the left while the broken tusk is clearly seen on the left. The god is shown wearing a bejewelled tiara (*ardha-mukuta*) and a necklet (*kanthi*) composed of what look like collared beads. The ornaments are noteworthy and are reminiscent of those met with in Gupta sculptures. The ears, carved at the back, are more or less stylized and look more like wings than ears. The god originally had four hands, all of which are now broken. He wears a snake as his sacred threat (*naga-yajnopavita*) and another band (*udara-bandha*) is tied to the belly… His lower garment (*antariya*) is a short dhoti (*ardhoruka*) on which are seen motifs like lion’s head (*kirtimukha*) and claws’.[3]

This Ganesh statue is argued to have been one of the earliest sculptural representations of the elephant-headed god and the muscular hands, legs and chest of Ganesh statue exhibit the strong Hellenistic influence. The archaeological evidence from Afghanistan,early Panjab[4]and adjacent areas show the wider popularity of Buddhism and diverse Hindu cults under the Greeks, the Shakas and the Kushans[5] and after them under the Hunas[6] in the early to mid-centuries of the first millennium AD.[7] This paper mainly focuses on the Ganesh statue inscription from Gardez, which informs us about a ruler named Shahi Khiṅgāla of Swat valley of Pakistan. In the following section, different views on the identity of Shahi Khiṅgāla are discussed in detail and then a recently discovered Schoyen Copper Scroll inscription is analyzed in this paper to resolve the dispute associated with the ruler, Shahi Khiṅgāla’s identity.

Ganesh Statue Inscription

Following the footsteps of Sir Aurel Stein (1862-1943), an Italian Indologist Giuseppe Tucci carried out a preliminary survey in Swat valley of Pakistan in 1955

and found several Hindu artifacts and sculptures as well as numerous Buddhist remains here. He published a preliminary report on this archaeological survey in the ninth volume of the journal, *East and West* (1958), and published an image of Mahavinayaka, a special form of Ganesh, along with a long note on it in the preliminary report. As it is evident from the report, Giuseppe Tucci did not visit Kabul (Afghanistan), where the statue of Ganesh was kept for worship in the Hindu temple, and he had learnt about it from his friend, named Scorretti who was present in Kabul as part of the Italian Legation. Based on a photograph of this statue that he had received from his friend Scorretti, Giuseppe Tucci read the two lines Sanskrit inscription in Brahmi script engraved on the pedestal of this Ganesh statue and dated it to the end of the 5th and beginning of the 6th century AD. It appeared from this inscription that this statue of Mahavinayaka (Ganesh) was consecrated by a Shahi king named Khiṅgāla (Kiṃgala), who according to Tucci, was the same ruler, whose name appeared as *Deva Shahi Khiṅgila* on a coin kept in the Indian Museum, Calcutta (now Kolkata) and who was known as Khiṃkhila Narendraditya in Kalhana's *Rajatarangini* (c. mid-12th century AD).[8]

This inscription on Ganesh statue was edited and translated by D. C. Sircar in 1963-64, for which he used the photograph of the inscription that was taken by Ramachandran and Sharma on their official visit to Kabul for archaeological explorations in Afghanistan. Sircar, on the basis of its paleographic features, dated this Ganesh statue inscription to the 6th or 7th century AD and provided the following translation of it:

> 'May it be well! In the year 8, on the bright day 13, in the constellation Vishakha and the auspicious Simha *lagna*, this lovely and big image of Maha-Vinayaka has been installed by the illustrious King of Kings Shahi Khiṅgāla'.[9]

The statue of Ganesh (mentioned as Maha-Vinayaka) was established by a king named Shahi Khiṅgāla, who is called Paramabhattaraka and Maharajadhirajain the inscription. The identification of Shahi Khiṅgāla has been a matter of debate. Giuseppe Tucci had identified Khiṅgāla as a Shahi ruler of Udyana (Otyata-Shahi, i.e., Otyana-Shahi or the Shah of Udyana/Uddiyan). Udyana was an ancient city on the river Swat (in present Pakistan) after which the Swat valley had come to be known as Udyana or Uddiyan, and both the Chinese Buddhist pilgrims, Faxian (399-414 AD) and Xuanzang (629-645 AD) had visited Udyana, which according to them was a center of Buddhism.[10] Different is the view of D. C. Sircar, who had disagreed with Tucci's identification of Otyata with Udyana (Swat). Sircar argued that the expression, Otyata-Shahi, 'seems to be a second name of Shahi Khiṅgāla and is probably not connected with the territory over which he ruled'.[11] In Sircar's view, 'it is doubtful whether the Shahis of Swat, if any Shahi house actually ruled there, can be regarded as in occupation of the Gardez region within the dominions of the Shahis of Kapisa or Kabul since, in the period in question, the latter were probably the strongest among the Shahi houses'.[12] When Sircar edited this inscription, he associated Khiṅgāla with the Shahis of Kapisha or Kabul, and argued that the Shahis of Kapisa dominated Laghman, Jalalabad, Gandhara (Peshawar region) and probably Southern Afghanistan in the middle of the 7th century AD, and they had a second capital at Und near Attock in Pakistan's Panjab.[13]

Atreyi Biswas in her book, *The Political History of the Hunasin India* (1973) has rejected Sircar's argument, and according to her, Shahi Khiṅgāla was a Huna ruler Khiṅkhila Narendraditya (reigned between c. 597 and 633 AD), whose name appears in the *Rajatarangini* of Kalhana. Having agreed with Tucci's identification of Otyata with Udyana (Swat), Atreyi Biswas argued that Khiṅkhila (Shahi Khiṅgāla) was the Huna king of Kashmir, when Xuanzang visited it, and his empire of Kashmir:

> '…included the Kabul Valley, the Swat Valley and the mountain regions of Kashmir proper and in the south-east extended as far as Shakala on the Chenab river. If the king of Kashmir had hold over Swat, Kabul Valley and Banu, it is possible that his empire extended even to Gardez. The Gardez inscription of Khiṅgala was probably thus of the Kashmir king Khiṅkhila, who was also the overlord of Udyana. This conclusion supports the reading of Tucci, who believes that the inscription gives the name Khiṅgāla Shahi of Udyana'.[14]

Both D. C. Sircar and Atreyi Biswas have referred to copper coins of Khiṅgāla/ Khiṅkhila that are discovered in the Northwest India including early Panjab. Several of these copper coins carry the legend Khiṅgi (Khiṅgila), while one coin is known to bear the legend *Deva Shahi Khiṅgila*. Khiṅgila has been depicted beardless on his coins with a crescent on helmet and long earrings.[15] The coins of Khiṅgila are ascribed to the end of the 5th century AD by Vincent A. Smith and following Giuseppe Tucci, M. K. Dhavalikar identified this Khiṅgila of copper coins with the Shahi Khiṅgāla of the Ganesh statue inscription. Dhavalikar drew our attention to the iconography of this Ganesh statue, which showed a strong Hellenistic as well as Gupta influence. The muscular hands, legs and chest of Ganesh whereas suggested Hellenistic influence, the costume (short dhoti with motifs like lion's head and claws) and the jewelry (bejeweled tiara, a necklet, snake as his sacred thread, and band tied to his belly) showed the influence of the Guptas of Magadha. On the basis of numismatic evidence and this statue's stylistic peculiarities, Dhavalikar had dated the statue of Ganesh from Gardez to the latter half of the 5th or at best to the early 6th century AD, and he rejected the possibility of Shahi Khiṅgāla's identification with the Huna king of Kashmir, Khiṅkhila Narendraditya.[16]

Different was the view of S. Kuwayama, who following the translation of Hideaki Nakatani of this Ganesh statue inscription, identified Shahi Khiṅgāla as a Turki Shahi ruler of Kabul and Udyana, who had ruled sometime in the 8th century AD. The translation of this inscription by Hideaki Nakatani is as follows:

> 'On the thirteenth day of the bright half of the month of Jyeshtha, the [lunar] mansion being the Vishakha at the auspicious time when the zodiacal sign Lion was bright on the horizon (*lagna*), in the year eight, this great [image] of the Mahavinayaka was consecrated by the supreme lord, the great king, the king of the kings, shri shahi Khiṁgāla, the king of Odyana'.[17]

Based on his paleographic analysis of this inscription, Hideaki Nakatani had identified the form of the letter 'y' in this Brahmi inscription similar to the letter 'y' in the 'manuscripts preserved in Buddhist monasteries in Japan and' therefore, he attributed this inscription to the 8th century AD. To prove Nakatani's dating of this Ganesh statue, Kuwayama had analyzed several names in historical records from the Northwest and eastern Afghanistan that were similar to Shahi Khiṁgāla of Ganesh statue inscription. These names are, 1) Deva Shahi Khiṅgila and Khiṅgi or Khiṅga on copper coins; 2) Khiṅkhila Narendraditya of Kashmir in *Rajatarangini* of Kalhana; 3) Xingnie (Khingal) in the Chinese sources of the Tang period (618-907 AD); and 4) Kabul Shah (an Arabic transcribed form of Khinkhil or Khiṁgāla) in the account of an Arabian writer Al-Ya'qubi, contemporary of al-Mahdi (775-785 AD).

In Kuwayama's view, a local king in Kapisi, who is named Xingnie (i.e., Khinger or Khingal) in the Chinese historical sources of the Tang period, had founded a dynasty of Kapisi in the late 6th century AD, and it was free from the authority of the Huns. It was the king of Kapisi (Xingnie dynasty) whom Xuanzang had met twice, first in his capital city, modern Bergram and then at Udabhandapura, a town on the Indus River, according to Kuwayama. This Xingnie was contemporary

of the Khingal, whose copper coins are found in the northwestern India and also of Khiṅkhila Narendraditya of Kashmir. But none of these – Xingnie of Udyana, Khingal of copper coins, and Khiṅkhila Narendraditya- is identified with the Shahi Khiṁgāla of Ganesh statue inscription by Kuwayama, according to whom, Shahi Khiṁgāla was a Turki Shahi ruler of Kabul. Sometime by the late 7th or early 8th century AD, the Turki Shahis were argued to have ended the authority of the local dynasty in the line of Xingnie (Khingal) of Udyana and they made Kabul the center of their power. S. Kuwayama's this argument is based on the Chinese sources of the Tang dynasty, which records the presence of Turkish authority in the Kapisi-Kabul region in the 8th century AD. To further support his argument, Kuwayama had cited the testimony of an Arabian writer Al-Ya'qubi, who informs us about the acceptance by the Shah of Kabul called Khinkhil/Khinjal or Khinjil (an Arabic transcribed form of Khiṅgila or Khiṁgāla) the authority of al-Mahdi (775-785 AD).[18]

It is evident from above discussion that scholars although recognized the importance of Ganesh statue inscription, but they have different opinions on the identification of Shahi Khiṅgāla. Giuseppe Tucci and Atreyi Biswas whereas had associated Shahi Khiṅgāla with the Huna rulers of Kashmir, D. C. Sircar identified him as a Kapisi Shahi ruler and S. Kuwayama as a Turki Shahi king. When these scholars engaged with the Ganesh statue inscription, they mainly had numismatic evidence and the 12th century AD text, *Rajatarangini*, for the identification of Shahi Khiṅgāla. Only S. Kuwayama brought the Chinese and the Arabic records into discussion to find out the identity of the Shahi Khiṅgāla. In spite of their detailed analysis of the evidence, these scholars could not conclusively resolve the disputes associated with the identity of Shahi Khiṅgāla of the Ganesh statue inscription. But the situation has changed recently after the publication of the Schoyen Copper Scroll inscription by Gudrun Melzer in 2006, and now we have conclusive evidence in support of Shahi Khiṅgāla's association with the Alchon Hunas.

Who was Shahi Khiṅgāla?

The Schoyen Copper Scroll inscription is written in Sanskrit language and Brahmi script on a copper scroll, which had originally been 'placed inside a stupa as a foundation deed as well as a consecrating inscription', and it is 'dated roughly between the end of the fifth and beginning of the sixth century. The year recorded in the inscription, 68, probably refers to the Laukika era, which would correspond to 492-493 AD'.[19] This inscription records the establishment of Buddha relics in a caitya within the Stupa-Monastic complex by Talaganika-Devaputra Shahi (i.e., the lord of Talaqan) along with a group of Alchon Huna rulers, viz., Maha-Shahi Khīṅgīla, Devaraja Toramana, Maha-Shahi Mehama and Maharaja Javukha, who apparently had ruled simultaneously different parts of the vast region from Afghanistan to Panjab and adjacent areas in the late 5th– early 6th century AD.[20] According to Hans T. Bakker, the Alkhan Hunas controlled Gandhara and early Panjab in a sort of confederation, which 'was headed by four 'kings', a power-sharing quadrumvirate' - Khīṅgīla, Toramana, Mehama and Javukha. However, Khīṅgīla and Toramana whereas ruled as sovereigns in the Gandhara and Panjab regions,other Alkhan kings, viz., Mehama and Javukha, in Bakker's opinion had probably ruled 'adjacent territories, such as parts of Kashmir and the Swat valley'.[21] On a lower-level local princes, such as the Devaputra King of Talagana, are suggested to have governed as subordinates of the Alchon Huna rulers. Based on the name of the first actual donor, Talaganika-Devaputra Shahi, in the Schoyen Copper Scroll, the location of the stupa-monastic complex in which Buddha relics had been established, is argued to have been Talagan/Talaqan. This Talagan has been identified with the present town of Talagang (32°55'N., 72°29'E.) in Sind Sagar Doab, Panjab (Pakistan).[22]

The Northwest India witnessed the arrival of several waves of Hunnic people from Central Asia in the middle of the first millennium AD, and one of the early

Hunnic groups that crossed the Hindu Kush was known as the Kidara. We learn from numismatic evidence about these Kidarite Hunas, who seems to have come into power in Bactria after 370 AD and subsequently expanded their authority to the east of Hindu Kush over Swat, Gandhara and early Panjab. Following Kidarites, the next Hunnic group that entered into Northwest India via Bactria and the passes of the Hindu Kush as far as Kabulistan was of the Alchon (or 'Alkhan') Hunas and they replaced the authority of Kidarites in the course of the 5th century AD. The early coins of Alchon Hunas in the Kabul region simply carry the legends in Bactrian language, *alxanna/alxannano/alchonno,* and the first ruler whose name appeared on their coins was Khīṅgīla (c. 430/40-495 AD). Khīṅgīla appears to have extended the Huna's territory from Bactria to early Panjab including Gandhara,and some of his coins carry legends in both, Bactrian and Brahmi scripts. Several of his coins are reported from Tapa Kalan (Hadda, near Jalalabad) and Mes Aynak (near Kabul) in Afghanistan, which are dated to the second half of the 5th century AD.[23] His coins that are found at Kashmir Smast (a cave sanctuary in the mountains of ancient Gandhara, Pakistan) and Tapa Kalan stupa (Hadda) carry a legend in Bactrian language, *xiggiloalxano,* i.e., Khingila Alkhon.[24]

Khīṅgīla appears to had have a longish reign and he figures in the Schoyen Copper Scroll inscription as a contemporary of Devaraja Toramana (reign c.500 to c.520 AD), whose inscriptions are discovered in West Panjab (Kura in Salt Range, Pakistan) and Central (Eran in Malwa, Madhya Pradesh) as well as Western (Sanjeli, Gujarat) India.[25] Our above discussion shows that the Alchon Huna ruler Khīṅgīla, whose name appears in the Schoyen Copper Scroll inscription and on the coins found in Afghanistan and Northwest India, is identifiable with Shahi Khiṅgāla of the Ganesh statue inscription, and therefore, the Ganesh statue from Gardez can now be conclusively dated to the late 5th and/or early 6th century AD.

Post-Script

A ‘cultural agreement was signed between India and Afghanistan in 1965, according to which the experts of the’ASI collaborated with Afghan officials for the conservation and preservation of ‘the famous rock-cut Buddhist shrines at Bamiyan containing the two tallest known Buddha images and mural paintings’.[26] Indian experts reached Afghanistan in July 1969 and they began the work of conservation of the Buddhist shrines at Bamiyan, which continued under the direction of R. Sengupta up to 1977-78.[27] Alongside the conservation work at Bamiyan, a team of Indian archaeologists explored the Farah region and some areas along the Arghandab river in Afghanistan. On the special request of the Government of Afghanistan, Indian experts also began the repair of the Sufi shrine of Khwaja Abu Nasar Parsa at Balkh in 1975-76[28], which was completed in the following year, 1976-77.[29] Like the Archaeological Delegation to Afghanistan in 1956, Indian government had sent similar Delegations to Indonesia (1948), Nepal (1961-62), and Egypt (1962) in the decades following India’s independence.

These Archaeological Delegations aimed to revive India’s cultural contacts with the other Asian countries under Amlananda Ghosh (Director-General, ASI, 1953-68), who promoted ‘an understanding of Indian Archaeology within an Asian context, rather than through a Graeco-Roman lens’.[30] As a newly independent nation, India under Nehruvian leadership was trying to reposition itself in the Asian world after experiencing a bloodied partition of its territories in the Northwest and the East. Accompanied by the partition of India was the fragmentation of the hitherto imagined unitary and homogenous history of South Asia that had been cultivated in the British Raj.[31] When neighboring countries (e.g., Pakistan) began to develop their own nation-centric histories in which India was not the source of their culture, civilization and identity, then it became necessary for Indian leadership and intelligentsia to reframe India’s historical connections with these neighboring

countries. Jawaharlal Nehru, the first Prime Minister of Independent India, is known to have considered India as Mother Country to Southeast Asia; he often complained that because of an intense and narrow nationalism that had emerged in the Asian countries, 'India was no longer regarded with quite the affection and respect that might have been her due as a "mother country",' and therefore, he often had expressed a desire to revive the communication networks between Asian countries that had been ruptured by colonialism.[32]

Within this background, the Archaeological Delegations to Indonesia, Nepal, Egypt, and Afghanistan appear to have 'constituted an attempt to formulate a new geography of scientific knowledge in which India's expert handling of the past would lend it the ability to intervene across borders in regional presents and futures'[33]. Possibly the same idea was behind the organization of the Centenary Celebrations in 1961, which 'included an Exhibition highlighting the archaeological richness of the country' as well as 'a five-day conference on Asian Archaeology' in Delhi.[34] The Centenary Celebration was expected to provide 'a suitable forum for bringing together the distinguished workers on Asian archaeology for discussing common problems of technology, for taking stock of our present-day knowledge and, if possible, for devising ways and means for periodical contacts'.[35] While greater emphasis was laid 'on engaging with the archaeology of neighboring countries' under Amlananda Ghosh in 1950s-1960s, but from 1970s onwards ASI 'lost this momentum as it increasingly focused on Harappan sites and the archaeology of the Epics, to the detriment of archaeological research in countries outside India, especially of the historical periods'.[36]

On the other hand, Afghanistan had been turned into an Islamic theocracy under the authority of Taliban in 1990s and years after, and it has caused large scale destruction of this country's pre-Islamic archaeological landscape. One example of it is the destruction of Buddhist monuments in Bamiyan valley, where once had stood

two monumental size statues of Buddha, 115 and 174 feet tall. Carved into the sandstone cliffs of the Bamiyan valley, these Buddha statues were bombed by Taliban in 2001. The destruction caused by Taliban rule to the cultural landscape of Afghanistan is irreparable. Increasing violence, persecution and insecurity under Taliban has caused large scale migration of non-Islamic populations including Hindus and Sikhs from Afghanistan to safer places, and it has been accompanied by the loss of a shared cultural landscape of Afghanistan. But situation was not like this always in Afghanistan, which prior to the rise of Taliban was inhabited by a sizeable population of Hindus and Sikhs. We learn from Giuseppe Tucci about an image of Mahavinayaka (Ganesh), which was worshipped in a Hindu temple of Kabul in 1955-1956.[37] Similar information is provided by T. N. Ramachandran and Y. D. Sharma, who visited Afghanistan as a part of an Archaeological Delegation in 1956, and in the preliminary report of the Delegation, they inform us about a marble image of Ganesh that had been found somewhere in Gardez about 70 miles to the south of Kabul. This image was shifted from Gardez to Kabul, where it was kept at the Dargah of Pir Ratan Nath near the Pamir Cinema. Subsequently, it became an object of worship among the Hindu residents of the city.[38] When in 1974, S. Kuwayama (a Japanese historian and archaeologist) visited the Pir Rathan Nath Dargah in Kabul, he found the Ganesh statue standing free against the wall within the shrine.[39] The combined testimonies of Giuseppe Tucci, T. N. Ramachandran, Y. D. Sharma and S. Kuwayama show the worship of the Ganesh statue from Gardez in the Dargah of Pir Ratan Nath from 1950s to at least 1970s.

Pir Ratan Nath is known as Baba Hajji Ratan, whose Dargah at Bhatinda has historically received patronage from Muslim and Hindu populations.[40] Alexander Cunningham, who visited this Dargah in 1883-84, too throws valuable light on the popularity of Baba Hajji Ratan among the Hindu and Muslim residents of Bhatinda in his survey report.[41] On the other hand, Ratan Nath is revered as a Nath Yogi in

Southern Nepal, where he is believed to have established an important Nath monastery of Caughera. Several legends that revolve around the miraculous life of Ratan Nath portray him as ‘a companion of the Prophet Muhammad as well as a Shaiva Nath Yogi known as Ratannath, a disciple of Gorakhnath and the guru of the epic hero Goga Chauhan… According to some legendary accounts he was born during the Prophet Muhammad’s time and died at the beginning of the’ 14th century AD.[42] Worshipped as Hajji Ratan by Muslims and Ratan Nath by Hindus, his shrines in Kabul, Jalalabad, Peshawar, Bhatinda and several other places have historically constituted a site of shared culture in a vast region from Khorasan to Panjab. After partition of India in August 1947, several Hindu merchants migrated with their families from Peshawar to Delhi, and those, whose ancestors had originally lived in Kabul before migrating to Peshawar, came to be known as Kabuli merchants in Delhi. These Kabuli merchants gifted a tract of land for the construction of a sacred complex for Ratan Nath, entitled as *Dargah Mandir Pir Baba Ratannath,* in 1964. This Dargah Mandir in Delhi is visited even today by Hindus as well as Sikhs, whose forefathers had lived in Kabul and Peshawar.[43]

Owing of its shared sacred space, the Dargah of Pir Ratan Nath in Kabul apparently was chosen for keeping the Ganesh statue from Gardez in 1950s. Once established in Pir Ratan Nath’s Dargah, this statue of Ganesh became the object of worship among the Hindus of Kabul. When archaeologists, viz., Giuseppe Tucci, T. N. Ramachandran, Y. D. Sharma and S. Kuwayama, learnt about this Ganesh statue, they not only visited the Dargah for studying it, but also made possible the entry of this statue into historical records. At present times, when the political climate in Afghanistan under Taliban is not suitable for the study of this country’s non-Islamic past, the writings of these archaeologists are the only medium through which we can learn about this Ganesh statue and its patron, Shahi Khiṅgāla, who was – this paper argues - one of the Alchon Huna rulers of early Panjab and adjacent areas in the late-5th and early-6th centuries CE.

Endnotes

1. Oral Answers to Question No. 1734. Archaeological Delegation to Afghanistan, Tuesday, 4th September, 1956. Lok Sabha Debates, Volume VI, Thirteenth Session, 1956. New Delhi: Lok Sabha Secretariat, pp. 2124-2125.
2. D. C. Sircar, 'Kabul Inscription of Shahi Khingala', in *Epigraphia Indica*, Vol. 35, 1963-64, pp. 44-47.
3. M. K. Dhavalikar, 'A Note on Two Ganesa Statues from Afghanistan', in *East and West*, Vol. 21, No. 3-4, 1971, p. 332.
4. The expression 'early Panjab' here refers to the land between River Indus in the west and River Yamuna in the east. For a detailed discussion on the historiography of ancient and early medieval Panjab, see, Ashish Kumar, 'Early Panjab: From a Gateway to a Metaphor- A Historiography', in *Panjab University-Research Journal Social Sciences*, Vol. 27, Issue 1&2, 2019, pp. 1-28.
5. Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century.* Delhi: Pearson, 2009, pp. 448-449, 461-465.
6. Ashish Kumar, 'The Huns ('Hunas') in India: A Review', in *Studies in People's History*, Vol. 8, No. 2, 2021, pp. 192-194.
7. See for an overview, Jason Neelis, *Early Buddhist Transmission and Trade Networks: Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*. Leiden-Boston: Brill, 2011, pp. 65-181.
8. See Fig. 40 and Footnote No. 29 in Giuseppe Tucci, 'Preliminary report on an archaeological survey in Swat', in *East and West*, Vol. 9, No. 4, 1958, pp. 323, 327-328.
9. Sircar, 'Kabul Inscription of Shahi Khingala', p. 47.
10. B. C. Law, *Historical Geography of Ancient India.* Paris, France: Societe Asiatique De Paris, 1954, p. 132.
11. Sircar, 'Kabul Inscription of Shahi Khingala', p. 46.
12. Sircar, 'Kabul Inscription of Shahi Khingala', p. 45.
13. Sircar, 'Kabul Inscription of Shahi Khingala', pp. 45-46.
14. Atreyi Biswas, *The Political History of the Hunas in India.* New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1973, pp. 130-137.
15. Biswas, *The Political History of the Hunas in India*, p. 215; Sircar, 'Kabul Inscription of Shahi Khingala', p. 46.
16. Dhavalikar, 'A Note on Two Ganesa Statues from Afghanistan', pp. 331-332.
17. See, S. Kuwayama, *Across the Hindukush of the First Millennium: A Collection of the Papers.* Kyoto, Japan: Institute for Research in Humanities, Kyoto University, 2002, pp. 250-251.
18. Kuwayama, *Across the Hindukush of the First Millennium*, pp. 249-259.
19. Jens Braarvig and Fredrik Liland, *Traces of Gandharan Buddhism: An Exhibition of Ancient Buddhism Manuscripts in the Schoyen Collection* (with contribution by Jens-Uwe Hartmann, Kazunobu Matsuda, Richard Salomon, Lore Sander). Oslo: Hermes Publishing in collaboration with Amarin Printing and Publishing, Bangkok, 2010, pp. 92-93.
20. Braarvig and Liland, *Traces of Gandharan Buddhism*, pp. 95-96.
21. Hans T. Bakker, *The Alklhan: A Hunnic People in South Asia.* Groningen: Barkhuis, 2020, pp. 17-27.
22. Etienne De La Vaissiere, 'A Note on the Schoyen Copper Scroll: Bactrian or Indian?', in *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, Vol. 21, 2007, pp. 127-130.
23. Michael Alram, 'From the Sasanians to the Huns New Numismatic Evidence from the Hindu Kush', in *The Numismatic Chronicle (1966-)*, Vol. 174, 2014, pp. 270-276; see

also, Klaus Vondrovec, ‘Numismatic Evidence of the Alchon Huns reconsidered’, in *Beitrӑgezur Ur-und Frϋhgeschichte Mitteleuropas (BUFM),* Vol. 50, 2008, pp. 26-28, 43-45.

24. M. Nasim Khan, Elizabeth Errington and Joe Cribb, *Coins from Kashmir Smast: New Numismatic Evidence*. Peshawar: Department of Archaeology, University of Peshawar, Pakistan, 2008, pp. 37-38, 184-185.
25. Kumar, ‘The Huns (‘Hunas’) in India: A Review’, pp. 186-187.
26. B. B. Lal, ed. *Indian Archaeology 1969-70- A Review.* New Delhi: ASI, 1973, p. 108.
27. Lal, ed. *Indian Archaeology 1969-70- A Review,* p. 108; M. N. Deshpande, ed. *Indian Archaeology 1970-71- A Review.* New Delhi: ASI, 1974, p. 103; M. N. Deshpande, ed. *Indian Archaeology 1971-72 - A Review.* New Delhi: ASI, 1975, pp. 125-126; M. N. Deshpande, ed. *Indian Archaeology 1972-73 - A Review.* New Delhi: ASI, 1978, p. 98; B. K. Thapar, ed. *Indian Archaeology 1973-74 - A Review.* New Delhi: ASI, 1979, pp. 84-85; B. K. Thapar, ed. *Indian Archaeology 1974-75 - A Review.* New Delhi: ASI, 1979, p. 118; B. K. Thapar, ed. *Indian Archaeology 1975-76 - A Review.* New Delhi: ASI, 1979, pp. 127-128; B. K. Thapar, ed. *Indian Archaeology 1976-77- A Review.* New Delhi: ASI, 1980, pp. 131-132; B. K. Thapar, ed. *Indian Archaeology 1977-78 - A Review.* New Delhi: ASI, 1980, pp. 137-139.
28. Thapar, ed. *Indian Archaeology 1975-76 - A Review,* pp. 127-128.
29. Thapar, ed. *Indian Archaeology 1976-77- A Review*, pp. 131-132.
30. Himanshu Prabha Ray and Ajay Yadav, *Indian Archaeology Aftar Independence: Amalananda Ghosh and His Legacy.* London and New York, Routledge, 2026, p. 50.
31. See for details, Ashish Kumar, ‘Nationalising the Harappan Past: India, Pakistan and Mortimer Wheeler in the Early Post-Colonial South Asia’, in *Atna Journal of Tourism Studies,* Vol. 15, No. 1, 2020, pp. 1-27; Ashish Kumar, ‘Partition, Ownership of the Harappan Civilization, Sibling Feud and National Identity Construction of India and Pakistan’, in *South Asia Research*, Vol. 45, No. 1, 2025, pp. 88-109.
32. Madhavan K. Palat, ‘Nehru’s Southeast Asia’, in *Recentering Southeast Asia: Politics, Religion and Maritime Connections,* edited by Himanshu Prabha Ray. London and New York: Routledge, 2025, pp. 33-38. Jawaharlal Nehru was enamoured by the idea of ‘Greater India’ that had been popularised by the Greater India Society (founded in 1926 in Calcutta) in the second quarter of the 20th century. This idea of ‘Greater India’ shaped Nehru’s vision of post-colonial Asian world, in which India was projected by him as a natural leader of the newly independent Asian countries in 1950s and 1960s. However, the limitation of ‘Greater India’ centric diplomacy under Nehru was soon realised, when ‘the newly independent nations of South and Southeast Asia expressed their apprehensions about India’s leadership claims in Asia in the post-colonial times’. Ashish Kumar, ‘Early India and Vietnam (Ancient Campa): Revisiting the Vo-Canh Stele and the Indianisation Debate’, in *Recentering Southeast Asia: Politics, Religion and Maritime Connections,* edited by Himanshu Prabha Ray. London and New York: Routledge, 2025, p. 184; See also, Susan Bayly, ‘Imagining ‘Greater India’: French and Indian Visions of Colonialism in the Indic Mode’, in *Modern Asian Studies*, Vol. 38, No. 3, pp. 735-740.
33. William Carruthers, ‘Archaeological (Non?) Alignments: Egypt, India and Global Geographies of the Post-War Part’, in *South Asia Studies,* Vol. 36, No. 1, p. 56.
34. Ray and Yadav, *Indian Archaeology Aftar Independence*, pp. 175-178.
35. A. Ghosh, ‘Notes’, in *Ancient India: Bulletin of the Archaeological Survey of India,* No. 17, 1961, p. 2.
36. Ray and Yadav, *Indian Archaeology Aftar Independence*, p. 170.
37. See footnote no. 29, Tucci, ‘Preliminary report on an archaeological survey in Swat’, pp. 327-328.

38. Sircar, 'Kabul Inscription of Shahi Khingala', p. 44.
39. See, Kuwayama, *Across the Hindukush of the First Millennium*, p. 252.
40. Subhash Parihar, 'The Dargah of Baba Haji Ratan at Bhatinda', in *Islamic Studies*, Vol. 40, No. 1, 2002, pp. 105-132.
41. Alexander Cunningham, *Report of A Tour in the Panjab and Rajaputana in 1883-84. Vol. XXIII*. Delhi: Archaeological Survey of India, reprint 2000, pp. 5-7.
42. Veronique Bouillier and Dominique-Sila Khan, 'Hajji Ratan or Baba Ratan's Multiple Identities', in *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 37, No. 6, pp. 559-563, 575; Carl W. Ernst, 'Situating Sufism and Yoga', in *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 15, No. 1, 2005, pp. 36-37.
43. Bouillier and Khan, 'Hajji Ratan or Baba Ratan's Multiple Identities', pp. 575, 581-582.

References

A. Ghosh, 'Notes', in *Ancient India: Bulletin of the Archaeological Survey of India*, No. 17, 1961, pp. 1-3.

Alexander Cunningham, *Report of A Tour in the Panjab and Rajaputana in 1883-84. Vol. XXIII*. Delhi: Archaeological Survey of India, reprint 2000.

Ashish Kumar, 'Early Panjab: From a Gateway to a Metaphor- A Historiography', in *Panjab University-Research Journal Social Sciences*, Vol. 27, Issue 1&2, 2019, pp. 1-28.

Ashish Kumar, 'Early India and Vietnam (Ancient Campa): Revisiting the Vo-Canh Stele and the Indianisation Debate', in *Recentering Southeast Asia: Politics, Religion and Maritime Connections*, edited by Himanshu Prabha Ray. London and New York: Routledge, 2025, pp. 180-198.

Ashish Kumar, 'Nationalising the Harappan Past: India, Pakistan and Mortimer Wheeler in the Early Post-Colonial South Asia', in *Atna Journal of Tourism Studies*, Vol. 15, No. 1, 2020, pp. 1-27.

Ashish Kumar, 'Partition, Ownership of the Harappan Civilization, Sibling Feud and National Identity Construction of India and Pakistan', in *South Asia Research*, Vol. 45, No. 1, 2025, pp. 88-109.

Ashish Kumar, 'The Huns ('Hunas') in India: A Review', in *Studies in People's History*, Vol. 8, No. 2, 2021, pp. 182-196.

Atreyi Biswas, *The Political History of the Hunas in India.* New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1973.

B. B. Lal, ed. *Indian Archaeology 1969-70- A Review.* New Delhi: ASI, 1973.

B. C. Law, *Historical Geography of Ancient India.* Paris, France: Societe Asiatique De Paris, 1954.

B. K. Thapar, ed. *Indian Archaeology 1973-74 -- A Review.* New Delhi: ASI, 1979.

B. K. Thapar, ed. *Indian Archaeology 1974-75 - A Review.* New Delhi: ASI, 1979.

B. K. Thapar, ed. *Indian Archaeology 1975-76 - A Review.* New Delhi: ASI, 1979.

B. K. Thapar, ed. *Indian Archaeology 1976-77- A Review.* New Delhi: ASI, 1980.

B. K. Thapar, ed. *Indian Archaeology 1977-78 - A Review.* New Delhi: ASI, 1980.

Carl W. Ernst, 'Situating Sufism and Yoga', in *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 15, No. 1, 2005, pp. 15-43.

D. C. Sircar, 'Kabul Inscription of Shahi Khingala', in *Epigraphia Indica,* Vol. 35, 1963-64, pp. 44-47.
Etienne De La Vaissiere, 'A Note on the Schoyen Copper Scroll: Bactrian or Indian?', in *Bulletin of the Asia Institute*, New Series, Vol. 21, 2007, pp. 127-130.

Giuseppe Tucci, 'Preliminary report on an archaeological survey in Swat', in *East and West*, Vol. 9, No. 4, 1958, pp. 279-328.

Hans T. Bakker, *The Alklhan: A Hunnic People in South Asia.* Groningen: Barkhuis, 2020.

Himanshu Prabha Ray and Ajay Yadav, *Indian Archaeology Aftar Independence: Amalananda Ghosh and His Legacy.* London and New York, Routledge, 2026.

Jason Neelis, *Early Buddhist Transmission and Trade Networks: Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*. Leiden-Boston: Brill, 2011.

Jens Braarvig and Fredrik Liland, *Traces of Gandharan Buddhism: An Exhibition of Ancient Buddhism Manuscripts in the Schoyen Collection* (with contribution by Jens-Uwe Hartmann, Kazunobu Matsuda, Richard Salomon, Lore Sander). Oslo: Hermes Publishing in collaboration with Amarin Printing and Publishing, Bangkok, 2010.

Klaus Vondrovec, 'Numismatic Evidence of the Alchon Huns reconsidered', in *Beitrắgezur Ur- und FrϋhgeschichteMitteleuropas (BUFM),* Vol. 50, 2008, pp. 25-56.

M. K. Dhavalikar, 'A Note on Two Ganesa Statues from Afghanistan', in *East and West,* Vol. 21, No. 3-4, 1971, pp. 331-336.

M. N. Deshpande, ed. *Indian Archaeology 1970-71- A Review.* New Delhi: ASI, 1974.

M. N. Deshpande, ed. *Indian Archaeology 1971-72 - A Review.* New Delhi: ASI, 1975.

M. N. Deshpande, ed. *Indian Archaeology 1972-73 - A Review.* New Delhi: ASI, 1978.

M. Nasim Khan, Elizabeth Errington and Joe Cribb, *Coins from Kashmir Smast: New Numismatic Evidence*. Peshawar: Department of Archaeology, University of Peshawar, Pakistan, 2008.

Madhavan K. Palat, 'Nehru's Southeast Asia', in *Recentering Southeast Asia: Politics, Religion and Maritime Connections,* edited by Himanshu Prabha Ray. London and New York: Routledge, 2025, pp. 17-60.

Michael Alram, 'From the Sasanians to the Huns New Numismatic Evidence from the Hindu Kush', in *The Numismatic Chronicle (1966-),* Vol. 174, 2014, pp. 261-291.

Oral Answers to Question No. 1734. Archaeological Delegation to Afghanistan, Tuesday, 4th September, 1956. Lok Sabha Debates, Volume VI, Thirteenth Session, 1956. New Delhi: Lok Sabha Secretariat, pp. 2124-2125.

S. Kuwayama, *Across the Hindukush of the First Millennium: A Collection of the Papers.* Kyoto, Japan: Institute for Research in Humanities, Kyoto University, 2002.

Subhash Parihar, 'The Dargah of Baba Haji Ratan at Bhatinda', in *Islamic Studies*, Vol. 40, No. 1, 2002, pp. 105-132.

Susan Bayly, 'Imagining 'Greater India': French and Indian Visions of Colonialism in the Indic Mode', in *Modern Asian Studies*, Vol. 38, No. 3, pp. 703-744.

Upinder Singh, *A History of Ancient and Early Medieval India: From the Stone Age to the 12th Century.* Delhi: Pearson, 2009.

Veronique Bouillier and Dominique-Sila Khan, 'Hajji Ratan or Baba Ratan's Multiple Identities', in *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 37, No. 6, pp. 559-595.

William Carruthers, 'Archaeological (Non?) Alignments: Egypt, India and Global Geographies of the Post-War Part', in *South Asia Studies*, Vol. 36, No. 1, pp. 45-60.

Figure: - Ganesh Statue from Gardez, Afghanistan (Source: Giuseppe Tucci, ‘Preliminary report on an archaeological survey in Swat’, in *East and West*, Vol. 9, No. 4, 1958, p. 323)

Bhai Behlo: His Sect and Integral Role in the Construction of Golden Temple, Amritsar

***Sukhdeep Kaur, **Harneet Kaur**

Abstract

Bhai Behlo played a significant role in the construction works of the Sarovar (holy water tank) of the Golden temple, Amritsar. Before joining the Sikh faith, Bhai Behlo was the staunch follower of Sakhi Sarwar, a popular folk religion of medieval Punjab. Bhai Behlo embraced the Sikh fold under the leadership of fifth Sikh Guru, Guru Arjan Dev. Bhai Behlo was one of the Masand (missionary) of Guru Arjan Dev, who propagated the Sikh faith in the Malwa region of the Punjab. Bhai Behlo and his family lineage is popularly known as 'Bhai-ke' in the Malwa region of the Punjab. Slowly and gradually Bhai Behlo descendants established their own independent minor sect within the Sikh faith. The present paper highlights the nature, character, and status of Bhai Behlo in the Sikh religion and his significant role in the construction of the Golden temple. The paper will deliberate on how Bhai Behlo met Guru Arjan Dev and how he embraced Sikhism.

Introduction

To highlight the history of Bhai Behlo, the evolution of his sect, and his pivotal role in Sikh history, this study draws upon a diverse array of primary and secondary sources. Central to the hagiographical and historical narrative are Kavi Santokh Singh's *Sri Gur Pratap Suraj Granth* and Giani Gian Singh's *Sri Guru Panth Parkash*, that detail Bhai Behlo transition from being the follower of Sakhi Sarwar sect to the Sikh faith and his subsequent devotion at the Golden Temple, Amritsar. These are supplemented by the scholarly insights of Kahn Singh Nabha's *Mahan Kosh* and M.A. Macauliffe's *The Sikh Religion*, providing a

*Assistant Professor, School of Social Sciences, Guru Nanak Dev University, Amritsar.
**Assistant Professor, Department of History, Guru Nanak Dev University, Amritsar.

broader context for his spiritual status. Furthermore, the presentpaper utilizes rare genealogical records, specifically the *Behlo Ka Punjab Singh: Parvarik Vahi* and Jagjit Singh's *Bhai Bahlo Sab Ton Pehlon*, to authenticate birth and death dates, as well as the lineage's expansion into the Malwa region of the Punjab. Regional historical perspectives from Visakha Singh's *Malwa Itihas* and Sukhdial Singh's analytical works further clarify the socio-political influence of the 'Bhai-ke' families. Theenduring ritual significance was built from the historical information boards of the Gurdwaras of the Phaphre Bhai Ke and Bhagta Bhai Ka.

Main Text

According to Kahn Singh Nabha's *Mahan Kosh,* Behlo Bhai or Bhai Behlo was a Sidhu-Brar Jat and a resident of village Phaphre Bhai Ke of present-day Mansa district of the Malwa region of the Punjab. Bhai Behlo was born in 1553 and played a significant role in the construction of *Amrit sarowar* at Golden temple, Amritsar.[1] Bhai Behlo was a son of Chaudhari Allahditta and his mother's name was Gag and he was married to women named Biba, a daughter of person named Hasham.[2] As Bhai Behlo grew up, he took up his familyreligion and become a prominent follower of Sakhi Sarwar. Who was a widely worshipped saint. Sakhi Sarwar was also known as *Lakhdata* or the best ower of millions, *Lalanwala* or Master of rubies, and *Nigahewala* the Pir (saint) of Nigaha.[3]Bhai Behlo in his early lifebecame a devoted*murid* or disciple of Sakhi Sarwar. As a follower of Sakhi Sarwar, Bhai Behlo regularly visited the historical place related to the Sakhi Sarwar named Nigah.[4] With the passage of time Bhai Behlo became a leader or chief of the Sakhi Sarwar Sect in the Malwa region of Punjab. Bhai Behlo has no faith and linkage to the Sikh faith in his early life. Both Bhai Santokh Singh's *Shri Guru Pratap Suraj Granth* and Giani Gian Singh's *Sri Guru Panth Parkash* record a compelling narrative regarding how Guru Arjan Dev personally invited Bhai Behlo to meet him in Amritsar. This invitation is depicted as a significant turning point, marking the beginning of Bhai Behlo's transition

from his previous Sakhi Sarwar sect to his life of devoted service within the Sikh faith.

In 1577, as Guru Arjan Dev initiated the construction of the Golden Temple (Harmandir Sahib) in Amritsar, a vast number of Sikh devotees arrived to participate in the sacred project. Driven by deep devotion, these followers labored tirelessly to assist the Guru Arjan Dev in completing the monumental task.[5] This voluntary service (*Sewa*) not only earned them the spiritual blessings of Guru Arjan Dev but also acted as a catalyst, drawing more people to Amritsar to seek spiritual fulfillment. Concurrently, Guru Arjan Dev actively invited various followers and merchants to the city, encouraging them to establish trades and businesses to ensure the economic prosperity and growth of the nascent city of Amritsar.

In relation to Bhai Behlo's introduction to the Sikh faith, Kavi Santokh Singh records that Guru Arjan Dev dispatched a Sikh messenger bearing a *Hukamnama* (an official decree or invite) to Phaphre Bhai Ke, to formally invite Bhai Behlo to Amritsar.[6] However, Bhai Behlo initially declined the invitation. His response reflected his deep-rooted identity as a prominent leader of the Sakhi Sarwar sect; he questioned the logic of meeting Guru Arjan Dev with whom he had no prior acquaintance or correspondence. Furthermore, Bhai Behlo expressed a sense of professional pride, noting that he commanded a following of thousands disciple of Sakhi Sarwar, who accompanied him on long pilgrimages. Bhai Behlo argued that only a 'fool' would abandon such an established prestige and authority to visit Guru Arjan Dev, illustrating the significant social and religious transition he would eventually undergo.[7]

Upon receiving the report of Bhai Behlo's refusal, Guru Arjan Dev dispatched a second messenger with a more profound spiritual appeal. The Guru's message challenged Bhai Behlo's current religious practices, asserting that the worship of graves or tombs,a central tenet of the Sakhi Sarwar sect, would lead to

spiritual stagnation rather than salvation. Furthermore, Guru Arjan Dev invoked a metaphysical connection, claiming that Bhai Behlo had been a devoted disciple in previous incarnations and that the time had come to liberate him from the 'cosmic cycle' of birth and death (*Samsara*).[8] Despite this, Bhai Behlo remained sceptical, contending that he had no recollection of past lives and challenged Guru Arjan Dev to prove his spiritual authority by drawing him to Amritsar through his own divine power.[9]It was only during the third instance, when Guru Arjan Dev sent a formal *Hukamnama* detailing the specifics of Bhai Behlo’s previous births, that his doubts were finally resolved. Recognizing the Guru’s omniscience, Bhai Behlo finally consented to travel to Amritsar to meet Guru Arjan Dev.

In 1583, Bhai Behlo began his journey to Amritsar to meet Guru Arjan Dev. At the time, Bhai Behlo remained conflicted regarding his faith or association with Sakhi Sarwar sect. Bhai Behlo resolved that if Sakhi Sarwar possessed true power, he would be prevented from reaching the Sutlej River. However, if he reached the river without hindrance, he vowed to renounce the Sakhi Sarwar sect. Upon arriving at the banks of the Sutlej without incident, Bhai Behlo discarded his sectarian symbols of *khoondi* (staff) and *khal* (deerskin)—and proceeded to Amritsar to become a devoted disciple of the Sikh faith.[10]

In 1583, Bhai Behlo visited Guru Arjan Dev and received the rites of initiation at the hands of Guru Arjan Dev.[11] Bhai Behlo was so influenced by Guru Arjan Dev that he decided to remain in his service.[12] Bhai Behlo dedicated himself to manual labour during the excavation of the *Amrit Sarovar* (holy tank) and the construction of the Golden Temple(Harmandir Sahib) in Amritsar. Bhai Behlo specifically took responsibility for the kiln-baking process to ensure the quality of the bricks.[13] Demonstrating great humility, he personally carried baskets of earth on his head from the excavation and manufacturing sites.[14] Upon learning that the highest quality bricks could be produced using city refuse for brick making, Bhai Behlo personally undertook the task of gathering garbage

from across Amritsar. By carrying baskets of waste upon his own head, he provided humble leadership to the Sikh Sangat (community). His total dedication to this labour became a cornerstone of the construction of the Golden Temple. Behlo is known to have earned the title of 'Bhai' from Guru Arjan Devdue to his complete devotion to him.[15] Guru Arjan Dev gladly blessed Bhai Behloand said, '*Bhai Behlo Sab ToPehlon*' which means Bhai Behlo you are first of all.

According to historical records and the commemorative inscriptions at Gurdwara Shri Mahal Sahib at Bhagta Bhai Ka (Distt. Bathinda), Bhai Behlo's service extended to the most significant events in early Sikh history. When Guru Arjan Dev dispatched Bhai Banno to Lahore to have the original manuscript of the *Adi Granth* bound, Bhai Behlo was selected to accompany him on this sacred journey.[16] Bhai Behlo was subsequently present during the formal installation of the scripture in the Harmandir Sahib in 1604. Furthermore, traditions maintained at Bhagta Bhai Ka assert that Bhai Behlo attended the foundation ceremony of the Akal Takht in 1606. Recognizing his profound dedication and leadership, Guru Arjan Dev appointed him as a *Masand* (missionary and collector of *Daswand* from the Sikh followers of far areas), charging him with the responsibility of disseminating the Sikh faith throughout the Malwa region.[17] Bhai Behlo remained a central figure in the spiritual expansion of the Panth until his death in 1643.[18]

Bhai Behlo Sect: Beliefs and Practices

Following the death of Bhai Behlo in 1643, his descendants and followers established a distinct lineage that evolved into an influential minor sect within the broader Sikh fold. Bhai Behlo was survived by three sons: Shahu (Gahu), Nanu, and Khanu.[19] Of these, Bhai Nanu was designated as his spiritual and familial successor. Bhai Nanu was married to Razia, the daughter of Alam, a devotee of the Sakhi Sarwar sect—indicating the complex inter-religious social fabric of the Malwa region at the time.[20] The lineage faced a period of uncertainty as Bhai Nanu's first three sons died in infancy. However, local tradition and genealogical

texts record that through the 'special blessing' of his father, Bhai Behlo, a fourth son named Bhagtu was born.[21] BhaiBhagtu would eventually become one of the most celebrated figures in the family history, further consolidating the spiritual authority of the 'Bhai-ke' lineage.

Following the death of Bhai Nanu, he was succeeded by his son, Bhai Bhagtu, who emerged as the most prominent figure in the lineage's history of the Bhai Behlo. According to Giani Gian Singh’s *Sri Guru Panth Parkash*, Bhai Bhagtu was widely revered for his spiritual discipline and was believed to have acquired significant 'miraculous powers'.[22] Bhai Bhagtu personal life, as recorded in the family genealogies, mentions two marriages: the first to Mai Lachi (daughter of Rasal from Gilla Bhaini), who gave birth to Bhai Gurdas, and the second to Mai Sundari (daughter of Haibo), with whom he had four sons—Tara, Bara, Mehra, and Bakhat.

Upon Bhai Bhagtu’s passing in 1652, the leadership transitioned to his eldest son, Bhai Gurdas.[23] Bhai Gurdas also maintained two households, with his wives Mai Sukhi and Mai Bharai giving birth to four sons: Karam Chand, Dharam Chand, Dana, and Singha. Bhai Gurdas eventually passed away on *Chet Sudi Naumi* in 1695.[24]Through this continuous line of succession, the Bhai Behlo sect maintained its spiritual and social influence in the Malwa region well into the nineteenth century.

The Bhai Behlo sect developed a unique theological framework and a set of devotional beliefs and practices that, while rooted in Sikh history, diverged significantly from the Sikh teachings. A central element of their religious life was the veneration of Bhai Behlo’s tomb as a sacred site, coupled with a persistent belief in supernatural influences and the mitigation of malevolent spirits, elements that reflect a syncretic blend of earlier regional traditions. These practices illustrate that the Bhai Behlo sect functioned as a distinct devotional tradition, maintaining a parallel existence alongside the mainstream Sikh faith.

In a geographic and institutional sense, the villages of Phaphre Bhai Ke (Mansa) and Bhagta Bhai Ka (Bathinda) functioned as the primary ancestral seats, or *Gaddis*, of the sect.[25]Rather than serving as mere residential locales, these villages were established as the foundational centers of spiritual and temporal power. It was from these specific hubs that the Bhai-ke lineage and its various branches projected their socio-religious authority, effectively shaping the cultural and devotional landscape of the Malwa region throughout the seventeenth and eighteenth centuries.

At the ancestral seat of Phaphre Bhai Ke, the devotional life of the sect centres on the veneration of the *Smadhs* (memorial tombs) of Bhai Behlo and his successors, including Bhai Nanu, Bhai Bhagtu, Bhai Gurdas, and Bhai Tara.[26]These sites serve as focal points for unique ritualistic observances that emphasize physical interaction with the sacred space. According to local traditions recorded by Jagjit Singh, a specific practice involves women devotees excavating small amounts of earth or debris from the vicinity and placing it upon the tomb of Bhai Behlo seven times while seeking the fulfilment of personal boons.

Furthermore, a distinct ritual known as *'Ghand Jodhe'* is performed at the adjacent sacred tank (*Sarovar*). Devotees ceremonially transport a small portion of soil from the tank and deposit it upon a designated earthen mound (*maṭṭī*) located near the shrine, often accompanied by offerings of jaggery (*gur*). These acts of manual labour and earth-shifting serve as symbolic reenactments of the legendary *Sewa* (service) performed by Bhai Behlo during the construction of the Harmandir Sahib, effectively transforming historical memory into a ritualized devotional practice.

Although such ritual observances do not align with the normative theological framework of Sikhism, particularly with regard to the discouragement of tomb veneration and ritual intercession, they continue to be performed with

deep reverence by followers of the Bhai Behlo sect. The act of digging earth as a devotional expression may tentatively be viewed in relation to the broader Sikh tradition of *karsewa*, especially the excavation of the *sarovars*(water tank) at Amritsar. However, in the present context, the practice represents a localized and sectarian devotional form.

The adherents of the Bhai Behlo sect maintained another firm belief in a sacred formula known as *Rakh*, attributed to Bhai Behlo, which was regarded as efficacious in treating individuals presumed to be afflicted by malevolent spirits or inexplicable illnesses.[27] This practice reflects the sect's incorporation of ritual healing traditions within its religious framework.In addition, the sect accorded particular importance to the observance of *Sharadh* rites, especially those commemorating Bhai Behlo himself. The performance of Bhai Behlo's *Sharadh* occupied a central place in the sect's ritual calendar, underscoring the veneration accorded to his memory and spiritual authority within the community. Bahi Behlo sect followed certain traditions of the Sanatanists and connected them to Ramraiyas, Ramraiyas are a Sikh sect that follows the lineage and teachings of Ram Rai (1646-1687) the eldest son of the seventh Sikh Guru, Guru Har Rai.

Bhai Bhagta laid the foundation of village Bhagta Bhai Ka after leaving Phaphre Bhai Ke.[28]In the village of Bhagta Bhaika, residents of the surrounding areas continue to repose faith in the Bhai Behlo sect and undertake pilgrimages to *Bhootan Wala Khuh* in the hope of fulfilling their wishes and aspirations. The well, originally constructed by Bhai Bhagtu in the village of Bhagta Bhai ka, is presently known as *Bhootan Wala Khuh* (the 'Well of Spirits'), reflecting the enduring popular beliefs associated with the site.[29] Special *diwans* (community congregations) were systematically organized on the first day of each Bikarmi month, in addition to being convened on major Sikh commemorative occasions. These assemblies constituted an important feature of the sect's ritual calendar and were well attended by local adherents.Among these observances, the annual gathering held on the first day of the

month of Magh (mid-January) emerged as the most prominent. This occasion attracted the largest congregation of followers and functioned as the principal ceremonial event within the devotional framework of the Bhai Behlo sect.[30]

The historical stature of Bhagta Bhai Ka within the Sikh tradition is profoundly elevated by the visits of the Sixth and Tenth Sikh Gurus.[31]According to Visakha Singh's *Malwa Itihas*, the village is a *Charan Chhoh* site, having been graced by the presence of Guru Hargobind and later Guru Gobind Singh, who is recorded to have stayed there for three days during his travels through the Malwa heartland. To institutionalize this historical memory, Gurdwara Shri Mahal Sahib was established at the site of the tenth Guru, Guru Gobind Singh stay. The significance of this shrine was further recognized during the era of the Sikh Princely States; the Faridkot State formally endowed the Gurdwara with a substantial land grant of 88 *Ghumaon* to ensure its perpetual maintenance.[32] Such royal patronage highlights how Bhagta Bhai Ka evolved from a local lineage center into a major historical landmark for the wider Sikh Panth.

Conclusion

The historical trajectory of the Bhai-ke lineage provides a significant case study in the regional diversification and subsequent institutionalization of the Sikh faith within the Malwa region of the Punjab. From the seventeenth through the mid-nineteenth century, the Bhai Behlo sect functioned as a distinct devotional tradition, characterized by a syncretic blend of the Sikhism and localized folk practices. However, the late nineteenth-century socio-religious reformation dominated by the Singh Sabha Movement and the subsequent Akali movement acted as a definitive catalyst for religious reforms. These movements effectively dismantled localized sectarian boundaries, facilitating the re-integration of the Bhai-ke followers into the centralized Sikh fold.

Central to this enduring historical narrative is the figure of Bhai Behlo, whose role transcends mere lineage leadership to occupy a foundational position

in early Sikh hagiography. His contribution to the construction of the Golden Temple specifically his mastery of kiln-fired vitrification for the temple's masonryremains a cornerstone of the Sikh tradition of *Sewa* (selfless service). The honorific bestowed upon him by Guru Arjan Dev, '*Bhai Behlo, Sab Ton Pehlo*' signifies a profound spiritual transformation from a regional sectarian authority to a paragon of Sikh humility.

In the contemporary era, the institutionalization of Bhai Bhelo *smadh* (tomb) as a formal Sikh Gurdwara at Phaphre Bhai Ke and Bhagta Bhai Ka reflects the successful absorption of lineage-based sites into the Sikh fold infrastructure. These centres no longer serve as the seats of an independent sect, but as historical landmarks sanctified by the memory of a legendary Sikh disciple Bhai Behlo. Ultimately, Bhai Behlo's legacy is inextricably linked to the physical and spiritual architecture of the Golden Temple, Amritsar serving as an enduring testament to the transformative power of the Guru's grace and the historical consolidation of Sikh identity in the Punjab.

Endnotes

1. Kahn Singh Nabha, *Mahan Kosh Encyclopedia of Sikh Literature,* Patiala: Punjab Language Department, 1960, p. 620.
2. Behlo Ka Punjab Singh, *Parvarik Vahi Punjab Singh*, (Photostat copy is available in the personal collection of Principal Jagjit Singh Budhlada), p.7.
3. H.A. Rose, *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*, Vol. III, Patiala: Languages Department, Punjab, 1970, p. 567-73.
4. Kirpal Singh (ed.), *Bhai Santokh Singh's, Shri Guru Partap Suraj Granth, Shri Guru Arjan Dev Ji,* Vol.-I, Amritsar: Dharam Prachar Committee, Shiromani Gurudwara Parbandhak Committee, 2012, p.339.
5. Ibid, p.335.
6. Kavi Santokh Singh, *Sri Gur Partap Suraj Granth*, Vol. 6, Patiala: Bhasha Vibag Punjab, 1990, pp.1827-1830.
7. Kirpal Singh (ed.), *Bhai Santokh Singh'sShri Guru Partap Suraj Granth,* pp.341-42.
8. Kavi Santokh Singh, *Sri Gur Partap Suraj Granth*, Vol.6, pp.1827-1830.

9. Kirpal Singh (ed.), *Bhai Santokh Singh’sShri Guru Partap Suraj Granth*,p.343.
10. Ibid,pp.346-48.
11. Kahn Singh Nabha, *Mahan Kosh*, p.620.
12. Bhai Vir Singh (ed.), *Sri Gur Partap Suraj Granth*, Vol.6, Amritsar: Wazir Hind Press, 1933, pp.1828-1829; *AjitEnglish* (weekly), Punjab Heros: Guru Arjun Dev's distinguished Sikh Bhai Behlo', June 2-8, 1984, p.3.
13. Giani Gian Singh, *Tawarikh Guru Khalsa*,Vol.1, Patiala: Languages Department Punjab, 1970, p. 386.
14. Kavi Santokh Singh, *Sri Gur Partap Suraj Granth*, Adhian 19, p.472.
15. M.A. Macauliffe, *The Sikh Religion*, Vol. III, New Delhi: S. Chand & Co., 1963, p.8, also see *Ajit English* (Weekly) June 2-8, 1999, p.3.
16. Historical Board information installed at Gurudwara Shri Mahal Sahib, Bhagta Bhai Ka, Distt. Bathinda, Punjab.
17. Sukhdial Singh, *An Historical Analysis of Giani Gian Singh's Writings*, Patiala: Punjabi University, 1980, p.118; Giani Gian Singh, *Sri Guru Panth Parkash*, Adhian 19, p.473.
18. Behlo Ka Punjab Singh, *Parvarik Vahi Punjab Singh*, p.36.
19. Jagjit Singh, *Bhai Bahlo Sab Ton Pehlon:Bhai Behlo Di Parmanik Jeewani*, Chandigarh: Lokgeet Parkashan, 2009, p.184.
20. Ibid, pp.186-187.
21. Behlo Ka Punjab Singh, *Parvarik Vahi Punjab Singh*, p.36.
22. Giani Gian Singh, *Sri Guru Panth Parkash*, folio. p.914.
23. Kavi Santokh Singh, *Sri Gurpartap Suraj Granth*, Raas 8, Anhu 60.
24. Behlo Ka Punjab Singh, *Parvarik Vahi Punjab Singh*, p.36.
25. Ibid, p. 36
26. Jagjit Singh, *Bhai Behlo Sabton Pehlo*, p.199.
27. Ibid,p.207.
28. Kahn Singh Nabha, *Mahan Kosh*,p.897.
29. According to local popular tradition and historical board at place cited that, the Diwan of Lahore, Ramu Shah, once approached Bhai Bhagtu seeking spiritual assistance for his daughter, who was believed to be afflicted by a malevolent spirit. Despite undergoing several treatments, she reportedly found no relief. Bhai Bhagtu is said to have visited Lahore and cured her through his spiritual intervention. In gratitude, Ramu Shah offered material service. Instead of accepting wealth, Bhai Bhagtu requested bricks and lime for

construction purposes. Ramu Shah replied he can give material but will not be able to transport. Bhai Bhatu asked him place the mark on material. Tradition holds that the marked bricks and lime were miraculously transported overnight by Bhai Bhagtu's unseen spiritual aides (*Bhut*), and subsequently used in the construction of a well in the village Bhagta Bhai Ka. The water of this well is locally revered as sacred, comparable to *amrit*. The well is believed to have been constructed in 1761 and continues to be preserved as a site of devotional significance by the village community.

30. Harbans Singh, *The Encyclopedia of Sikhism*, Vol. I, Patiala: Publication Bureau Punjabi University, 1995(2ndEdition), p.327.
31. Visakha Singh, *Malwa Itihas*, Part-1, Ferozepur: Gurmat Parcharak Singh Sabha Ilaka Tehahar, 1954, p.204.
32. Ibid, p.204.

The Issue of Sikh Identity: The Eighteenth-Century Evidence

***Karamjit Kaur Malhotra**

Abstract

Looking upon the eighteenth century as bridging the 'early' and 'modern' Sikhism, this paper analyses contemporaneous evidence to understand the self-image of the Sikhs and how European and Persian observers looked upon them. The non-Sikh literature placed the Khalsa Singhs within the general category of the Nanak-Panthis, or the Sikhs of Guru Nanak and his successors. They saw the Khalsa as overshadowing the non-Khalsa Sikhs, and as clearly distinct from Hindus and Muslims. For most of the Sikh writers, however, the 'Sikh' stood equated with the 'Khalsa', and the latter with the 'Singh'. The identity of the Khalsa was distinct from the Hindus and Muslims. Logically, therefore, several Sikh works of the eighteenth century talk of the Khalsa order as the 'Third Panth'. Before the end of the eighteenth century its distinctive markers in the Sikh self-image were the initiation of the double-edged sword (khande ki pahul), uncut hair (kesh), and the epithet 'Singh'. Less visible items were the kachh and the kangha which the Khalsa Singh carried on his person. The most essential weapon for him was the sword (kirpan). An iron bangle completed his distinctive appearance.

Keywords: Nanak-Panthi, *khande ki pahul*, Khalsa, Singhs, Keshdharis, Sahajdharis, Sikh Identity

The Sikh identity has been an issue of discussion and debate among historians of the Sikhs. W.H. McLeod points out that by the end of the eighteenth century, the balance had swung strongly in favour of the Sikhs of Guru Gobind Singh, that is the Khalsa Singhs, but 'the problem of defining the Panth still remained'.[1] The problem McLeod poses to himself is how to define the Sikh Panth as a whole in objective terms. Harjot Oberoi discusses the Khalsa

*Assistant Professor, Department of History and Punjab Historical Studies, Punjabi University, Patiala

normative tradition in relation to diversity. He comes to the conclusion that the Khalsa Sikhs, who wished to be viewed as 'a separate religious entity', evolved their own code of conduct, a new form of initiation, and some new rites of passage. The doctrine of Guru Granth emerged from the Sikhs having already become a 'textual community'. However, says Oberoi, the Khalsa Singhs were not exactly successful in establishing their identity as 'the Sikh identity' because of the paradox of the Khalsa-Sahajdhari duality. He says that the Sikh tradition was 'considerably purged of its fluidity by the new imaginative categories and religious practices of Khalsa Sikhs', but there was still ample room within it for 'ambiguity, inversion and conflicting interpretations'. Indeed, the Khalsa Sikhs of the eighteenth century 'fell short of fully containing the diversity'.[2] Thus, Oberoi too is in search of objective uniformity.

Analysing the treatment of Sikh identity by McLeod and Oberoi in his *Historical Perspectives on Sikh Identity,* J.S. Grewal points out that 'consciousness of distinction' is also important for a discussion of identity.[3] Moreover, identity acquires meaning only in relation to others, and diversity within the Sikh Panth does not necessarily affect the consciousness of distinctive identity. 'Paradoxically indeed, internal differentiation can be seen as leading to greater awareness of boundaries and a heightened identity consciousness'. The excommunication of the dissident Minas, Dhir Mallias and Ram Raiyas by Guru Gobind Singh, for instance, heightened 'identity consciousness' among the Khalsa Singhs. The awareness of distinct identity among the Sikhs was a product of a subjective self-image and the objective socio-cultural realities of the Panth.[4] According to Grewal, the most important identity of the Sikhs during the eighteenth-century was the Khalsa identity.[5] To ascertain the relative validity of the three views, we may turn to the contemporaneous evidence, beginning with the non-Sikh sources.

Impressions of Non-Sikh Writers

Among the European observers of the late-eighteenth century, Colonel Polier looked upon the Sikhs as representing a 'new sect' but with 'a strong taint' of the Hindu religion. They venerated the cow, and abstained from eating its meat. They paid some respect to Hindu gods and their idols. But the great objects of their worship were their own Gurus, and they looked on them as everything. In this lay the distinction of the Sikhs from the Hindus. Furthermore, the Sikhs wore an iron bracelet and let the hair of the head and beard grow.[6] Polier, obviously, is talking of the Khalsa Singhs. Another contemporary, Charles Wilkins, was quite emphatic that the Sikhs were 'distinguished from the worshippers of Brahma and the followers of Mohammed'. They believed in one God, had their own scriptures, their own places of worship, and a distinctive mode of initiation.[7]

The traveller George Forster talks of Guru Nanak's 'qualities' for instituting 'a new system of religion'. His tenets forbid the worship of 'images' and ordain that the place of worship should be devoid of any 'figure'. The only object in the Sikh place of worship was the *Granth* which embodied the civil and religious institutes of Guru Nanak. The Sikhs addressed their prayer to one God, without the mediation of subordinate deities. God for Guru Nanak was the sole ruler of the universe. Admission of the people of all ranks and professions into his system was an important deviation from the Hindu system. No tribe or class was excluded from partaking of the 'sacred bread' (*parsad)*. Forster describes the ceremony of initiation in the early eighteenth century which is unmistakably the baptism of double-edged sword. It was meant to underscore the principle of equality, and to destroy 'that fabric of ceremony and form' which the Hindus were taught to consider 'as the essential principle of their religion'. The 'military Sikhs' allowed the hair of their head and beard to grow long, and usually fixed an iron bracelet on their left hand. They did not use tobacco in any form. These

regulations, which 'distinguished them 'from other nations', became almost 'the essence of their creed'.[8] Furthermore, the Sikhs were divided into two distinct orders. Those who adhered to the institutions of Guru Nanak and his first eight successors composed the old order, called the 'Khulasa'. They usually performed civil and domestic duties. In their manners and appearance, they resembled the ordinary classes of the Hindus. The 'modern order' of the Sikhs, called the Khalsa, owed their origin to Guru Gobind Singh. In their outward appearance and in their ethos, they were distinct from the Khulasa.[9] The implication of Forster's statement is that while the Khalsa order stood distinguished from the other peoples, including the Hindus, every Sikh was not a Khalsa of Guru Gobind Singh.

The Sikh doctrine appeared to James Browne 'to bear that kind of relation to the Hindoo religion, which the protestant does to the Romish'. All the essential principles were retained but most of the ceremonies and veneration for gods and goddesses were 'abridged'. However, Browne goes on to add that when the Mughal emperor began to persecute the Sikhs, they made 'the distinction of their sect a political as much as religious principle'. They began to admit all including the Muslims to their order.[10]

Turning to the Persian accounts of the eighteenth century, we find that they take notice of the Sikhs as Nanak-Panthis. Guru Gobind Singh 'dismissed the Masands at one stroke of pen and established the Khalsa'. The 'Sikhs of the Khalsa' were distinguished from all others by their unshorn hair. They gave up the sacred thread for the chain of iron. They were called the 'Sikhs of Gobind'. For most of the writers, however, 'the Khalsa' and 'the Sikh' stood equated. For Qazi Nur Muhammad who was writing in the 1760s, 'the Sikh' and 'the Singh' were the same and they had 'a distinct religion of their own'. The Persian writers place the Khalsa (the Singhs of Guru Gobind Singh) within the larger category of

Sikhs (Nanak-Panthis) and look upon them as a distinct socio-religious category.[11]

On the whole, the non-Sikh writers of the eighteenth century tend to agree that the Khalsa were somehow different from the Sikhs who were outside the Khalsa order. The Khalsa overshadowed all other categories of Sikhs so much that they appeared to appropriate the term 'Sikh'. Different from the other Sikhs, the Khalsa were distinct from Hindus. However, how did the Khalsa perceive themselves? For an answer, we may turn to the Sikh writers of the eighteenth century, whose works have been chronologically placed in the early, middle and later part of the century.[12]

Sikh Writers of the Early Phase

The *Sakhi Rahit Patshahi 10* declares at the outset that the path of the Guru is different from others. The Sikh of the Guru should have no trust in any set of people other than the Khalsa, and follow no instruction other than that embodied in the word (*shabad)* of the Guru. The 'others' specifically mentioned are the Brahman, the Padha, the Mahant, and the Mian.[13] Clearly, the Sikh faith is seen as different from the Brahmanical, the ascetical and the Islamic systems.

What distinguished the Sikh faith from others was *nam* (Name). It was the ladder to liberation, not the Shastars, Vedas or Puranas. He who hears, reads, and repeats *nam* would attain liberation. The word (*vak)* of the Guru alone was efficacious in the Kaliyuga. As stated by Guru Ram Das, 'Bani is the Guru'. It is the source of everything precious.[14] *Nam, shabad* and *bani* stand bracketed. In the written form, they are embodied in the *Granth*. In other words, the Khalsa Singhs have a scripture, different from the other religious scriptures and as the sole source of their religious life.

Furthermore, Gurbani sanctified all the rites and ceremonies of the Khalsa Singhs. No Brahmanical ritual, rite or ceremony was to be observed by them. All their *'kirya-karam'* had been performed by Akal Purkh, the True Guru. Essential for any ceremony of the Khalsa Singhs were recitation of the *Anand*, collective prayer (*ardas)*, and distribution of *parsad*. In this single observance were subsumed millions of rituals, rites and ceremonies.[15]

The writer goes on to say that the Khalsa Singhs had an identity of their own, distinct from that of Hindus or Muslims. If the sacred thread was the mark of a Hindu, the mark of a Khalsa Singh was his *kesh.* With a turban on his head and a long flowing beard, he stood distinguished amidst lacs of Hindus and Musalmans.[16] Thus, the religious beliefs of the Khalsa Singhs, their rites and ceremonies, and their external markers made them distinct from all other people, whether Hindu or Muslim.

The *Tankhahnama* of Bhai Nand Lal lays emphasis on *nam*, *dan* and *isnan, satsang* and understanding of the *shabad*, rendering of *ardas*, and remembrance of *Vaheguru*. Only the *shabad* of the Guru, and no other, should be sung. A Sikh should pray to the Guru for everything, and never to anyone else. The Khalsa should be attached to *nam* and Gurbani. The Singh should use the *kangha* and tie the turban twice a day. The Sikh of the Guru should not take meat from a '*turk*' (used for Muslims associated with Mughal administration) to eat, and he should not place the seal (*mohar)* of a *turk* over his head. In other words, a Khalsa is he who bears arms, rides the horse, fights every day, and destroys the wicked enemy, and is meant to rule.[17] In this short *Rahitnama*, the Khalsa is equated with the Sikh and his distinct religious identity is assumed.

According to the *Rahitnama Bhai Prahlad Singh,* the Panth appeared in the world due to the grace of Guru Nanak, and Guru Gobind Singh enunciated

rahit for the Khalsa. The only *mantar* to be recited by a Khalsa should be *Vaheguru*; the only object of his worship should be Akal Purkh. A Khalsa worshiped no idol. The *shabad* of the Guru was like the Guru himself. It was mandatory for the Sikhs to regard the *Granth* as the Guru. The sole concern of the Khalsa was with the Panth created in accordance with the word (*bachan)* of Akal Purkh. Thus, the Khalsa is the Guru, the body manifest of the Guru. The Sikh who wished to meet the Guru should look for him in the Khalsa. A Sikh had no place outside the Panth. He should have no association whatever with the Minas, the Masandias, the *monas* (those who performed tonsure), and the killers of infant danghters.[18] The Khalsa in this *Rahitnama* are the only category of Sikhs. They represent an autonomous body with an authority of its own, and recognize the authority of the *Granth* alone. The distinct identity of the Khalsa is taken for granted.

In the *Prem Sumarag*, Akal Purkh tells Guru Gobind Singh that he was created in His image. The Guru's mission was to make manifest in the world a Panth that was to be the locus of *dharam* and the means of destroying the *mlechh.* The members of this Panth had already been instructed in the *shabad* by the Guru in ten visible forms for the redemption of the world in the Kaliyuga. Akal Purkh created the Khalsa now to destroy the *mlechh-panth.* The *Prem Sumarag* was written as a *granth* of *rahit* (the Sikh way of life) to enable the Sikhs to seek refuge in the Khalsa Panth in view of the grim struggle ahead. He who accepted it and lived in accordance with it would be redeemed. As a Khalsa of Sri Akal Purkh he would recognize no human being (other than the ten Gurus) as his Guru, and he would worship only the light of the *shabad*.[19]

The daily routine of worship in the life of the Khalsa is laid down in detail in the *Prem Sumarag* with emphasis on the love of *bani-shabad.* It is explicitly stated that '*shabad* is the Guru'. The Sant Khalsa should dedicate his body, mind

and his material possessions to Akal Purkh, and pay no heed to gods or goddesses, any form of Brahmanical ritual, or a *pir*. A Singh should keep his hair uncut and remain armed all the time and fight valiantly when it becomes necessary. When one of them was attacked, the others should be prepared to die in his defence. They should address each other as 'Singh Ji'. He who did not adopt the prescribed *rahit* would have nothing to share with the Khalsa of Akal Purkh.[20] For the author of the *Prem Sumarag,* the Sikhs should be transformed into the Khalsa Panth with its identity made public; and his sole concern, therefore, is with the Khalsa. They who would not join the Khalsa order were of no concern to the writer. The identification of the Sikh with the Khalsa was thus complete.

The distinct identity built into the conception of the Khalsa is reinforced by the tangible rites and ceremonies prescribed for the Khalsa. The rite of initiation through the sweetened *khande ki pahul* refers to *kachh*, headgear *(patka*), and the five weapons to be worn by the person who wishes to become a Khalsa Singh. Recitation of the *Anand* and distribution of *karah* form an essential part of the rite. The baptised Sikh regards *shabad-bani* as the Guru, and he can see the Guru in the Khalsa as a body.[21] No Brahman had anything to do with the rite of initiation.

There is in fact there is no role for the Brahman in the Khalsa ceremonies at the time of birth, marriage and death, which are prescribed in considerable detail in the *Prem Sumarag*. In these ceremonies the Singhs and recitation of the *Anand* figure most prominently. Furthermore, the basic criterion for food is health. Only the *halal* meat is forbidden. The only other restraint is on intoxicants because of their ill effect on the body and the mind. The only criterion for the choice of occupation is honesty.

The *Rahitnama* associated with Chaupa Singh probably provides the earliest evidence on the *rahit* in its prologue and the *rahit* part which are placed in the lifetime of Guru Gobind Singh. The prologue thus gives the *rahit* of the Guru's Sikh: 'that he should believe solely in the words of his Gurus and (never allow his faith) to be tainted with the dispensations known after Brahma and Muhammad'.[22] It is safe to infer that the faith of the Khalsa is distinct and different from the Brahmanical and Islamic systems. In the *rahit* part, the Jogis and some other ascetical orders are mentioned among the eight categories of people to be shunned.[23]

However, the Muslims alone are seen as the enemy. A Khalsa cannot be friendly with the *turks*, nor can he trust them. He does not drink water from the hand of a *turk*, nor does he sleep in the company of a *turk*. He does not sit with a *turk* to eat food. He has no trust even in the oath of a *turk*. He is not moved by the discourse of a *turk* in religious matters. He regards the *turks* as the enemies of his faith. The Guru has said, 'fight the *mlechh* and slay him in battle'.[24]

Five other categories of people with whom the Khalsa should have no association are the Minas, the Dhir Mallias, the Ram Raiyas, the Masands, and their followers (Masandias). All of them were connected with the Gurus but they were also their detractors and opponents. A tree has flowers, fruit and leaves on its branches but thorns also grow on it. The five reprobate groups are the thorns.[25]

The Khalsa should cherish five things: *kachh, kirpan*, *kesh*, *bani*, and *sadh sangat*. *Kirtan* and *katha* in the *dharamsal* is as important for the Khalsa as the reading or recitation of *bani* early in the morning at home. Other than the *bani*, *shabad* and *sakhi* (story) of the Guru, nothing else should be read. The *shabad* of the *Granth Sahib* is the Guru. Instead of the sacred thread and the sacred mark, the Singh has his *kesh*. Indeed, the baptised Singh is called Keshdhari. Even a

Sahajdhari, who has not been baptised as a Singh, is instructed not to perform the rite of *bhaddan* which involves shaving of the head. The *kesh* are a sanctified mark of Sikhi.[26]

Writing his *Gursobha* shortly after Guru Gobind Singh's passing, Sainapat refers to the ten Gurus from Guru Nanak to Guru Gobind Singh, admiring the martyrdom of Guru Tegh Bahadur as a great act of selfless sacrifice. A day before his end, the Singhs ask Guru Gobind Singh about his successor and he replied that the Khalsa and *shabad-bani* would henceforth be the true Guru.[27] Guru Gobind Singh had created the Khalsa in accordance with the command of the Supreme Being to show the right path to the people so as to redeem them. Those who were commissioned for this purpose in the past had ceased to worship the Supreme Being and, thus, deviated from the right path.[28] Sainapat underlines that all the ten Gurus represented the same light: there was no difference between the first and the tenth. Redemption of the world was their object. The battle of Bhangani showed how Guru Gobind Singh had protected the *sants* and destroyed the demons. Then he fought on behalf of the hill Rajas and faced the forces of the Khanzada and Husaini.[29] On the Baisakhi (of 1699), Guru Gobind Singh created the Khalsa to destroy the demons in fulfilment of his mission. He decided to remove the Masands first, and then introduced baptism of the double-edged sword for empowerment. The Khalsa became manifest as Keshdhari Singhs.[30]

Sikh Writers of the Middle Decades

From the first decade of the eighteenth century we move into its middle decades, beginning with a large part (*tankhah* and two narratives) of the *Rahitnama* associated with Chaupa Singh. In the *tankhah* part of the *Rahitnama*, we come upon the statement that Guru Gobind Singh had announced in his lifetime that, 'the entire *sangat* is my Khalsa, and the Guru is Khalsa'. The Granth is referred to as Guru Granth Sahib. The *kesh*, turban and beard of the Keshdhari

Singh have a great sanctity. Preference for the Keshdhari over the Sahajdhari is indicated by the injunction that the former should not distribute *parsad* in a gathering of the latter. A Sikh should not divulge any secret to a *turk*. The place where Sikhs sacrificed their life for their faith should be regarded as a memorial called the *shahidganj*. A Singh should make no distinction between the ten Gurus. He should have no association with the five reprobate groups. He should associate only with the Sikhs. God is in the *sarbat* Sikh *sangat.* To see the *sangat* is to see the Guru. The *sarbat* Sikh *sangat* should be regarded as the Guru.[31] Evidently, from the viewpoint of Sikh identity there is hardly any difference between the *rahit* and the *tankhah* parts of the *Rahitnama* associated with Chaupa Singh.

Moving to the first narrative in this work, the writer says that Guru Gobind Singh felt concerned about the situation at the time of Guru Tegh Bahadur's martyrdom in Delhi when no Sikh openly declared his identity. The tenth Guru remarked that he would give such a mark of identity to a Sikh that he would never be able to conceal himself. Accordingly, in 1697, Guru Gobind Singh began to give a distinct identity to the Panth, and introduced baptism of the *kesh* (*kesan di pahul).* Then a brief description is given of the rite to create 'Keshdhari Singhs'. With the *kesh* as his mark, the Singh was to bear arms. Just as Guru Arjan had created a distinct scripture for the Sikhs, Guru Gobind Singh created the 'Keshdhari and Shastardhari Singhs' as a distinct Panth. Indeed, like a particle of stone in the eye, which did not come out and did not dissolve, the Khalsa Panth became a lasting source of irritation for both Hindus and Muslamans.[32] The distinctive identity of the Khalsa Singh could not be expressed in stronger terms. Incidentally, this is stated in the section which introduces the episode of the goddess (*devi*).

In the second narrative of this *Rahitnama*, the Panth is stated to have been separated from the rest of humankind for the sake of *dharam.* The *rahit*

enunciated by Guru Gobind Singh for the Panth was uniformly the same for all the four *varnas* who were equally the Sikhs of the Guru. Personal Guruship was ordained by God for only ten ‘forms’. Guruship henceforth was vested in the *sarbat* Khalsa. Thus, the *sarbat* was the ‘Guru-Khalsa’. That was why the Masands were removed and *manjis* were abolished. The Khalsa were entrusted to Akal Purkh, with an everlasting support of the *shabad* of the Guru. The mark of their faith was the *kesh*, the stamp of the Guru. The righteous Khalsa Panth was ordained by God to establish its *raj* in place of the rule of the *turk*s.[33]

Koer Singh in his *Gurbilas Patshahi 10* invokes the Primal Being, the sole creator of the universe. He is in the creation and also distinct from it. The attributes of God mentioned by Koer Singh are the same as in Gurbani. He who turns to the Guru, who had shown the high road, can find God. However, Koer Singh is the first writer who invokes the aid of the primal force (*adi-shakti*), the ‘Mata’ (goddess) who empowered the Panth.[34] Numerous epithets are used for her in the *Gurbilas*. Koer Singh recalls all the ten Gurus, and refers to Guru Tegh Bahadur’s martyrdom for the sake of others and for his own faith.[35]

After the battle of Nadaun, Guru Gobind Singh thought of empowering the Panth with the help of the goddess. She bestowed her *khanda* (double-edged sword) upon the Guru, and Brahma, Vishnu, Mahesh and other gods made their own tangible contributions, like the *kachh, kesh,* and weapons. The tenth Guru decided to set his own house in order by removing the Masands.[36]

Koer Singh gives a vivid description of the procedure by which the Khalsa Panth was created on the Baisakhi day at Keshgarh: call for sacrifice made by Guru Gobind Singh, five Sikhs coming forward one by one, each one of them slaughtering a goat in the tent put up for this purpose, the Guru administering *amrit* to the five, and enunciating *rahit* for the Khalsa. They were not to associate

with the Masands, the Minas, and the killers of infant daughters, besides the *turk*s; they were to read the *Pothi-Granth* and to love the *shabad*, bear arms, wear *kachh,* keep the *kesh* uncut, and wear a *kard*. They were to keep the *kangha* and use it twice a day to keep the *kesh* orderly and clean. They were to keep the *Guru Granth* with them, and to go to the *dharamsal* to have *darshan* of the Guru (in the *sangat*). They were to regard '*Vaheguru'* alone as the deity for worship. They were to fight and destroy the *Yavanas* (another term for the *turk*s). Rulership for the Panth was prophesied, and it was given to the Jatts, and not to the Rajputs, in order to show that the Guru could enable the sparrows to kill the hawks, and the hair to kill the lions. The Khalsa could see the Guru in the Panth, and they were to regard the Khalsa as the Guru. They should serve the Guru Khalsa both as the father and the mother.[37]

Furthermore, as his end came near, Guru Gobind Singh told the Khalsa that no individual was to be vested with Guruship after the ten Gurus. The entire Khalsa *sangat* was placed in the lap of the Wielder of the Sword, and *sarab sangat* was the Guru's form. The Sikh who cherished the *rahit* of the Khalsa would find the Guru present with him. *Sri Granth Ji* was reverentially installed as the Guru. A Singh should have complete faith in the Granth as the Guru, emphasizes the writer.[38]

Sikh Writers of the Late Eighteenth Century

Sukha Singh's *Gurbilas Patshahi 10* may be taken up after Koer Singh because of their similarity in their general format and thrust, especially on the issue of Sikh identity. Sukha Singh looks upon Guru Nanak and Guru Gobind Singh as uniquely the removers of sin and the dispellers of the darkness of ignorance. He invokes Adi Purkh, the creator of the universe, and Adi Shakti Mata Kalka (the goddess). Before narrating the wonderful deeds of the tenth Guru, he refers to his nine predecessors from Guru Nanak to Guru Tegh

Bahadur,[39] giving the detail of the ninth Guru deliberately sacrificed his life for the protection of 'Bharat Khand'.[40] Thereafter, Guru Gobind Singh adopted martial activities and came into conflict with the hill chiefs and the Mughal *faujdars.* It was in this situation that he thought of making the Khalsa manifest. For this purpose, he worshipped the goddess (Adi Shakti Mata, Kali, Kalka, Chandi, Adi Bhawani) who bestowed the double-edged sword upon the Guru. He set his own house in order by removing the mediacy of the Masands as a prelude to the creation of the Khalsa.[41]

Sukha Singh narrates how the Khalsa Panth was made manifest. He refers to the call for heads and the offers coming one by one, baptism of the five (the same persons as in Koer Singh's *Gurbilas*), and enunciation of the *rahit*. They are told never to associate with the Masandias, Minas, Dhir Mallias, Ram Raiyas, and another set of people known to all. Strongly recommended to them is an exclusive dedication to the Wielder of the Sword, reading only the *Pothi* and *Granth* of the Gurus, and putting on arms. Prophesied for them are the *deg, teg,* and victory. Their duty is to fight and destroy the *turk*s. The Khalsa Panth is the 'third' Panth, the other two being the Hindus and Muslims. They are the crown (*sirtaj*) of Hindus and *turk*s. The Khalsa are the Adi Guru, the veritable form of Akal. They wear the sword in place of the sacred thread. Discarding all false *panths,* they have chosen the true one. All the four *varnas* are made one and they eat together. All the Brahmanical rites and ceremonies are discarded by the Khalsa. Indeed, all other paths, including the ablution and the call to prayer (Islam), have been rejected. The only efficacious Panth for the world now is the Panth of the Wielder of the Sword.[42]

Before his passing away, Guru Gobind Singh tells the Khalsa not to mourn but to perform *kirtan* and *katha* and to hold *diwan* for 40 days to which all the high and the low should be allowed to come unhindered. The Khalsa asked Guru

Gobind Singh about his successor. They were entrusted to Akal Purkh, said the Guru: ‘Read the *bani* of the ten Gurus to taste the peace of liberation. Do not regard us distant: we are always with you. Follow the *rahit* of the Khalsa, hold *shabad-chaukis*, and celebrate the auspicious days of the Gurus. Do not associate with the five reprobate groups. You are the veritable form of the Guru’.[43]

Sukha Singh’s *Gurbilas* was composed at the end of the eighteenth century but there were at least two major narratives between his work and that of Koer Singh. Kesar Singh Chhibber’s *Bansavalinama Dasan Patshahian Ka* has the longest chapter on Guru Gobind Singh. In the account of Guru Tegh Bahadur the writer says that the tenth Guru decided to give such a mark to the Sikhs that they would not be able to conceal their identity (as they appeared to have done at the time of the martyrdom of Guru Tegh Bahadur in Delhi).[44] Guru Gobind Singh was 14 years old at this time. His immediate reaction after the mortuary rites of Guru Tegh Bahadur was to observe austerities (for gaining power) to destroy the *turks*. A voice from above told him to take up the double-edged sword, for the game of the *turks* was to be over.[45]

Chhibber marks the stages by which the Khalsa order was created. At the end of 1693, Guru Gobind Singh thought of creating the Panth as a ‘separate’ entity. He told the Sikhs not to observe *bhaddan*. The sacred thread and the sacred mark were also to be discarded. The distinctive mark of the Panth was to be the *kesh*. Besides the two *panths* in existence, a third should be created to fight the *turks*. In 1696, *hukamnamas* were sent to the Masands to observe the new *rahit*. There were several categories of Sikhs at that time, each with its own guru, like the Minas, the Dhir Mallias, and the Ram Raiyas. Then there were the Masands who were rather indifferent to the orders of the Guru. In 1697, Guru Gobind Singh thought of giving a new identity to the Sikhs, as Muhammad had done in the case of his followers. By rejecting both the Hindu and Muslim Panths, Guru

Gobind Singh created his own Panth as the third. This '*dharam da panth',* was leavened by a new baptism (*pahul*) for a new way of life (*rahit)*. This Panth was called Keshdhari. The Keshdhari Singhs should follow the *rahit* and give no consideration to the Muslims. They were not to associate with the Masands and their followers, the Minas, the Dhir Mallias and the Ram Raiyas. In 1698, the Sikhs were clearly told that henceforth the *Adi Granth* was to be the Guru and it was to be kept separate from the other (*Dasam Granth*). In 1703, the future rule of the Shudras was sanctified. Before his passing away Guru Gobind Singh told the Khalsa: 'Guru is the Khalsa, and Khalsa is the Guru'. They should follow the principles and injunctions of the *Granth Sahib.*[46]

A yet another work of this period, Sarup Das Bhalla's *Mahima Prakash*, has 27 *sakhis* on Guru Gobind Singh. In the first *sakhi* he pays homage to the ten Gurus from Guru Nanak to Guru Gobind Singh. In the third *sakhi*, he refers to the martyrdom of Guru Tegh Bahadur for the sake of faith. In *sakhi* 12, the Masands are removed due to their dishonest activities and defiant attitude. The Sikhs are told not to follow the Masands anymore. Sarup Das refers then to the baptism of five Sikhs who, in turn, baptised others. The entire *sangat* was declared to be the Khalsa of the Guru. The thirteenth *sakhi* hammers the point that the entire *sangat* was made Khalsa and entire learning (*bidya*) was made accessible in *bhakha*.[47] Three *sakhis* have a direct bearing on the identity of the Khalsa. Sarup Das Bhalla states that in view of the increasing hostility of the Muslims and the Hindus in the vicinity, Guru Gobind Singh thought of the means of protection. He did not wish to reveal his extraordinary powers (*siddhi)*. Therefore, he thought of invoking Chandi to revive the *chhatri (*Kshatriya*)* tradition for destroying the *mlechh.* A *kharag-jagg* was performed for the goddess. The eight-armed Mata appeared, and left her *khanda* behind. It was named 'Sri Sahib' and used as the emblem in the Kaliyuga.[48]

The practice of initiation through *charan- pakhal* (drinking water in which the feet of the Sikhs had been washed) was replaced by *khande ki pahul* (water stirred by the double-edged sword used as a leaven). It was made obligatory to keep the hair of the head and beard uncut and to bear the epitaph 'Singh' as a part of the personal name. Blue dress was made preferable to all others. All the Keshdhari Singhs adopted the appearance of a warrior. Guru Gobind Singh adopted the same form. *Hukamnamas* were sent to all Sikh *sangats* to become Keshdhari Singhs and to recite the name only of Akal. They were to destroy all the wicked enemies, and were given the gift of both *deg* and *teg.* They obeyed none but the Guru. The Hindus and *turks* felt great irritation as if a particle of stone had entered their eyes. The true Guru created a true Panth and the Khalsa became sovereign without possessing any territory or treasure.[49]

Before Guru Gobind Singh's passing away, the Sikhs asked him where would they see the Guru. He said that no person would be the Guru after him: 'Regard the *Granth Sahib* as the Guru in my place. He who wishes to speak to me should read the *Adi Granth Sahib'*.[50] Even though the Khalsa were said to be placed in the lap of Bhagauti by the writer we can see that Sarup Das Bhalla is most emphatic about the distinct identity of the Khalsa. Moreover, the role of the goddess is restricted to the sole situation in which the Khalsa was instituted. She has no influence on the *rahit* of the Khalsa and their doctrines and religious practices. Thus, the Khalsa had nothing in common with her worshippers for whom she was the Supreme Deity.

We may now turn to the *Rahitnama* of Bhai Desa Singh which is placed in the late eighteenth century. The 'Sikh' and the 'Singh' are interchangeable in this *Rahitnama*. This is another way of saying that only the Singh identity is recognised dominant. The *rahit* prescribed is quite comprehensive, though only a few statements seem to be new. For example, a Singh should protect the cow and

the Brahman. This is a clear reflection of the establishment of Sikh rule by them. A Singh should inspire, induce or even tempt men from all the four *varnas* to become Singhs. A Singh should not denigrate any *panth*. All the *panths* in the world inculcate devotion to God. There are some differences of emphasis too. There is a long statement on how *langar* should be prepared, and another on how *karah parsad* should be prepared. The *kesh* are the ornament of the body created by God, representing His will (*raza).* He who cuts off his hair acts against God's will and he cannot find God. He is like a bird without its wings, a sheep without its wool, and a woman without her clothes. On the whole, these variations and differences of emphasis detract nothing from the distinct identity of the Singh, based as it is on peculiar doctrines and beliefs, rites and ceremonies, socio-religious institutions, and political ethos.[51]

A yet another *Rahitnama,* which is attributed to Bhai Daya Singh, is placed in the last decades of the eighteenth century or even the early decades of the nineteenth century. Of the three known texts attributed to Daya Singh the most acceptable one appears to be the one published by Piara Singh Padam. In the procedure for initiation appear the goddess (*devi)*, and gods Mohan, Barun (Varun), Indar, Yamraj, Kal Ji, Chandi, Hanuman, Vishnu, Mahadev and Brahma. The Guru who administered *amrit* combined in him the qualities of sages Sukdev, Durbasa, Krishan, Vashisht, Vishwamittar, Vyas, Kapil, Yajnavalkiya, Jaimini and Patanjali. However, the gods and goddesses of the Indian tradition are not independent of the Supreme Deity. They are subservient to Akal Purkh. The Khalsa are the incarnation (*avtar)* of Akal Purkh.[52]

At the end of the *Rahitnama*, the true Guru gives a description of the 'Akalis'. There is nothing Brahmanical in their religious or ethical life. They are bracketed with the Nihangs. Another category of the staunch Khalsa is represented by the Bihangam who is a renunciate and remains celibate. His

attitude towards women is that of a misogynist. The Khalsa in general are householders. Created in accordance with the command of Akal Purkh, the Khalsa regard both the *Granth* and the Panth as the Guru. They do not put on the sacred thread but keep their hair uncut and bear arms. The external symbols of the Khalsa *rahit* have spiritual meanings. To take *amrit* is to imbibe *nam*. *Kachh* is the symbol of sexual restraint. Victory involves the conquest of the mind as well. The arms symbolise the protective *bani* of the Guru. The *kesh* have a great sanctity. In no situation the Khalsa remains without a *kachh*. The epithet 'Singh' is never dropped in referring to a Khalsa. The Khalsa have their own places of pilgrimage. They dedicate their body, mind and wealth to Akal Purkh. The religious beliefs and practices, their ethics, and the rites and ceremonies recommended for the Khalsa in this *Rahitnama* are no different from what we find in the other *Rahitnamas.*[53]

As in the other *Rahitnamas* so also in this, association with the following is forbidden: the followers of a Masand, the Dhir Mallias, the Ram Raiyas, and those who cut the hair of their head. To these are added later the killers of infant daughters. A Singh should pay no heed to a *pir*. He should never eat meat(*halal*), or bow to a *turk*, or associate with him. He should never wear a cap. He should never have sexual intercourse with a Muslim woman (or with a Brahman woman, or indeed any woman other than his wife). He should shun the worshippers of Sakhi Sarwar, and never bow to a grave. He should have no association with a person who learns Persian.[54] However, there is no mention of destroying the *turks* or of fighting against them. The times had changed.

Equally significant is the fact that there is no approval of any Brahmanical or ascetical belief or practice. Among the practices of the 'other *panths'* mentioned in the *Rahitnama* are the *shradh*, feeding of Brahmans with rice balls (*pind),* and marriage performed by a Brahman. It is emphasized that all these rites

should be performed in accordance with *Gur-maryada* and *ardas.* A Singh becomes a defaulter (*tankhahiya)* if he puts on the sacred thread, eats with a *bhadani,* or worships an idol of stone or earth. He should not put on a loin cloth or a *dhoti.* He should not listen to the discourse of a Jogi, a Jain or a Mauni. He should never listen to any *bani* other than that of the Gurus. He should never put on a rosary of wooden beads. He should have nothing to do with a Brahman who is not a Singh.[55] Thus, the *Rahitnama* of Bhai Daya Singh clearly postulates a distinct identity of the Khalsa in relation to Hindus and Muslims as much as in relation to the excommunicated groups among the Sikhs.

Finally, we may turn to the *Ramkali Var Patshahi Daswen ki,* included in the *Vars* of Bhai Gurdas as the *Var* 41. It is generally placed after 1785, because there is a reference to the end of the twelfth century of the Hijri era (generally corresponding to October 1786) in addition to the establishment of Sikh rule. However, Gurinder Singh Mann has pointed out that some manuscripts of *Sri Sarab Loh Granth* refer to a composition by Gurdas Singh completed in 1700. For the text of this composition, Mann refers to the *Ramkali Var* in the *Vars* of Bhai Gurdas.[56] This early date acquires importance in view of the information provided by Ami Shah on the literature of the time of Guru Gobind Singh which, like the *Ramkali Var* mentions the Khalsa as the ‘Third Path’.[56]

In any case, the *Ramkali Var* embodies an emphatic statement on the distinct identity of the Khalsa. The author, who calls himself simply ‘Gurdas’, refers to the transformation of the *sangat* created by Guru Nanak into the Khalsa by Guru Gobind Singh who represented in his person both the Guru and the disciple. He started the Panth Khalsa with *kesh* on the head and sword in the hand. Donning a blue dress and putting on the *kachh* of restraint, the Khalsa proclaimed victory of the Guru. No one could stand before them, and leaders (of the enemy) ran away. Kings and emperors were destroyed by the Khalsa. The two ‘*firkas*’

(Hindus and Musalmans), who were misleading the people, were overshadowed by the ascendancy of the third way *(tisar mazhab)* or the third Panth (*tisar panth).*[57]

In Retrospect

Looking back at the eighteenth-century evidence, we find that the non-Sikh writers place the Khalsa Singhs within the general category of the Nanak-Panthis, or the Sikhs of Guru Nanak and his successors. These writers take into account the external appearance of the Khalsa, their visible rites and ceremonies, their distinct mode of worship, their scripture/s, their important beliefs, and their increasing numbers. Significantly, these sources largely see the Khalsa as overshadowing the non-Khalsa Sikhs, and as clearly distinct from Hindus and Muslims, despite the survival of some of their practices among the Khalsa. In fact, many of the non-Sikh writers tend to treat the Khalsa as the mainstream and equate the 'Singh' with the Sikh.

The Sikh writers, on the other hand, address themselves almost exclusively to the Khalsa Singhs, ignoring the remaining Sikhs with the exception of those who fall among the reprobate groups. The 'Sahajdharis' appear only in the *Rahitnama* associated with Chaupa Singh who formed a category of some consideration. For the remaining writers, the only entity to be talked about and addressed are the Khalsa Singhs. Whether deliberate or unconscious, the main line of demarcation is between the Singhs and the non-Singhs. At any rate, the 'Sahajdhari' category of the *Rahitnama* associated with Chaupa Singh loses its importance in the late eighteenth century. Thus, for the Sikh writers generally, the Sikh stands equated with the Khalsa, and the Khalsa with the Singh. The identity of the Khalsa Singh is distinct from that of the Hindus as well as the Muslims.

Several Sikh works of the eighteenth century talk of the Khalsa order as the 'Third Panth'.

Indeed, in the objective realities of the Khalsa Panth, there was enough justification for the claim of the Khalsa Singhs that they were distinct from Hindus and Muslims. Absolutely essential for a Khalsa 'Singh' was to get baptised all afresh through a new form of initiation called *khande ki pahul* which made it obligatory to keep the hair uncut (*kesh*), carry arms and to add the epithet 'Singh' to his name. In addition to the sword (*kirpan),* he carried the *kachh, kangha*, and *kara* on his body all the time.

The external symbols of Singh identity were complemented by the visible presence of the *Granth Sahib* in the Gurdwara. The concept or the doctrine of Guru Granth, which equated the *Adi Granth* with the Guru, made it all the more important as an object of veneration and the primary source of the religious and social life of the Sikhs. This doctrine defined for them the conception of God and ethical values, and reinforced the importance of the *dharamsal* and the *sangat*. All this was understood by belief in ten human Gurus and no other.

Alongside, the doctrine of Guru Panth made all individual members of the Panth equal, and gave increasing authority to five Singhs, the local *sangats*, and the collectivity of the Panth. The sarbat Khalsa meetings at the Akal Takht came to possess the highest authority, subject only to the authority of the Guru Granth Sahib. Even if this uncompromisingly egalitarian concept could not be institutionalised, the Akalis tried to exercise authority on behalf of the Panth.

Evidently, during the eighteenth century, the twin doctrines of Guruship, institution of the Gurdwara (*dharamsal*), 'Sikh' rites of passage, and the awareness of differences from others converged on the distinctiveness of Sikh

identity. However, the assumption of 'diversity' within the Sikh Panth, or 'the problem of defining it in objective terms is based on the selective use of the eighteenth-century sources. Thus, Grewal's emphasis on 'consciousness of distinct identity' on the part of the Sikh Panth is far more meaningful for understanding the issue of Sikh identity. It became the basis of the Singh Sabha movement, which would leave its indelible mark on the twentieth century Sikh history.

Endnotes

1. W.H. McLeod, *Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity,* Oxford: Clarendon Press, 1989, pp. 23-61. The following two chapters in W.H. McLeod's *Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity* relate to the eighteenth century: 'The Khalsa and its Rahit' and 'The Khalsa in the Eighteenth Century'. The contemporary sources used by McLeod are the *Chaupa Singh Rahitnama,* Kavi Sainapat's *Sri Gur Sobha,* the *Rahitnama* of Prahlad Singh in English translation, the *B40 Janamsakhi,* the *Prashan-Uttar* of Bhai Nand Lal, the *Early European Accounts of the Sikhs,* George Forster's *A Journey from Bengal to England,* and John Malcolm's *Sketch of the Sikhs.*
2. Harjot Oberoi, *The Construction of Religious Boundaries: Culture, Identity and Diversity in the Sikh Tradition*, New Delhi: Oxford University Press, 1994, pp. 53-91. With his main interest in the late nineteenth and early twentieth century, Oberoi gives only one chapter to the pre-colonial period as the background to his study. In his discussion of the Sikh identity in the eighteenth century, he refers to two new contemporary sources: the *Hukamnamas,* and Chhibber's *Bansavalinama Dasan Patshahian ka.*
3. J.S. Grewal, *Historical Perspectives on Sikh Identity,* Patiala: Punjabi University, 1997, p.14.
4. Ibid., pp. 29-30.
5. J.S. Grewal, *Recent Debates in Sikh Studies*: *An Assessment,* New Delhi: Manohar, 2011, pp.118-32.
6. Colonel A.L.H. Polier, 'An Account of the Sikhs', in *Early European Accounts of the Sikhs,* ed. Ganda Singh, Calcutta: *Indian Studies: Past & Present*, 1962, pp. 55, 63.

According to its editor, this work is 'the first known connected account of the Sikh people written by a European'. Ibid., p.53.

7. Charles Wilkins, 'The Sikhs and Their College at Patna' (first published in 1781), in *Early European Accounts of the Sikhs,* ed. Ganda Singh, pp. 71-74.

8. George Forster, *A Journey from Bengal to England through Northern Parts of India, Kashmir, Afghanistan and Persia, and into Russia by the Caspian Sea* (*1782-1784*) (first published in1808), Patiala: Punjab Languages Department, 1970, vol. I, pp. 293-95, 207-8.

9. Ibid., pp. 309-10.

10. Major James Browne, *History of the Origin and Progress of the Sicks* (first published in 1787), in *Early European Accounts of the Sikhs*, pp. 13-14, 18-19.

11. 'Reports from Bahadur Shah's Court, 1707-10'; Muhammad Qasim, *Ibratnama* and Mirza Muhammad, *Ibratnama,* in *Sikh History from Persian Sources: Translations of Major Texts,* ed. J.S. Grewal and Irfan Habib, New Delhi: Tulika/Indian History Congress, 2001, pp. 107, 114, 133.

12. For a discussion of their dating, 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. 5-16.

13. *Sakhi Rahit Patshahi 10*, in *The Chaupa Singh Rahit-Nama*, tr. & ed. W.H. McLeod, Dunedin, New Zealand: University of Otago Press, 1987, p. 133.

14. Ibid., pp.136-37.

15. Ibid., pp.135-37.

16. Ibid., p.133.

17. *Tankhahnama*, in *Bhai Nand Lal Granthavali,* ed. Ganda Singh, Malacca (Malaysia): Sant Sohan Singh, 1968, pp. 195-99.

18. *Rahitnama Bhai Prahlad Singh*, in *Rahitname,* ed. Piara Singh Padam, Amritsar: Singh Brothers, 1995 (rpt.), pp. 65-67.

19. *Prem Sumarag Granth arthat Khalsai Jivan Jach*, ed. Randhir Singh, Jalandhar: New Book Company, 1965 (rpt.), pp. 1-2.

20. Ibid., pp. 5-8, 11-13.

21. Ibid., pp. 15-18.

22. *Rahitnama Hazuri, Bhai Chaupa Singh Chhibber,* in *Rahitname,* p. 77.

23. *The Chaupa Singh Rahit-Nama*, p. 61.

24. Ibid., p. 59.

25. Ibid., p. 58.
26. Ibid., pp. 60, 63, 68, 57-58, 74, 76.
27. Sainapat, *Sri Gur Sobha*, ed. Ganda Singh, Patiala: Punjabi University, 1967, pp. 128-29.
28. Ibid., pp. 3-6.
29. Ibid., pp. 7-8, 13, 17-19.
30. Ibid., pp. 20-31.
31. *The Chaupa Singh Rahit-Nama*, pp. 98, 100, 101, 103, 107-8, 110-11, 114, 116.
32. Ibid., pp.80, 82-83, 85, 92.
33. Ibid., pp. 117, 120-21, 123.
34. Koer Singh, *Gurbilas Patshahi 10*, ed. Shamsher Singh Ashok, Patiala: Punjabi University, 1968, p. 17-18.
35. Ibid., pp. 19-60.
36. Ibid., pp. 103-26.
37. Ibid., pp. 127-39.
38. Ibid., pp. 275-77.
39. Sukha Singh, *Gurbilas Patshahi 10,* ed. Gursharan Kaur Jaggi, Patiala: Punjab Languages Department, 1989, pp. 1-16.
40. Ibid., pp. 7, 65.
41. Ibid., pp.57-170.
42. Ibid., pp. 171-74, 178-85.
43. Ibid., pp. 432-41.
44. Kesar Singh Chhibber, *Bansavalinama Dasan Patshahian ka,* ed., Ratan Singh Jaggi (*Parkh,* ed. S.S. Kohli, vol.II), Chandigarh: Panjab University, 1972, p. 97.
45. Ibid., pp. 98-122.
46. Ibid., pp. 122-64.
47. Sarup Das Bhalla, *Mahima Prakash,* vol. II, ed. Gobind Singh Lamba and Khazan Singh, Patiala: Punjab Languages Department, 1971.
48. Ibid., pp. 815-24.
49. Ibid., pp. 825-28.
50. Ibid., p. 892.
51. *Rahitnama Bhai Desa Singh* in *Rahitname,* pp. 128-37.
52. *Rahitnama Bhai Daya Singh* in *Rahitname,* pp. 68-69.
53. Ibid., pp. 69-73.

54. Ibid., pp. 69-72, 74.

55. Ibid., pp. 69-72, 74. See also, W.H. McLeod, *Sikhs of the Khalsa: A History of the Khalsa Rahit,* New Delhi: Oxford University Press, 2003, pp. 122-32, 310-25.

56. Gurinder Singh Mann, 'Sources for the Study of Guru Gobind Singh's Life and Times', *Journal of Punjab Studies (Special Issue on Guru Gobind Singh),* vol.15, nos.1 & 2 (Spring-Fall 2008), p. 280, n129.

57. Ami P. Shah, '*Ugradanti* and the Rise of Tisar Panth', in ibid., pp. 193, 196 n17.

58. *Varan Bhai Gurdas,* ed. Giani Hazara Singh, Amritsar: Khalsa Samachar, 1962 (4th edn.), pp. 162-68. See also, J.S. Grewal, 'Triumph of the Khalsa: the *Var Bhagauti* of 'Gurdas'', in *Four Centuries of Sikh Tradition: History, Literature, and Identity,* New Delhi: Oxford University, Press, 2013 [2011], pp. 177-86.

Negotiating Home, Diaspora, and Displaced Selves in Jaswinder Singh's *Surakh Saz*

***Dr. Ravinder Kaur**

Abstract

This paper examines Jaswinder Singh's Surakh Saz as a significant intervention in Punjabi diasporic literature, offering a nuanced portrayal of home, memory, and identity from the perspective of a non-diasporic writer. Departing from celebratory narratives of migration, the novel explores how displacement fractures familial bonds, transforms religious practices, and redefines the idea of belonging across generations. Through a close analysis of Haripal Arora's journey from Punjab to America, the paper foregrounds how caste, intergenerational conflict, and gendered labour shape the diasporic experience. Special attention is paid to how the home—both remembered and constructed—is rendered unstable by loss, economic mobility, and cultural dissonance. The paper argues that Surakh Saz complicates dominant tropes in diasporic fiction by depicting diaspora not as arrival, but as an ongoing negotiation between fragmented selves and shifting geographies. The study draws on critical debates in diaspora theory, memory studies, and cultural geography to contextualise the novel's contribution.

Keywords: Punjab, Diapora, Sikhism, Home, Migration

Introduction

In the field of diaspora studies, the idea of "home" is no longer understood as a fixed place of origin, but as a concept shaped by memory, imagination, and affective attachment. The critics such as Avtar Brah have distinguished between "homing desire" and the actual desire for return, arguing that the diasporic subject is often more invested in constructing home as a space of safety, familiarity, and cultural rootedness than in returning to a physical homeland (180). This conceptualisation challenges older paradigms of exile or assimilation by foregrounding the affective labour involved in maintaining links to ancestral geographies. Within this theoretical landscape, South Asian diasporic literature has emerged as a key site of inquiry, particularly in its representations of fractured

*Assistant Professor, Department of English, Centre for Distance and Online Education, Panjab University Chandigarh

identities, longing, and the tensions between cultural continuity and transformation. However, much of this literature has been produced from within the diaspora itself, offering first-person perspectives on adaptation, nostalgia, and the challenges of hybrid identity. Few literary texts explore how diaspora is imagined, critiqued, or remembered from within the homeland. Even fewer investigate how class, caste, and religion mediate the experience and representation of displacement.

This paper responds to this gap by analysing *Surakh Saz,* a Punjabi novel written by Jaswinder Singh from within India, which explores the psychological, cultural, and spatial dislocations of diaspora. What distinguishes this novel from dominant trends in diasporic fiction is not only its location of authorship—Punjab rather than the diaspora—but also its representational politics. The novel critiques both the social conditions that compel migration and the affective transformations that follow it. The protagonist Haripal Arora does not embody the idealised migrant subject: he is neither *Jatt* Sikh nor economically mobile in the beginning, and his migration is not celebratory but coerced. The novel thereby challenges the romanticisation of diasporic success and instead foregrounds the ruptures—personal, political, and spiritual—that characterise the experience of many Punjabi migrants. Haripal's journey, shaped by Partition legacies, caste hierarchies, familial expectations, and post-1984 unrest in Punjab, disrupts dominant diasporic imaginaries. The narrative focuses on the psychological terrain of migration: the gradual loss of emotional anchors, the burden of filial guilt, and the uneasy assimilation into unfamiliar landscapes. It is through these registers that *Surakh Saz* invites a rethinking of "home" not as a spatial fixity but as a site of ongoing negotiation, memory, and loss.

The paper argues that *Surakh Saz* provides a nuanced understanding of the displaced self—a self, shaped not just by spatial dislocation, but by intersecting histories of violence, caste based marginalisation, and cultural transformation. In contrast to literary representations that celebrate multicultural integration or lament cultural alienation, this novel explores the ambivalence of diasporic belonging. Haripal's life in America is marked not by a clean rupture from his past, but by its persistent haunting. The deaths of loved ones, unresolved land disputes in his village, and fractured kinship ties all return as emotional ruptures that destabilise his attempts to settle abroad. Moreover, the novel's setting allows for a double

critique: of the "burning Punjab" (*balda* Punjab) that pushes young men into exile, and of the capitalist, racialized structures of life abroad that reduce migrants to labouring bodies. Jaswinder Singh does not render diaspora as a site of complete alienation nor of triumphant survival, but rather as a fragile in-between space—an interstitial zone where notions of home, identity, and belonging must be continuously reassembled.

The novel also complicates religious identity in diaspora, though without reducing it to overt theological discourse. Haripal, a member of the dominant-caste Arora (Khatri) community, and his family observe Sikh religious practices with sincerity. The dominant Sikh rituals like the *Akhand Path, Ardas,* and *Kirtan* are portrayed not as mechanisms of orthodoxy but as sources of continuity, memory, and affective bonding. His mother Satya promises to observe an *Akhand Path* for his marriage, and his sister Raman organises Sikh prayers to bless her school's success. However, when Haripal's daughter decides to marry a Gujarati boy and the ceremony is interrupted by radical Sikh activists, the narrative exposes how diasporic religious spaces become sites of exclusion and policing. Here, the novel gestures towards what critics like Gurharpal Singh describe as the rise of diasporic fundamentalism—where identity becomes more rigid and guarded abroad than in the homeland:

> In diaspora, religious identity may become hardened, not diluted. The homeland becomes sacred and often mythologised, and practices that were evolving or more flexible back home can become strictly policed abroad. (215)

Yet, *Surakh Saz* does not portray religion as a monolithic force. Instead, it differentiates between the personal religiosity of Haripal's family and the aggressive communalism of diasporic radicals, thereby opening space to rethink the function of Sikhism in transnational contexts.

Crucially, *Surakh Saz* departs from typical diasporic narratives by representing home not simply as a source of nostalgia, but as a site of contradiction and grief. Haripal's recollections of his grandmother, his father's accident upon returning to sell their ancestral home, and his own reflection that he is like a "lone tree" (55) construct home as a landscape of both warmth and wounds. Even in his physical

absence, Punjab remains affectively present—through cultural and religious rituals, memories, obligations, and unresolved conflicts. The novel foregrounds the impossibility of full return, yet it also shows that diasporic life is no refuge. America, initially perceived as “heaven,” becomes a terrain of economic precarity, marital rupture, and cultural dissonance. In this dual estrangement, Haripal finds himself suspended—unable to reclaim a past, yet never fully accepted into a future. The narrative thus reflects what critics such as Mishra describe as the “age of migration’s interiority,” where the global movement of bodies is accompanied by internal fragmentation and loss (104).

Therefore, the significance of *Surakh Saz* lies in its capacity to generate new vocabularies of diasporic critique from within the homeland. It shows how the displaced self is not only a migrant in space but a figure displaced in time, culture, and affect. The novel calls attention to the costs of migration—not only in terms of economic risk or legal precarity, but in the erosion of kinship, memory, and personal coherence. At a time when Punjabi diasporic narratives continue to be dominated by a singular voice—typically Jatt Sikh, diasporic, and male—*Surakh Saz* amplifies a different set of experiences. By anchoring its narrative in a protagonist who is upper caste but not dominant, observant but not orthodox, exiled but not empowered, the novel opens up space for alternate modes of diasporic selfhood. This paper builds on such a reading to argue that diasporic literature written from the homeland can not only intervene in global discourses of migration but also offer critical correctives to the internal hierarchies embedded within them.

Migration, Memory, and Affective Belonging

Haripal’s departure from Punjab is not a voluntary pursuit of opportunity but a consequence of layered socio-political trauma. His migration is rooted in the deep anxieties of post-Partition dislocation and post-1984 instability that characterised the “*balda* Punjab” era—a term used in the novel to evoke the crisis-ridden landscape of the region (106). Punjab in the late twentieth century had become a crucible of militancy, state violence, and social unrest following Operation Blue Star and Indira Gandhi’s assassination. In this atmosphere, young men like Haripal were often sent abroad as a form of escape from surveillance, caste-based vendettas, and political turbulence. In Haripal’s case, the caste-motivated murder of his

beloved by her Jatt family—who disapprove of her relationship with a Khatri—becomes the final push. Under threat from people from dominant Jatt communities symbolized with surnames like Dhillon and Sandhu (9, 104), Haripal is smuggled out of the country under the guise of a kabaddi match, initiating a journey into forced exile. Migration, here, is not the culmination of a dream but the erasure of one. The homeland does not expel him directly but renders itself unlivable through its caste and political hostilities. The novel thus reframes migration as an act of survival rooted in structural violence.

This structural violence does not end with geographic relocation; it is carried into the emotional topography of Haripal's life in the diaspora. His memories of Punjab are inextricably tied to loss and longing, particularly surrounding the home built by his grandmother ('*jhaai*') and father after Partition. When his grandmother passes away, Haripal mourns in isolation, unable to return or even share his grief. The novel poignantly narrates this moment: "*Na koi ghar da jee, na saak sabandhi, sajjan-mittar. Na koi dukh vandhaun vala, sunan–sunaun vala…*" (55). This absence of community, ritual, and mourning marks a dislocation not just from place but from the relational fabric that defined his earlier life. The trauma of Partition haunts not only the elder generation, who physically built new homes brick by brick, but also the younger generation, who inherit this history through its emotional residues. Haripal's pain, therefore, is not simply homesickness; it is a form of suspended mourning. His homeland is both a source of solace and sorrow, saturated with memories of love, resistance, and irretrievable belonging. Memory, in this context, becomes a form of temporal dislocation—rooting him in a past he cannot revisit yet cannot leave behind.

The affective architecture of Haripal's diasporic life is further shaped by the tension between continuity and rupture. America, initially perceived as "*swarg*"—a heavenly destination—gradually emerges as an alienating landscape marked by economic insecurity, marital fragmentation, and cultural dissonance. Haripal and his wife Jashan achieve material success, but the affective costs—estrangement, overwork, and eventual betrayal—undermine this apparent progress. The birth of their daughter, the eventual elopement of Jashan with her former lover, and the death of Haripal's father following a failed property sale in Punjab all contribute to a sense of existential displacement. His life becomes an archive of broken

connections, deferred mourning, and cultural in-betweenness. The novel resists framing this as a narrative of failure, instead offering a layered portrait of diasporic affect. Haripal is not merely homesick; he is haunted. The physical homes he acquires are numerous, but none offer the rootedness of the ancestral space. In this sense, *Surakh Saz* provides a newer understanding of diaspora as an affective condition—one in which “home” is not lost or found, but endlessly reconstructed and mourned.

Gender, Labour, and the Reconfiguration of Family

The novel maps a significant reordering of gender roles within diasporic family structures, especially as women begin to claim economic and emotional autonomy that disrupts conventional patriarchal norms. Jashan, Haripal’s wife, symbolises this shift most dramatically. While initially portrayed as a dutiful daughter-in-law admired by Satya, her growing independence unsettles the traditional family hierarchy. Her decision to return to work soon after childbirth (113), her insistence on buying a luxury villa on loan, and her embrace of Western attire become points of contention with her mother-in-law. Satya’s admiration turns to disapproval, culminating in her bitter remark “*Dafaa karo*” when Jashan eventually elopes with her former lover (249). The transformation in Satya’s perception marks not just a personal betrayal but a rupture in the older generation’s expectations of female roles. In the diasporic context, the domestic woman—once defined by sacrifice and family—mutates into a figure of ambition and freedom. This unsettling of gender expectations complicates not only familial relationships but also the migrants’ sense of cultural continuity. Diaspora, here, is not simply a space of economic opportunity but a site of ideological rupture, where family becomes both a unit of care and a theatre of crisis.

The novel’s treatment of Haripal’s emotional trajectory reflects the growing precarity of male identity in migrant contexts where traditional roles of authority and control are destabilised. Haripal, though hardworking and emotionally invested, gradually becomes a passive figure in his own domestic life. His wife’s depression and eventual elopement leave him emotionally paralysed. The man who once objected to Jashan taking pills (p. 249) is shown, in the final scenes, swallowing tablets himself to what the narrator calls “typical American habit” (p.

251). This gesture captures his slow internalisation of alien habits and growing emotional dependence on pharmaceutical coping. Haripal does not protest or rebel; instead, he absorbs his pain quietly, embodying the figure of the docile, inwardly fractured male. Meanwhile, the female characters—Jashan, Aman, Jessy—navigate the new world with greater agency, even when that agency invites risk or moral ambiguity. The men, including Garry and Haripal, perform the physical labour and logistical duties but lack decision-making power in personal spheres. The inversion of traditional gender dynamics is not idealised in the novel but is presented as a consequence of the altered economic and emotional climate of diaspora life.

What distinguishes *Surakh Saz* from many diasporic novels written from within the diaspora is its complex portrayal of how migration reconfigures familial structures without idealising or vilifying these changes. While diaspora literature often centres the first-generation male as a resilient subject or the nostalgic chronicler of homeland, Haripal's character resists both roles. He is not a stoic bearer of culture, nor an adventurer; rather, he is a migrant defined by endurance. His life is shaped more by others' decisions than his own. The women around him adapt, depart, or rebel, while he remains suspended between disappointment and duty. Similarly, Satya's character resists the binary of victim and matriarch. She evolves from a woman romanticising Punjab to one negotiating the harsh emotional terrain of diaspora, mourning both the home she lost and the home she fails to hold together. The novel thus reframes the family not as a stable cultural unit transplanted abroad but as a living structure vulnerable to the shocks of modernity, migration, and gendered upheaval.

Religion, Rituals, and the Reinvention of Belonging

In *Surakh Saz*, religion—particularly Sikhism—functions less as a dogmatic system and more as an evolving cultural practice that both grounds and unsettles diasporic identity. The protagonist Haripal, though born into an Arora family is deeply embedded in Sikh ritual life. The novel depicts how this religiosity is seamlessly interwoven with Punjabi cultural expression rather than defined by rigid theological boundaries. The family's return to India to fulfil Satya's promise of conducting an *Akhand Path* at Haripal's wedding (106), their regular participation in *Kirtans* and offering *Ardaas*, and the ritual of reading the *Guru Granth Sahib* (113) all suggest

how spiritual customs continue to shape familial and communal belonging even abroad. These acts are not presented as expressions of orthodoxy but as ways of sustaining an affective connection with home. For characters like Haripal and his sister Raman, religion becomes a vessel for gratitude, memory, and continuity. It serves as a ritualised means of asserting presence and place in a world where geographical and cultural dislocation is otherwise pervasive.

However, this adaptive religiosity also encounters the resurgence of militant traditionalism, especially in diasporic contexts where identity politics become amplified. The disruption of Jessy's *Anand Karaj* by radical Sikh men wielding *kirpans* (248) underscores this tension. The protestors accuse the family of polluting the sanctity of Sikh institutions by allowing a Gujarati groom—an outsider in their eyes—to participate in a sacred Sikh ceremony. Their slogan "*Bole So Nihal*" is rendered not as a joyous invocation but as a weaponised assertion of religious gatekeeping. This incident points to a broader diasporic phenomenon where migrants cling to purified, even reactionary versions of cultural identity, often more rigidly than in the homeland. The irony here is striking: while Haripal's family has used religion as a bridge to adapt, connect, and belong, others use it as a boundary to exclude and control. The gurudwara, then, becomes a contested space—not just of faith, but of ideological struggle over who belongs and under what terms. It reveals how diasporic religiosity may splinter along lines of inclusion and exclusion, nostalgia and militancy, fluid practice and dogmatic revivalism.

What sets *Surakh Saz* apart is that it resists presenting religion as either a regressive force or an idealised cultural glue. Instead, it reveals how spiritual traditions—particularly Sikh practices—are recontextualised through migration, grief, and social change. Haripal's faith, for instance, is not characterised by temple attendance or scripture recitation alone but by remembered gestures and lived values. His childhood recollection of praying to *Sache Patshah* (106), his mother's trust in *Ardaas*, and his sister's sincere devotion during *Kirtan* (113) all suggest a faith defined by affect and memory rather than institutional allegiance. Even when confronted with the contradictions of diasporic religiosity—such as the politicised intervention at Jessy's wedding—Haripal does not abandon his identification with Sikhism. Rather, the novel illustrates a religiosity that is performative and intimate, a resource for coping and belonging rather than for proselytising or enforcing

boundaries. In doing so, it offers a nuanced reading of how religious practices evolve in migrant lifeworlds, often not in response to divine command, but in pursuit of emotional anchoring, ethical continuity, and community-making across borders.

Home, Loss, and the Affective Geography of Displacement

In *Surakh Saz,* the idea of home is not confined to a geographic location but constitutes an affective geography, layered with memories of displacement, longing, and mourning. The protagonist Haripal's relationship to home is deeply informed by a history of movement—first by his grandparents who migrated during the Partition, and later by his own illegal journey to the United States. His recollections of his grandmother, referred to as *jhaai*, are saturated with the sacrifices made to build their post-Partition home. When she dies in his absence, he feels the inadequacy of his own uprooted life, lamenting that he is a "lone tree" in foreign soil, with "*na koi ghar da jee, na saak sabandhi, sajjan-mittar*. *Na koi dukh vandhaun vala, sunan–sunaun vala…*" (55). The scene encapsulates the psychic toll of migration—not only in its separation from familial bonds but also in the absence of shared rituals of grief. In diaspora, home becomes not a returnable place but a remembered texture of togetherness. This sense of rupture is not merely emotional; it maps onto the disintegration of traditional kinship structures and communal rhythms that once stabilised the self within the village.

Haripal's oscillation between India and the United States reflects an unresolved attachment to both locations, neither of which offers a complete sense of belonging. While he feels celebrated during his visits to Punjab, he is also acutely aware of the contradictions within it—feudal hierarchies, unresolved land disputes, and the caste-inflected violence that initially forced his migration. The question "*Kaun changa, kaun madaa, ki pata?*" (253) underscores his existential ambivalence. America, once imagined as a "swarg" or heaven, becomes a site of alienation; Punjab, once his home, is no longer innocent or safe. The novel captures the dissonance between diasporic nostalgia and on-the-ground realities, illustrating how neither space can be inhabited without cost. Even when Haripal's family attempts to buy property in America, the act is tinged with anxiety, debt, and impermanence. This ambivalence, shared across generations—from his parents to

his daughter Jessy—demonstrates how home becomes a floating signifier, untethered from both land and lineage. The novel resists any romanticisation of return or settlement, showing instead how home is continually deferred, redefined, and contested.

The most poignant symbol of this dislocation is the ancestral house in Punjab. When Haripal's father returns to sell it so that they can afford a property in America, he meets with an accident and dies. A villager's remark—"*Bas haunka le gya*"—offers a profound articulation of the emotional rupture that accompanies such transactions (255). The house, constructed brick by brick after Partition, becomes more than just shelter—it is a monument to labour, memory, and survival. Its erasure marks the final severing of ties with a rooted past. Through this episode, the novel critiques the commodification of heritage in the diaspora's pursuit of modernity. It demonstrates that while migration may offer economic stability, it often exacts the cost of disconnection, not only from land but from ancestral memory and mourning rituals. The loss of home is thus not merely spatial but ontological, disorienting the migrant self that floats between inherited identities and newly forged attachments. In foregrounding these losses, *Surakh Saz* expands the discourse on diaspora beyond economic migration to include the intimate, affective consequences of displacement.

Generational Shifts and the Fragmentation of Community

Surakh Saz intricately maps the evolving sensibilities between generations within a diasporic Punjabi family, foregrounding the dissonance in how "home," "tradition," and "community" are understood by parents, children, and grandchildren. Haripal's own parents—Hans Raj and Satya—emerge as bearers of collective memory, having endured Partition, the building of a home from scratch, and years of grassroots activism. Despite migrating late in life, they carry a sense of duty to preserve Punjabi familial structures, attending to their granddaughter, performing Sikh rituals, and facilitating domestic stability (112). In contrast, Haripal and Jashan, though migrants themselves, are marked by mobility and aspiration. They invest in houses, careers, and a lifestyle structured around loans, consumerism, and cultural negotiation. Their daughter Jessy—born and raised in America—represents yet another sensibility: she speaks a hybrid language, identifies as American, and

pursues an intercultural marriage. Her wedding to a Gujarati man becomes the site of both cultural accommodation and community rupture. These generational shifts are not portrayed as linear progressions but as tensions, ruptures, and emotional recalibrations that reflect broader diasporic transformations.

Language, as a cultural marker, also indexes this fragmentation. Haripal's daughter prefers to be called Jessy instead of Jasleen, embodying a linguistic dislocation that reflects her shifting identity. Similarly, elders like Satya initially speak of "*balda Punjab*" with emotional urgency, but later sarcastically call India "*Kahda Ameer Mulk*" (253), registering the breakdown of nostalgic idealism. These shifts are not merely linguistic but epistemological: they reveal changing ways of interpreting kinship, loyalty, and belonging. While older generations rely on *shabads*, memory, and ritual to make sense of the world, younger characters navigate their lives through dating apps, career mobility, and individualism. The family unit becomes increasingly atomised, with Haripal and Jashan emotionally withdrawing from each other as their life circumstances grow more precarious. Jashan's departure with her former lover, and Satya's pragmatic response—"*Dafaa karo*" (254)—suggest not only betrayal but also an evolving moral compass, one shaped less by cultural obligation than by personal endurance and reinvention. The novel, thus, refrains from romanticising generational continuity, offering instead a complex narrative of intergenerational drift and adaptation.

The fragmentation of community is not limited to the family but extends to the broader diasporic landscape. In the United States, community institutions such as gurudwaras, Punjabi grocery shops, and cultural gatherings initially serve as nodes of familiarity. However, as the novel progresses, these spaces become sites of conflict, hierarchy, and even surveillance. The protest at Jessy's wedding reveals how diasporic spaces, far from being sanctuaries, often reproduce the exclusions and gatekeeping of the homeland. The radicalisation of identity among diaspora youth, the suspicion of intercultural unions, and the enforcement of caste or religious boundaries all suggest that diaspora does not automatically produce cosmopolitanism. Rather, it often incubates hardened versions of homegrown divisions. Even Haripal—once perceived as flexible and accommodating—begins to withdraw, consuming sleeping pills with resignation (267). The community, in *Surakh Saz,* is not portrayed as a static or cohesive unit but as a shifting assemblage

shaped by loss, aspiration, and emotional fatigue. Through this portrayal, the novel destabilises celebratory narratives of diasporic resilience and highlights instead the emotional and ethical costs of cross-generational displacement.

Conclusion

Surakh Saz presents a deeply layered account of migration that moves beyond familiar narratives of success or settlement. It focuses instead on the emotional struggles, social disconnections, and shifting identities that shape diasporic life. Through the story of Haripal Arora and his family, the novel shows that migration often brings uncertainty rather than stability. Belonging is not simply achieved by moving abroad or finding material comfort; it must constantly be negotiated across time, memory, and place. The characters in the novel, especially Haripal, live between two worlds—neither of which feels fully like home. Moreover, the novel's treatment of home is particularly complex. Punjab is remembered as a place of pain and loss—marked by Partition, caste-based tensions, and post-1984 violence—yet it remains emotionally significant. America, by contrast, appears promising at first but gradually becomes a space of isolation, emotional fatigue, and disconnection. Jaswinder Singh, writing from within India, offers a perspective that captures both the pull of the homeland and the pressures of settling abroad. His account of diaspora is rooted not just in material or legal conditions, but in the everyday emotions of grief, compromise, and reflection. Moreover, the novel does not offer clear answers or stable resolutions. Instead, it presents the diasporic experience as an ongoing process shaped by memory, family, and shifting roles. The rituals such as organising *Akhand Path*, family conflicts, intergenerational gaps, and the pain of losing a parent are all woven into the story to show how deeply personal and political the experience of migration can be. In doing so, the novel offers a sensitive and honest portrayal of what it means to live with a divided sense of self—connected to multiple places, yet fully at home in none.

References

Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. Routledge, 1996.

Clifford, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press, 1997.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Verso, 1993.

Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A*

Reader, edited by Patrick Williams and Laura Chrisman, Columbia University Press, 1994, pp. 392–403.

Mishra, Vijay. *The Literature of the Indian Diaspora: Theorizing the Diasporic Imaginary*. Routledge, 2007.

Mohan, Anupama. "Diaspora, Home and New English Literatures." *e-PG Pathshala: English (Postgraduate)*, https://ebooks.inflibnet.ac.in/engp08/chapter/diaspora-home-and-new-english-literatures/. Accessed 30 Jan. 2026.

Ramaswami, Mukul. "Affective Geographies of Displacement in South Asian Diasporic Fiction." *South Asian Review*, vol. 40, no. 3, 2019, pp. 245–265, https://doi.org/10.1080/02759527.2019.1643278.

Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981–1991*. Granta Books, 1991.

Safran, William. "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 1, no. 1, 1991, pp. 83–99.

Singh, Gurharpal. *Religion, Ethnicity and the State: Sikhism and Sikh Identity in a Global Age*. Oxford University Press, 2000.

Singh, Jaswinder. *Surakh Saz*. Publication Bureau, Punjabi University, 2021.

Tölölyan, Khachig. "The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 1, no. 1, 1991, pp. 3–7.

Vertovec, Steven. *Transnationalism*. Routledge, 2009.

ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਜੀ: ਬਲੀਦਾਨ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ

***ਪ੍ਰੋ.ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ**

ਨੌਵੀਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦੁਰ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦਾ ਧਰਮ ਦੀ ਰਖਿਆ ਖਾਤਰ ਕੀਤਾ ਬਲੀਦਾਨ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀਆਂ ਅਦੁੱਤੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸਰਬੋਚ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਮਾਨਵੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ, ਡਰ ਅਤੇ ਖ਼ੌਫ਼ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਸੀ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਸੀ, ਸਿਰਫ਼ ਇਕ ਜ਼ਾਲਮ ਸੱਤਾ ਦਾ ਹੀ ਬੋਲਬਾਲ ਸੀ ਜੋ ਪੂਰੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਕੋ ਰੰਗ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਆਜਿਹੇ ਚੁਣੌਤੀ ਪੂਰਨ ਦੌਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਅਦੁੱਤੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਮਿਸਾਲ ਬਣ ਗਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ, ਭਾਰਤ ਦੇ ਬਹੁਲਵਾਦੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਇਕ ਅਹਿੰਸਕ ਕਦਮ ਚੁੱਕਿਆ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਆਪਣਾ ਬਲੀਦਾਨ ਦੇ ਦਿਤਾ।

ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸੌੜੇ ਸਿਆਸੀ ਹਿੱਤਾਂ ਨੇ ਅਮੀਰ ਸਿੱਖ ਵਿਰਾਸਤ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਬਲੀਦਾਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਤੰਗ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਦੇ ਸਰਬਕਾਲੀ, ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਮਾਨਵ ਕਲਿਆਣ ਦੇ ਜਤਨਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਦਾਇਰੇ ਵਿਚ ਘਟਾ ਕੇ ਵੇਖਿਆ ਜਾਣ ਲਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤੰਗ ਨਜ਼ਰੀਏ ਲਈ ਹੋਰਨਾਂ ਕਾਰਣਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਇਕ ਅਹਿਮ ਕਾਰਣ ਹੈ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਦੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਾ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਉਸ ਉਪਰ ਸੰਦੇਹ ਕਰਨਾ। ਮੌਜੂਦਾ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਸਲਿਆਂ ਉਪਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਅਸਲ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝਣਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਹੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਕਾਰਣਾਂ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲ ਵਿਚ ਇਤਨੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅਤੇ ਦੀਰਘਕਾਲੀ ਫ਼ੈਸਲੇ ਲਏ ਸਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਦੇ ਮਹਾਨ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲ ਦਾ ਸਮਾਂ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਉੱਤਰ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਫ਼ਰਾ-ਤਫ਼ਰੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਆਪਣੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀ ਕਾਰਣ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਨਿਰੰਤਰ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਅਤੇ ਬਦਲਾਵ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਇਥੋਂ ਦੇ ਅਮੀਰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਸੋਮਿਆਂ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਅਤੇ ਕਬਜੇ ਲਈ ਹੁੰਦੀ ਰਹੀ ਸੀ। ਕਿਸੇ ਵੇਲੇ ਇਹ ਪੂਰਾ ਉਪ-ਮਹਾਦੀਪ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਭੂਖੰਡ ਸੀ ਜਿਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਇਕ ਪੁਰਾਤਨ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਰੰਗਾਂ, ਨਸਲਾਂ, ਮਤਾਂ-ਪੰਥਾਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿਦਮਾਨ ਸੀ। ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਦਾ ਹੋਣਾ ਕੋਈ ਅਲੋਕਾਰ ਗਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ

---

*ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ।

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣ ਵੀ ਇਕੋ ਬਣ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਹਰ ਕੋਈ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਭੂਖੰਡ ਨੂੰ ਇਕ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਸਾਂਝ ਦਵਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੱਤ ਹੈ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਟੁੱਟ ਪਰੰਪਰਾ, ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵ-ਜਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਉੱਤਰ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ। ਸਵੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਦੀ ਰੀਤ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਉੱਤਰ ਖੋਜਣ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰਾਹ ਤੇ ਪੱਧਤੀਆਂ ਨੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਸੰਚਿਤ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਮਿਲੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਹਾਲੇ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੈਮਾਨਿਆਂ ਉਤੇ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੀ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਉਪਜੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਖੰਡਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਇਸ ਸਭਿਅਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਪਛਾਣ-ਚਿਹਨ ਇਸ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਕੇਂਦਰਿਤ ਜੀਵ-ਜਗਤ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣਕਾਰੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸੱਤ ਅਤੇ ਰਿੱਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅਦ੍ਵੈਤ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਦ੍ਵੈਤ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਧਰਮ ਨਾਲ ਚਲਾਉਣ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਕੋਈ ਕਰਮਕਾਂਡੀ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਅਰਥਾਤ ਸਵੈ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਅਤੇ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ ਕਿਸੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਾਂਗ ਸਵੈ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਪਜਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਜ਼ੋਰ ਜਾਂ ਜਬਰ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਧਰਮ ਕੋਈ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਹਨ ਸਗੋਂ ਸਭਿਅਕ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦੀਆਂ ਆਦਰਸ਼ਮਈ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚੋਂ ਜੋ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਿਆਨ ਉਪਜਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸਰੋਕਾਰ ਬ੍ਰਹਮ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਜੀਵ-ਜਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਹੀ ਜੁੜਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਮਈ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਵਿਵਹਾਰਕਤਾ ਵਿਚ ਥੋੜਾ ਬਹੁਤ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। 'ਰਿੱਤ' ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੀ ਨਿਰੰਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੁੜ-ਮੁੜ ਵਾਪਰ ਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਰੂਪ ਥਿਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਕਾਲਿਕ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮੂਲ ਤੱਤ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਪਿਛੇ ਕਾਰਜ਼ਸ਼ੀਲ ਨੇਮ, ਹੁਕਮ ਜਾਂ ਸਿਲਸਿਲਾ ਹੀ ਸੱਤ ਜਾਂ ਪਰਮ-ਸੱਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਦ੍ਵੈਤ ਦੇ ਇਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਖੇਪ ਚਰਚਾ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਤੱਤਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਘਟਨਾ ਆਪਣੇ ਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਉਸ ਨੇ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮੱਧਕਾਲ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦੁਰ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਗਲ ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ

ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਸਮਕਾਲ ਤਕ ਆਉਂਦਿਆਂ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਅਰਥ ਪਰਿਵਰਤਨ ਤਕ ਵੀ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਮੱਧਕਾਲ ਦਾ ਸਮਾਂ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਤਰਕ ਹੰਢਾ ਚੁਕੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਜੀਵਨ ਵਿਵਹਾਰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਉਪਰ ਭਾਰੂ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਅਜਿਹੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਦਾ ਕੁ-ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਬਣ ਜਾਣਾ ਇਕ ਸੁਭਾਵਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਹਾਰ ਸਮਾਂ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬਦਲਾਵ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਬਦਲਾਵ ਸਹਿਯੋਗ ਅਤੇ ਸਹਿਮਤੀ ਨਾਲ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਹ ਮੱਧਕਾਲ ਦਾ ਸਮਾਂ ਵੀ ਸਮਾਜਕ ਬਦਲਾਵ ਦੇ ਇਕ ਦੌਰ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦੀ ਅਗੁਆਈ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਜਾਗਰਿਤੀ ਅੰਦੋਲਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਦੱਖਣ ਵਿਚੋਂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਪੂਰੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਫ਼ੈਲ ਗਿਆ ਸੀ। ਕਬੀਰ-ਪੰਥੀਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਦੋਹਰਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ—ਭਗਤੀ ਦ੍ਰਾਵਿੜ ਉਪਜੀ ਲਾਏ ਰਾਮਾਨੰਦ, ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਆ ਕਬੀਰ ਨੇ ਸਪਤ ਦੀਪ ਨਵਖੰਡ।[1] ਸਮਾਜ-ਸੁਧਾਰ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਕੁਦਰਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਏ ਵਿਗਾੜ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਕੁਝ ਮਹਾ-ਪੁਰਖ ਆਪਣੀ ਯੋਗ ਅਗੁਆਈ ਨਾਲ ਦਰੁਸਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਨੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਇਸ ਭੂ-ਖੰਡ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਪੁਰਾਤਨ ਸਭਿਅਤਾ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਜੀਵਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਵਿਆਪਕ ਲਹਿਰ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਜੋ ਕਈ ਸੌ ਸਾਲਾਂ ਤਕ ਚਲਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੇ ਨਾਮ ਉਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਕੁ-ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਗਿਆਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ। ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ 'ਧਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਸਵੈ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਵਾਲੇ ਹਨ ਅਰਥਾਤ 'धारीयते इती धर्मा' ਜੋ ਧਾਰਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜੋ ਧਾਰਣ ਕਰਨ ਯੋਗ ਹੈ, ਉਹੀ ਧਰਮ ਹੈ। 'ਧਰਮ' ਫ਼ਰਜ਼ ਹਨ, ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਧਰਮ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਅਰਥ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਪਸਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਯਕੀਨਨ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਅਰਥ ਨਿਰੋਲ 'ਮਜ਼ਹਬ' ਜਾਂ 'Religion' ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਭੁਲੇਖੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। 'यतो ऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः[2]।' ਅਰਥਾਤ ਧਰਮ ਜੀਵਨ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਇਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਧਰਮ, ਅਰਥ, ਕਾਮ ਅਤੇ ਮੋਕਸ਼ ਵਿਚ ਵੀ ਧਰਮ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲ ਕੇ ਹੀ ਅਰਥ ਅਤੇ ਕਾਮ ਦੇ ਪੜਾਵ ਲੰਘ ਕੇ ਮੋਕਸ਼ ਤਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨ ਪਰੰਪਰਾ ਮੁਤਾਬਕ ਧਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹ ਸੁਭਾਵਕ ਆਚਾਰ-ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਸਭਿਅਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਰ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਠਦਾ ਹੈ, ਥੋਪਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਸਹੀ-ਗਲਤ ਦੀ ਬਿਬੇਕ ਬੁੱਧੀ ਵੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਮ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਖੇਤਰ ਦਾ ਇਕ ਮੂਲ ਤੱਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਰਤੀ ਨੇ ਅਨਗਿਣਤ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਭਾਰ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹੋ ਇਸ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ

ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨੇਮਬੱਧ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਜੋ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨਿਰਮਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਧਰਮ ਹੀ ਹੈ।

ਧਰਮ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸਰਬ-ਪ੍ਰਵਾਨਤ ਅਤੇ ਮੂਲ-ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਜਦ-ਜਦ ਵੀ ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਖਤਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਦੋਂ ਹੀ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਮਹਾ-ਪੁਰਖ ਲੋਕ-ਕਲਿਆਣ ਖਾਤਰ ਅਗੁਆਈ ਲਈ ਅੱਗੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਵਿਚ ਵੀ ਉਲੇਖ ਮਿਲਦਾ ਹੈ—

"यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत। अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥४-७॥
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् । धर्मसंस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे युगे ॥४-८॥[3]

ਇਸ ਸ਼ਲੋਕ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ 'ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਵੀ ਕਦੀ ਧਰਮ ਦੀ ਦੁਰਗਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਧਰਮ ਵੱਧਦਾ ਹੈ, ਤਦ ਹੀ ਮੈਂ (ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ) ਚੰਗੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ ਅਤੇ ਦੁਸ਼ਟਾਂ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਧਰਮ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਲਈ ਹਰ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ।' ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਅਵਤਾਰ ਵਾਦ ਦੀ ਗਲ ਲਗਦੀ ਹੋਵੇ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਲ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਖੜੇ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਮਹਾ-ਪੁਰਖਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨ-ਬੁੱਧ ਵਲ ਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਸੁਆਰਥ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉਠਕੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਸਭ ਵਾਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਪਰਮ ਬਲੀਦਾਨੀ ਭਾਵ ਨੌਵੀਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਦਮਾਨ ਸਨ। ਜਿਸ ਧਰਮ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦਰਪੇਸ਼ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਵਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਸ ਚੁਣੌਤੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣਾ ਬਲੀਦਾਨ ਦੇ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਵੇਲੇ ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਵੇਖੀ ਸੀ ਉਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਬਾਬਰਵਾਣੀ' ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਸੀ—

ਖੁਰਾਸਾਨ ਖਸਮਾਨਾ ਕੀਆ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੁ ਡਰਾਇਆ ॥
ਆਪੈ ਦੋਸੁ ਨ ਦੇਈ ਕਰਤਾ ਜਮੁ ਕਰਿ ਮੁਗਲੁ ਚੜਾਇਆ ॥
ਏਤੀ ਮਾਰ ਪਈ ਕਰਲਾਣੇ ਤੈਂ ਕੀ ਦਰਦੁ ਨ ਆਇਆ ॥੧॥[4]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ ਕਿ ਪੱਛਮ ਤੋਂ ਹੋ ਰਹੇ ਇਹ ਹਮਲੇ ਹੁਣ ਸਿਰਫ਼ ਲੁੱਟ-ਖਸੁਟ ਜਾਂ ਸੱਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣੇ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਵੀ ਬਦਲ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸੰਵਾਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਪਰ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਾਬਰ ਜ਼ੋਰ ਜਬਰ ਨਾਲ ਦੇ ਸਮਾਜ-ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਮਲਾਂ ਉੱਪਰ ਹਮਲਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਉਸ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਬਦੇਸ਼ੀ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਹਮਲੇ ਤੋਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਨੂੰ ਆਗਾਹ ਵੀ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਥੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸਿੰਧੂ ਘਾਟੀ ਦੁਆਲੇ ਉਪਜੀ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਤੋਂ ਸੀ ਕਿਸੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਪਛਾਣ ਵਾਲੇ ਖ਼ਿੱਤੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਉਸ ਵੇਲੇ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਭੂਖੰਡ ਨੂੰ ਹੀ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ ਜਿਸ

ਵਿਚ ਪੁਰਾਤਨ ਸਭਿਅਤਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਗਿਆਨ ਕੇਂਦ੍ਰਤ ਧਰਮ ਅਤੇ ਕਰਮ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਪਸਰੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਸ ਵੇਲੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪੰਥ ਅਤੇ ਮਤ ਮੌਜੂਦ ਸਨ ਪਰ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਚੇਤਨਾ ਤਕਰੀਬਨ ਇਕ ਸਮਾਨ ਸੀ। ਪਰ ਬਾਬਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸ ਦੀਆਂ ਅਗਲੇਰੀਆਂ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਵਲੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਮੁਗ਼ਲ ਹਕੂਮਤ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਪਰੰਪਰਕ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਥਾਗਤ ਮਜ਼ਹਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ। ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਕਟੜ ਰੂਪ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਬਰੀ ਧਰਮ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਕੁ-ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਲ ਖਿੱਚਣ ਦਾ ਜਤਨ ਵੀ ਕੀਤਾ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਡਰ ਦਾ ਮਾਹੌਲ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੁਗ਼ਲ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਜਬਰੀ ਥੋਪ ਰਹੇ ਸਨ, ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਗ਼ੈਰ-ਇਸਲਾਮੀ ਲੋਕਾਂ ਜਾਂ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਨਾ ਕਬੂਲ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਤੰਗ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲਗਿਆ ਸੀ-

ਗਊ ਬਿਰਾਹਮਣ ਕਉ ਕਰੁ ਲਾਵਹੁ ਗੋਬਰਿ ਤਰਣੁ ਨ ਜਾਈ॥
ਧੋਤੀ ਟਿਕਾ ਤੈ ਜਪਮਾਲੀ ਧਾਨੁ ਮਲੇਛਾਂ ਖਾਈ॥
ਅੰਤਰਿ ਪੂਜਾ ਪੜਹਿ ਕਤੇਬਾ ਸੰਜਮੁ ਤੁਰਕਾ ਭਾਈ॥
ਛੋਡੀਲੇ ਪਾਖੰਡਾ॥
ਨਾਮਿ ਲਇਐ ਜਾਹਿ ਤਰੰਦਾ॥ ੧॥[5]

ਅਜਿਹੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਲੋਕ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਰਾਜਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਬਲ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਜੋ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਸੈਨਿਕ ਸਨ ਉਹ ਵੀ ਆਪਣਾ ਸ਼ੱਤਰੀ ਧਰਮ ਛੱਡ ਕੇ ਹਮਲਾਵਰਾਂ ਨਾਲ ਰਲ ਗਏ ਸਨ –

'ਖਤ੍ਰੀਆ ਤ ਧਰਮੁ ਛੋਡਿਆ ਮਲੇਛ ਭਾਖਿਆ ਗਹੀ ॥
ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਸਭ ਇਕ ਵਰਨ ਹੋਈ ਧਰਮ ਕੀ ਗਤਿ ਰਹੀ ॥3॥[6]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਖਤਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜਾਗਰੂਕ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਅਸਲ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉੱਪਰ ਇਹ ਜ਼ੋਰ-ਜ਼ਬਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਅਸਹਿਜ ਲਗ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਪੂਰੇ ਭਗਤੀ ਕਾਲ ਵਿਚ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਚੁਣੌਤੀ ਪੂਰਨ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਵੀ ਬਹੁਤ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਭਰਪੂਰ ਸੀ, ਉਸ ਵੇਲੇ ਜਹਾਂਗੀਰ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਨੇ ਵੀ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦਾ ਦਮਨ ਜਾਰੀ ਰਖਿਆ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਉਸ ਵੇਲੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਸਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਪੰਜਵੀਂ ਜੋਤ ਵਜੋਂ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਦੀ ਅਗੁਆਈ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਹੁਕਮ ਉਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਹੀਦ ਕਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਲਈ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜਾਣਕਾਰੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਨੇ ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਸਟੀਕ ਜਾਣਕਾਰੀ ਖ਼ੁੱਦ ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ

ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਦਰਜ ਹੋਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਜਹਾਂਗੀਰ ਖੁਦ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸਵੈ ਜੀਵਨੀ "ਤੁਜ਼ਕਿ ਜਹਾਂਗੀਰੀ" ਵਿੱਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਬਿਆਸ ਦਰਿਆ ਕੰਡੇ ਗੋਇੰਦਵਾਲ ਨਗਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੀਰਾਂ ਬਜੁਰਗਾਂ ਦੇ ਭੇਸ ਵਿੱਚ ਅਰਜਨ ਨਾਮ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਨੇ ਬਹੁੱਤ ਸਾਰੇ ਭੋਲੇ ਭਾਲੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਸਗੋਂ ਬੇਸਮਝ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਮਗਰ ਲਾ ਕੇ, ਆਪਣੀ ਪੀਰੀ ਦਾ ਢੋਲ ਉੱਚਾ ਵਜਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਲੋਕ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਆਖਦੇ ਸਨ। ਤਿੰਨ ਚਾਰ ਪੀੜ੍ਹੀਆਂ ਤੋਂ ਇਹ ਦੁਕਾਨ ਚਲ ਰਹੀ ਸੀ, ਚਿਰ ਤੋਂ ਮੈਂ ਸੋਚ ਰਿਹਾ ਸਾਂ ਕਿ ਇਸ ਝੂਠ ਦੀ ਦੁਕਾਨ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਇਸ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਵਿੱਚ ਲੈ ਆਂਦਾ ਜਾਵੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਿਨਾਂ ਚ' ਹੀ ਹਕੂਮਤ ਦਾ ਬਾਗੀ ਖੁਸਰੋ ਇਧਰ ਆਇਆ, ਤਾਂ ਇਸ ਗੁਰੂ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਮੱਥੇ ਤੇ ਕੇਸਰ ਦਾ ਟਿੱਕਾ ਲਾ ਕੇ, ਜਿੱਥੇ ਉਸ ਦੀ ਕਾਮਯਾਬੀ ਦੀ ਅਰਦਾਸ ਕੀਤੀ ਓਥੇ ਮਾਲੀ ਸਹਾਇਤਾ ਵੀ ਕੀਤੀ। ਜਦੋਂ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਾ ਤਾਂ ਮੈਂ ਹੁਕਮ ਕੀਤਾ ਕਿ ਇਸ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪਕੜ ਕੇ ਮੇਰੇ ਹਵਾਲੇ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਉਸ ਦਾ ਘਰ ਘਾਟ ਬੱਚੇ ਅਤੇ ਮਾਲ ਅਸਬਾਬ ਮੁਰਤਜਾ ਖਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕਰਕੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਯਾਸਾ ਦੰਡ ਦੇ ਕੇ ਮਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ"[7] (ਯਾਸਾ ਦੰਡ ਪੁਰਾਣੇ ਮੰਗੋਲੀਆ ਲੋਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਹਿਸ਼ੀਪੁਣਾ ਮਸ਼ਹੂਰ ਹੈ, ਦਿਆ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮੀ-ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਖ਼ੂਨ ਡੋਲ੍ਹੇ ਮਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਖ਼ੂਨ ਤੋਂ ਹੋਰ ਸ਼ਹੀਦ ਨਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਣ) ਸੋ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ 2 ਹਾੜ, ਜੇਠ ਸੁਦੀ 4 ਬਿਕ੍ਰਮੀ ਸੰਮਤ 1663 ਮੁਤਾਬਕ 30 ਮਈ 1606 ਦਿਨ ਸ਼ੁੱਕਰਵਾਰ ਨੂੰ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਭਿਆਨਕ ਤਸੀਹੇ ਦੇ ਕੇ ਸ਼ਹੀਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ।

ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਵਲੋਂ ਇਸਲਾਮ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਧਰਮ ਜਾਂ ਮਤ ਵਿਚ ਆਸਥਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਲਈ ਕਾਫ਼ਿਰ ਦਾ ਦਰਜਾ ਐਲਾਨਿਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਉਪਰ ਮਹਿਸੂਲ ਲਗਾਉਣਾ, ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਯਾਤਨਾਵਾਂ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਲਾਲਚ ਆਦਿ ਦੇਣ ਵਰਗੇ ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤਰੀਕੇ ਅਪਨਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਧਰਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਜਬਰੀ ਧਰਮ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਰਗੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਹਨੇਰੇ ਵਲ ਧਕੇਲ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।

"ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ ॥
ਕੂੜੁ ਅਮਾਵਸ ਸਚੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ ॥
ਹਉ ਭਾਲਿ ਵਿਕੁੰਨੀ ਹੋਈ ॥
ਆਧੇਰੈ ਰਾਹੁ ਨ ਕੋਈ ॥
ਵਿਚਿ ਹਉਮੈ ਕਰਿ ਦੁਖੁ ਰੋਈ ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਕਿਨਿ ਬਿਧਿ ਗਤਿ ਹੋਈ ॥੧॥[8]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੇ ਮੂਲ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਲਈ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਨਾਲ ਸ਼ਸਤਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ ਮੀਰੀ-ਪੀਰੀ ਦੀਆਂ ਦੋ ਕਿਰਪਾਨਾਂ ਪਹਿਨ ਕੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਤੇ ਸ਼ਸਤਰ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ। ਰਾਜਸੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ

ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਠਿਨ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਜਾਰੀ ਰਹੀਆਂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਦੇ ਧਰਮ-ਉਪਦੇਸਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਦਖ਼ਲ-ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕਰਨ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੀ। ਪਰ ਮੁ਼ਗਲ ਸੱਤਾ ਦੀਆਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਗਿਆਨ ਗੋਸ਼ਟਿ ਰਾਹੀਂ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਸਨਮਾਨ ਦੇਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸੇ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਇਸ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸੀਸ ਦੇਣ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕੀਤੀ।

ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦੁਰ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਉੱਤਰ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮੁ਼ਗਲਾਂ ਨੇ ਗ਼ੈਰ-ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਅਰਥਾਤ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਆਸਥਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਉਪਰ ਜ਼ੋਰ ਜਬਰ ਅਤੇ ਤਸ਼ੱਦਦ ਜਾਰੀ ਰਖਿਆ। ਇਸ ਸਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦੁਰ ਸਾਹਿਬ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਦੇਖ ਅਤੇ ਸਮਝ ਰਹੇ ਸਨ। ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਪੰਡਤਾਂ ਦਾ ਇਕ ਜਥਾ ਜਦ ਆਪਣੀ ਫ਼ਰਿਆਦ ਲੈ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕੋਲ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਘੜੀ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਬਹੁਤ ਅਹਿਮ ਘਟਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀਆਂ ਕਰੂਰ ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਅਹਿੰਸਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਆਪਣਾ ਸੀਸ ਦੇਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਇਹ ਫ਼ੈਸਲਾ ਇਕ ਲਾਸਾਨੀ ਮਿਸਾਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਮੁ਼ਗਲਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਗਲ ਹਥਿਆਰ ਚੁੱਕ ਕੇ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਵੇਲਾ ਹਾਲੇ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਸੀ। ਮੁ਼ਗਲ ਹੁਕਮਰਾਨ 'ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ' ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਿੱਦਕ ਪਰਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਹਾਰ ਹੋਈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ 'ਧਰਮ ਹੇਤ ਸਾਕਾ ਜਿਨਿ ਕੀਆ। ਸੀਸ ਦੀਆ ਪਰ ਸਿਰਰੁ ਨ ਦੀਆ॥' ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਲਾਸਾਨੀ ਮਿਸਾਲ ਕਾਇਮ ਕਰ ਦਿਤੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਇਸ ਅਦੁੱਤੀ ਬਲੀਦਾਨ ਨੂੰ ਪੂਰੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਖਾਤਰ ਦਿਤੇ ਇਸ ਬਲੀਦਾਨ ਲਈ ਦੇਸ਼ਵਾਸੀਆਂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਤੱਗਤਾ ਵਾਲੇ ਭਾਵ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ 'ਹਿੰਦ ਕੀ ਚਾਦਰ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦੁਰ' ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤਾ। ਅਜ ਵੀ ਗੁਰੂ ਤੇਗ਼ ਬਹਾਦੁਰ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਬਲੀਦਾਨ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮਿਸਾਲ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ:

1. ਕਬੀਰ-ਪੰਥੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਦੋਹਰਾ
2. ਮਹਾਰਿਸ਼ੀ ਕਣਾਦ, **ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਕ ਸੂਤਰ,** ਅਧਿਆਇ 1, ਸੂਤਰ 2
3. ਸ਼੍ਰੀਮਦ ਭਗਵਦ ਗੀਤਾ, ਅਧਿਆਇ 4, ਸ਼ਲੋਕ 7-8।
4. **ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ,** ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਮਹਲਾ 1, ਅੰਗ (ਪੰਨਾ) 360
5. **ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ,** ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਮਹਲਾ 1, ਅੰਗ (ਪੰਨਾ) 662
6. **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ,** ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਮਹਲਾ 1, ਅੰਗ (ਪੰਨਾ) 663
7. ਨੂਰ-ਉਦ-ਦੀਨ ਮੁਹੰਮਦ ਜਹਾਂਗੀਰ, **ਤੁਜ਼ਕਿ-ਏ-ਜਹਾਂਗੀਰੀ** (ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ)।
8. **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ,** ਵਾਰ ਮਾਝ, ਮਹਲਾ 1, ਅੰਗ (ਪੰਨਾ) 145

ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਗੁਰਿਆਈ

(ਇਤਿਹਾਸ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸਾਖੀ-ਨੇਮ ਦੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ)

***ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ**

ਇਤਿਹਾਸ ਕੀ ਹੈ? ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕ ਅਹਿਮ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸੰਗਕ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ, ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਇਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਨਾਲ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਧਰਮ ਇਤਿਹਾਸ-ਮੂਲਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹਨ, ਪੂਰਬੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸੰਕੁਚਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਪਰ ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਦੱਖਣੀ-ਏਸ਼ੀਆਈ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਨਵੇਂ ਅਧਿਐਨਾਂ ਨੇ ਕਈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬੀ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵਿਸਤਰਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਕੀ ਹੈ, ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਹਨ, ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸਰੂਪ ਕੀ ਹੈ, ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਿੱਖ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਕੀ ਹੈ ਆਦਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹਨ। ਇਸ ਪਰਚੇ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸੂਤਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹਾਂ ਕਿ ਕੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਮਝ ਲਈ ਕੋਈ ਮੌਲਿਕ ਸਿੱਖ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਵਿਧੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਗੁਰਿਆਈ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਪਰਚੇ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਸਿੱਖ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਮਝ ਲਈ ਨਿਰਮਤ ਕੀਤੇ ਸੂਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਦੂਸਰਾ ਹਿੱਸਾ ਸਾਖੀ-ਨੇਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਿੱਖ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰਿਆਈ ਦੇ ਸਥਾਪਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

I

ਸਿੱਖੀ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਾਸ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ, ਜੋ ਕਿ ਅਨਿਕ-ਧਰਤਾਂ, ਅਣਗਿਣਤ ਲੋਕਾਈਆਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜਲੌ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰ-ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜੋਤਿ ਅਤੇ ਜੁਗਤਿ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਧਰਤ 'ਤੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ 'ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ' ਨੂੰ 'ਬੀੜ-ਬੰਨ੍ਹਣ' ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 'ਗੁਰਿਆਈ' ਤੱਕ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਦੇ 'ਆਦਿਸਚੁ' ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਹਰ ਇਕ ਜੀਵ-ਨਿਰਜੀਵ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ 'ਹੋਸੀਭੀਸਚੁ' ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਤੱਕ ਨਿਵਾਜਿਸ਼ ਅਤੇ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਦੇਣੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਗਿਆਨਮਈ ਸਮਝ ਲਈ ਨਾਨਕ-ਨਾਮ ਲੇਵਾ ਸੰਗਤ ਗੁਰੂ-ਜੋਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਜਿਗਿਆਸਾ ਅਤੇ ਮੁਸ਼ੱਕਤ ਵਿਚ ਹੈ।ਗੁਰੂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਅਤੇ

---

* ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਇਲਾਹੀ ਚੋਜਾਂ ਅਤੇ ਕੌਤਕਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਲਈ ਸਿੱਖ-ਸੁਰਤਿ ਦੀਆਂ ਅਸੰਖਾਂ ਘਾਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਸਮਝ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਗੋਯਾ, ਸਾਖੀ-ਸਾਹਿਤ, ਗੁਰਬਿਲਾਸ, ਮਹਿਮਾ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਪਰਚੀਆਂ, ਗੁਰਬਾਣੀ-ਟੀਕੇ, ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ, ਭਾਸ਼, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਥ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਆਦਿ ਲਿਖਤਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਣਗਿਣਤ-ਸੁਰਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਅਨਿਕ-ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਸਮਝਾਂ/ਜੁਗਤਾਂ ਨੇ 'ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ' ਦੀ ਸਮਝ ਲਈ ਕਿਰਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਪ੍ਰਮੁਖ ਸਿੱਖ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ-ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ:

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਸਿੱਖ-ਚਿੰਤਕ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਵੰਨਗੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਖ-ਸਮਝ/ਗਿਆਨ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੇ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸਮਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੌਰਾਨ ਅੰਗਰੇਜ਼ਾਂ ਨੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੇ ਬਸਤੀਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਇਕ ਕੋਣ ਤੋਂ ਮੁਥਾਜੀ ਸਹਿਣ ਲਈ ਪੇਚੀਦਾ ਸੰਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ-ਸ਼ਾਸ਼ਤਰ ਦੀ ਪ੍ਰੱਮੁਖ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ।ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਕਈ ਸਦੀਆਂ ਇਹ ਗੱਲ ਭਾਰੂ ਰਹੀ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਸਰਬੋਤਮ ਹੈ ਪਰ ਉਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ, ਉਤਰ-ਬਸਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਉਤਰ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕੋਨਿਆਂ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਮੌਲਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਇਮਾਨਦਾਰ ਯਤਨ ਹੋਏ ਹਨ।ਪੂਰਬਵਾਦ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਇਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਬਸਤੀ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੇ ਹੀ ਉਲਟ, ਸ਼ੱਕੀ ਅਤੇ ਘ੍ਰਿਣਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੀ ਕਮਾਈ ਦੇ ਨਾਲ ਆਜ਼ਾਦ ਵਿਚਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਲ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਉਸ ਬਾਰੀਕ ਪਰਤ (ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਹਉਂ ਜਾਂ ਨਸਲੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸਥਾਪਨ ਲਈ ਯਤਨਬੱਧ ਹੋਵੇ) ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਉਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ 'ਆਦਿਸਚੁ' ਦੇ 'ਸਚਿਆਰ' ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਤਿਆਰ ਕਰ ਦੇਵੇ, ਅਜਿਹਾ ਸੁਰਤਿ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਅਹਿਮ ਘਾਲਣਾ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਇਸ ਪਰਤ ਨੂੰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਮਝ ਕੇ ਉਸਦੀ 'ਸ਼ਾਹ-ਰਗ' ਨੂੰ ਪਕੜਿਆ ਅਤੇ 'ਗੁਰ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼' ਦੀ ਦਿੱਬਤਾ ਦਾ ਚਮਤਕਾਰਾਂ, ਗਾਥਾ ਅਤੇ ਸਾਖੀਆਂ ਲਿਖ ਕੇ ਗਾਇਨ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇਕਮੁਖੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮਉਲਦੇ ਹੋਏ ਜੀਵਨਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ।

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪੜਚੋਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਕ੍ਰਿਤ *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ*

ਸੂਰਜ ਗ੍ਰੰਥਾਵਲੀ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਸਿੱਖ ਈਮਾਨ ਨਿਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਮੂਲਕ ਯਾ ਕੇਵਲ ਇਤਿਹਾਸ ਆਸ਼੍ਰਿਤ ਈਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ"।[1] ਉਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਰੰਸ਼ਿਕ, ਸਵਿਸਥਾਰਕ, ਵਿਗਯਾਨਿਕ, ਕੋਮਲ ਉਨਰੀ ਅਤੇ ਸਰਵਪ੍ਰਿਯ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸਿੱਖ ਮੌਲਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੁਕਮ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਗਿਆ, ਸਾਡੇ ਧਰਮ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਉਸਦਾ ਸਹਾਈ ਹੈ"।[2] ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਰਚਿਤ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਜੋਂ ਉਹ ਇਹ ਸੂਤਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਵੀ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖਿਆ ਇਤਿਹਾਸ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨਰੀ ਅਸਰ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਪੱਛਮ ਅਤੇ ਪੂਰਬ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਵਾਚਦੇ ਹੋਏ ਵਿਲੱਖਣ ਧਰਮਾਂ ਦੇ 'ਸਾਖੀ-ਨੇਮ' ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਉਚਾਈ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਵਜੋਂ ਉਹ *ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਚਮਤਕਾਰ, ਅਸ਼ਟ ਗੁਰ ਚਮਤਕਾਰ, ਕਲਗੀਧਰ ਚਮਤਕਾਰ, ਸੰਤ ਗਾਥਾ* ਅਤੇ ਅਨੇਕਾਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਰਚਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਲਕੀਰੀ/ਰੇਖਕੀ ਦਿਸ਼ਾ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ:

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸਿੱਕੇਬੰਦ ਸੂਤਰਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਹਤ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਵਿਧਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਪ ਨੇ ਸਾਹਿਤ, ਇਤਿਹਾਸ, ਕਲਾ, ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ, ਜੋ ਕਿ ਮੌਲਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹਨ। ਸਿੱਖੀ 'ਤੇ ਲਿਖੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੁਸਤਕਾਂ *The Spirit Born People, Spirit of the Sikh, Prakasina, Anecdotes from Sikh History* ਆਦਿ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸੂਤਰ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਉਸ ਚੁੱਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਿਆਨ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਮਹਾਂ-ਸੰਗਰਾਮ ਅਤੇ ਵੱਡੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।[3]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਇਕ ਨਿੱਕੇ ਤੋਂ ਨਿੱਕਾ 'ਛਿਣ'[4] ਵੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਕੇਵਲ ਛਿਣਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇਤਿਹਾਸ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ। ਸਿਰਫ਼ ਤੱਥਾਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਗਲੀਆਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ:

> *"Impersonal events, as isolated facts so much prized by the curious historian are poor orphans, they would certainly die of exposure if these accurate historians were not to indulge in little passions of their own.*

But the historian is always as poor and accurately inaccurate as his so-called facts. True fiction of our kind is certainly more elevating. What do we know really? Kings and other actors of history are but empty names and dates and false exteriors. Our wholly wrong opinions are formed about them at too great a distance of time. As a matter of fact, it would not have been at all possible to know the real and inner men even if we had been sitting by their sides and living with them. How much more difficult it is to make accurate records of the actions of the soul-consciousness of the great markers of man!"[5]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਆਤਮਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਲਿਖਣ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਲੇਖਣ ਦੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਧੀ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ 'spirit' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਨੁਕਤਾ ਦਿੰਦਿਆ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਾ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਦਿਸ਼ਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਇਹ ਕਿ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਨਾਲ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ 'ਧੁਰ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਵਾਲਾ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਰਾਜ਼ ਨਿਰਮਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ, ਜਿੱਥੇ ਗੁਰੂ-ਜੁਗਤਿ ਦਾ ਗੁਰੂ-ਜੋਤਿ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਗੁਰੂ-ਪੰਥ ਦੇ ਗੁਰੂ-ਜੋਤਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਕਵਿਤਾ 'ਗੁਰੂ ਅਵਤਾਰ ਸੁਰਤਿ' ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ:

"ਇਥੇ ਅਜ ਜ਼ਾਹਰਾ ਜ਼ਹੂਰ ਸਾਡਾ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ
ਗੁਰੂ ਇਹ ਆਪ ਜਰਨੈਲ ਹੈ,
ਲੱਖਾਂ ਫ਼ੌਜ਼ਾਂ ਤਾਬੇ ਇਸ ਗੁਰੂ ਸੂਰਮੇ,
ਵੱਖਰਾ ਸਿੱਖ ਹੋ ਸਕਦਾ ਨਹੀਂ ਵੱਖਰਾ ਅੰਧਕਾਰ ਹੰਕਾਰ ਹੈ!
ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਸਾਰਾ,
ਬਾਣੀ ਦਾ ਟੀਕਾ
ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਭੇਤ ਦਾ,
ਸੁਹਣਾ ਦਸ ਅਵਤਾਰ ਹੈ।
ਛਬੀ ਸਾਰੀ ਮਿਲਵੀਂ ਮਿਲਵੀਂ,
ਵੱਖ ਵੇਖਣਾ ਪਾਪ ਹੈ,
ਗੁਰੂ ਇਤਿਹਾਸ ਸਾਰਾ,
ਗੁਰੂ-ਕਿਰਤ ਸਾਰੀ,

ਗੁਰੂ-ਕਰਨੀ ਮਿਲਵੀਂ ਮਿਲਵੀਂ,
ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਲਾਪ ਹੈ।"[6]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਦਿਸ਼ਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਆਖਿਆ, ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸਥਾਨ 'ਬਾਣੀ' ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੇਠਲੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਖੀ, ਇਤਿਹਾਸ ਮੂਲਕ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਆਕਾਰੀ ਇਤਿਹਾਸ 'ਤੇ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ 'ਹੁਕਮ' ਅਤੇ 'ਨਾਮ' ਦੇ ਚੋਜ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਇਕਮੁਖੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੇ।

ਸਿਰਦਾਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ

ਸਿੱਖੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਮ ਸਿਰਦਾਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਵਰਤਦੇ ਹੋਏ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਨਰੋਈ ਪਰਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਬਾਰੇ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਲੇਖ *An Incomparable Prophet Guru Amar Dass* ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆ ਬਾਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਿਤੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕਿਸੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਮੂਲ ਨਾਲ ਆਤਮਸਾਤ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਕੋਈ ਵਿਆਖਿਆ ਸਾਰਥਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਦਾਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ:

> *"There are two approaches as understand and appreciate a religion, one valid and legitimate and the other invalid and arbitrary. The valid approach is that of auto-interpretation, that is, interpretation according to the basic postulates and doctrines of that religion itself, and the arbitrary and presumptuous approach is that of hetero-interpretation, that seeks to evaluate and judge a religion according to postulates and norms alien or hostile to it. This later is the domain of polemics and confrontation and not of understanding and appreciation."*[7]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰਦਾਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਸੈਭੰ-ਵਿਆਖਿਆ (ਜੋ ਕਿ ਧਰਮ ਦੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ-ਆਧਾਰਾਂ 'ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੋਵੇ) ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਮਈ ਜਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ-ਵਿਆਖਿਆ (ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਆਪ ਘੜੇ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ 'ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੋਵੇ) ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾ ਮੁਖੀ ਕੇਂਦਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਮਨੁਖਤਾਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹੋਏ ਧਰਮ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਜੜਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਜਿਸਦਾ ਅਸਰ ਅੱਜ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਇਕ ਨਿੱਜੀ ਵਰਤਾਰਾ, ਸਮਾਜਕ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਜਾਂ ਇਕ ਨੈਤਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਗਲ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਬਣ ਪਾਉਂਦਾ। ਪਰ ਤਲਾਲ ਅਸਾਦ ਅਤੇ ਸਬਾ ਮਹਿਮੂਦ ਦੇ ਅਧਿਐਨਾਂ ਨੇ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਕੇ ਇਹ

ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਇਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਲੋਕ ਆਪਣਾ ਸਗਲ ਜੀਵਨ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਉਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਲੋਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਹੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਲਾਮਿਕ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਤਲਾਲ ਅਸਾਦ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ:

> *"If one wants to write an anthropology of Islam one should begin, as Muslims do, from the concept of a discursive tradition that includes and relates itself to the founding texts of the Qur'an and the Hadith. Islam is neither a distinctive social structure nor a heterogeneous collection of beliefs, artifacts, customs, and morals. It is a tradition."*[8]

ਸਿਰਦਾਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਕ ਲੇਖ *'ਸਫ਼ਰਾਂ ਦੀ ਸਾਖੀ ਪੋਥੀ' ਉੱਤੇ ਇਕ ਪੰਛੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ* ਵਿਚ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ "ਇਤਿਹਾਸ ਇਕ ਨਹੀਂ, ਕਈ ਇਤਿਹਾਸ ਹਨ"।[9] ਇਸ ਲੇਖ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਇਸ ਗਲ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਖੀ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਫੈਲਾਓ ਰਖਦੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸੂਤਰ ਨਿਰਮਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਿੱਖੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਸਾਖੀ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਖੀ ਨੂੰ ਵਿਧੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣ ਨਾਲ ਸਿੱਖ-ਅਧਿਐਨ ਕੋਲ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

II

ਸਾਖੀ-ਨੇਮ

ਸਾਖੀ, ਕਾਲ 'ਚ ਅਕਾਲ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ।ਸਾਖੀ-ਨੇਮ, ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿਖਰਲੇ ਅਨੁਭਵ (ਜਿਥੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੱਤ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ), ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਚੋਜ ਵਰਤਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ।ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਖੀ ਦੀ ਮੂਲ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਖੁਰਾਕ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਅਨਿਕ ਤੈਹਾਂ ਨੂੰ ਪਾਲਣ ਵਾਲਾ ਦੈਵੀ-ਸ਼ਬਦ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਾਲ ਦੀ ਧਾਰਣਾ (conception) ਦੇ ਅੰਦਾਜ਼ ਲਕੀਰੀ ਕਰਣ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹਨ।ਸਾਖੀ ਨੇਮ, ਗਿਆਨ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਸਿਖਰਲੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਦੇਹ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ, ਸਾਖੀ ਦੀ ਦਿੱਬਤਾ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।ਸਾਖੀ-ਨੇਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤੀਕਰਣ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ, "ਸਾਖੀ-ਨੇਮ ਨੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਉੱਚੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਸੱਤ ਮਹਾਂ ਫੈਲਾਵਾਂ (ਯੋਗ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਬਿਬੇਕ, ਤੰਤ੍ਰ, ਪ੍ਰੇਮਾ ਭਗਤੀ, ਸ਼ੂਨਯ, ਮਿੱਥ, ਕਾਨੂੰਨ), ਜਿਹਨਾਂ ਥੱਲੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਕਲਾ, ਇਤਿਹਾਸ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸਮਾਜਿਕ ਪਾਸਾਰ ਆਦਿ ਆ ਜਾਂਦੇ

ਹਨ, ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਤਾ ਵਿਚਲੀ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਉਤਾਰਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸਦਾ ਝਲਕਾਰਾ ਕਾਲ ਨਿਯਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਾਖੀ ਨੇਮ ਦੇਹੀ ਦਾ ਉਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸਰੂਪ ਹੈ, ਜੋ ਸਗਲੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਘਰ ਹੈ"।[10]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਖੀ, ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਾਸੀ ਅਤੇ ਵਿਗਾਸੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਸਾਖੀ ਦੇ ਮੁੰਦਿਤ-ਗਿਆਨ ਲਈ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਕਿ ਸਤਿ, ਸੰਤੋਖ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਗੁਹਜਾਂ ਦਾ ਭੇਤ ਆਵੇ। ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਪਾਸਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਬਲ 'ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਗਲਪ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤੀਕ੍ਰਿਤ ਚੌਖਟੇ ਉਸਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ, ਜੀਵੰਤ ਅਤੇ ਧੜਕਦਾ ਹੋਇਆ ਪਾਸਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਸਾਰ 'ਸ਼ਬਦ' ਵਿਚ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਸਦੇ ਫੈਲਾਅ, ਸਿੱਖ-ਸਾਹਿਤ ਜਿਵੇਂ ਕਿ *ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ, ਗੁਰ-ਬਿਲਾਸ, ਸੂਰਜ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਮਹਿਮਾਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਪਰਚੀ ਸਾਹਿਤ, ਪੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* ਆਦਿ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਸਾਖੀ ਅਹਿਮ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਦੇ ਇਕ ਮੁਖੀ ਪਾਸਾਰਾਂ ਕਾਰਣ ਹੀ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਸਿਰਦਾਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਆਧੁਨਿਕ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਸਾਖੀ, ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਉੱਤੇ ਗੁਰੂ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਜੋ ਕਿ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਮੁਹਥਾਜ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਸੁਭਾਵਾਂ/ਅੰਦਾਜ਼ਾਂ/ਅਭਿਆਸਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੋਂ ਲੰਘਾ ਕੇ ਪਾਵਨਤਾ ਵੱਲ ਤੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਆਪਣੇ ਦਸ ਜਾਮਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਪੂਰਨ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦਾ ਜਲੌ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਲਕੀਰੀ ਪੈੜ ਨੂੰ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਲਈ ਹੀ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਖ-ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਫੈਲਾਵਾਂ ਦੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਾਤਾ ਸੁੰਦਰੀ ਜੀ, ਮਾਤਾ ਸਾਹਿਬ ਦੇਵਾਂ, ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ, ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਬਾਬਾ ਦੀਪ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਸਾਖੀ-ਨੇਮ 'ਚੋਂ ਲੰਘਾਇਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਉਪਰ-ਇਤਿਹਾਸ ਵਰਤਾਰੇ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਸੁਰਤੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਦੇਹ ਵਿਚ ਸਬਦ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਦਕਾ ਧਰਤੀ ਤੇ ਚੱਲ ਰਹੀਆਂ ਅਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੋਰਾਂ ਅਤੇ ਘੇਰਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੋਂ ਲੰਘਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸਦਾ ਲਈ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਵੱਲ ਵਿਗਸਾਇਆ ਹੈ।

ਸਾਖੀ,'ਸ਼ਬਦ-ਸੁਰਤਿ'ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ,ਉਲਾਰ ਅਤੇ ਝਗੜੇ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਨਿਗ੍ਹੇਬਾਨੀ ਵਿਚ ਚਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਪੈੜਾਂ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਾਸੇ ਅਤੇ ਵਿਗਾਸੇ ਜਾਣ ਕਾਰਣ ਹੀ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਕ੍ਰਮੀਕਰਣ, ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਦੇਹਦੀਆਂ ਅਨੰਤ ਸ਼ੰਕਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਸ਼ਬਦ-ਸੁਰਤਿ ਸਦਕਾ ਪਾਰ ਕਰ ਕੇਹੀ 'ਆਦਿ-ਜੁਗਾਦੀ' ਸੱਚ ਵਿਚ ਜਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਂਵੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੇ ਜਾਮਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਖ-ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੇ ਫੈਲਾਅ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ

ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਹ, ਮਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਸੂਖ਼ਮ ਅਧੋਗਤੀਆਂ ਅਤੇ ਘਾਟਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹੋਏ ਹੀ, ਕਿ ਦੇਹ ਰੂਪੀ ਗੁਰੂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸਿੱਖ-ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਨਾ ਆਵੇ, ਲਈ ਹੀ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਨੂੰ ਇਸ ਕਾਰਜ ਲਈ ਪੰਜ ਪਿਆਰਿਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ਸ਼ਤਰਾਂ ਸੰਗ ਸ਼ੁਸ਼ੋਭਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਦੁਆਰਾ ਗੱਦੀ ਲਾਉਣਾ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਕਹਾਉਣਾ, ਉਪਰੋਕਤ ਗੁਰੂ-ਰਮਜ਼ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਾਪਿਸ ਮੁੜਣਾ ਵੀ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਹਾਦਤ'ਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਿੰਮਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਹੀਦੀ ਫੌਜ਼ ਦਾ ਪਾਰ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਰਤਾਰਾ ਇਤਿਹਾਸਮੂਲਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੀ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸਿੱਖ ਅੰਦਾਜ਼ ਇਤਿਹਾਸ-ਮੂਲਕ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਮੈਟਾ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਤਥ ਹੈ। ਤਥ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕਰਤਾ ਕੋਲ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਕੱਤਰਤਾ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਉਸਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਜਰੂਰਤ ਹੈ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ "ਗਲਤੀ" ਕਰੇਗਾ।[11]

ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਲਕੀਰੀ ਅਨੁਭਵ ਤੱਥਾਂ, ਘਟਨਾਵਾਂ, ਕਾਰਣਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਛੋਟੇ ਘੇਰੇ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸੁਰਤਿ ਉਚਾਈ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਵਿਗਸਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।ਗੁਰੂ-ਸਾਖੀ ਦਾ ਇਹ ਵੱਡਾ ਅੰਦਾਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਅਧੂਰੇਪਣਾਂ ਵਿਚ ਪੂਰੇ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਚਾਲੀ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੂੰ ਬੇਦਾਵਾ ਲਿਖ ਕੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁੜਣਾ ਵੀ ਵਿਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਬਲਕਿ ਅਲਹਿਦਗੀ 'ਚ ਨਹੀਂ।ਇਸੇ ਲਈ ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਵੀ ਗੁਰੂ-ਰਮਜ਼ ਵਿਚ ਮੁੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਵਰਤਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਤ੍ਰੈ-ਕਾਲੀ ਗੁਰੂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਇਕਹਿਰੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਲੜ ਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।ਬੰਦਾ ਸਿੰਘ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਗੁਰੂ-ਸਾਖੀ-ਨੇਮ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਕਾਲਦੀਆਂ ਅਨਿਕ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸਿੱਖ ਰੂਹਾਨੀ ਅਤ ਦੇ ਸਿਖਰਲੇ ਜਲੌ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਖੀ-ਨੇਮ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਕੌਤਕਾਂ ਅਤੇ ਚੋਜਾਂ ਦੇ ਭੇਤ ਦੀਆਂ ਕਈ ਕੰਨੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦਿੱਬਤਾ ਵਾਲੇ ਮੰਡਲਾਂ ਦੀ ਉਡਾਰੀ ਦੀ ਸਮਝ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

III

ਸਤਿਗੁਰੂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ ਅਨੁਭਵ

ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਧੁਰਾ ਸਤਿਗੁਰੂ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਪੰਥ ਨੂੰ ਵੀ ਗੁਰਿਆਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਥਾਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ ਪਰੰਪਰਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਅਧਿਆਪਕ ਅਤੇ ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਸੀ, ਜੋ ਕਿ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਦਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਸੀ ਪਰ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰੂ 'ਸੱਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ' ਹੈ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੋਤਿ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪਰਾਭੌਤਿਕਤਾ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨਿਯਮ ਤਹਿਤ

ਸਿੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਜਿਹਾ ਕਰ ਲੈਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ[12], ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ/ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਸਿੱਖ ਮਾਇਨੇ ਇਸਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅਨੁਭਵ ਸਦਕਾ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸ਼ਬਦੀ-ਅਰਥਾਂ ਨਾਲੋਂ ਭਿੰਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ-ਜੋਤਿ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਦਸ ਜਾਮੇ ਸੂਖ਼ਮ ਭੇਤ ਰਖਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਅਕਲ ਦੀ ਤੇਜ਼ੀ, ਤਰਕ ਦੇ ਜ਼ੋਰ, ਦੇਹ ਦੇ ਤੇਜ਼ਾਬੀਪਣ ਅਤੇ ਹਠ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ 'ਸਭ ਸਮਝ ਲੈਣ' ਅਤੇ 'ਨਿਰਣੈ' ਕਰ ਲੈਣ ਦੀਆਂ ਸੋਚਾਂ ਨਾਲ ਛੋਹਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਬੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਉਚਾਈਆਂ 'ਚ ਵਿਦਮਾਨ ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ 'ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ' ਦਾ ਕੋਈ ਇਕ ਵੀ ਭੇਤ ਖੁਲ੍ਹਣ ਬਾਅਦ ਉਸਦਾ ਤਵਾਜ਼ਨ 'ਚ ਰਹਿ ਪਾਣਾ ਮੁਮਕਿਨ ਜਿਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਦਸ ਜਾਮਿਆਂ ਦੀ ਜੋਤਿ ਅਤੇ ਜੁਗਤਿ ਦਾ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਨਿਵਾਸ, ਧੀਰ ਮੱਲੀਆਂ ਦਾ ਸ੍ਰੀ ਦਸ਼ਮੇਸ਼ ਨੂੰ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਬੀੜ ਨਾ ਦੇਣਾ, ਦਮਦਮੀ ਬੀੜ ਦੀ ਸਾਜਨਾ, ਦੱਖਣ ਵਿਚ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੀ ਗੁਰਿਆਈ ਦੀ ਸਦੈਵਤਾ ਸੂਖ਼ਮ ਵਰਤਾਰੇ ਹਨ, ਜਿਸਦੇ ਅਸੰਖਾਂ ਭੇਤ ਕਾਲਾਂ ਤੱਕ ਖੁਲਦੇ ਰਹਿਣਗੇ।

'ਸ਼ਬਦ' ਦੀ ਗੁਰਿਆਈ ਦਾ 'ਆਦਿ-ਛਿਣ' ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ' ਅਤੇ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਚੇਲੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ। 'ਜੋਤਿ ਅਤੇ ਜੁਗਤਿ' ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਤਦ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਜੋਤਿ ਦੇ ਸਗਲ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਸ੍ਰੀ ਕਲਗੀਧਰ ਤੱਕ ਦਸਾਂ ਜਾਮਿਆਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੋਤਿ ਨੂੰ ਹੀ ਜੁਗਤਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਅਸੰਖਾਂ ਜੁਗਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਅਕਲ ਦੇ ਵੱਸ ਨਹੀਂ ਪਰ ਨਿਵਾਜੀ ਹੋਈ ਅਕਲ ਜਾਂ ਬਿਬੇਕੀ ਬੁਧਿ ਕੋਲ ਇਸਦੇ 'ਕੁਝ' ਬੁੱਝਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪਈ ਹੋਈ ਹੈ। 'ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ' ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਗੁਰਿਆਈ ਦਾ ਸਗਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਸਮ-ਨਾਨਕ ਸ੍ਰੀ ਦਸ਼ਮੇਸ਼ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਬਾਬਤ ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਗੋਯਾ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਗੁਰਦਰਸ਼ਨ' 'ਗ੍ਰੰਥ ਜੀ' ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ:

> "ਜੋ ਸਿਖ ਗੁਰ ਦਰਸਨ ਕੀ ਚਾਹਿ
> ਦਰਸਨ ਕਰੇ ਗ੍ਰੰਥ ਜੀ ਆਹਿ॥"
> "ਜੋ ਮਮ ਸਾਥ ਚਾਹੇ ਕਰ ਬਾਤ
> ਗ੍ਰੰਥ ਜੀ ਪੜ੍ਹੇ ਸੁਣੇ ਬਿਚਾਰੇ ਸਾਥ॥
> ਜੋ ਮੁਝ ਬਚਨ ਸੁਣਨ ਕੀ ਚਾਇ
> ਗ੍ਰੰਥ ਜੀ ਪੜ੍ਹੇ ਸੁਣੇ ਚਿਤ ਲਾਇ॥
> ਮੇਰਾ ਰੂਪ ਗ੍ਰੰਥ ਜੀ ਜਾਣ
> ਇਸ ਮੇਂ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਕੁਝ ਮਾਨ॥"[13]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ 'ਜ਼ਾਹਰਾ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹ' ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਜੋਤਿ ਦਾ ਸਗਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। ਅਰਦਾਸ ਦੇ ਸਿੱਖ ਅਨੁਭਵ ਨੇ ਦਸਾਂ ਜਾਮਿਆਂ ਦੀ ਆਤਮਕ ਜੋਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸ੍ਰੀ

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਦਸ ਜਾਮਿਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰ ਨਾਨਕ-ਜੋਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਗਾਸ ਦੇ ਕੀ ਭੇਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਇਸਦੀ ਸਗਲਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਕਠਿਨ ਹੈ ਪਰ ਇਸ਼ਾਰੇ ਮਾਤਰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਜੋਤਿ ਦਾ *ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਬਿਬੇਕ* ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਦੇ ਅਨਿਕ-ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹਨੇ ਨੇ ਦਸਾਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲੀਆਂ ਚੇਤਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ (ਜਿਸ ਵਿਚ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਧਰਮ-ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅਸੰਖਾਂ ਅਨੁਭਵ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪਸਰੇ ਹੋਏ ਹਨ) ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਲੜ ਲਾਇਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ 'ਹਿੰਦੂ ਕਾ ਗੁਰੂ, ਮੁਸਲਿਮ ਕਾ ਪੀਰ' ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖ-ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਗੁਰਿਆਈ ਬਖ਼ਸ਼ ਕੇ ਦੇਹ-ਗੁਰੂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਹ ਗੁਰੂ ਸੀ? ਸਿੱਖ-ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਸੂਖ਼ਮਤਾਵਾਂ ਬਾਰੇ 'ਨਿਰਣਯ' ਕਰਨ ਦੀ ਪਿਰਤ ਤੋਂ ਫ਼ਿਲਹਾਲ ਗੁਰੇਜ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।ਦੇਹ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਭੇਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਗਤ ਦੇ ਅਸੰਖ ਭੇਤ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰ ਨਾਨਕ ਜੋਤਿ ਆਦਿ ਤੋਂ ਹੀ 'ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ' ਦੀ ਹੀ ਜ਼ਖਾਇਕ ਹੈ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਦੂਜੀ ਵਾਰ ਦਮਦਮਾ ਸਾਹਿਬ ਵਿਖੇ ਬੀੜ ਬੰਨ੍ਹੀ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਆਮ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਧੀਰ ਮੱਲੀਆਂ ਦੇ ਕੋਲੋਂ ਗ੍ਰੰਥ ਜੀ ਨੂੰ ਲੈਣ ਭੇਜਿਆ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਬੀੜ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਜੇਕਰ ਉਹ (ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ) ਗੁਰੂ ਹੈ ਤਾਂ ਖੁਦ ਬੀੜ ਰਚ ਲਵੇ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਸਾਖੀ-ਨੇਮ ਅਨੁਸਾਰ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮਾਇਨੇ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ, ਗੁਰੂ ਆਪ 'ਗੁਰਪਰਮੇਸ਼ਰ' ਹੈ, ਜੋ 'ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਪਰਮੇਸ਼ਰ' ਦਾ ਹੀ ਪਰਤੋ ਹੈ। ਜਿਸਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਨਾਲ ਕੁਲ ਕਾਇਨਾਤ ਚਲਾਇਮਾਨ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ "ਨਾਂਹ" ਹੋਣੀ, ਸੁਭਾਵਕ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਕਿਸੇ ਰਮਜ਼ ਵਿਚ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਦਮਦਮੇ ਵਿਖੇ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਜੀ ਤੋਂ ਦੁਬਾਰਾ ਬੀੜ ਲਿਖਾਈ। ਉਹ ਸਾਰਾ ਇਲਾਕਾ ਰਾਜਪੂਤਾਂ ਦਾ ਸੀ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੀ ਨਸਲੀਂ ਹਉਂ ਵਿਚ ਜਿਉਂਦੇ ਹੋਏ ਅਣਖ ਦੀਆਂ ਬੜ੍ਹਕਾਂ ਮਾਰਦੇ ਸਨ ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਧੀਆਂ ਦੇ ਡੋਲੇ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਨੂੰ ਦਿੰਦੇ ਸੀ। ਡੱਲੇ[14] ਨੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਅੱਗੇ ਆਪਣੀ ਹਉਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਜੇਕਰ ਤੁਸੀਂ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦੇ ਤਾਂ ਆਪ ਜੀ ਨੂੰ ਅਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਨਾ ਛੱਡਣਾ ਪੈਂਦਾ ਪਰ ਪਰਖ਼ ਦੀ ਘੜੀ ਵਿਚ ਡੱਲਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀ ਸਭ ਨੱਸ ਗਏ। ਇਸ ਕਬੀਲਿਆਈ ਅਤੇ ਨਸਲੀ ਹਉਂ ਦੇ ਪਾਰ-ਉਤਾਰੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨੇ ਉਸ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮੁੜ-ਉਤਾਰਾ ਕਰਵਾਇਆ ਤਾਂ ਕਿ ਨਸਲੀ ਹਉਂ ਦੀਆਂ ਉਹ ਬਾਰੀਕ ਪਰਤਾਂ ਨੂੰ 'ਸ਼ਬਦ' ਅਧੀਨ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਵੇ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਨਸਲ ਚੜ੍ਹਤ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਾਸੂਮੀਅਤ ਨੂੰ ਖਾ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸਨੂੰ ਭੋਗਣ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਦੇ ਚੋਜ ਵਿਚ ਕਾਲ ਸੇਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਾਣੀ ਮਾਤਰ ਦੀ ਇਹ ਸਮਰੱਥਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਦੇ ਬੋਲ (ਜਿਸਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਕੁਲ ਕਾਇਨਾਤ ਪਸਰੀ ਹੋਈ ਹੈ) ਦੀ ਅਦੂਲੀ ਹੋ ਸਕੇ। ਅਨੰਤ-ਕਾਲੀ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਜ਼ਾਹਰ ਸੀ/ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਗੁਰੂ-ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਭਗਤ-ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬਾਣੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚ ਫਰਕ ਵੇਖਣ ਦੀ ਤੌਹੀਨ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਸਿੱਖ-ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਬਲਵਾਨਤਾ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਗੁਰੂ-ਚੋਜ ਸੀ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਕਲਗੀਧਰ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਸੰਪੂਰਨ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁਰਤਿ 'ਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਉਤਾਰ ਕੇ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੂੰ ਲਿਖਵਾਇਆ ਤਾਂਕਿ ਇਹ ਸਦਾ ਲਈ ਗੁਰੂ ਦੇ ਮੁਖਾਰ ਤੋਂ ਉਚਾਰੀ ਹੋਈ ਸਗਲ 'ਗੁਰਬਾਣੀ' ਹੋ ਜਾਵੇ, ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਭੇਤ ਵੀ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਸੁਭਾਇਮਾਨ ਹੈ।ਇਥੇ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ ਸਿਰਦਾਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਨੂੰ prophet ਭਾਵ ਪੈਗੰਬਰ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਵਿਚਾਰਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ-ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਪੈਗੰਬਰ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਜਿਗਿਆਸੂ ਜਦ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਰਤਿ 'ਤੇ 'ਗੁਰਪਰਮੇਸ਼ਰ' ਦਾ ਉਤਾਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

'ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ' ਨੂੰ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਨੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਿਆਈ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਸਿੱਖ-ਸੁਰਤਿ ਨੇ ਉਸ ਆਦਿ-ਛਿਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਲਗਾਤਾਰ ਜੀਵਿਆ ਅਤੇ ਮਾਣਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਿੱਖ-ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਪਕਿਆਈ ਹੀ ਸੀ ਕਿ 'ਭਸੌੜੀਆਂ' ਵਲੋਂ ਭਗਤ-ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਅਲਹਿਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਸਿੱਖ-ਪੰਥ ਨੇ ਰੰਚਕ ਮਾਤਰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਖ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁਰਤਿ ਦੀਆਂ ਉਚਾਈਆਂ ਨਾਲ ਜੀਵਿਆ ਅਤੇ ਗਾਵਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਨਿਕ-ਅਨੁਭਵ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਜੇ ਸਿੱਖ-ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕੇ।

ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਗਿਆਨ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਿਆ, ਵਾਚਿਆ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੰਪੂਰਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਰਾਹ ਤਲਾਸ਼ੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ 'ਸ਼ਬਦ-ਗੁਰੂ' ਦੀ ਸੇਵਾ-ਨਿਹਿਤ ਲਿਖੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਗ੍ਰੰਥ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਲਈ ਜਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ-ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸੋਚਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਉਹ ਕਿਹੜੇ ਬਿੰਦੂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਕੇਂਦਰ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਉਸਾਰਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਉਭਰ ਸਕਣ। ਸਿੱਖ-ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਅਕਾਦਮਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਖੀ ਨੂੰ "ਪਰਥਾਇ ਸਾਖੀ ਮਹਾਪੁਰਖ ਬੋਲਦੇ ਸਾਝੀ ਸਗਲ ਜਹਾਨੈ" ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕ ਅਕਾਦਮਕ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ/ਸਮਝਣ ਨਾਲ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਆਖਿਆ-ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ:

1. ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ (2011), "ਮੁਖਬੰਧ", **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰੰਥ (ਜਿਲਦ ਪਹਿਲੀ)** ਕ੍ਰਿਤ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬ: ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਨਾ 27
2. **ਉਹੀ,** 29
3. Puran Singh (2016). *AnecdotesFrom Sikh History*. Jaswinder Singh (ed.). Sri Amritsar: Naad Pargaas. P. 122
4. "...an anecdote is not mere fact or data, his {Puran Singh's} interpretation thoroughly realizes that every moment is perfect or complete, fully aware of its particularity in universality. Hence, a fact with its particularity has its own universality. So the anecdote has the potential to hold the simultaneity of the horizontal and vertical expositions of time and space, and is thus very different from the common knowledge structures, that even in their most refined forms are unable to free themselves from psychological or subjective biases. An anecdote for Puran Singh is therefore far more than a mere 'factual' understanding of any event, in which the divine and miraculous experience of the 'fact' is lost, and where the fact is reduced to a mere 'fact,' *sans* life." Ibid., P. xiv.
5. Puran Singh (2002). *Spirit of the Sikh* (part II vol. I). Patiala: Punjabi University, P. 7.
6. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ (2009), **ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ: ਜੀਵਨੀ ਤੇ ਕਵਿਤਾ,** ਮਹਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰੰਧਾਵਾ (ਸੰਪਾ.), ਦਿੱਲੀ: ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, ਪੰਨਾ. 388
7. Sirdar Kapur Singh (2003). *Me Judice*. Amritsar: B. Chattar Singh Jiwan Singh. P. 34.
8. Talal Asad (1986.). "The Idea of an Anthropology of Islam." *Occasional Papers Series*. Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, P. 20
9. ਸਿਰਦਾਰ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ (2007), **ਰਾਜ ਕਰੇਗਾ ਖ਼ਾਲਸਾ,** ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਪੰਨਾ, 185
10. ਜਗਦੀਸ਼ ਸਿੰਘ(2010), "ਭੂਮਿਕਾ", **ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ,** ਪਰਮਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਪੰਨਾ. 51
11. "...the meta-historical phenomena of the *Shaheedee Fauj*, can never be historicised that is why the historiography and historiology in the Sikh way can never be history-oriented but meta-historically recorded. A recorded should not have mentality only, he should be a *Surte* otherwise he would 'erred' historically. So the people devoid of *surte* have 'err' but of *surte* has excelled them all, often in 'accuracy." Himat Singh (1988). "Meta-Historical Treatment to Punjab Historigraphy", in *Punjab History*

Conference (22nd),Patiala:Punjabi University. P. 356

12. ਆਪੇ ਗੁਰ ਚੇਲਾ।
13. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.) (1994), **ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਗ੍ਰੰਥਾਵਲੀ,** ਪਟਿਆਲਾ: ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪੰਨਾ. 222
14. ਡੱਲੇ ਦੀਆਂ ਮਨੋਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਗੁਰੂ-ਬਿੰਬ ਦਾ ਵਿਰਾਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਦਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਸੀਮਤ-ਘੇਰੇ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਜਲੌ ਨੂੰ ਸਹਿ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਮਨ ਦੇ ਅਧੂਰੇਪਣਾਂ ਅਤੇ ਡਰ ਕਾਰਣ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸਗਲ ਕਾਇਨਾਤ ਦੇ ਚਾਲਕ ਗੁਰੂ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਹਉਂ ਦੇ ਛੋਟੇ ਘੇਰਿਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਚਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਦੇਖੋ:

ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.) (2013), **ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਰਤਨਾਵਲੀ (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ),** ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਨਾਦ ਪ੍ਰਗਾਸੁ, ਪੰਨੇ 342-54

ਸ੍ਰੀ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ: ਇਕ ਅਧਿਐਨ

***ਡਾ. ਰਵੀ ਰਵਿੰਦਰ (ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਰਵਿੰਦਰ ਕੁਮਾਰ)**

ਮੱਧਕਾਲ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੁਨਹਿਰੀ ਦੌਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਵਿਧਾਵਾਂ ਤਹਿਤ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਉੱਪਰ ਭਰਪੂਰ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹਨ।ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖਿੱਤੇ, ਧਰਮਾਂ, ਵਰਗਾਂ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਮਹਾਨ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਰਜ ਹੈ। ਮੱਧਕਾਲ ਸਮੇਂ ਹੀ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਇਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮਹਾਨ ਕ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਗੁਰੂ ਰਚਨਾ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਸ਼ੰਕੇ ਹਨ।ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸਦੇ ਬਾਰੇ ਕਾਫ਼ੀ ਮਤਭੇਦ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਨੂੰ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਮੱਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:-

"ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਇਕ ਪੁਸਤਕ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਦਸਮੇਸ਼ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਹਿੰਦੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ।ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਗਰੰਥਾਵਲੀ' ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਹਿਲੇ ਇਹ ਸੰਕਲਨ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਆਪਣੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਵਿਚ ੧੭੫੫ (1755) ਬਿ. ਵਿਚ ਤਿਆਰ ਕਰਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਖਿਆਲ ਸੀ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਦਿ ਗਰੰਥ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਦਿਤਾ ਜਾਵੇ ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਪਰਵਾਣ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ। ਭਾਈ ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:-

ਛੋਟਾ ਗਰੰਥ ਜੀ ਜਨਮੇ ਸਾਹਿਬ ਦਸਵੇਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਕੇ ਧਾਮ॥
ਸੰਮਤ ਸਤਾਰਾਂ ਸੈ ਪਚਵੰਜਾ, ਬਹੁਤ ਖਿਡਾਵੇ ਲਿਖਾਰੀ ਨਾਮ॥
ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਸੀ ਪਿਆਰਾ ਅਪਣੀ ਹੱਥੀਂ ਲਿਖਿਆ ਤੇ ਖਿਡਾਇਆ॥
ਸਿਖਾਂ ਕੀਤੀ ਅਰਦਾਸ 'ਜੀ! ਨਾਲਿ ਚਾਹੀਏ ਮਿਲਾਇਆ॥੨੨੩॥
ਬਚਨ ਕੀਤਾ, "ਗਰੰਥ ਹੈ ਉਹ, ਇਹ ਅਸਾਡੀ ਹੈ ਖੇਡ॥
ਨਾਲਿ ਨ ਮਿਲਾਇਆ, ਆਹਾ ਪਿਆਰਾ, ਕਉਨ ਜਾਨਹਿ ਭੇਦ॥੨੨੪॥

(ਬੰਸਾਵਲੀ ਨਾਮਾ, ਚਰਣ 14, ਹੱਥਲਿਖਤ ਖਰੜਾ)"[1]

ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਸ੍ਰੀ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਬਾਰੇ ਖੋਜ-ਭਰਪੂਰ ਤੱਥਾਂ ਸਹਿਤ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, "ਸ੍ਰੀ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਗੁਰੂ-ਕ੍ਰਿਤ ਨਾ ਮੰਨਣਾ ਇਕ ਮਨਮਤੀ ਹਠ-ਧਰਮੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਵਿਤ੍ਰ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਾਸਤੇ ਅਪਸ਼ਬਦ ਵਰਤਣੇ ਅਤੀ ਨਿੰਦਨੀਯ ਕਰਮ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਸਮੁਚੀ ਬਾਣੀ 'ਸ੍ਰੀ ਮੁਖਵਾਕ' ਹੈ, ਜਿਸ ਉਤੇ ਸੰਦੇਹ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਦੁਰਭਾਗ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ।"[2]

*ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਸਿੱਖ ਜਗਤ ਦਾ ਦੂਜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰਤ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਣੀਆਂ ਦਰਜ ਹਨ:

"ਜਾਪੁ, ਅਕਾਲ ਉਸਤਤਿ, ਬਚਿਤ੍ਰ ਨਾਟਕ, ਚੰਡੀ ਚਰਿਤ੍ਰ (ਉਕਤਿ ਬਿਲਾਸ), ਚੰਡੀ ਚਰਿਤ੍ਰ (ਦੂਜਾ), ਵਾਰ ਸ੍ਰੀ ਭਗਾਉਤੀ ਜੀ ਕੀ (ਵਾਰ ਦੁਰਗਾ ਕੀ), ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਬੋਧ, ਚਉਬੀਸ ਅਵਤਾਰ (ਬਿਸਨ ਅਵਤਾਰ), ਬ੍ਰਹਮਾਵਾਤਾਰ, ਰੁਦ੍ਰਾਵਾਤਾਰ (ਦਤਾਤ੍ਰੇਯ ਅਤੇ ਪਾਰਸ ਨਾਥ), ਸ਼ਬਦ ਹਜ਼ਾਰੇ, ਸਵੱਯੇ (33), ਖਾਲਸਾ ਮਹਿਮਾ, ਸ਼ਸਤ੍ਰਨਾਮਾ ਮਾਲਾ, ਚਰਿਤ੍ਰੋ ਪਾਖਿਆਨ, ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਅਤੇ ਹਿਕਾਇਤਾਂ।"[3] "ਵਿਸ਼ੇ ਮੂਲਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦੀ ਵੰਡ ਹੇਠਾਂ ਦਿੱਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ:"[4]

– ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਮੂਲਕਤਾ ਵਾਲੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ: ਜਾਪੁ, ਅਕਾਲ ਉਸਤਤਿ, ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਬੋਧ, ਸ਼ਬਦ ਹਜ਼ਾਰੇ, ਸਵੱਯੇ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਮਹਿਮਾ।

– ਬਚਿਤ੍ਰ ਨਾਟਕ, ਚੰਡੀ ਚਰਿਤ੍ਰ (ਉਕਤਿ ਬਿਲਾਸ), ਚੰਡੀ ਚਰਿਤ੍ਰ (ਦੂਜਾ), ਵਾਰ ਦੁਰਗਾ ਕੀ, ਚਉਬੀਸ ਅਵਤਾਰ, ਬ੍ਰਹਮਾਵਾਤਾਰ, ਰੁਦ੍ਰਾਵਾਤਾਰ, ਅਸਫੋਟਕ ਕਬਿੱਤ, ਸ਼ਸਤ੍ਰਨਾਮਮਾਲਾ ਆਦਿ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਾਲੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ।

– ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਫ਼ਾਰਸੀ 'ਚ ਰਚਿਤ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਪੱਤਰ ਹੈ। ਹਿਕਾਇਤਾਂ ਇਸੇ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਚਰਿਤ੍ਰੋਪਾਖਿਆਨ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਹੈ।

"ਭਾਈ ਬਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ (1902) ਨੇ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਡਾ. ਰਣ ਸਿੰਘ (1918) ਨੇ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਕਰਤ੍ਰਿਤਵ ਸਬੰਧੀ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਪੁ, ਅਕਾਲ ਉਸਤਤਿ, ਬਚਿਤ੍ਰ ਨਾਟਕ, ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਬੋਧ, ਸ਼ਬਦ ਹਜ਼ਾਰੇ, ਸਵੱਯੇ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਮਹਿਮਾ, ਬੇਨਤੀ ਚੌਪਈ (ਚਰਿਤਰ ਪੰਨਾ 405 ਦੇ ਛੰਦ 337 ਤੋਂ 401 ਤਕ) ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ (ਹਿਕਾਇਤਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ) ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਗਿਆਨੀ ਲਾਲ ਸਿੰਘ (1949) ਨੇ ਕਰਤ੍ਰਿਤਵ ਸਬੰਧੀ ਸ਼ੰਕੇ ਹੀ ਉਠਾਏ ਹਨ। ਭਾਈ ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ (1935), ਡਾ. ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ (1937), ਡਾ. ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਸਿੰਘ (1955) ਨੇ ਸ਼ੈਲੀ ਸਬੰਧੀ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਾਹਰਲੀਆਂ ਗਵਾਹੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ੋਕ (1941) ਨੇ ਕੁਝ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਅਤੇ ਕੁਝ ਨੂੰ ਤਾਂਤਰਿਕ ਸਿਧਾਤਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੀ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[5] "ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ (1955) ਨੇ ਵੀ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਪੂਰਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਧਰਮਪਾਲ ਆਸ਼ਟਾ (1959), ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ (1959) ਨੇ ਸ਼ੈਲੀਗਤ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨਿਆ। ਡਾ. ਮਹੀਪ ਸਿੰਘ (1963)

ਨੇ ਵੀ ਡਾ. ਆਸ਼ਟਾ ਤੇ ਭਾਈ ਰਣਧੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਜੱਗੀ ਅਨੁਸਾਰ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਅਧਿਐਨਾਂ ਵਿਚ ਕਰਤ੍ਰਿਤਵ ਸਬੰਧੀ ਇਕ ਪੱਖੀ, ਸਰਲ ਅਤੇ ਧਾਰਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।"[6]

"ਹੁਣ ਤਕ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਕਰਤ੍ਰਿਤਵ ਸਬੰਧੀ ਅਧਿਐਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚ ਕਰਤ੍ਰਿਤਵ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੂਰਬ ਪੱਖ (ਸਾਰੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਹਨ) ਉੱਤਰ ਪੱਖ (ਕੁਝ ਰਚਨਾਵਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਹਨ), ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਬੀੜਾਂ, ਖ਼ਾਸ ਦਸਤਖ਼ਤੀ ਪੱਤਰਾਂ, ਅੰਦਰਲੇ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ, ਬਾਹਰਲੇ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਅਤੇ ਇਸ਼ਟ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਜਾਪੁ, ਅਕਾਲ ਉਸਤਤਿ (210 ਬੰਦ ਤੋਂ 230 ਤਕ), ਸਵੱਯੇ (33), ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਹਜ਼ਾਰੇ, ਖਾਲਸਾ ਮਹਿਮਾ, ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਬੋਧ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਰੂਪ ਸੰਦਿਗਧ ਹੈ। ਪੌਰਾਣਿਕ ਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਅਪਨੀ ਕਥਾ, ਚੰਡੀ ਚਰਿਤਰ (ਉਕਤਿ ਬਿਲਾਸ), ਚੰਡੀ ਚਰਿਤ੍ਰ ਦੂਜਾ, ਚਉਬੀਸ ਅਵਤਾਰ, ਵਾਰ ਦੁਰਗਾ ਕੀ, ਚਰਿਤ੍ਰੋ ਪਾਖਿਆਨ, ਸ਼ਸਤਰਨਾਮਮਾਲਾ ਇਕ ਦਮ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ।[7]

ਡਾ. ਮਨਮੋਹਨ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੈ ਮੂਲਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੰਡਦੇ ਹਨ:

> –ਭਗਤੀ ਭਾਵ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੈ ਮੂਲਕਤਾ ਵਾਲੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ: ਜਾਪ, ਅਕਾਲ ਉਸਤਤਿ, ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਬੋਧਨ, ਸ਼ਬਦ ਹਜ਼ਾਰੇ, ਸਵੱਯੇ, ਖਾਲਸਾ ਮਹਿਮਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਚਿੰਨ੍ਹਤਾਮਕਤਾ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਅਸਿੱਧੇ/ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ।
>
> –ਦੂਜੀਆਂ ਉਹ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਚਿੰਨ੍ਹਤਾਮਕਤਾ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਸਿੱਧੇ/ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ: ਬਚਿੱਤ੍ਰ ਨਾਟਕ, ਚੰਡੀ ਚਰਿਤ੍ਰ (ਉਕਤਿ ਬਿਲਾਸ), ਚੰਡੀ ਚਰਿਤ੍ਰ ਦੂਜਾ, ਵਾਰ ਦੁਰਗਾ ਕੀ, ਚੌਬੀਸ ਅਵਤਾਰ, ਬ੍ਰਹਮਾਵਾਤਾਰ, ਰੁਦ੍ਰਾਵਾਤਾਰ, ਸ਼ਸਤਰਨਾਮ ਮਾਲਾ, ਅਸਫੋਟਕ ਕਬਿੱਤ।
>
> –ਤੀਜੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਨਾ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀਆਂ ਹਨ, ਨਾ ਭਗਤੀ ਭਾਵ ਵਾਲੀਆਂ ਜਿਵੇਂ: ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਤੇ ਚਰਿਤ੍ਰੋਪਾਖਿਆਨ। ਜ਼ਫ਼ਰਨਾਮਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਫ਼ਾਰਸੀ 'ਚ ਰਚਿਤ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਪੱਤਰ ਹੈ। ਹਿਕਾਇਤਾਂ ਵੀ ਇਸੇ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਚਰਿਤ੍ਰੋਪਾਖਿਆਨ ਵਿਚ ਔਰਤ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਹੈ।[8]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਸਮੂਹ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਤਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਨੂੰ ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਕੁਝ ਦਸਮ

ਗ੍ਰੰਥ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਨਕਾਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਮੱਧਕਾਲ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਇਕ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ, ਕਲਾ ਕੌਸ਼ਲਤਾ, ਸ਼ੈਲੀ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਇਕ ਮਹਾਨ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਰਾਮਾਇਣ ਸਾਹਿਤ

ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਨਿਵੇਕਲਾ ਸਥਾਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। 'ਰਾਮਾਇਣ' ਵਿਆਪਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਗਹਿਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ। ਆਪਣੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਮੌਲਿਕ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਕਰਕੇ ਹੀ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਅਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਵਿਚਰਦੇ ਹੋਏ 'ਰਾਮਾਇਣ' ਅੱਜ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮਹਾਨ ਕ੍ਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਮਹਾਮੁਨੀ ਬਾਲਮੀਕ ਵਿਸ਼ਵ ਕਵੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਤਿਕਾਰੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। 'ਰਾਮਾਇਣ' ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਨਿਰਮਾਤਾ ਦੀ ਹੀ ਰਚਨਾ ਰਹੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰੰਤੂ ਅੱਜ ਇਹ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੀ ਕਰੋੜਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਘਰ-ਘਰ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਰਵਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ ਲਿਖਦੇ ਹਨ:-

"ਰਾਮਾਇਣ ਦੀ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਘਰ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਵਕ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਿਤਾ ਪੁੱਤਰ ਵਿਚ, ਭਰਾ-ਭਰਾ ਵਿਚ, ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਵਿਚ ਜੋ ਧਰਮ ਬੰਧਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਹੜਾ ਪਿਆਰ ਤੇ ਭਗਤੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਰਾਮਾਇਣ ਨੇ ਏਨਾ ਮਹਾਨ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਮਹਾਂਕਾਵਿ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ।"[9]

"ਰਾਮਾਇਣ ਦੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਰਚਿਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਯੁਗਾਂ ਵਿਚ ਰਚਿਤ, ਪਰਿਵਰਤਿਤ, ਸੰਪਾਦਿਤ ਅਤੇ ਸੰਸ਼ੋਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਅੱਜ ਸਾਡੇ ਤਕ ਪਹੁੰਚੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਏਨਾ, ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਈ. ਪੂਰਬ ਪੰਜਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਸਦਾ ਜੋ ਰੂਪ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਚੁਕਿਆ ਸੀ ਉਹ ਕੁਝ ਗੱਲਾਂ ਛੱਡ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ।"[10]

ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਮ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਕ ਲੰਮੀ ਪਰੰਪਰਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਜਨ ਜੀਵਨ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵੀ ਰਾਮ ਕਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਅਛੂਤੀਆਂ ਨਹੀਂ ਰਹੀਆਂ। ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਤੇ ਕਥਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਮ ਕਥਾ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪਾਤਰ ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਰਾਮ ਕਥਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਓਨਾ ਹੀ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਹੈ, ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਭਾਗ ਵਿਚ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਸੁਭਾਅ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਮ ਕਾਵਿ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਵ ਮੱਧਕਾਲ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਮੱਧਕਾਲ

ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।ਮੁਗਲ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮੀ ਰਵੱਈਏ ਕਰਕੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਾਪਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਹਿਤਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ, ਰਚਨਾ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦਾ ਇਕ ਨਵੀਨ ਸਰੂਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੌਰਾਨ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਮ ਕਾਵਿ ਰਚਿਆ ਗਿਆ।

"ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਰਾਮ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਪ੍ਰਵ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਰਤਕ ਸੋਢੀ ਮਿਹਰਬਾਨ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਵੱਡੇ ਭਰਾ ਦੇ ਲੜਕੇ ਸਨ। ਉਸ ਨੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਾਮ ਕਥਾ 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ 'ਆਦਿ ਰਾਮਾਇਣ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਤਾਰੀਖ ਦਾ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਾ ਮਿਲੇ ਲੇਕਿਨ ਮਿਹਰਬਾਨ ਦੀਆਂ ਦੂਜੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਾਵ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਪਤਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਮਿਹਰਬਾਨ ਦੀ ਮੌਤ 1696 ਵਿ. (1639 ਈ.) ਵਿਚ ਹੋਈ ਇਸ ਲਈ 'ਆਦਿ ਰਾਮਾਇਣ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਸ਼ਾਇਦ 20-25 ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਸ ਕਥਾ ਦਾ ਆਧਾਰ 'ਬਾਲਮੀਕ ਰਾਮਾਇਣ' ਓਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਪੌਰਾਣਿਕ ਉਪਖਿਆਨ ਅਤੇ ਦੰਦ ਕਥਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਲਪਨਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵੀ ਜੋੜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਦੀ ਵੰਡ 18 ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ।"[11]

ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਦੂਜੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰਚਨਾ ਹਿਰਦੇ ਰਾਮ ਭੱਲਾ ਕ੍ਰਿਤ 'ਹਨੂਮਾਨ ਨਾਟਕ' ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸੰਮਤ 1680 ਵਿ. (1623 ਈ.) ਵਿਚ ਹੋਈ। ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਕਥਾ ਵਸਤੂ ਮੌਲਿਕ ਨਹੀਂ ਲੇਕਿਨ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ 'ਹਨੂਮਾਨ ਨਾਟਕ' ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਇਸ ਭਾਸ਼ਾ ਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਕਵੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ 'ਹਨੁਮੰਨ ਨਾਟਕ' ਅਵੱਸ਼ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਕਥਾ ਯੋਜਨਾ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਆਪਣੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਹੈ। ਅਧਿਆਇ ਦੀ ਵੰਡ ਵੇਲੇ ਵੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ 'ਹਨੁਮੰਨ ਨਾਟਕ' ਦਾ ਹੀ ਪਾਲਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।"[12] ਇਹ 24 ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। 2440 ਛੰਦਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬ੍ਰਜੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਥੋੜਾ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਵੀ ਹੈ।

"ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ "ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਦਰਜ ਕਥਾ 'ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ'" ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਰਚਣਹਾਰ ਦੇ ਬਾਰੇ ਵਿਵਾਦ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਸਵੇਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੇ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਗ੍ਰੰਥ 'ਬਾਲਮੀਕ ਰਾਮਾਇਣ' ਹੈ, ਲੇਕਿਨ ਉਸ ਰਾਮਾਇਣ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਇਸ ਵਿਚ ਰਾਮਕਥਾ ਨੂੰ ਬੜੇ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਸ਼ਕਿੰਧਾ ਕਾਂਡ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰ ਕਾਂਡ ਦਾ ਨਾਮ ਤਾਂ ਸੰਕੇਤ ਮਾਤਰ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।ਰਾਮਾਇਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਾਸੰਗਿਕ ਉਪਖਿਆਨਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਚਿੱਤਰ ਕੁੱਟ ਪ੍ਰਸੰਗ, ਮਾਤਾਵਾਂ ਦਾ ਮਿਲਾਪ, ਮਾਰਗ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਵਰਨਣ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ। ਕਵੀ ਦੀ ਰੁਚੀ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਯੁੱਧ ਵਰਨਣ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਧਾਰ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਯੁੱਧ ਕਾਂਡ ਦੇ ਵਰਨਣ ਤੋਂ ਇਸ ਦਾ ਵਰਨਣ

ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਪੂਰਣ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਜਿਹਾ ਹੋ ਗਿਆ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਲਵ ਕੁਸ਼ ਯੁੱਧ ਦਾ ਵਰਨਣ ਵੀ ਬੜਾ ਸੋਹਣਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਕਵੀ ਗੁਲਾਬ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਅਧਿਆਤਮ-ਰਾਮਾਇਣ' ਦਾ ਅਤੇ ਕਵੀ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਬਾਲਮੀਕ ਰਾਮਾਇਣ' ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬ੍ਰਜੀ ਅਤੇ ਲਿਪੀ ਗੁਰਮੁਖੀ ਹੈ।"[13]

ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਰਾਮਾਇਣ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ/ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਕੁਝ ਕਵੀਆਂ ਨੇ 'ਵਾਲਮੀਕਿ ਰਾਮਾਇਣ' ਅਤੇ 'ਰਾਮ-ਚਰਿਤ-ਮਾਨਸ' ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਲੌਕਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਰਾਮ ਕਥਾ ਲਿਖੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਮ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹੋ ਨਿਬੜਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਮ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬੇਲੋੜਾ ਵਿਸਥਾਰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਬਲਕਿ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਸੰਖੇਪਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਕਥਾ ਨੂੰ ਬੇਰੋਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਮ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਲੌਕਿਤਤਾ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੀ 'ਰਾਮਾਇਣ' ਵਿਚ ਥੋੜ੍ਹੀਆਂ ਬਹੁਤ ਅਲੌਕਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਬ੍ਰਿਜ ਲਾਲ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦੇ 'ਰਾਮ-ਗੀਤ' ਵਿਚ ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਦਾ ਤਾਂ ਨਾ-ਮਾਤਰ ਉਲੇਖ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਮ ਕਥਾ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਵੀਨ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੇ ਵਾਧੇ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਮ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤੇ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ

ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿੱਚ ਭਗਵਾਨ ਵਿਸ਼ਨੂ ਜੀ ਦੇ 24 ਅਵਤਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਲਿਖੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ 20ਵੀਂ ਕਥਾ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮਨੋਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੜਚੋਲਿਆ ਹੈ, ਆਪ ਨੇ ਚੌਬੀਸ ਅਵਤਾਰ ਲਿਖੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ 10 ਮੁੱਖ ਅਤੇ 14 ਗੌਣ ਰੱਖੇ ਹਨ।[14]

ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਮੂਲ ਸੋਮੇ ਹਨ ਹਨੂੰਮਾਨ ਨਾਟਕ, ਪਦਮ ਪੁਰਾਣ, ਬਾਲਮੀਕ ਰਾਮਾਇਣ ਆਦਿ। ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਵੱਡ ਅਕਾਰੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਸ਼੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਜੀ ਦੂਸਰੇ ਅਜਿਹੇ ਅਵਤਾਰ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪੂਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਕਵੀ ਨੇ ਚੌਬੀਸ ਅਵਤਾਰ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਵਤਾਰ ਅਤੇ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਸਰੋਤਾਂ ਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਇਕ ਮੌਲਿਕ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਅੰਗ (ਪੰਨਾ) ੧੮੭(187) ਤੋਂ ੨੫੨(252) ਤਕ ਸੰਕਲਿਤ ਹੈ।

ਇਹ ਇਕ ਮੌਲਿਕ ਰਚਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਾਮ ਕਾਵਿ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।ਇਹ ਰਚਨਾ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ 'ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ' ਵਿਚ

'ਚੌਬੀਸ ਅਵਤਾਰ' ਦੇ ਅਧੀਨ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸੰਨ 1755 ਬਿ. (1698 ਈ.) ਵਿਚ ਨੈਣਾ ਦੇਵੀ ਸਥਾਨ ਤੋਂ ਥੱਲੇ ਵੱਲ ਸਤਲੁਜ ਦਰਿਆ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ (ਆਨੰਦਪੁਰ) ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਹੋਈ ਹੈ।[15] ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੁਰੁ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮਹਾਤਮ ਦਾ ਵੀ ਵਰਨਣ ਕੀਤਾ ਹੈ।[16]

ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕੁਲ 864 ਛੋਟੇ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਛੰਦ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਰਾਮ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਘੁਕੁਲ ਦੀ ਸੰਖੇਪ ਕਥਾ, ਦਸ਼ਰਥ ਵਿਆਹ, ਕੈਕੇਈ ਵਰਦਾਨ, ਸ਼ਰਵਣ ਵਧ (ਹੱਤਿਆ) ਆਦਿ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਰਨਣ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਲਵ ਕੁਸ਼ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਰਾਮ ਲਛਮਣ ਆਦਿ ਸਹਿਤ ਸਵਰਗ ਤਕ ਜਾਣ ਦੀ ਕਥਾ ਨੂੰ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਬੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਥਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਆਧਾਰ 'ਬਾਲਮੀਕ ਰਾਮਾਇਣ' ਹੀ ਹੈ। ਕਥਾ ਦੇ ਪੱਖੋਂ 'ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ' ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਦੀ ਸੰਖੇਪਤਾ ਹੈ।

ਸੰਖੇਪਤਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਰਾਮ ਸੁਬਾਹੂ, ਮਰੀਚ ਅਤੇ ਲਵ ਕੁਸ਼ ਆਦਿ ਦੇ ਯੁੱਧ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਬੜੇ ਮਨੋਯੋਗ ਨਾਲ ਵੇਰਵੇ ਸਹਿਤ ਕਾਵਿਬੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ।ਯੁੱਧ ਵਰਨਣ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਦਾ ਉਤਮ ਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸ਼ਬਦ ਯੋਜਨਾ ਦੁਆਰਾ ਅਜਿਹਾ ਨਾਦ-ਸੌਂਦਰਯ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਯੁੱਧ ਭੂਮੀ ਦਾ ਕਠੋਰ ਅਤੇ ਬੀਰਤਾ ਭਰਪੂਰ ਮਾਹੌਲ ਸੰਜੀਵਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[17]

ਅਜਿਹੀ ਵਰਨਣ ਸ਼ੈਲੀ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਵ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅਨੁਰੂਪ ਹੈ।...ਛੰਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਫਲਤਾਪੂਰਵਕ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸੁਚਾਰੂ ਛੰਦ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਸੁੰਦਰ ਪ੍ਰਵਾਹ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੰਗੀਤਾਤਮਕਤਾ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਬਣ ਗਈਆਂ ਹਨ।[18]

'ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ' ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਹੈ, ਕੁਝ ਕਾਵਿ-ਅੰਸ਼ ਸ਼ੁੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵੀ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ।[19]

ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਵਿਚ 864 ਛੰਦ ਹਨ ਜਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ 425 ਛੰਦ ਕੇਵਲ ਯੁੱਧ ਵਰਨਣ ਲਈ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਇਸਦੇ -ਵਸਤੂ ਦੀ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੋਈ ਹੈ:-

- ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਲੇਖਣ ਸ਼ੈਲੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ।ਰਾਮਾਇਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ।
- ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਸੀਤਾ ਜੀ ਦੇ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਜੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ।ਫਿਰ ਪਰਸ਼ੂਰਾਮ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਕੇ ਆਉਣ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਹੈ।
- ਚੌਥੇ ਅਤੇ ਪੰਜਵੇਂ ਵਿਚ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਜੀ ਦੇ ਬਨਵਾਸ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਵਣ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ।ਇਸ ਵਿਚ ਰਾਜਾ ਦਸ਼ਰਥ ਸਰੀਰ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਤਾ ਕੌਸ਼ਲਯਾ ਤੜਪ ਉੱਠਦੀ ਹੈ। ਰਾਮ ਵਿਰਾਧ ਨੂੰ ਮਾਰ ਕੇ ਅਗਸਤ ਮੁਨੀ ਕੋਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਹੀ ਸਰੂਪ ਨਖਾ ਦੀ ਘਟਨਾ

ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ।

- ਛੇਵੇਂ ਅਤੇ ਸੱਤਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਸਰੂਪ ਨਖਾ ਰਾਵਣ ਕੋਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਖਰਦੂਸ਼ਨ ਨੂੰ ਭੇਜਦਾ ਹੈ ਫਿਰ ਰਾਵਣ ਸੀਤਾ ਦਾ ਹਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।
- ਅੱਠਵੇਂ ਅਤੇ ਨੌਵੇਂ ਵਿਚ ਸੀਤਾ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਨੂੰਮਾਨ ਨੂੰ ਲੰਕਾ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
- ਦਸਵੇਂ ਤੋਂ ਪੰਦਰਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਤਕ ਰਾਵਣ ਆਪਣੇ ਜਰਨੈਲਾਂ ਅਤੇ ਸਹਿਯੋਗੀਆਂ ਨੂੰ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਨਾਲ ਯੁੱਧ ਕਰਨ ਭੇਜਦਾ ਹੈ।
- ਸੋਲਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਰਾਵਣ ਆਪ ਯੁੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ।
- ਅਠਾਰਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਸੀਤਾ ਮਿਲਣ ਉਪਰੰਤ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਅਯੋਧਿਆ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।
- ਉਨੀਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਦਾ ਅਭਿਸ਼ੇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੰਭਕ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ।
- ਵੀਹਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਸੀਤਾ ਜੀ ਨੂੰ ਬਨਵਾਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ।ਮਹਾਰਿਸ਼ੀ ਬਾਲਮੀਕ ਸੀਤਾ ਦੀ ਚੀਕ ਪੁਕਾਰ ਸੁਣ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕੁਟੀਆ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਲਵ ਕੁਸ਼ ਦੇ ਜਨਮ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਹੈ।
- ਇੱਕੀਵੇਂ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਸੀਤਾ ਸਭ ਭਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।
- ਅਯੋਧਿਆ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਹੈ।

ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਦੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ

- ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੀ ਬਾਲ ਲੀਲ੍ਹਾ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਰੁਚੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਸਦੇ ਵਿਸਥਾਰਕ ਵੇਰਵੇ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।
- ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਜੀ ਲਕਸ਼ਮਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਮਿੱਤਰ ਜੀ ਨਾਲ ਇਕੱਲੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮੁਨੀ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸ਼ਰਾਪ ਜਾਂ ਧਮਕੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਹੈ।
- ਮਰੀਚ ਅਤੇ ਸੁਬਾਹੂ ਦੇ ਯੁੱਧ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਰਾਮਾਇਣ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਵਿਚ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਕ੍ਰਮਵਾਰ 67 ਤੋਂ 92 ਛੰਦ ਤਕ ਹੈ।ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਵਿਚ ਰਾਮ ਕਿਸੇ ਮੁਨੀ ਦੇ ਅਸਤਰ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਕ ਯੋਧੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਨੂੰ ਮਾਰਦੇ ਹਨ।
- ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਵਿਚ ਪਰਸ਼ੂਰਾਮ ਅਤੇ ਰਾਮ ਦਾ ਸੰਵਾਦ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਯੁੱਧ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ।
- ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਜੀ ਦੇ ਰਾਜ ਅਭਿਸ਼ੇਕ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਛੰਦ 147 ਤੋਂ 149 ਤਕ ਹੀ ਸੰਖੇਪ ਮਾਤਰ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਰਾਮਾਇਣ ਵਿਚ ਇਸਦੇ ਵਿਸਥਾਰਕ ਵੇਰਵੇ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।
- ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਸੀਤਾ ਜੀ ਦ੍ਰਿੜ ਧੀਰਜਮਾਨ ਅਤੇ ਹੌਂਸਲੇ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਭਰਤ ਜੀ ਸਿੱਧਾ ਹੀ

ਰਾਮ ਜੀ ਕੋਲ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਰਾਮਾਇਣ ਵਾਂਗ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਸਥਾਰਕ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਹੈ।

- ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਵਿਚ ਸਰੂਪ ਨਖਾ ਦੇ ਅਪਮਾਨਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਕੇਤਕ ਵਰਨਣ ਹੀ ਹਨ। ਹਨੂੰਮਾਨ ਜੀ ਦਾ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਜੀ ਨਾਲ ਮਿਲਾਪ ਵੀ ਸੰਕੇਤਕ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੈ। ਰਾਮਾਇਣ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਵਿਸਥਾਰਕ ਵੇਰਵੇ ਨਹੀਂ ਹਨ।
- ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਅਤੇ ਰਾਮਾਇਣ ਦੇ ਯੁੱਧ ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਵੀ ਫ਼ਰਕ ਹੈ, ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਦਾ ਨਾਇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਯੁੱਧ ਕਰਕੇ ਰਾਵਣ ਨੂੰ ਮਾਰਦਾ ਹੈ।
- ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਵਿਚ ਸੀਤਾ ਜੀ ਆਪਣੇ ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਅਤੇ ਲਕਸ਼ਮਣ ਜੀ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।ਰਾਵਣ ਵਿਭੀਖਣ 'ਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਵਰਤਦਾ।
- ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਵਿਚ ਇਕ ਬਾਲਕ ਕੁਸ਼ ਬਾਲਮੀਕੀ ਦੁਆਰਾ ਕੁਸ਼ਾ ਦਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਜਦਕਿ ਰਾਮਾਇਣ ਵਿਚ ਸੀਤਾ ਜੀ ਦੋ ਬਾਲਕਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।
- ਕਿਸ਼ਕਿੰਧਾ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰ ਨਾਮਕ ਕਾਂਡਾਂ ਦਾ ਨਾਮ-ਧਰੀਕ ਜ਼ਿਕਰ ਹੀ ਹੈ, ਰਾਮਾਇਣ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਸਥਾਰਕ ਉਪਾਖਿਆਨ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹਨ।

ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਵਿਚ ਅਵਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਬੀਰਤਾ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਗੁਣਾਂ ਨੇੜੇ ਵੱਧ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਦਾ ਨਾਇਕ ਮਹਾਮਾਨਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਜੈਸਾ ਬਾਲਮੀਕ ਰਾਮਾਇਣ ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਤੁਲਸੀ ਦੀ ਰਾਮਾਇਣ ਜਿਹਾ ਅਵਤਾਰੀ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਕ ਨਿਪੁੰਨ ਯੋਧਾ ਹੈ।[20]

ਰਾਵਣ ਦਾ ਪਾਤਰ 'ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ' ਵਿਚ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[21]

ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ 'ਰਾਮਚਰਿਤ ਮਾਨਸ ਅਤੇ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ: ਇਕ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ' ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਅਧਿਆਇ 'ਨਿਰੀਖਣ ਅਤੇ ਸਾਰੰਸ਼' ਵਿਚ ਖੋਜਾਰਥਣ ਆਸ਼ਾ ਰਾਣੀ ਲਿਖਦੀ ਹੈ, "ਰਾਮਾਵਤਾਰ ਵਿਚਲੀ ਰਾਮ ਕਥਾ ਦਾ ਮੂਲ ਕਥਨ ਰਿਸ਼ੀ ਬਾਲਮੀਕ ਰਚਿਤ 'ਆਦਿ ਰਾਮਾਇਣ' ਉੱਪਰ ਹੀ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਭਾਂਤ ਦੇ 'ਅਵਤਾਰ ਸੰਕਲਪਾਂ' ਨੂੰ ਮਰਿਆਦਾ ਪੁਰਸ਼ੋਤਮ ਰਾਮ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਇਕ ਅਸਲੋਂ ਮੌਲਿਕ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਉਸਾਰਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਰਾਮ ਕਥਾ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਰਚਨਾ- ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਪੂਰੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਸਮੇਤ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਸੰਜਮ ਅਤੇ ਸੰਖੇਪਤਾ ਰਾਹੀਂ ਵਿਉਂਤਬੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਜੰਗ ਤੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੇ ਵਰਨਣ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਨੌਂ ਅਧਿਆਇ 'ਅਸੁਰ ਸੰਘਾਰ' ਦੇ ਥੀਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜੋ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਬੀਰ-ਰਸ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ ਦਾ ਸਿਰਜਤ ਗਲਪ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਾਮ ਦਾ ਪਰੰਪਰਕ ਮਰਿਆਦਾ ਪੁਰਸ਼ੋਤਮ ਰੂਪ ਵੀ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਰਾਮ ਨੂੰ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਪੁੱਤਰ, ਆਦਰਸ਼ ਪਤੀ, ਆਦਰਸ਼ ਭਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੇਸ਼

ਕੀਤਾ ਬਲਕਿ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ ਰਾਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ 'ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਕੇ 'ਜੁਗੋ-ਜੁਗਿ ਅਟੱਲ' ਰਾਮ ਕਥਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਭਾਂਤ ਦੀ ਯੁੱਗ-ਪ੍ਰਵਰਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਫ਼ਲ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।"[22]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ 'ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ' ਰਚਨਾ ਬਾਰੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਅਤੇ ਕਲਾ ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਅਤੇ ਕਲਾ ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਨੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਰੰਪਰਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਇਸ ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤ ਨੂੰ ਨਿਵੇਕਲੀ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਅਤੇ ਰਾਵਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ 'ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ' ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦਰਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ- 25
2. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ਸ੍ਰੀ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਕਰਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਵਾਦ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਮੀਖਿਆ, ਪੰਨਾ- 185
3. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ (ਡਾ.), ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਕਰਤ੍ਰਿਤਵ, ਪੰਨਾ- 17
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ- 17
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ- 19
6. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ- 20
7. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ-195
8. ਮਨਮੋਹਨ (ਡਾ.), ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਮਿਥ ਰੂਪਾਂਤਰਣ (ਰੂਪ ਤੇ ਅਰਥ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ), ਪੰਨਾ-54
9. ਰਾਬਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਾਹਿਤਯ, ਪੰਨਾ-1
10. ਵਾਚਸਪਤਿ ਗੈਰੋਲਾ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸਾਹਿਤਯ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸਯ, ਸੰਸਕਰਣ-5
11. ਆਸ਼ਾ ਰਾਣੀ, ਰਾਮਚਰਿਤ ਮਾਨਸ ਅਤੇ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ: ਇਕ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਪੰਨਾ- 23
12. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਮੇਂ ਉਪਲਬਧ ਹਿੰਦੀ ਕਾਵਯ ਕਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਪੰਨਾ- 253-54
13. ਆਸ਼ਾ ਰਾਣੀ, ਰਾਮਚਰਿਤ ਮਾਨਸ ਅਤੇ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ: ਇਕ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਪੰਨਾ- 24
14. ਇਨ ਮਹਿ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਸੁ ਦਸ ਅਵਤਾਰਾ॥
    ਜਿਨ ਮਹਿ ਰਮਿਆ ਰਾਮੁ ਹਮਾਰਾ॥
    ਅਨਤ ਚਤੁਰਦਸ ਗਨਿ ਅਵਤਾਰੁ॥
    ਕਹੋ ਜੁ ਤਿਨ ਤਿਨ ਕੀਏ ਅਖਾਰੁ॥੪॥ (ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ-155)

15. ਸੰਮਤ ਸੱਤ੍ਰਹ ਸਹਸ ਪਚਾਵਨ॥
ਹਾੜ੍ਹ ਵਦੀ ਪ੍ਰਿਥਮ ਸੁਖ ਵਾਦਨ।
ਤ੍ਵ ਪ੍ਰਸਾਦਿ ਕਰਿ ਗ੍ਰੰਥ ਸੁਧਾਰਾ॥
ਭੂਲ ਪਰੀ ਲਹੁ ਲੇਹੁ ਸੁਧਾਰਾ॥੮੬੦॥ ਦੋਹਰਾ
ਨੇਤ੍ਰ ਤੁੰਗ ਕੇ ਚਰਨ ਤਰ ਸਤੁਦ੍ਰਵ ਤੀਰ ਤਰੰਗ।
ਸ੍ਰੀ ਭਗਵਤ ਪੂਰਨ ਕਿਯੋ ਰਘੁਬਰ ਕਥਾ ਪ੍ਰਸੰਗ॥੮੬੧॥ (ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ-252)

16. ਚੌਪਈ
ਜੋ ਇਹ ਕਥਾ ਸੁਨੈ ਅਰੁ ਗਾਵੈ॥
ਦੂਖ ਪਾਪ ਤਿਹ ਨਿਕਟ ਨ ਆਵੈ॥
ਬਿਸਨੁ ਭਗਤਿ ਕੀ ਏ ਫਲ ਹੋਈ॥
ਬਜਾਧਿ ਛੈ ਸਕੈ ਨ ਕੋਇ॥੮੫੯॥ (ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ-252)

17. ਕੜੱਕੇ ਕਮਾਈ ਝੜੱਕੇ ਕ੍ਰਿਪਾਈ। ਢਲਾ ਢੁੱਕ ਢਾਲੈ॥ ਚਲੀ ਪੀਤ ਪਾਲੈ॥੭੧॥
(ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ-193)

18. ਅਨੰਤ ਦਾਨ ਮਾਨ ਦੇ ਬੁਲਾਇ ਸੂਰਮਾ ਲਏ॥
ਦੁਰੰਤ ਸੈਨ ਸੰਗ ਦੈ ਦਸੋ ਦਿਸਾ ਪਠੈ ਦਏ॥
ਨਰੇਸ ਦੇਸ ਦੇਸ ਕੇ ਨਿਰ੍ਦੇਸ ਪਾਇ ਪਾਰਿਯੰ॥
ਮਹੇਸ ਜੀਤ ਕੈ ਸਭੈ ਸੁ ਛਤ੍ਰ ਪਤ੍ਰ ਢਾਰਿਯੰ।੪੬॥ (ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 190-191)

19. ਜੁੱਟੇ ਵੀਰ ਜੁਝਾਰੇ ਧੰਗਾਂ ਵੱਜੀਆਂ॥ ਬੱਜੇ ਨਾਦ ਕਰਾਰੇ ਦਲਾਂ ਮੁਸਾਹਦਾ।
ਲੁੱਝੇ ਕਾਰਣਆਰੇ ਸੰਘਰ ਸੂਰਮੇ॥ ਵੁਠੇ ਜਾਣੂ ਡਰਾਰੇ ਘਈਅਰ ਕੈਬਰੀ॥੪੬੭॥੪ (ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ-225)

20. ਕੰਵਰ ਅਮਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਦੁਆਰਾ ਰਚਿਤ 'ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ' ਦਾ ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਧਿਐਨ, (ਉਧਰਿਤ), ਪੰਨਾ- 150
21. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ- 151
22. ਆਸ਼ਾ ਰਾਣੀ, ਰਾਮਚਰਿਤ ਮਾਨਸ ਅਤੇ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ: ਇਕ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਪੰਨਾ-229

ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਪੁਸਤਕਾਂ

- ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ਸ੍ਰੀ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਕਰਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਵਾਦ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਮੀਖਿਆ, ਬਿਬੇਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2012
- ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ ਪਦਮ, ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦਰਸ਼ਨ, ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 2015
- ਮਨਮੋਹਨ (ਡਾ.), ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਮਿਥ ਰੂਪਾਂਤਰਣ (ਰੂਪ ਤੇ ਅਰਥ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ), ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 2015
- ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ (ਡਾ.), ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਕਰਤ੍ਰਿਤਵ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸਭਾ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1966

- ਉਹੀ, ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਪੌਰਾਣਿਕ ਅਧਿਐਨ, ਨਿਊ ਬੁੱਕ ਕੰਪਨੀ, ਜਲੰਧਰ, 1965

ਹਿੰਦੀ ਪੁਸਤਕਾਂ

- ਰਵਿੰਦਰ ਨਾਥ ਟੈਗੋਰ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਾਹਿਤਯ, (ਅਨੁਵਾਦ: ਰਾਮਦਹਨ ਮਿਸ਼ਰ), ਹਿੰਦੀ ਗ੍ਰੰਥ ਰਤਨਾਕਰ, ਬੰਬਈ, 1933
- ਵਾਚਸਪਤਿ ਗੈਰੋਲਾ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸਾਹਿਤਯ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸਯ, ਚੌਖੰਭਾ ਵਿਦਿਆ ਭਵਨ, ਵਾਰਾਣਸੀ, ਪੰਜਵਾਂ ਸੰਸਕਰਣ

ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ

- ਆਸ਼ਾ ਰਾਣੀ, ਰਾਮਚਰਿਤ ਮਾਨਸ ਅਤੇ ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਰਾਮ ਅਵਤਾਰ: ਇਕ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪਟਿਆਲਾ, 2007
- ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.), ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਮੇਂ ਉਪਲਬਧ ਹਿੰਦੀ ਕਾਵਯ ਕਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ, ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ, 1959

ਖੋਜ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰਸਾਲੇ

- Gyankosh (An Interdisciplinary e-Journal), Volume 3, December 2020, Guru Gobind Singh College for Women, Chandigarh

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ

***ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ**

ਭੂਮਿਕਾ

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਨਿਸਚਿਤ ਤੇ ਇਕਾਂਗੀ ਸੰਕਲਪ ਜੋ ਇੱਕਵਾਦ, ਵਿਸ਼ਵਵਾਦ ਜਾਂ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਸਥਾਪਨਾ ਪੱਖੀ ਸਨ, ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੇ ਜਿਥੇ ਤਰਕ, ਵਿਗਿਆਨ, ਨਿਸਚਤਤਾ, ਕੇਂਦਰਵਾਦੀ ਆਦਿ ਸੰਕਲਪਾਂ ਲਈ ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਦਰਸਾਈ, ਉੱਥੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨੇ ਲਘੂ ਬਿਰਤਾਂਤ, ਬਹੁ-ਸਭਿਆਚਾਰਵਾਦ, ਅਨਿਸਚਿਤਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਹੁੰਗਾਰਾ ਮਿਲਿਆ। ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵੇਂ ਚਿੰਤਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਰੱਬੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ, ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ ਸੱਚ ਅਤੇ ਸਾਪੇਖ ਸੱਚ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਟਕਰਾਅ, ਧਰਮ-ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ-ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਨਵੀਆਂ ਅਕਾਦਮਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਅਤੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰਬਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਲੌਕਿਕ ਤੇ ਪਰਾ-ਲੌਕਿਕ ਪ੍ਰਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਉਣ ਦੀ ਅਹਿਮ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪਈ ਹੈ। ਸਿੱਖ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸ਼ਬਦ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਆਦਰਸ਼, ੧ੴ, ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ, ਸਤਿਗੁਰੂ, ਸੰਗਤ, ਗੁਰਮੁਖ, ਨਾਮ, ਸੇਵਾ ਆਦਿ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਵ-ਸਿਰਜਣਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਵਾਲੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਅਲਪ ਸਭਿਆਚਾਰ/ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ, ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ ਆਦਿ ਦੀ ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਅਭਿਆਸ ਮੂਲਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰ, ਇੱਕਵਾਦ ਜਾਂ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਆਦਿ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਅਧਿਐਨ ਸ੍ਰੋਤ ਵਜੋਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ 'ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ' ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ

ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਹਰ ਇਕ ਉਹ ਬਿਰਤਾਂਤ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਮਗਰਵਾਦੀ ਰੁਚੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਏਕਾਧਿਕਾਰੀ ਉਚਿਤਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਨਕਾਰਿਆ ਹੈ ਤੇ ਲਘੂ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਦੇਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਕ ਫਰਾਂਕੁਆ ਲਿਉਤਾਰਦ

*ਖੋਜਾਰਥੀ ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੁਸਤਕ *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ, ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਲਈ, ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਸ਼ਬਦ/ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਤਹਿਤ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹਰੇਕ ਰੇਖਕੀ ਸੰਕਲਪ, ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਦਿ ਜੋ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕ (universaly) ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਉਚਿਤਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਤੇ ਲਘੂ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਸਨ, ਨੂੰ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ 'ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ'[1] (incredulity towards metanarratives) ਨੂੰ ਹੀ ਲਿਓਤਾਰਦ ਨੇ ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। *Encyclopedia of Postmodernism* ਵਿਚ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਪ੍ਰੀਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ "ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪਕ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਲਭਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਆਪਣੀ ਭਰੋਸੇਯੋਗਤਾ ਗਵਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲਘੂ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਫੈਲਣ ਲਈ ਸਪੇਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ"।[2] ਇਸ ਲਈ ਉਤਰਆਧੁਨਿਵਾਦ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੂੰ ਬਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ, ਵਿਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ (ਅਮੈਨੁਅਲ ਕਾਂਟ, ਫਰੈਡਰਿਕ ਹੀਗਲ, ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਆਦਿ), ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਰੋਧ ਰਾਹੀਂ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ। ਉਤਰਆਧੁਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਨਾਲ ਹਰ ਉਹ ਬਿਰਤਾਂਤ ਜੋ ਤਰਕ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਚ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਿਧਾਂਤ/ਸੰਕਲਪ ਰੱਬ, ਸੱਚ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਆਦਿ ਦੀ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਉਤਰਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਵਲੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਵਜੋਂ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਨਾਮ ਰਸ[3] ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਵਿਚ 'ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ' ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਧਰਮ, ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਆਦਿ ਅੰਦਰ ਨਾਮ ਰਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਗਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਨਾਮ ਰਸੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਤਲਾਸ਼ਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਨਿਰਮਲ ਕਰਮ ਤੇ ਨਾਮ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਵਾਲੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਧਰਮ ਕਿਹਾ ਹੈ।[4] ਕੋਈ ਵੀ ਧਰਮ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਮ ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਰੂਪ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਮਝੇ ਜਾਂ ਅਭਿਆਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਰੂੜ੍ਹੀਵਾਦੀ ਸੋਚ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਿਕ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਬਣਨ ਵੱਲ ਉਤਸੁਕ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਤੱਤ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨਿਕ ਵਿਹਾਰ ਰਾਹੀਂ ਨਾਮ ਰਸੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਪਛਾਣ-ਮੂਲਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਧਰਮ/ਪਰੰਪਰਾ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਭੰਨਤਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਰੋਧੀ ਤੱਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ' ਸ਼ਬਦ ਦਰਜ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰੁਚੀਆਂ ਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤ, ਚਿੰਤਨ, ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਆਦਿ ਜ਼ਰੀਏ ਪਰ (other) ਨੂੰ ਅਧੀਨਤਾ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਲਈ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ, ਇਸਲਾਮ, ਬੋਧੀ, ਜੈਨੀ ਆਦਿ ਧਰਮਾਂ ਅੰਦਰ ਜੜ੍ਹ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਰੂੜ੍ਹੀਗਤ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਵਿਚ ਨਾਮ ਰਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਕੋਈ ਵੀ ਧਰਮ 'ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ' ਵਜੋਂ ਦੂਸਰਿਆਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾ ਬਣਾ ਸਕੇ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਿਮ ਆਦਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਨੂੰ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗ ਦੇ ਸਾਮੰਤੀ ਅਭਿਆਸ ਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਸੰਧੂ ਅਨੁਸਾਰ "ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਆਤਮ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਇਕਾਰਥੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨੂੰ ਮੁਲਤਵੀ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਚਿਹਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਅਧੋਗਤੀ ਅਤੇ ਬਹੁਪਰਤੀ ਬੇਤਰਤੀਬੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਅਰਥ-ਸਿਰਜਣ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਮਹਾਂਵਾਕ ਅਨੁਸਾਰ ਵੇਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।...ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਮਹਾਂ-ਬਿਰਤਾਂਤ ਮੰਨਦੀ ਹੋਈ, ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਨਜ਼ਰੀਆ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ"।[5] ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਪੈਰਾਡਾਇਮ ਨੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿਚ ਮੰਨ ਕੇ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਇਸ ਰੂਪ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵੇਦ ਅੰਦਰ ਵੀ ਵੇਦਾਂਤ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ 'ਵੇਦਾ ਮਹਿ ਨਾਮੁ ਉਤਮੁ' ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਮ-ਰਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਵੇਦ ਅੰਦਰ ਪਏ ਰੂੜ੍ਹ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਨਾ ਮੰਨ ਕੇ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਵੀ ਨਾਮ-ਰਸ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਧਰਮਾਂ (ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ, ਜੋ ਕਿ ਦੋ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਦੀ ਤਰਜ਼ਮਾਨੀ ਕਰਦੇ ਹਨ) ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਤੇ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ, ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਦੇ ਸੀਮਤ ਘੇਰੇ ਅੰਦਰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ' ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ (ਗੁਰਬਾਣੀ) ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਧਰਮ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਏ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਰੋਕਾਰ, ਸੰਕਲਪ/ਸਿਧਾਂਤ ਬ੍ਰਹਮ, ਗਿਆਨ, ਭਗਤੀ, ਵੇਦ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਵਰਣ ਆਸ਼ਰਮ ਆਦਿ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅੱਲਾਹ, ਕੁਰਾਨ ਸ਼ਰੀਫ, ਨਮਾਜ਼, ਸ਼ਰੀਅਤ, ਕਾਜ਼ੀ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧੀਨ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ

ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਧਰਮ ਨੂੰ 'ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ' ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਗ ਦੇ ਸਾਮੰਤੀ ਅਭਿਆਸ ਤੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਤੇ ਸਮਾਜ ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਛੂਆ-ਛਾਤ, ਰੀਤੀ ਰਸਮਾਂ ਦੇ ਕਠੋਰ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਬੰਨਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਤੇ ਹਕੂਮਤ ਸ਼ਰੀਅਤ ਅਤੇ ਕਠੋਰ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਰਾਹੀਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਧਰਮਾਂ ਦੀਆਂ ਰੂੜ੍ਹੀਗਤ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਤੇ ਕਠੋਰ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਨਾਮ ਰਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸੀਮਤ ਅਭਿਆਸ ਵਜੋਂ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਨੇ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਆਦਿ ਵਿਸਥਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੁਲਤਾਨ, ਰਾਜਿਆਂ ਤੇ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸੋਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਪਰਪੱਕ ਕੀਤਾ ਸੀ।[6] ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਵਿਚ ਰੂੜ੍ਹ ਜਾਂ ਜੜ੍ਹ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ, ਪਰਾਭੌਤਿਕਤਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਜ਼ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜ਼ਾਂ ਜਾਂ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਨਾਮ ਰਸੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ, ਕਿਸੇ ਜੜ੍ਹ/ਸਥਿਰ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਬਜਾਇ ਜੀਵਤ ਮਉਲਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਇਸਲਾਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਨਾਮ ਰਸੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਢਾਲਦੇ ਹੋਏ ਸਪੇਸ ਦਿਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਐਨ. ਮੁਥੂਮੋਹਨ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਪੇਸ ਦੇਣ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀ ਕਿ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਣੀ ਅੰਦਰ ਮੌਜ਼ੂਦ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਭਾਵਨਾ (critical spirit) ਕਾਰਨ ਉਸ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਸਿੱਖੀ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਪਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[7] ਹਾਲਾਂਕਿ ਲੇਖਕ ਵਲੋਂ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਭਾਵਨਾ ਨਿਹਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਨੁਕਤਾ ਬਾਣੀ ਦੇ ਨਾਮ ਰਸੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਇਸਲਾਮਕ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਅਭਿਆਸ ਤੇ ਸੰਕੀਰਣ ਚੇਤਨਾ ਕਾਰਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਨਾਮ ਰਸੀ ਪੁਨਰ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਢਾਂਚਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕਤਾ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ 'ਸਾਝ ਕਰੀਜੈ ਗੁਣਹ ਕੇਰੀ ਛੋਡਿ ਅਵਗੁਣ ਚਲੀਐ' ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਆਪਸੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹਾਸ਼ੀਆਗਤ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਵਰਗ ਨੂੰ ਵੀ ਉਸ ਅੰਦਰ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਕਰਨ ਦਾ ਬਰਾਬਰ ਅਵਸਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰੱਬ ਦੇ ਨਾਵਾਂ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮ, ਗੋਬਿੰਦ, ਰਾਮ, ਅੱਲਾਹ, ਖੁਦਾ, ਰਹੀਮ, ਕਰੀਮ ਆਦਿ ਸਾਰੇ ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਤੇ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਦੈਵੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਖਾਰਿਜ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਨਾਵਾਂ ਨੂੰ

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵੇਦਾਂਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਅਰਬੀ, ਫਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਧਿਕਾਰਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾਈ 'ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਖਾਰਿਜ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੇ ਕਾਲ ਦੀ ਯਥਾਰਕਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਕਾਲ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਰਾਹੀਂ, ਨਾਮ ਰਸੀ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕਤਾ ਨੂੰ ਜਗਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਵਾਨਿਆ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੇ ਧਰਮ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰ ਰਹੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਪੰਡਿਤ, ਕਾਜ਼ੀ, ਆਦਿ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਵਿਚ ਨਾਮ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ ਕਾਰਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ/ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਹਰ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ, ਅਧੂਰੇ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਧਾਰਮਿਕ ਆਡੰਬਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਭਰਮ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਤੇ ਇਸਲਾਮਿਕ ਪੈਰਾਡਾਇਮ ਦੀ ਸਵੈ-ਐਲਾਨੀ ਉਤਮਤਾ ਨੂੰ ਖਾਰਿਜ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਇ ਸਿਰਫ ਸੰਪਰਦਾਇਕ/ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੇ ਰੂੜ੍ਹੀਗਤ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ, ਰੀਤੀ ਰਸਮਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਉਲਝਾ ਲਿਆ ਸੀ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੁਆਰਾ ਵੇਦ ਪੜ੍ਹਨਾ, ਪੂਜਾ ਅਰਚਨਾ ਕਰਨਾ ਆਦਿ ਧਾਰਮਿਕ ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਹੀ ਹਿੱਸਾ ਸਨ, ਜਿਸ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦਰਸਾ ਕੇ, ਉਸ ਦੀ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਨੂੰ ਨਾਮ-ਰਸੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ, ਸੱਚੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਭਿਆਸ ਵਜੋਂ ਪੁਨਰ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੀ ਰੀਤੀਗਤ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਵੇਦ ਪੜ੍ਹਨ, ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਣ, ਸਮਾਧੀ ਲਗਾਉਣ, ਮੰਤ੍ਰ ਪੜ੍ਹਨ, ਮਾਲਾ ਪਾ ਕੇ ਰਖਣੀ, ਸੁੰਦਰ ਬਸਤ੍ਰ ਪਹਿਨਣੇ ਆਦਿ ਨੂੰ ਅਧੂਰੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਵਜੋਂ ਖਾਰਿਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਧਾਰਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕ ਵਿਖਾਵਾ ਹਨ।[8] ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕ-ਵਿਖਾਵੇ, ਧਾਰਮਿਕ ਆਡੰਬਰ ਜਾਂ ਧਰਮ ਵਿਰੋਧੀ ਕਰਮ ਵਜੋਂ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਵਲੋਂ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਰਮਾਂ ਅੰਦਰ ਨਾਮ-ਵਿਹੂਣਤਾ ਜਾਂ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅੰਦਰ ਅਰਾਜਕਤਾ ਜਾਂ ਖੋਟ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਵਲੋਂ ਪੰਡਿਤ ਦੁਆਰਾ ਜਨੇਊ ਪਹਿਨਾਉਣ ਸਮੇਂ, ਜਨੇਊ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਧਾਰਮਿਕ ਆਡੰਬਰਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸੀ। ਉਹ ਪੰਡਿਤ ਕੋਲੋਂ ਦਇਆ ਰੂਪ ਕਪਾਹ, ਸੰਤੋਖ ਰੂਪ ਸੂਤ, ਜਤ ਦੀਆਂ ਗੰਢਾਂ ਤੇ ਸਤ ਰੂਪੀ ਵਟ ਵਾਲੇ ਜਨੇਊ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਜਾਂ ਜਲਣ ਦਾ ਡਰ ਨਹੀਂ ਹੈ।[9] ਇਹ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੁਆਰਾ ਪੰਡਿਤ ਦੀ ਰੂੜੀਗਤ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਜਨੇਊ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜਨੇਊ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਸਾਰ, ਜੋ ਮਹਿਜ਼ ਰਸਮ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਸੀ, ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਉਚੀਆਂ ਕੀਮਤਾ, ਸਦਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ ਮੁੜ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ

ਹਨ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਕੇਵਲ ਰਸਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹਿਨੇ ਜਨੇਊ ਦੀ ਉਤਮਤਾ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੀ ਅਨੁਸ਼ਾਠਾਨਿਕ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਖਾਵੇ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਅਭਿਆਸ, ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਅਨੁਭਵ ਵਜੋਂ ਜਿਉਣ ਦੀ ਬਜਾਇ, ਰੂੜੀਗਤਤਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਧਾਰਮਿਕ ਅਭਿਆਸ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਸਦੇ ਤਸਬੀ ਲੈ ਕੇ ਖੁਦਾ-ਖੁਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਖਾਵੇ ਵਜੋਂ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ, ਜੋ ਨਿਆਇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਰਿਸ਼ਵਤ ਲੈ ਕੇ ਅਨਿਆਇ ਕਰਦਾ ਹੈ।[10] ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦੀ ਆੜ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਇਹ ਕਰਮ ਅਸਲੋਂ ਅਧਾਰਮਿਕ ਸਨ। ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ "ਕੇਵਲ ਖੁਦਾ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈਣ ਨਾਲ ਵੀ ਇਨਸਾਫ਼ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਇੱਥੇ ਖੁਦਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਹ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਅਨੁਆਈ ਸਟੇਟ ਦੀ ਨਿਆਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੱਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਾਜ਼ੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਨਿਆਂ-ਪਾਲਕ ਅਧਿਕਾਰੀ ਸਹੀ ਇਨਸਾਫ਼ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਉਹ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਲਹੂ ਚੂਸਣ ਅਤੇ ਉੱਚ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਗੋਲੇ ਬਣ ਕੇ ਹੀ ਰਹਿ ਗਏ ਸਨ"।[11] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਸਮੇਂ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸ਼ਾਸਕ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਜਗੀਰਦਾਰੂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਮ ਗਰੀਬ ਲੋਕਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਤੇ ਅਨਿਆਇ ਰਾਹੀਂ ਅਭਿਆਸ ਵਿਚ ਲਿਆ ਆਪਣੀ ਅਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਅਨਿਆਇ ਰੂਪੀ ਅਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਰਾਜੇ ਭੁੱਖੇ ਸ਼ੇਰਾਂ ਵਾਂਗ ਤੇ ਅਹਿਲਕਾਰ, ਨੰਬਰਦਾਰ, ਚੌਧਰੀ ਆਦਿ ਕੁੱਤਿਆਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਰੀਬ ਲੋਕਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੁੱਟ-ਮਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ।[12] ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਲਜੁਗੀ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਕਸਾਈ ਵਜੋਂ ਚਿਹਨਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਧਰਮ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਸ਼ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਬਚਿਆ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਕੂੜ ਰੂਪੀ ਇਸ ਰਾਤ ਵਿਚ ਸੱਚ ਰੂਪੀ ਚੰਦਰਮਾ ਕਿਤੇ ਚੜਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਵਹਾਰਕਿਤਾ ਦੀ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਜੋਂ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਟ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੇ ਧਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰ ਰਹੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ 'ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਕਟ ਜਾਂ ਘਾਟ' ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦਾ ਜੀਵਨ ਸਮਾਜਿਕ ਲੋੜਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ/ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਵੀ ਲੋੜ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਵਿਚ ਸੀ, ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਨੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਆਗੂ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਨੂੰ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਖਾਵੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਿਕ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰ ਰਿਹਾ

ਸੀ, ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਵਹਾਰਕਿਤਾ ਅੰਦਰ ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਜਗਾਉਣ ਹਿਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਰਮ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹੋਏ, ਇਸ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਰਸਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਹਿਤ ਦਸਿਆ ਹੈ।[13] ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ, ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਰੱਬੀ ਨੇਮ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਵਾਲੇ, ਸੰਤੋਖ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਗੁਜ਼ਾਰਨ ਤੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਪੂਜਣ ਯੋਗ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[14] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, ਹਿੰਦੂ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਰਸਮਾਂ ਰਿਵਾਜ਼ਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਲੋੜ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਰਾਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਾਮਕ ਪਾਤਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਉਸਾਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਜੋ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਰਾਜਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਨੂੰ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਨੂੰ ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਪੰਡਿਤ ਆਦਿ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਾਮ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਪੂਜਣ ਯੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਾਜ਼ੀ, ਮੁੱਲਾ ਆਦਿ ਦੇ ਜੀਵਨ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਨਮਾਜ਼ ਸਿਰਫ ਰਸਮ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮ/ਵਿਖਾਵਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਜੀਵਤ ਅਨੁਭਵ ਵਜੋਂ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਢਾਲਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਵਿਵਹਾਰਿਕਤਾ ਵੀ ਸਮਾਜਿਕ ਲੋੜਾਂ ਅਧੀਨ ਹੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਰਤ ਰਹੀ ਸੀ। ਕਾਜ਼ੀ ਦੀ ਕਹਿਣੀ ਤੇ ਕਥਨੀ ਦਾ ਫਰਕ ਉਸ ਦੇ ਅੱਲਾਹ ਤੋਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਪੰਜ ਵਖਤ ਦਾ ਨਮਾਜ਼ੀ ਹੈ ਤੇ ਕੁਰਾਨ ਤੇ ਹੋਰ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਕਰਮ ਅੱਲਾਹ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾ ਜਗਤ ਵਿਖਾਵਾ ਹੀ ਹਨ।[15] ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਾਜ਼ੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕਰਮ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ, ਉਸ ਅੰਦਰ ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਮ ਬਿਨਾ ਉਸ ਦੇ ਕਰਮ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਾਲੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ: ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਧਾਰਮਿਕ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕਠੋਰਤਾ ਨੂੰ ਨਾਮ ਰਸ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨਾਮ ਰਸ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ 'ਮਹਲਾ ੧' ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦਰਜ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਪਰਾਭੌਤਿਕਤਾ ਦਾ ਕਾਲ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।ਸਾਧਾਰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਾਮ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ, ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਦਿ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾਉਣ ਵਾਲਾ

ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਥੇ ਨਾਮ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਦਿ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਜਾਂ ਪਛਾਣ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਨਾਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਨਾਮ, ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਸਿਫ਼ਤੀ ਨਾਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।[16] ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨਾਮ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਜਿਸ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਪਰਮੇਸ਼ੁਰ ਦਾ ਨਾਮ। ਪਰਮੇਸਰ ਦੇ ਨਾਮ ਤੋਂ ਤਾਤਪਰਜ ਉਸ ਦੇ ਨਾਮ ਦਾ, ਉਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਕਰਕੇ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨ ਤੋਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਅੰਤਹਕਰਣ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧੀ ਅਰ ਨਾਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹਬਾ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਤੋਂ ਨਾਮ ਵਿਚ ਅਭੇਦਤਾ ਤਕ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਨਾਮ ਕਹਿ ਦਿੰਦੇ ਹਨ"।[17] ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨਾਮ ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਪਉੜੀ ਦਰ ਪਉੜੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, ਪਹਿਲਾ ਨਾਮ ਦਾ ਰਸਨਾ ਦੁਆਰਾ ਜਾਪ, ਫੇਰ ਮਨ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦਾ ਨਿਵਾਸ, ਫੇਰ ਲੂੰ ਲੂੰ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦਾ ਰਸਮਯ ਪ੍ਰਤੀਤ, ਫੇਰ ਵਣ-ਤ੍ਰਿਣ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦਾ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਤੀਤ, ਫੇਰ ਨਾਮੀ ਦੀ ਲਖਤਾ, ਫੇਰ ਨਾਮ ਨਾਮੀ ਦਾ ਪਰਸਪਰ ਸੰਗਮ ਤੇ ਫੇਰ ਨਾਮੀ ਵਿਚ ਅਭੇਦਤਾ।[18] ਨਾਮ ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਇਸ ਅਮਲੀ ਵਰਤਾਰੇ ਅੰਦਰ ਨਾਮ, 'ਨਾਂਵ' ਤੇ 'ਕਿਰਿਆ' ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਰੂਪ ਵੱਲ ਵਧਦੇ ਹੋਏ, 'ਈਵੈਂਟ' (event) ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ 'ਈਵੈਂਟ' ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਾਧਾਰਨ ਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਨਾ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ, ਸੁਰਤਿ ਅੰਦਰ ਵਿਸਮਾਦਤਾ, ਖੇੜਾ, ਆਨੰਦ ਆਦਿ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਸੇ ਪਕੜ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੌਨ ਡੀ. ਕੈਪੂਟੋ ਆਪਣੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ 'ਨਾਮ' ਅਤੇ 'ਈਵੈਂਟ' ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ 'ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ 'ਨਾਮ' ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ, ਢਾਂਚੇ ਜਾਂ ਸੰਸਥਾ ਦੀ ਪਛਾਣ-ਮੂਲਕ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਆਰਜ਼ੀ/ਸਥਾਈ ਨਾਮ ਦੇ ਅੰਦਰ ਛੁਪੇ ਜਾਂ ਇਸ ਰਾਂਹੀ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੇ ਅਜਿਹੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ 'ਈਵੈਂਟ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਉੱਠਣ ਦਾ ਸੱਦਾ ਦਿੰਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਨਸਾਫ਼, ਪਰਿਵਰਤਨ ਜਿਹੀਆਂ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ 'ਲੋਕਤੰਤਰ' ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੀਮਤ 'ਨਾਮ' ਹੈ, ਜੋ ਸਥਿਰ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ 'ਨਾਮ' ਅੰਦਰ 'ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਤੰਤਰ' ਦੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵੰਗਾਰ ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜੋ ਮੌਜੂਦਾ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਮਜ਼ਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਰੱਬ ਦੇ ਨਾਮ ਨੂੰ 'ਈਵੈਂਟ' ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਨਸਾਫ਼/ਨਿਆਂ, ਪ੍ਰੇਮ, ਭਲਾਈ ਅਦਿ ਲਈ ਬੁਲਾਵਾ ਹੈ।[19] ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਨਾਮ' (ਜੋ ਕੈਪੂਟੋ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਾਮ ਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਰੱਬ ਦੇ ਨਾਮ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ), ਜੀਵੰਤ 'ਈਵੈਂਟ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸੁਰਤਿ ਹਉਮੈ ਦੇ ਸੀਮਤ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਰਸ, ਪ੍ਰੇਮ, ਦਇਆ, ਸੇਵਾ, ਵਿਸਮਾਦ ਆਦਿ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਾਮ ਨੂੰ 'ਤੇਰਾ ਏਕੁ ਨਾਮੁ ਤਾਰੇ ਸੰਸਾਰ॥ ਮੈ ਏਹਾ ਆਸ ਏਹੋ ਆਧਾਰੁ॥' ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਵਾਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਰਾਹੀਂ ਅੰਤਰ-

ਭਿੰਨਤਾਮਈ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਸਮਝ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਹਿੰਮਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ "'ਨਾਮ' ਉਹਦੀ ਹਾਜ਼ਰ-ਹਜ਼ੂਰੀ ਦੀ ਨਿੱਘ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ, ਜੋ ਜਗਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। 'ਨਾਮ' ਉਹਦੀ ਨਿਜ-ਸਿਰਜਣਾ (ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਿਰਜਣਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ) ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਅਤੇ ਨਿੱਘ ਹੈ, ਜੋ ਆਧਾਰ ਬਣ ਕੇ ਰਮਿਆ ਹੈ। 'ਨਾਮ' ਹੁਕਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ...'ਹੁਕਮ' ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਹੈ, 'ਨਾਮ' ਨਾਲ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਅਤੇ ਮਿਹਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਧਰਮ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਥੇ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਉਥੇ ਤੀਕ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਬੱਝ ਕੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ 'ਨਾਮ' ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਪਰ ਖੜੀ ਹੈ (ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਖੜੀ ਹੈ)"।[20] ਇਸ ਲਈ ਨਾਮ, ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਹੁਕਮ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਅਰਵਿੰਦ-ਪਾਲ ਮੰਡੇਰ, ਨਾਮ ਨੂੰ ਕਾਲ ਦੀ ਸਗਲੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਅੰਦਰ ਨਿਹਿਤ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ, ਨਾਮ ਅੰਦਰ ਪਦਾਰਥ ਨਾਲ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ "ਮਨੁੱਖੀ ਸਵੈ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸਮਰੱਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਧਾਉਣ ਦੀ ਖੋਜ ਵਿਚ, ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਆਪਣੇ-ਆਪ ਸਮੇਤ ਹਰੇਕ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਇਕ ਪਛਾਣ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ...ਨਾਮ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ- ਸਾਰੀਆਂ ਸਿਰਜਿਤ ਵਸਤਾਂ ਵਿਚ ਸਹਿਚਾਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ। ਸਹਿਚਾਰੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ, ਜੀਵਤ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਉਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕੇਵਲ ਅਸਤਿਤਵ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ"।[21] ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨਾਮ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਚੇਤਨਾ ਪਦਾਰਥਕਤਤਾ ਦੀ ਸੀਮਤਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਧਰਤੀ ਦੀਆ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ, ਵਿਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਨਿਹਿਤ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨੇਮ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ, ਧਰਤੀ ਦੇ ਕੁੱਲ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਨਾਮ ਰਸੀ ਸਰਵ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਜ਼ਰੀਏ, 'ਸ਼ਬਦ' ਦੀ ਨਿਵਾਜਿਸ਼ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਅਗਰਸਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਜਗਦੀਸ਼ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ "ਸ਼ਬਦ ਧਰਤੀ ਦੇ ਕੁਲ ਦੈਵੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਾਲ ਦੀ ਸਗਲੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਡੂੰਘੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਰਮਾ ਕੇ ਰਖਦਾ ਹੈ"।[22] ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅੰਦਰਲੇ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ/ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਆਧਾਰਿਤ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਅਭਿਆਸ ਨੂੰ ਖਾਰਿਜ ਕਰਦੀ ਹੋਈ, ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਪੇਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਕੁੱਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕ-ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਨਿਜ਼ਾਤ ਦਾ ਰਾਹ 'ਸ਼ਬਦ' ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਹਿਤ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਗਲੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਾਮ-ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਾਂ ਕਾਜ਼ੀ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਜੋਗੀ, ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਪਰਾਭੌਤਿਕਤਾ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਧੂਰੀ ਸਮਝ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਕ ਨਸਲੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦੇ ਉਜਾੜੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਦੱਸਿਆ ਹੈ।[23] ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ

ਕਰ ਰਹੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਨੂੰ, ਨਾਮ ਅਨੁਭਵ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ੁੱਧ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪਦਵੀ ਦੇ ਯੋਗ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜੋਗੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਦੋਂ ਜੋਗੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਦੈਵੀ ਰਮਜ਼ ਪਛਾਣਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਜ਼ੀ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਨਾਲ ਮਾੜੇ ਕਰਮਾਂ ਵਲੋਂ ਮੂੰਹ ਫੇਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕਾਜ਼ੀ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਜੁਗਤਿ ਨੂੰ ਪਛਾਨਣ, ਉਸ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵੀਚਾਰਨ ਤੇ ਸੁਰਤਿ ਨੂੰ ਉਸ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲਾ ਹੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕਹਾਉਂਦਾ ਹੈ।[24] ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ ਆਤਮਾ, ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ, ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ 'ਤੇ ਜੀਵਨ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਰਾਹ ਸੀ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਪਦਵੀ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣ ਸਕਦਾ ਸੀ।

ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਕਾਜ਼ੀ, ਮੁੱਲਾ ਆਦਿ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ, ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਕਠੋਰਤਾ ਵਿਚ ਜਿਉਂਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਦੇ ਹੋਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮ ਨੂੰ ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ 'ਸੋਈ ਕਾਜੀ ਜਿਨਿ ਆਪੁ ਤਜਿਆ ਇਕੁ ਨਾਮੁ ਕੀਆ ਆਧਾਰੋ' ਅਨੁਸਾਰ ਖ਼ੁਦਾ ਦੇ ਨਾਮ ਜਾਣਨ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਮ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਹੀ ਅਸਲ ਕਾਜ਼ੀ ਬਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨਾਮ ਆਧਾਰਿਤ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਹ ਧਰਮ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਧੁਰਾ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ, ਧੰਨ ਦੌਲਤ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹਉਮੈਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰੇ, ਧਰਮ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਕਰਮ ਕਰੇ ਤੇ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ ਜੀਵਨ ਬਿਤਾਵੇ ਤਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕਹਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[25] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੰਜ ਵਖਤ ਦੀ ਨਮਾਜ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ, ਰੂੜੀਗਤ ਰਸਮ ਰਿਵਾਜ਼ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਬੰਦਗੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਰਸਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਨਮਾਜ਼ ਮਰਿਯਾਦਾਮਈ ਜ਼ਬਤ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ, ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅੰਦਰ ਰਸ ਅਤੇ ਸਬਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜ ਨਮਾਜ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੀ ਨਮਾਜ਼ ਸੱਚ ਬੋਲਣਾ, ਦੂਜੀ ਨਮਾਜ਼ ਹੱਕ ਦੀ ਕਮਾਈ, ਤੀਜੀ ਨਮਾਜ਼ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਸੰਬੰਧੀ, ਚੌਥੀ ਨਮਾਜ਼ ਨੀਅਤ ਸਾਫ ਰੱਖਣਾ ਅਤੇ ਪੰਜਵੀਂ ਨਮਾਜ਼ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਸਿਫਤ ਸਲਾਹ, ਨਾਮ ਬੰਦਗੀ ਹੈ।[26] ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਮਾਜ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕਹਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਨਮਾਜ਼ ਜੀਵਨ ਅੰਦਰ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕਠੋਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਸਲ ਨੂਰ ਦੇ ਰੂ-ਬ-ਰੂ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੀ।

ਫਰੈਡਰਿਕ ਨੀਤਸ਼ੇ ਪਾਦਰੀ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਦਰੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਬ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਹ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੈਵੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸਿਰਫ ਉਸ ਕੋਲ ਹੈ, ਸੱਚਾਈ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਇੱਕੋ-ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਪਾਦਰੀ ਹੋਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਸਮਾਜ ਅੰਦਰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਸਕਤੀ ਹੈ।[27] ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨੀਤਸ਼ੇ

ਪਾਦਰੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਮੂਲ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਪਾਦਰੀ ਅੰਦਰ ਮੁੜ੍ਹ ਉਸ ਦੇ ਫਰਜ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਜਗਾਉਣ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਲੋਂ 'ਰੱਬ ਦੀ ਮੌਤ' ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ, ਪਾਦਰੀ ਆਦਿ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਫੈਲੀ ਅਰਾਜਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸੀ।

ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੁਹਜਤਾ (asthetics) ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੋਈ, ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਨੇਮ ਨੂੰ ਨਾਲ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰੇਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅੰਦਰਲੇ ਅਰਾਜਕਤਾ ਤੇ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਕਾਜ਼ੀ, ਸ਼ਾਸਕ ਆਦਿ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਛਾਣ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਕੇ ਆਲੋਚਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਅੰਦਰ ਨਸਲੀ ਚੇਤਨਾ ਆਧਾਰਿਤ ਅਰਾਜਕਤਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਰਾਹੀਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਮਹਾਂਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਖਾਰਿਜ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਨਾਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਉਸਦੇ ਕਰਮ ਅੰਦਰਲੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਮੁੜ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਕਾਜ਼ੀ ਆਦਿ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. Lyotard, Jean-François, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, UK Manchester University Press, 1984, p. xxiv.
2. Skordili, Beatrice, *Grand Narrative,* in Encyclopedia of Postmodernism, Victor E. Taylor and Charles E. Winquist (Edi.), New York: Routledge, 2001, p. 165.
3. ਨਾਮੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਮ ਤੇ ਤਾਤਪਰਯ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਚਿੱਤਵ੍ਰਿਤਿ ਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਜੋੜਨ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨਾ, ਇਸ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਪਰਿਪੱਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਮ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ "ਲਿਵ" ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਆਨੰਦ ਨੂੰ "ਨਾਮ-ਰਸ" ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਨਾਭਾ, ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼*, ਲੁਧਿਆਣਾ: ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕਸ, 2017, ਪੰਨਾ 602.
4. ਸਰਬ ਧਰਮ ਮਹਿ ਸ੍ਰੇਸਟ ਧਰਮੁ॥ ਹਰਿ ਕੋ ਨਾਮੁ ਜਪਿ ਨਿਰਮਲ ਕਰਮੁ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 266)
5. ਸੰਧੂ, ਗੁਰਪਾਲ ਸਿੰਘ, *ਸਮਕਾਲੀ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪ੍ਰਵਚਨ*, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ: ਲੋਕਗੀਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, 2006, ਪੰਨਾ 48.
6. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, *ਵਿਸਮਾਦੀ ਪੂੰਜੀ,* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, 2010, ਪੰਨਾ 65.
7. Muthumohan, N., *Essential Postulates of Sikhism,* Dharm Singh (Edi.), Patiala: Punjabi University, 2003, p. 112.
8. ਪੜਿ ਪੁਸਤਕ ਸੰਧਿਆ ਬਾਦੰ॥ ਸਿਲ ਪੂਜਸਿ ਬਗੁਲ ਸਮਾਧੰ॥...

ਜੇ ਜਾਣਸਿ ਬ੍ਰਹਮੰ ਕਰਮੰ॥ ਸਭਿ ਫੋਕਟ ਨਿਸਚਉ ਕਰਮੰ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 470)

9. ਦਇਆ ਕਪਾਹ ਸੰਤੋਖੁ ਸੂਤੁ ਜਤੁ ਗੰਢੀ ਸਤੁ ਵਟੁ॥
ਏਹੁ ਜਨੇਊ ਜੀਅ ਕਾ ਹਈ ਤ ਪਾਂਡੇ ਘਤੁ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 471)
10. ਕਾਜੀ ਹੋਇ ਕੈ ਬਹੈ ਨਿਆਇ॥ ਫੇਰੇ ਤਸਬੀ ਕਰੇ ਖੁਦਾਇ॥ ਵਢੀ ਲੈ ਕੇ ਹਕੁ ਗਵਾਏ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 951)
11. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ, *ਵਿਸਮਾਦੀ ਪੂੰਜੀ,* ਪੰਨਾ 72.
12. ਰਾਜੇ ਸੀਹ ਮੁਕਦਮ ਕੁਤੇ॥ ਜਾਇ ਜਗਾਇਨਿ੍ ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ॥
ਚਾਕਰ ਨਹਦਾ ਪਾਇਨਿ੍ ਘਾਉ॥ ਰਤੁ ਪਿਤੁ ਕੁਤਿਹੋ ਚਟਿ ਜਾਹੁ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 1288)
13. ਪਾਂਡੇ ਐਸਾ ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰੁ॥ਨਾਮੇ ਸੁਚਿ ਨਾਮੋ ਪੜਉ ਨਾਮੇ ਚਜੁ ਆਚਾਰੁ॥...
ਵਿਣੁ ਨਾਵੈ ਹੋਰਿ ਕਰਮੁ ਨ ਭਾਲਿ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 355)
14. ਸੋ ਬ੍ਰਹਮਣ ਜੋ ਬਿੰਦੈ ਬ੍ਰਹਮ॥ ਜਪੁ ਤਪੁ ਸੰਜਮੁ ਕਮਾਵੈ ਕਰਮੁ॥...
ਬੰਧਨ ਤੋੜੇ ਹੋਵੈ ਮੁਕਤ॥ ਸੋਈ ਬ੍ਰਹਮਣ ਪੂਜਣ ਜੁਗਤੁ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 951)
15. ਤਾ ਤੂੰ ਮੁਲਾ ਤਾ ਤੂ ਕਾਜੀ ਜਾਣਹਿ ਨਾਮੁ ਖੁਦਾਈ॥...
ਪੰਜ ਵਖਤ ਨਿਵਾਜ ਗੁਜਾਰਹਿ ਪੜਹਿ ਕਤੇਬ ਕੁਰਾਣਾ॥
ਨਾਨਕੁ ਆਖੇ ਗੋਰ ਸਦੇਈ ਰਹਿਓ ਪੀਣਾ ਖਾਣਾ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 24)
16. ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼,* ਪੰਨਾ 602.
17. ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰਮਤਿ ਨਾਮੁ,* ਨਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾ.), ਦਿੱਲੀ: ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਸਦਨ, 2011, ਪੰਨਾ 18.
18. ਉਹੀ, ਪੰਨੇ 108-109.
19. Caputo, John D, *The Weakness of God: A Theology of Event*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2006, pp. 2-3.
20. ਹਿੰਮਤ ਸਿੰਘ, *ਨਾਮ ਦੀ ਮਹਿਮਾ: ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਾਸਾਰ,* ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਤ੍ਰਿਕਾ, ਪਟਿਆਲਾ: ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਜੂਨ 1990, ਪੰਨਾ 146.
21. Mandair, Arvind-Pal Singh, *Sikh Philosophy: Exploring Gurmat Concept in Decolonizing World,* New Delhi: Bloomsburry Academics, 2022, p. 125.
22. ਜਗਦੀਸ਼ ਸਿੰਘ, *ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ: ਸਾਖੀ ਪਾਵਨਤਾ ਦਾ ਸਿਮਰਨ,* 'ਭੂਮਿਕਾ', ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ, ਪਰਮਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, 2010, ਪੰਨਾ 54.
23. ਕਾਦੀ ਕੂੜੁ ਬੋਲਿ ਬੋਲਿ ਮਲੁ ਖਾਇ॥ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨਾਵੈ ਜੀਆ ਘਾਇ॥
ਜੋਗੀ ਜੁਗਤਿ ਨ ਅੰਧ॥ ਤੀਨੇ ਓਜਾੜੇ ਕਾ ਬੰਧੁ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 662)
24. ਸੋ ਜੋਗੀ ਜੋ ਜੁਗਤਿ ਪਛਾਣੈ॥ ਗੁਰਪਰਸਾਦੀ ਏਕੋ ਜਾਣੈ॥
ਕਾਜੀ ਸੋ ਜੋ ਉਲਟੀ ਕਰੈ॥ ਗੁਰਪਰਸਾਦੀ ਜੀਵਤ ਮਰੈ॥
ਸੋ ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਜੋ ਬ੍ਰਹਮੁ ਬੀਚਾਰੈ॥ ਆਪਿ ਤਰੈ ਸਗਲੇ ਕੁਲ ਤਾਰੈ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 662)

25. ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਕਹਾਵਣੁ ਮੁਸਕਲੁ ਜਾ ਹੋਇ ਤਾ ਮੁਸਲਮਾਣ ਕਹਾਵੈ॥
ਅਵਲਿ ਅਉਲਿ ਦੀਨੁ ਕਰਿ ਮਿਠਾ ਮਸਕਲ ਮਾਨਾ ਮਾਲੁ ਮੁਸਾਵੈ॥...
ਤਉ ਨਾਨਕ ਸਰਬ ਜੀਆ ਮਿਰੰਮਤ ਹੋਇ ਤ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਕਹਾਵੈ॥ (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 141)
26. ਪੰਜਿ ਨਿਵਾਜਾ ਵਖਤ ਪੰਜਿ ਪੰਜਾ ਪੰਜੇ ਨਾਉ॥ ਪਹਿਲਾ ਸਚੁ ਹਲਾਲ ਦੁਇ ਤੀਜਾ ਖੈਰ ਖੁਦਾਇ॥
ਚਉਥੀ ਨੀਅਤ ਰਾਸਿ ਮਨੁ ਪੰਜਵੀ ਸਿਫਤਿ ਸਨਾਇ॥ ਕਰਣੀ ਕਲਮਾ ਆਖਿ ਕੈ ਤਾ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਸਦਾਇ॥
(ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 141)
27. Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, Walter Kaufmann (Edi.), New York: Vintage Books, 1968, p. 88.

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ: ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ

***ਡਾ. ਰੰਜੂ ਬਾਲਾ**

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚਲੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕਤਾ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ, ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਵਸਥਾ ਨਾਲ ਕੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ।'ਦਰਸ਼ਨ' ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਧਾਤੂ 'ਦ੍ਰਿਸ਼' ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ- ਦੇਖਣਾ, ਸਮਝਣਾ। ਦਰਸ਼ਨ ਕੇਵਲ ਜਾਣਕਾਰੀ (ਇਨਫ਼ੋਰਮੇਸ਼ਨ) ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਬ੍ਰਹਮ, ਜਗਤ, ਜੀਵ, ਮਾਇਆ, ਮੁਕਤੀ, ਸਮਾਜ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੇ ਬਾਰੇ ਗਹਿਨ ਚਿੰਤਨ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਉਹ ਵਿੱਦਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ:

1. ਸੱਚ ਕੀ ਹੈ?
2. ਜਗਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਕਿਵੇਂ ਹੋਈ?
3. ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕੀ ਹੈ?
4. ਚੰਗਾ ਅਤੇ ਬੁਰਾ ਕੀ ਹੈ?
5. ਨਿਆਂ ਕੀ ਹੈ?

ਅਜਿਹੇ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਸੁਆਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਜਾਣਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਹਰ ਇਕ ਵਿਚਾਰ, ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਕਸੌਟੀ ਤੋਂ ਪਰਖਣਾ ਹੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ।ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਸਮੇਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਤ ਸਿਧਾਂਤਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਦੇ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ, ਰਾਮਾਨੁਜ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ, ਨਿੰਬਾਰਕ ਦੇ ਦ੍ਵੈਤਾਦ੍ਵੈਤਵਾਦ, ਮਾਧਵਾਚਾਰਯ ਦੇ ਦ੍ਵੈਤਵਾਦ, ਵੱਲਭਾਚਾਰਯ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਹਰ ਇਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਆਚਾਰੀਆਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮੱਤ ਦਾ ਮੰਡਨ ਕੀਤਾ।

ਹੁਣ ਸਾਡੇ ਸਨਮੁੱਖ ਸੁਆਲ ਇਹ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਦਰਸ਼ਨ ਕਿਉਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ? ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਹੀ ਹੈ ਜੋ-

1. ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਸਮਾਜ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਦਰਸ਼ਨ ਉੱਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ- ਧਰਮ, ਅਰਥ, ਕਰਮ, ਪਰਿਵਾਰ, ਸਮਾਨਤਾ ਆਦਿ 'ਤੇ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸਮਾਜ- ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਇਹ ਤੈਅ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ?
2. ਇਹ ਸਹੀ ਅਤੇ ਗ਼ਲਤ ਵਿਚਲੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਨੀ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ।

---

*ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ।

3. ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਪਰੰਪਰਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਵਿਵੇਕ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਸੋਚਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।
4. ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਗ਼ਰੀਬੀ, ਹਿੰਸਾ, ਜਾਤੀ ਭੇਦ, ਲਿੰਗ ਭੇਦ, ਉਪਭੋਗਤਾਵਾਦ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਸੰਕਟ ਸਮੇਤ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਜਿਹੜੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਗਹਿਰਾਈ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।
5. ਕੇਵਲ 'ਕੀ' ਹੈ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ 'ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ' ਬਾਰੇ ਵੀ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਕੇਵਲ ਤੱਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਦਰਸ਼ਨ ਸਾਨੂੰ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਵਿਗਿਆਨ ਪਰਮਾਣੂ ਬੰਬ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਦਰਸ਼ਨ ਇਹ ਤੈਅ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਇਸਦਾ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਿਵੇਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦਰਸ਼ਨ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਵਾਲੀ ਸਾਧਨਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਗਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਦਰਸ਼ਨ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ

ਬੁਨਿਆਦ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਗੁਰੂਆਂ, ਪੀਰਾਂ, ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਸੰਬੋਧਨ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਚ ਪਏ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਿਆ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦਰਸ਼ਨ ਰਾਹੀਂ ਕਿਵੇਂ ਆਮ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਈ ਅੰਦਰ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਸਹੀ ਰਸਤੇ ਪਾਇਆ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗੇ।

ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਬਲਕਿ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਵੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਜਨਮ ਕਾਲ ਫਿਰੋਜ਼ ਸ਼ਾਹ ਤੁਗ਼ਲਕ (1351-1388 ਈ.) ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਬਰਾਹਿਮ ਲੋਧੀ (1517-1526 ਈ.) ਦੇ ਸ਼ਾਸਨਕਾਲ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰੋਜ਼ ਸ਼ਾਹ ਤੁਗ਼ਲਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੰਕੀਰਣ ਸੋਚ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਤਾ ਵਾਲਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸੀ। ਉਸ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਰ ਧੜ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਫਿਰੋਜ਼ ਸ਼ਾਹ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੇ ਅਨਿਆਂ ਦੀ ਚਰਮ ਸੀਮਾ ਦਾ ਕਿਆਸ ਇਥੋਂ ਹੀ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਉਸ ਨੇ ਰਾਜ ਮਹੱਲ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਜੀਵਿਤ ਹੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਸਾੜ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਹ ਅਪਰਾਧ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਕਿਹਾ ਸੀ।"[1]

ਇਹ ਤਸ਼ੱਦਦ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਫਿਰੋਜ਼ ਸ਼ਾਹ ਤੁਗ਼ਲਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੱਯਦ ਵੰਸ਼ ਤੇ ਫਿਰ ਲੋਧੀ ਵੰਸ਼ ਦੇ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ। ਲੋਧੀ ਵੰਸ਼ ਵਿਚੋਂ ਬਹਿਲੋਲ ਲੋਧੀ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਿਮ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਸੀ ਦਾ ਸ਼ਾਸਨ ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਨਾ ਚਲਿਆ ਤੇ ਰਾਜ ਦੀ ਵਾਗਡੋਰ ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਆ ਗਈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਕੱਟੜ ਮੁਸਲਮਾਨ ਤੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਕਠੋਰ ਵਿਰੋਧੀ ਸੀ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਬਰਾਹਿਮ ਲੋਧੀ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਸਿੰਘਾਸਨ ਉੱਤੇ ਬੈਠਿਆ। ਦੌਲਤ ਖਾਨ ਲੋਧੀ ਨੇ ਕਾਬੁਲ ਦੇ ਸ਼ਾਸਕ ਬਾਬਰ ਨੂੰ ਪੱਤਰ ਲਿਖ ਕੇ ਇਬਰਾਹਿਮ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਕਰਨ ਲਈ ਬੁਲਾਵਾ ਭੇਜਿਆ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭਾਰਤ ਉੱਤੇ ਅੱਖ ਰੱਖੀ ਬੈਠਾ ਸੀ ਉਸ ਨੇ ਹਮਲਾ ਕਰਕੇ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਦੀ ਸੱਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲਈ।

ਮੱਧਕਾਲ ਦੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਾਲ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਵੀ ਪਿਆ। "ਅਜਿਹੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ। ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਦਸ਼ਾ ਬਹੁਤ ਵਿਗੜ ਗਈ ਸੀ। ਧਾਰਮਿਕ ਆਡੰਬਰਾਂ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਵਿਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਤਾ ਕਾਰਨ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚਾ ਬਿਖਰ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਕਠੋਰ ਭੇਦਭਾਵ ਦਾ ਯੁੱਗ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਬੁਰਾਈਆਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ। ਛੂਤ-ਅਛੂਤ, ਗ਼ਰੀਬੀ, ਵਹਿਮ-ਭਰਮ, ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਨਰਬਲੀ, ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਰੱਖਣਾ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਟਕਰਾਅ, ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ, ਊਚ-ਨੀਚ, ਵਰਗੀਆਂ ਵੰਡਾਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਗਹਿਰੀਆਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਸਨ।"[2]

ਜਿਵੇਂ-ਜਿਵੇਂ ਇਸ ਦੇਸ਼ ਉੱਤੇ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਦਾ ਸ਼ਕੰਜਾ ਕੱਸਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗਿਆ ਤਿਵੇਂ ਹੀ ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਇਕ ਅਟੁੱਟ ਲੜੀ ਇਸ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੁਹਾਜ਼ ਉੱਤੇ ਉਭਰਨ ਲੱਗੀ। ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਜ਼ਬਰ ਵਿਰੁੱਧ ਰੋਸ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਲਹਿਜੇ ਵਿਚ ਬਿਆਨਿਆ। 1708 ਈ. ਵਿਚ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ 'ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ' ਵਿਚ ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਕੇ 'ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ' ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਗੁਰੂ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ, ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਗੁਰਾਂ ਦੀ ਦੇਹ ਮੰਨਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਕਿਹਾ ਕਿ

ਸਭ ਸਿਖਨ ਕੋ ਹੁਕਮ ਹੈ
ਗੁਰੂ ਮਾਨਿਓ ਗ੍ਰੰਥ॥

ਇਸੇ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੇ 40 ਸ਼ਬਦ, 16 ਰਾਗਾਂ (ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਗਉੜੀ, ਆਸਾ, ਗੂਜਰੀ, ਸੋਰਠਿ, ਧਨਾਸਰੀ, ਜੈਤਸਰੀ, ਸੂਹੀ, ਬਿਲਾਵਲੁ, ਗੋਂਡ, ਰਾਮਕਲੀ, ਮਾਰੂ, ਕੇਦਾਰ, ਭੈਰਉ, ਬਸੰਤ, ਮਲਾਰ) ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਨੂੰ ਸੁਧਾਰਨ ਲਈ ਆਮ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਏਕਤਾ, ਅਖੰਡਤਾ ਦੇ ਸੂਤਰ ਵਿਚ ਪਰੋਇਆ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ

ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਬੁਰਾਈਆਂ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਬਲਕਿ ਡਟ ਕੇ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤੀ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਕੋਈ ਵਿਧੀਵਤ ਸਿੱਖਿਆ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸੀ ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਆਤਮ ਅਨੁਭਵ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ ਜੋ ਕਿ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ, ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਰਾਹੀਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਤੇ ਕੁਰਾਹੇ ਪਈ ਲੋਕਾਈ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਰਾਹ ਪਾਇਆ। ਜਿੱਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮੁਸਲਿਮ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੇ ਤਸ਼ੱਦਦ ਸਨ, ਉਥੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਕਈ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਉੱਚ ਵਰਗ ਨੀਵੇਂ ਵਰਗ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ ਰੱਖਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਹਾ ਕਿ ਸਭ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚ ਉਸੇ ਇਕ ਦੀ ਜੋਤ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੈ, ਉਹ ਸਭ ਥਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਭ ਦੇ ਹਿਰਦਿਆਂ ਅੰਦਰ ਉਸਦਾ ਹੀ ਵਾਸਾ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਭੇਦ ਭਾਵ ਕੈਸਾ?

ਸਰਬੇ ਏਕ ਅਨੇਕੈ ਸੁਆਮੀ ਸਭ ਘਟ ਭੋਗਵੈ ਸੋਈ॥

(ਸੋਰਠਿ/ਰਵਿਦਾਸ/657)

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਸਰੂਪ ਸਰਗੁਣ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰਾਮ, ਗੁਸਈਆ, ਹਰਿ, ਕ੍ਰਿਪਾਲ, ਰਘੁਰਾਈ, ਰਮਈਆ, ਗਰੀਬ ਨਿਵਾਜ, ਗੋਬਿੰਦ, ਪਰਮਾਨੰਦ, ਅਲਖ, ਨਿਰੰਜਨ, ਕਵਲਾਪਤੀ, ਦੇਵ, ਜਗਦੀਸ਼, ਪ੍ਰਾਨਨਾਥ, ਰਘੁਨਾਥ, ਤ੍ਰਿਭਵਨਪਤੀ, ਮਾਧਉ, ਮੁਰਾਰੀ, ਦੀਨ ਦਇਆਲ, ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਚੰਦ, ਠਾਕੁਰ, ਮੁਕੰਦ, ਅਨੰਤ, ਪਤਿਤਪਾਵਨ, ਜਗਤ ਗੁਰੂ ਸੁਆਮੀ, ਪ੍ਰਭੂ, ਸਤਿਨਾਮ, ਬਾਜੀਗਰ ਆਦਿ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਨਾਮ ਬ੍ਰਹਮ ਲਈ ਵਰਤੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਭਾਵ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਰਗੁਣ ਨਾਮ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਿਸੇ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤੇ ਵਾਸਤੇ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਛੇਤੀ ਸਮਝ ਆ ਸਕਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਅਕਾਲ, ਅਕਥਨੀਯ, ਉਪਮਾ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਵਰਗਾ ਖ਼ੁਦ ਆਪ ਹੈ, ਵਿਲੱਖਣ ਅਦਵੈਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ-

ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਅਕਥ ਕਥਾ ਬਹੁ ਕਾਇ ਕਰੀਜੈ ॥
ਜੈਸਾ ਤੂ ਤੈਸਾ ਤੁਹੀ ਕਿਆ ਉਪਮਾ ਦੀਜੈ ॥੩॥੨॥

(ਬਿਲਾਵਲੁ/ਰਵਿਦਾਸ/858)

ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਬਾਰ-ਬਾਰ ਇਸ ਗੱਲ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਰੂਪ, ਅਜਨਮਾ ਤੇ ਨਿਰੰਜਨ ਹੈ। ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚ ਬਿਰਾਜਮਾਨ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਸਮਾਜਿਕ ਅਸਮਾਨਤਾ ਕਿਉਂ? ਉਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਮਾਜ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਖੱਤਰੀ, ਵੈਸ਼ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਵਰਣ ਦੀ ਵੰਡ ਕਰਮ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਸੀ ਪਰ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਇਸ

ਵਰਣ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਜਟਿਲਤਾ ਆ ਗਈ ਤੇ ਇਹ ਕਰਮ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਜਨਮ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋ ਗਈ। ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਸਮਾਜ ਨੇ ਆਪਣਾ ਦਬਦਬਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਜਨਮ ਆਧਾਰਿਤ ਬਣਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਖੱਤਰੀ, ਵੈਸ਼ ਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਵਰਣ ਜਾਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਮਨੂਸਮ੍ਰਿਤੀ ਸ਼ਾਸਨ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜੋ ਕੇਵਲ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣਾ ਅਤੇ ਪੂਜਾ ਕਰਨਾ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਅਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਆਤਮਾ ਸਮਝਕੇ ਸਭ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੀਨ ਦੁਖੀਆਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਾਣ ਤੱਕ ਵਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹੀ ਖੱਤਰੀ ਹੈ। ਸੱਚਾ ਵਪਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਭਾਵ ਪਵਿੱਤਰ ਕਮਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸੱਚਾ ਵੈਸ਼ਯ ਹੈ ਤੇ ਹੰਕਾਰ ਰਹਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸੇਵਾ ਵਰਗਾ ਪਵਿੱਤਰ ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸ਼ੂਦਰ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਰਣ, ਵਰਗ, ਜਾਤੀ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਜੇਕਰ ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਜੇਕਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਦੇ ਘਰ ਪੈਦਾ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਬੁਰੇ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕਹਿਣਾ ਗ਼ਲਤ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦਾ ਜਨਮ ਇਕ ਹੀ ਤਰੀਕੇ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਰਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਬੀਰ ਜੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ-

ਜੌ ਤੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਬ੍ਰਹਮਣੀ ਜਾਇਆ ॥ਤਉ ਆਨ ਬਾਟ ਕਾਹੇ ਨਹੀ ਆਇਆ।
ਤੁਮ ਕਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹਮ ਕਤ ਸੂਦ ॥ਹਮ ਕਤ ਲੋਹੂ ਤੁਮ ਕਤ ਦੂਧ॥
(ਗਉੜੀ/ਕਬੀਰ/324)

ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਨਿਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਹਿਰਨ' ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ

ਜੈਸੇ ਕੁਰੰਕ ਨਹੀ ਪਾਇਓ ਭੇਦੁ॥
ਤਨਿ ਸੁਗੰਧ ਢੂਢੈ ਪ੍ਰਦੇਸੁ॥ (ਬਸੰਤੁ/ਰਵਿਦਾਸ/1196)

ਹਿਰਨ ਨੂੰ ਇਹ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਕਿ ਕਸਤੂਰੀ ਦੀ ਸੁਗੰਧ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੋਂ ਸਰੀਰ ਵਿਚੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਬਾਹਰ ਢੂੰਡਦਾ ਫਿਰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਭ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੱਸਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਤੀਰਥ ਸਥਾਨਾਂ ਉੱਤੇ ਜਾਣਾ, ਉੱਥੇ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨਾ, ਮੱਥੇ ਟੇਕਣਾ, ਮਾਲਾ ਫੇਰਨੀ, ਜੰਗਲਾਂ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਭਗਤੀ ਕਰਨੀ, ਵਰਤ ਰੱਖਣੇ ਆਦਿ ਸਭ ਵਿਅਰਥ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਗਰੀਬਾਂ ਨੂੰ ਨਿਵਾਜਣ ਵਾਲਾ, ਨਿਆਸਰਿਆਂ ਦੇ ਸਿਰ ਛਤਰ ਝੁਲਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ, ਨੀਚੋਂ ਊਚ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਡਰਦਾ ਨਹੀਂ ਭਾਵ ਉਹ ਆਪ ਸਭ ਕੁਝ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਕਿਰਪਾ ਨਾਲ ਉਸ ਸਮੇਂ ਨੀਵੀਂ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਜਾਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾਮਦੇਵ, ਕਬੀਰ, ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ, ਸਧਨਾ ਅਤੇ ਸੈਨ ਆਦਿ ਜਿਹੇ ਮਹਾਂਪੁਰਸ਼ ਸੰਸਾਰ ਸਮੁੰਦਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘ ਗਏ, ਜਿਹਨਾਂ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ-

ਐਸੀ ਲਾਲ ਤੁਝ ਬਿਨੁ ਕਉਨੁ ਕਰੈ॥
ਗਰੀਬ ਨਿਵਾਜੁ ਗੁਸਈਆ ਮੇਰਾ ਮਾਥੈ ਛਤ੍ਰੁ ਧਰੈ॥੧॥ ਰਹਾਉ॥
ਜਾ ਕੀ ਛੋਤਿ ਜਗਤ ਕਉ ਲਾਗੈ ਤਾ ਪਰ ਤੁਹੀ ਢਰੈ॥
ਨੀਚਹ ਊਚ ਕਰੈ ਮੇਰਾ ਗੋਬਿੰਦੁ ਕਾਹੂ ਤੇ ਨ ਡਰੈ॥੧॥
ਨਾਮਦੇਵ ਕਬੀਰੁ ਤਿਲੋਚਨੁ ਸਧਨਾ ਸੈਨੁ ਤਰੈ॥
ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸੁ ਸੁਨਹੁ ਰੇ ਸੰਤਹੁ ਹਰਿ ਜੀਉ ਤੇ ਸਭੈ ਸਰੈ॥੨॥੧॥

(ਮਾਰੂ/ਰਵਿਦਾਸ/1106)

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦ ਬੂੰਦ, ਪਾਰਸ, ਚੰਦਨ, ਪੁਸ਼ਪ ਦੀ ਸੁਗੰਧ, ਮਖ਼ਤੂਲ, ਸਪੇਦ ਸਪੀਅਲ ਆਦਿ ਚਿਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਕੋਈ ਰੂਪ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਨਿਰੰਜਨ, ਨਿਰਾਕਾਰ, ਨਿਰਲੇਪ, ਨਿਰਵਿਕਾਰ ਤੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਹੈ। ਉਹ ਸਰਵਾਂਗੀ, ਖ਼ੁਦ ਕਰਤਾ ਤੇ ਖ਼ੁਦ ਹੀ ਹਰਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਮਾਨਵਤਾ ਨੂੰ ਧਰਮ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਰੱਖਦਿਆਂ, ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ, ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਸਮਰਸਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ।

ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਜਗਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਨੂੰ ਸੇਵਾ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਖੇਤਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਨੂੰ ਭਾਵ ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਕਰਮ ਹੀ ਧਰਮ' ਹੈ, ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ । ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਿਕ ਕੰਮ ਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਕਲਿਆਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਜਗਤ ਦੀ ਪਰਮਾਰਥਿਕ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ, ਉਹ ਕੇਵਲ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਪਰਮਾਰਥਿਕ ਸੱਤਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਗਤ ਮਾਇਆਵੀ ਪਰਪੰਚ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਰੰਗ ਕਸੁੰਭੜੇ ਵਾਂਗ ਕੱਚਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਮਜੀਠ ਦੇ ਰੰਗ ਵਾਂਗ ਪੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਜੈਸਾ ਰੰਗੁ ਕਸੁੰਭ ਕਾ ਤੈਸਾ ਇਹੁ ਸੰਸਾਰ॥
ਮੇਰੇ ਰਮਈਏ ਰੰਗੁ ਮਜੀਠ ਕਾ ਕਹੁ ਰਵਿਦਾਸ ਚਮਾਰ॥੪॥੧॥

(ਗਉੜੀ ਬੈਰਾਗਣਿ/ਰਵਿਦਾਸ/346)

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਜੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਇਸ ਜਗਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਠੀਕ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁਪਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। 'ਰਾਜੇ' ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ

ਮਾਧਵੈ ਕਿਆ ਕਹੀਐ ਭ੍ਰਮੁ ਐਸਾ॥
ਜੈਸਾ ਮਾਨੀਐ ਹੋਇ ਨ ਤੈਸਾ॥੧॥ਰਹਾਉ॥
ਨਰਪਤਿ ਏਕੁ ਸਿੰਘਾਸਨ ਸੋਇਆ ਸੁਪਨੇ ਭਇਆ ਭਿਖਾਰੀ॥
ਅਛਤ ਰਾਜ ਬਿਛੁਰਤ ਦੁਖੁ ਪਾਇਆ ਸੋ ਗਤਿ ਭਈ ਹਮਾਰੀ॥੨॥

(ਸੋਰਠਿ/ਰਵਿਦਾਸ/657)

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਜਿੱਥੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਮਿਥਿਆ ਤੇ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਇਹ ਦੁਰਲੱਭ ਅਵਸਰ ਮੰਨਦਿਆਂ ਪ੍ਰਭੂ ਮੇਲ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਅਖਾੜਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ।ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰੇਕ ਜੀਵ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅੰਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਛੋਟਾ ਜਾਂ ਵੱਡਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜਗਤ ਦੇ ਸਮੂਹ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਪੈਦਾਇਸ਼ ਚਾਰ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਸਵੀਕਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਚਾਰ ਖਾਣੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਚਾਰੇ ਖਾਣੀ' ਪਦ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਬੋਧਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਜੀਵ ਦੇ ਅਦਵੈਤ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਹੀ ਅੰਸ਼ ਹੈ, ਆਖ਼ਰ ਉਸ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋਨਾ ਅਤੇ ਸੋਨੇ ਤੋਂ ਬਣੇ ਗਹਿਣੇ, ਪਾਣੀ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਰੰਗਾਂ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ-

ਤੋਹੀ ਮੋਹੀ ਮੋਹੀ ਤੋਹੀ ਅੰਤਰੁ ਕੈਸਾ॥
ਕਨਕ ਕਟਿਕ ਜਲ ਤਰੰਗ ਜੈਸਾ॥੧॥ (ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ/ਰਵਿਦਾਸ/93)

ਪਰ ਅਗਿਆਨਤਾ ਅਤੇ ਅਵਿਦਿਆ ਦੇ ਭਰਮ ਵਿਚ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਸਮਝਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੰਸਾਰਿਕ ਬੰਧਨਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝ ਕੇ ਵਿਵੇਕਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਅੰਦਰ ਸ਼ੁੱਧ ਚਾਨਣ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਮਾਧੋ ਅਬਿਦਿਆ ਹਿਤ ਕੀਨ॥
ਬਿਬੇਕ ਦੀਪ ਮਲੀਨ॥੧॥ ਰਹਾਉ॥ (ਆਸਾ/ਰਵਿਦਾਸ/486)

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮਾਨ ਅਭਿਮਾਨ ਛੱਡ ਕੇ ਸਭ ਦੇ ਭਲੇ ਲਈ ਕਾਰਜ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਰੀਰ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਘਾਹ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਜੀ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ-

ਇਹੁ ਤਨੁ ਐਸਾ ਜੈਸੇ ਘਾਸ ਕੀ ਟਾਟੀ॥
ਜਲਿ ਗਇਓ ਘਾਸੁ ਰਲਿ ਗਇਓ ਮਾਟੀ॥੧॥ ਰਹਾਉ॥

(ਸੂਹੀ/ਰਵਿਦਾਸ/794)

ਜੀਵਾਤਮਾ ਲਈ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਿਟੀ ਕਾ ਪੁਤਲਾ, ਬਾਵਲੀ, ਪ੍ਰਾਣੀ, ਜੀਉ, ਜੋਤਿ, ਘਟਿ, ਵਣਜਾਰਾ, ਪੰਛੀ, ਹੰਸ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਜੋ ਆਪ ਉਸ ਸਮੇਂ ਨੀਵੀਂ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਜਾਤ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸਨ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਜਾਤ ਨੂੰ ਛੁਪਾਇਆ ਨਹੀਂ, ਲੁਕਾਇਆ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਈ ਥਾਈਂ ਕੀਤਾ ਤੇ ਕਿਹਾ ਕਿ-

ਜਾਤੀ ਓਛਾ ਪਾਤੀ ਓਛਾ ਓਛਾ ਜਨਮੁ ਹਮਾਰਾ॥
ਰਾਜਾ ਰਾਮ ਕੀ ਸੇਵ ਨ ਕੀਨੀ ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਚਮਾਰਾ॥੩॥੩॥

(ਆਸਾ/ਰਵਿਦਾਸ/486)

ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਅੰਤਰਿਕ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਡੱਟ ਕੇ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਸਮਾਜਿਕ ਬੁਰਾਈਆਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਮਹਾਂਪ੍ਰਬਲ ਸ਼ਕਤੀ 'ਮਾਇਆ' ਨੂੰ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। 'ਮਾਇਆ' ਸ਼ਬਦ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਧਨ- ਦੌਲਤ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਐਸੀ ਹਰੇਕ ਚੀਜ਼ ਮਾਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੋਹ ਪੈਣ ਨਾਲ ਜੀਵ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਭੁਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆਵੀਂ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤਾਤ ਹੋਣ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਬ ਹੀ ਸਮਝਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਚੰਗੇ ਬੁਰੇ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਨੀ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੇ ਪੰਜ ਦੂਤ- ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਅਹੰਕਾਰ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਿਰਨ, ਮੱਛੀ, ਭੌਰਾ, ਭੰਭਟ, ਹਾਥੀ ਆਦਿ ਦਾ ਤਾਂ ਇਕ ਦੋਖ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਤਾਂ ਪੰਜ-ਪੰਜ ਅਸਾਧ ਦੋਖ ਚਿੰਬੜੇ ਪਏ ਹਨ, ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਮ੍ਰਿਗ ਮੀਨ ਭ੍ਰਿੰਗ ਪਤੰਗ ਕੁੰਚਰ ਏਕ ਦੋਖ ਬਿਨਾਸ॥
ਪੰਚ ਦੋਖ ਅਸਾਧ ਜਾ ਮਹਿ ਤਾ ਕੀ ਕੇਤਕ ਆਸ॥੧॥

(ਆਸਾ/ਰਵਿਦਾਸ/486)

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਨਾ ਪਛਾਨਣਾ ਜੀਵ ਦੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਬਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਫ਼ਲ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਮਾਇਆ ਦੇ ਲਈ 'ਬਿਖੁ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ-

ਮੈ ਰਾਮ ਨਾਮ ਧਨੁ ਲਾਦਿਆ ਬਿਖੁ ਲਾਦੀ ਸੰਸਾਰਿ॥੨॥

(ਗਉੜੀ ਬੈਰਾਗਣਿ/ਰਵਿਦਾਸ/346)

ਮਾਇਆ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਕੇਵਲ ਉਹੀ ਮਨੁੱਖ ਬਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਹਾਂ ਪ੍ਰਬਲ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਅਨੰਤ ਭਰਮਾਂ, ਅਵਿਦਿਆ, ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੀ ਜਨਨੀ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕ

ਨਾਸ਼ਕ ਹੈ। ਮਾਇਆਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦਿਖਾਵੇ ਦੀ ਭਗਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ-

> ਦੂਧੁ ਤ ਬਛਰੈ ਥਨਹੁ ਬਿਟਾਰਿਓ॥ ਫੂਲੁ ਭਵਰਿ ਜਲੁ ਮੀਨਿ ਬਿਗਾਰਿਓ॥੫॥
> ਮਾਈ ਗੋਬਿੰਦ ਪੂਜਾ ਕਹਾ ਲੈ ਚਰਾਵਉ॥ਅਵਰ ਨ ਫੂਲੁ ਅਨੂਪੁ ਨਾ ਪਾਵਉ॥੧॥ ਰਹਾਉ॥
> (ਗੂਜਰੀ/ਰਵਿਦਾਸ/525)

ਜਿਹਨਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ, ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਸਮਝ ਕੇ ਉਹ ਪੂਜਾ ਅਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜੂਠੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਦਿਖਾਵੇ ਦੀ ਭਗਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ 'ਤਨੁ ਮਨ ਅਰਪਉ ਪੂਜ ਚਰਾਵਉ' ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਦੀ ਦੌੜ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਅਸਲੀ ਮਾਇਆ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਸ ਪਰਿਵਾਰ, ਪਤਨੀ, ਬੱਚਿਆਂ, ਭਰਾ, ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ, ਦੋਸਤਾਂ ਲਈ ਉਹ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਛਲ-ਕਪਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਮਰਨ ਦੇ ਬਾਅਦ ਉਹ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਭੱਜਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ-

> ਭਾਈ ਬੰਧ ਕੁਟੰਬ ਸਹੇਰਾ॥ ਓਇ ਭੀ ਲਾਗੇ ਕਾਢੁ ਸਵੇਰਾ॥੨॥
> ਘਰ ਕੀ ਨਾਰਿ ਉਰਹਿ ਤਨ ਲਾਗੀ॥ਉਹ ਤਉ ਭੂਤ ਭੂਤ ਕਰਿ ਭਾਗੀ॥੩॥
> (ਸੂਹੀ/ਰਵਿਦਾਸ/794)

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਸਰਲ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਭਰਪੂਰ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਉੱਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।ਸਮਾਜਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜਿੱਥੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁਕਤੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕੇਵਲ ਮਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਡਰ, ਭੈਅ, ਸ਼ੋਸ਼ਣ, ਅਗਿਆਨ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਸਮਾਨ ਅਧਿਕਾਰਾਂ, ਸਮਾਜਿਕ ਨਿਆਂ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਸਨਮਾਨ ਜਨਕ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਚਾਰ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼-ਧਰਮ, ਅਰਥ, ਕਾਮ, ਮੋਕਸ਼ (ਮੁਕਤੀ) ਹਨ, ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮੁਕਤੀ ਸਰਵਉੱਚ ਮਾਨਵੀ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਸਾਧਨ- ਗਿਆਨਯੋਗ, ਕਰਮਯੋਗ ਅਤੇ ਭਗਤੀਯੋਗ ਦੱਸੇ ਗਏ ਹਨ। ਮੁਕਤੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਗਿਆਨ, ਕਰਮ, ਭਗਤੀ ਤਿੰਨਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਅਸਲ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਹੈ, ਉਹ ਲੋਕ ਭਾਗਾਂ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਉਹ ਜਨਮ ਮਰਨ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੇ।

ਸਹਜ ਸਮਾਧਿ ਉਪਾਧਿ ਰਹਤ ਫੁਨਿ ਬਡੈ ਭਾਗਿ ਲਿਵ ਲਾਗੀ॥
ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਪ੍ਰਗਾਸੁ ਰਿਦੈ ਧਰਿ ਜਨਮ ਮਰਨ ਭੈ ਭਾਗੀ॥

(ਸੋਰਠਿ/ਰਵਿਦਾਸ/658)

ਪ੍ਰਭੂ ਕਿਰਪਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਪਈ ਰੱਸੀ ਸੱਪ ਹੀ ਲੱਗਦੀ ਹੈ ਪਰ ਚਾਨਣ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਉਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਕਿਰਪਾ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਚਾਨਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਠੀਕ ਗਲਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਉਪਜਿਓ ਗਿਆਨੁ ਹੂਆ ਪਰਗਾਸ॥
ਕਰਿ ਕਿਰਪਾ ਲੀਨੇ ਕੀਟ ਦਾਸ॥ (ਗੌਂਡ/ਰਵਿਦਾਸ/875)

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੀਵਨ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਘਰ-ਬਾਰ ਛੱਡਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਚੰਗੇ ਕਰਮਾਂ ਨਾਲ ਮੁਕਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਰਮਾਂ- ਪ੍ਰਾਲਬਧ, ਕਿਰੇਮਾਨ ਅਤੇ ਸੰਚਿਤ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਲਬਧ ਕਰਮ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਹ ਕਰਮ ਜੋ ਪਿਛਲੇ ਜਨਮ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ ਨੂੰ ਹੁਣ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਭੋਗਦਾ ਹੈ। ਕਿਰੇਮਨ- ਉਹ ਕਰਮ ਜਿਹੜਾ ਜੀਵ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਫ਼ਲ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਭੋਗਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਸੰਚਿਤ- ਉਹ ਕਰਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਜੀਵ ਦੇ ਖਾਤੇ ਵਿਚ ਜਮ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਅਜੇ ਫਲੀ ਭੂਤ ਨਹੀਂ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ, ਇਸ ਦਾ ਹਿਸਾਬ ਦੇਣ ਲਈ ਕਈ ਜਨਮ ਲੱਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜੀਵ ਦਾ ਪ੍ਰਾਲਬਧ, ਕਿਰੇਮਾਨ ਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਭਾਵੇਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਹੋ ਵੀ ਜਾਏ ਤਾਂ ਵੀ ਸੰਚਿਤ ਕਰਮ ਉਸ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਲੈ ਹੀ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਕਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਕਰਨ ’ਤੇ ਬਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ-

ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਰੇ॥
ਹਰਿ ਸਿਮਰਤ ਜਨ ਗਏ ਨਿਸਤਰਿ ਤਰੇ॥੧॥ ਰਹਾਉ॥
ਹਰਿ ਕੇ ਨਾਮ ਕਬੀਰ ਉਜਾਗਰ॥
ਜਨਮ ਜਨਮ ਕੇ ਕਾਟੇ ਕਾਗਰ॥੧॥

(ਆਸਾ/ਰਵਿਦਾਸ/487)

ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਜੋ ਸੱਚੇ ਮਨ ਨਾਲ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜਨਮ-ਮਰਨ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ-

ਮੁਕੰਦ ਮੁਕੰਦ ਜਪਹੁ ਸੰਸਾਰ॥ ਬਿਨ ਮੁਕੰਦ ਤਨੁ ਹੋਇ ਅਉਹਾਰ॥
ਸੋਈ ਮੁਕੰਦੁ ਮੁਕਤਿ ਕਾ ਦਾਤਾ॥ਸੋਈ ਮੁਕੰਦੁ ਹਮਰਾ ਪਿਤ ਮਾਤਾ॥੧॥
ਜੀਵਤ ਮੁਕੰਦੇ ਮਰਤ ਮੁਕੰਦੇ॥ ਤਾ ਕੇ ਸੇਵਕ ਕਉ ਸਦਾ ਅਨੰਦੇ॥੧॥ਰਹਾਉ॥

(ਗੌਂਡ/ਰਵਿਦਾਸ/875)

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸੁਰ ਪ੍ਰੇਮ ਭਗਤੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਭਗਤੀ ਰਾਹੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਗਿਆਨ, ਕਰਮ ਤੇ ਭਗਤੀ ਰਾਹੀਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ 'ਤੇ ਬਲ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਤਜੀਲੇ ਸਰਬ ਜੰਜਾਲ, ਆਵਾਗਵਨ, ਬਿਲਾਇ, ਛੁਟਕਟ, ਬਜਰ ਕਪਾਟ, ਜਨਮ ਮਰਨ ਭੈ ਭਾਗੀ, ਕਟਹਿ ਜਮ ਫਾਸਾ ਆਦਿ ਵਾਕੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ, ਕਰਮ ਤੇ ਭਗਤੀ ਰਾਹੀਂ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਮੁਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਅਵਸਥਾ 'ਬੇਗ਼ਮਪੁਰਾ' ਵਰਗੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਗ਼ਮ ਨਹੀਂ, ਡਰ ਨਹੀਂ, ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਭਾਵ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਦੁੱਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਬੇਗਮ ਪੁਰਾ ਸਹਰ ਕੋ ਨਾਉ॥ਦੂਖੁ ਅੰਦੋਹੁ ਨਹੀ ਤਿਹਿ ਠਾਉ॥
ਨਾ ਤਸਵੀਸ ਖਿਰਾਜੁ ਨ ਮਾਲੁ॥ ਖਉਫੁ ਨ ਖਤਾ ਨ ਤਰਸੁ ਜਵਾਲੁ॥੧॥
ਅਬ ਮੋਹਿ ਖੂਬ ਵਤਨ ਗਹ ਪਾਈ॥ਊਹਾਂ ਖੈਰਿ ਸਦਾ ਮੇਰੇ ਭਾਈ॥੧॥ਰਹਾਉ॥

(ਗਉੜੀ/ਰਵਿਦਾਸ/345)

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਆਤਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਬਾਰੇ, ਬਲਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਨੂੰ ਵੀ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਬੇਗਮਪੁਰਾ' ਸੰਕਲਪ ਵਿਚਲੇ 'ਪੁਰਾ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਕੋਈ ਸ਼ਹਿਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਰਾਜ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਹਰ ਕੋਈ ਖ਼ੁਸ਼ੀਆਂ ਭਰਿਆ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰੇ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਕੋਈ ਦੁੱਖ ਤਕਲੀਫ਼ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਰਾਜਾ ਅਤੇ ਪਰਜਾ ਵਿਚਕਾਰ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਪਾੜਾ ਸੀ। ਪਰਜਾ ਨੂੰ ਹਰ ਸਮੇਂ ਇਹ ਡਰ, ਭੈਅ ਲੱਗਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਉਪਰ ਕੋਈ ਟੈਕਸ ਨਾ ਥੋਪ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਜੋ ਕੁਝ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਹੈ, ਖੋਹ ਕੇ ਨਾ ਲੈ ਜਾਣ। ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਘਾਟੇ-ਵਾਧੇ ਦਾ ਫ਼ਿਕਰ ਪਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਵੀ ਡਰ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਕਿਸ ਦਾ ਰਾਜ ਆ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਉਪਰ ਕੀ-ਕੀ ਤਸ਼ੱਦਦ ਕਰਨਗੇ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ਰੀਬੀ ਭਰਿਆ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਘੁੰਮਣ ਫਿਰਨ ਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਹੱਦ ਬੰਦੀ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਸੀ ਤੇ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਉਸਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਸਿਰ ਕੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਲਈ 'ਬੇਗਮਪੁਰੇ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ।ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਗਮ ਨਹੀਂ, ਇਥੋਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਾਸੀ ਫ਼ਿਕਰਾਂ ਤੋਂ ਬੇਨਿਆਜ਼ ਹਨ, ਨਾ ਏਥੇ ਕੋਈ ਅੰਦਰੂਨੀ ਦੁੱਖ, ਨਾ ਕੋਈ ਬਾਹਰਲਾ ਡਰ, ਨਾ

ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਟੈਕਸ ਲੱਗਣ ਦਾ ਡਰ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਘਾਟੇ ਵਾਧੇ ਦਾ ਡਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜ ਵਿਚ

ਕਾਇਮ ਦਾਇਮੁ ਸਦਾ ਪਾਤਿਸਾਹੀ॥ ਦੋਮ ਨ ਸੇਮ ਏਕ ਸੋ ਆਹੀ॥
ਆਬਾਦਾਨੁ ਸਦਾ ਮਸਹੂਰ॥ ਊਹਾ ਗਨੀ ਬਸਹਿ ਮਾਮੂਰ॥੨॥
ਤਿਉ ਤਿਉ ਸੈਲ ਕਰਹਿ ਜਿਉ ਭਾਵੈ॥ ਮਰਹਮ ਮਹਲ ਨ ਕੋ ਅਟਕਾਵੈ॥
ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਖਲਾਸ ਚਮਾਰਾ॥ ਜੋ ਹਮ ਸਹਰੀ ਸੁ ਮੀਤੁ ਹਮਾਰਾ॥੩॥੨॥

(ਗਉੜੀ/ਰਵਿਦਾਸ/345)

ਅਜਿਹਾ ਰਾਜ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਕੋਈ ਦੂਜੇ ਜਾਂ ਤੀਜੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਨਹੀਂ ਭਾਵ ਪੁਰੋਹਿਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਵਰਗ ਵੰਡ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸ਼ੀਆ ਤੇ ਸੁੰਨੀ ਵਿਚਕਾਰਲੀ ਆਪਸੀ ਨਫ਼ਰਤ ਦੀ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ। ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਬਰਾਬਰ ਹਨ, ਅਜਿਹਾ ਰਾਜ ਸਦਾ ਵਸਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸਾਰੇ ਅਮੀਰ, ਰੱਜੇ-ਪੁੱਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਭਾਵ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕੋਈ ਮੋਹ ਲਾਲਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਦਾਰਥਾਂ, ਵਸਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੋਹ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਦੇ ਆਮ ਤੁਰਨ-ਫਿਰਨ ਉੱਤੇ ਪਾਬੰਦੀ ਸੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਗਲ੍ਹ ਵਿੱਚ ਕੁੱਜਾ ਅਤੇ ਪਿੱਛੇ ਝਾੜੂ ਬੰਨ ਕੇ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਉੱਚੇ ਜਾਤੀ ਦਾ ਬੰਦਾ ਕਿਸੇ ਸ਼ੂਦਰ ਦੀ ਥੁੱਕ ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਪੈਰਾਂ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਜਾਂ ਪਰਛਾਵੇ ਨਾਲ ਭਿੱਟ ਨਾ ਜਾਵੇ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਤ ਰਾਜ ਵਿਚ ਉਹ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਦੇ ਜਿਧਰ ਚਾਹੇ ਘੁੰਮ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਮਹਿਲ ਅੰਦਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਰੋਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਭਾਵ ਦਰਬਾਰੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਕੋਈ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਆਵੇਗੀ ਤੇ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਨਿਰਭੈ ਹੋ ਕਿ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਭ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੋ ਵੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮਿੱਤਰ ਹੈ ਭਾਵ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਮਿੱਤਰ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਮੁਕਤ, ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਆਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਸਭ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ, ਭੈਅ ਮੁਕਤ, ਕਰ ਮੁਕਤ, ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਮੁਕਤ ਅਤੇ ਸਨਮਾਨਯੋਗ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਗਿਆਨ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਕੇ ਸੱਚ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਕੇਵਲ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿੱਖਿਆ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਨੈਤਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਨ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅੰਦਰਲੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਕਰ, ਵਿਵੇਕ ਪੂਰਨ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰਾਹੀਂ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨੈਤਿਕਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਹਰ ਸੱਚੇ ਸੰਤ ਨੂੰ ਸਤਿਗੁਰੂ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਚੇ ਸੰਤ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਹ ਤਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਾਖਿਆਤ

ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਜੀਵ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਕਥਾ ਰਸ ਮਾਣ ਕੇ, ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਪਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ-

ਸੰਤ ਤੁਝੀ ਤਨ ਸੰਗਤਿ ਪ੍ਰਾਨ॥
ਸਤਿਗੁਰ ਗਿਆਨ ਜਾਨੈ ਸੰਤ ਦੇਵਾ ਦੇਵ॥੧॥

(ਆਸਾ/ਰਵਿਦਾਸ/486)

ਗੁਰੂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਹਰਿ' ਕੇ ਨਾਮ ਬਿਨ ਝੂਠੇ ਸਗਲ ਪਾਸਾਰੇ ਹਨ। ਸਤਿਗੁਰੂ ਦੀ ਮਿਹਰ ਨਾਲ ਭਗਤੀ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਆਪਣਾ ਤਨ ਮਨ ਉਸ ਗੁਰੂ ਅੱਗੇ ਪੂਜਾ ਅਰਚਨਾ ਵਿਚ ਭੇਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ-

ਤਨੁ ਮਨੁ ਅਰਪਉ ਪੂਜ ਚਰਾਵਉ॥
ਗੁਰ ਪਰਸਾਦਿ ਨਿਰੰਜਨੁ ਪਾਵਉ॥੪॥

(ਗੂਜਰੀ /ਰਵਿਦਾਸ/ 525)

ਸੱਚਾ ਗੁਰੂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਅਮੀਰੀ ਗ਼ਰੀਬੀ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਬਲਕਿ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹੀ ਮਨੁੱਖ ਅਮੀਰ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਸਿਮਰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਨਾ ਜਪਣ ਵਾਲਾ ਅਸਲੀ ਗ਼ਰੀਬ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਨਾਲ ਊਚ-ਨੀਚ ਦਾ ਭੇਦ ਭਾਵ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਪਿਆ ਨੀਵਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉੱਚੀ ਪਦਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਜਾਤ ਨਾਲ ਕੋਈ ਉੱਚਾ ਜਾਂ ਨੀਵਾਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਉੱਚਾ ਜਾ ਨੀਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਪਿਆ ਮਨੁੱਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਹੈ, ਨਾਮ ਜਪਣ ਨਾਲ ਨਾ ਕੇਵਲ ਆਪ ਤਰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਮਾਤਾ ਪਿਆ ਦੀਆਂ ਕੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਤਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ-

ਬ੍ਰਹਮਨ ਬੈਸ ਸੂਦ ਅਰੁ ਖਤ੍ਰੀ ਡੋਮ ਚੰਡਾਰ ਮਲੇਛ ਮਨ ਸੋਇ॥
ਹੋਇ ਪੁਨੀਤ ਭਗਵੰਤ ਭਜਨ ਤੇ ਆਪੁ ਤਾਰਿ ਤਾਰੇ ਕੁਲ ਦੋਇ॥੧॥

(ਬਿਲਾਵਲ/ਰਵਿਦਾਸ/858)

ਜਿਹਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੇ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ 'ਗੁਰੂ' ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚ ਚਿਤੌੜ ਦੇ ਰਾਜਾ ਚੰਦਰ ਹਾਂਸ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪਤਨੀ ਝਾਲਾ ਬਾਈ, ਮੀਰਾ ਬਾਈ, ਗਗਨੌਰ ਦੇ ਰਾਜਾ ਪੀਪਾ ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੀਰਾ ਦੀ ਪਦਾਵਲੀ ਤੋਂ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗੁਰੂ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਸੀ।

ਮੇਰੋ ਮਨ ਲਾਗੋ ਗੁਰੂ ਸੋ, ਅਬ ਨਾ ਰਹੂੰਗੀ ਅਟਕੀ।
ਗੁਰੂ ਮਿਲਿਆ ਰੈਦਾਸ ਜੀ ਮਹਾਨੇ, ਦੀਨੀ ਗਿਆਨ ਗੁਟਕੀ।

ਤੁਮ ਸੁਣੋ ਦਯਾਲ ਮਹਾਰੀ ਅਰਜੀ।
ਭਵਸਾਗਰ ਮਹਿ ਬਹਿ ਜਾਤ ਹੂੰ ਤੁਮ ਸਾਚੇ ਸਤਗੁਰ ਜੀ।[3]

ਗੁਰੂ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਪਹਾੜ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪਹਾੜ 'ਤੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਮੋਰ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਚੰਦ ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਚਕੋਰ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਉਹ ਦੀਵਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਬੱਤੀ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਉਹ ਤੀਰਥ ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸ ਤੀਰਥ ਅਸਥਾਨ ਦਾ ਯਾਤਰੀ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਹੁਣ ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਸੱਚੀ ਪ੍ਰੀਤ ਜੋੜ ਲਈ ਹੈ ਤੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਭਾਵ ਦੁਨਿਆਵੀਂ ਮੋਹ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਿਆ ਹਾਂ। ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ-

ਜਉ ਤੁਮ ਗਿਰਿਵਰ ਤਉ ਹਮ ਮੋਰਾ॥
ਜਉ ਤੁਮ ਚੰਦ ਤਉ ਹਮ ਭਏ ਚਕੋਰਾ॥੧॥
ਮਾਧਵੇ ਤੁਮ ਨ ਤੋਰਹੁ ਤਉ ਹਮ ਨਹੀ ਤੋਰਹਿ॥
ਤੁਮ ਸਿਉ ਤੋਰਿ ਕਵਨ ਸਿਉ ਜੋਰਹਿ॥੧॥ਰਹਾਉ॥
ਜਉ ਤੁਮ ਦੀਵਰਾ ਤਉ ਹਮ ਬਾਤੀ॥
ਜਉ ਤੁਮ ਤੀਰਥ ਤਉ ਹਮ ਜਾਤੀ॥੨॥
ਸਾਚੀ ਪ੍ਰੀਤਿ ਹਮ ਤੁਮ ਸਿਉ ਜੋਰੀ॥
ਤੁਮ ਸਿਉ ਜੋਰਿ ਅਵਰ ਸੰਗ ਤੋਰੀ॥੩॥

(ਸੋਰਠਿ/ਰਵਿਦਾਸ/658)

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਆ ਕੇ, ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਰਾਹੀਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਆਵਾਗਵਨ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਕੇ ਉਹ 'ਬੇਗਮਪੁਰਾ' ਦਾ ਵਾਸੀ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਭਗਤੀ ਹੈ। ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਭਗਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਨਾਮ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਸੱਚੇ ਮਨ ਨਾਲ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੰਸਾਰੀ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨਾਲ ਮੋਹ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਨਾਮ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ-

ਨਾਮੁ ਤੇਰੋ ਆਰਤੀ ਮਜਨੁ ਮੁਰਾਰੇ॥
ਹਰਿ ਕੇ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਝੂਠੇ ਸਗਲ ਪਾਸਾਰੇ॥੧॥ਰਹਾਉ॥

(ਧਨਾਸਰੀ/ਰਵਿਦਾਸ/694)

ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਠਾਨ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰੇਮ, ਭਗਤੀ, ਸ਼ਾਂਤੀ, ਸੰਤੋਸ਼, ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ, ਸੰਜਮ, ਸਰਲਤਾ, ਸਾਦਗੀ, ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਆਦਿ ਜਿਹੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਨਾਮ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ ਕਾਂਡਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਨਾਮ ਦੀ

ਆਰਤੀ ਉਤਾਰਨ ਨਾਲ ਮਨ ਨੂੰ ਜੋ ਸ਼ਾਂਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਮਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਆਤਮਿਕ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਨਾਮਦੇਵ (ਛੀਂਬਾ), ਕਬੀਰ (ਜੁਲਾਹਾ), ਸਧਨਾ (ਕਸਾਈ), ਸੈਣ (ਨਾਈ), ਧੰਨਾ (ਜੱਟ) ਆਦਿ ਦਾ ਪਾਰ ਉਤਾਰਾ ਹੋ ਗਿਆ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਨਫ਼ਰਤ, ਘ੍ਰਿਣਾ, ਹਿੰਸਾ ਆਦਿ ਦਾ ਨਿਵਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਸੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਨੈਤਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸ਼ਨ ਕਾਇਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉੱਥੇ ਸਮੂਹਿਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ-

ਬਰਨ ਸਹਿਤ ਜੋ ਜਪੈ ਨਾਮੁ॥ ਸੋ ਜੋਗੀ ਕੇਵਲ ਨਿਹਕਾਮੁ॥੧॥
ਪਰਚੈ ਰਾਮੁ ਰਵੈ ਜਉ ਕੋਈ॥ ਪਾਰਸੁ ਪਰਸੈ ਦੁਬਿਧਾ ਨ ਹੋਈ॥੧॥ਰਹਾਉ॥
(ਭੈਰਉ/ਰਵਿਦਾਸ/1167)

ਨਾਮ ਆਦਿ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਪਰਮ ਸਤਿ ਹੈ। ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਭਾਵ ਨਾਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਸਿਮਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਸਮੁੰਦਰ ਤੋਂ ਤਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਭਗਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ ਉੱਥੇ ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਹੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦਾ ਬੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਸਿੱਧੇ ਰਸਤੇ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਜੈਸੀ ਸੰਗਤ ਵੈਸੀ ਰੰਗਤ'। 'ਚੰਦਨ ਦੇ ਬੂਟੇ' ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੰਦਨ ਦੇ ਬੂਟੇ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ਬੂ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਕੋਲ ਉਗਿਆ ਰਿੰਡ ਵੀ ਖ਼ੁਸ਼ਬੂਦਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਸਾਧਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਵੀ ਸਾਧ ਵਾਲੇ ਗੁਣ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮਨਮੁਖਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਛੱਡ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਨਾਲ ਸੰਗਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ ਫ਼ਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ

ਤੁਮ ਚੰਦਨ ਹਮ ਇਰੰਡ ਬਾਪੁਰੇ ਸੰਗਿ ਤੁਮਾਰੇ ਬਾਸਾ॥
ਨੀਚ ਰੂਖ ਤੇ ਊਚ ਭਏ ਹੈ ਗੰਧ ਸੁਗੰਧ ਨਿਵਾਸਾ॥੧॥
ਮਾਧਉ ਸਤਸੰਗਤਿ ਸਰਨਿ ਤੁਮਾਰੀ॥
ਹਮ ਅਉਗਨ ਤੁਮ ਉਪਕਾਰੀ॥੧॥ਰਹਾਉ॥

(ਆਸਾ/ਰਵਿਦਾਸ/486)

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਜਨਮ ਨੀਵੀਂ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਜਾਤ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਮੇਰਾ ਪਰਿਵਾਰ ਮਰੇ ਹੋਏ ਪਸ਼ੂ ਢੋਹਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰਭੂ ਭਗਤੀ ਕਰਕੇ ਮੈਂ ਹੁਣ ਨੀਚ ਤੋਂ ਊਚ ਦਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹਾਂ ਤੇ ਹੁਣ ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵੀ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਡੰਡੋਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਸਾਧਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਮੇਰੀ ਜਾਤਿ ਕੁਟ ਬਾਂਢਲਾ ਢੋਰ ਢੋਵੰਤਾ ਨਿਤਹਿ ਬਾਨਾਰਸੀ ਆਸ ਪਾਸਾ॥
ਅਬ ਬਿਪ੍ਰ ਪਰਧਾਨ ਤਿਹਿ ਕਰਹਿ ਡੰਡਉਤਿ ਤੇਰੇ ਨਾਮ ਸਰਣਾਇ ਰਵਿਦਾਸ ਦਾਸਾ॥੩॥੧॥
(ਮਲਾਰ/ਰਵਿਦਾਸ/1293)

ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਬਿਨਾ ਭਾਉ ਨਹੀ ਉਪਜੈ ਭਾਵ ਬਿਨੁ ਭਗਤਿ ਨਹੀ ਹੋਇ ਤੇਰੀ॥' ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰੇਮ ਭਾਵ ਨਾਲ ਭਗਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਉਹ ਜਨਮ ਮਰਨ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸਾਧੂ ਕੀ ਜਉ ਲੇਹਿ ਓਟ॥ ਤੇਰੇ ਮਿਟਹਿ ਪਾਪ ਸਭ ਕੋਟਿ ਕੋਟਿ॥
ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਜੋ ਜਪੈ ਨਾਮੁ॥ ਤਿਸੁ ਜਾਤਿ ਨ ਜਨਮੁ ਨ ਜੋਨਿ ਕਾਮੁ॥੪॥੧॥

(ਬਸੰਤੁ/ਰਵਿਦਾਸ/1196)

ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਮਾਤਰ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪੰਜ ਵਿਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪਰਮਗਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਜਾਤੀਗਤ ਭੇਦ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਦੇ ਹੋਇਆ ਏਕਤਾ, ਸਮਾਨਤਾ, ਸਹਿਯੋਗ, ਭਾਈਚਾਰਕ ਸਾਂਝ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਸਮਾਜ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਕੇਵਲ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਜਿਹੜੀ ਜੋਤ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੇ ਜਗਾਈ, ਉਹ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਅੰਬੇਦਕਰ ਸਾਹਿਬ ਤੱਕ ਆਉਂਦੀ ਆਉਂਦੀ ਪ੍ਰਚੰਡ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵਰਣ ਵੰਡ ਦਾ ਡੱਟ ਕੇ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੌਜੀ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਜੇ ਵੀ ਜਾਤੀਵਾਦ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ, ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ, ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ, ਮਨੁੱਖੀ ਵੰਡ, ਆਰਥਿਕ ਅਸਮਾਨਤਾ ਵਰਗੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਅਤੇ ਸਹੀ ਰਸਤਾ ਦਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਰਵਿਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਦਿਆ ਅਤੇ ਅਵਿੱਦਿਆ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨ, ਵਿਵੇਕਹੀਣ ਤੋਂ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਬਣਾਉਣ, ਬਲਹੀਣ ਤੋਂ ਬਲਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਣ, ਭੈਅ ਯੁਕਤ ਤੋਂ ਭੈਅ ਮੁਕਤ ਕਰਨ, ਜਾਤੀਵਾਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ, ਸਮਾਨਤਾ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੇ ਬਲ ਦੇਣ, ਨਿਆਸਰਿਆਂ ਨੂੰ ਆਸਰਾ ਦੇਣ, ਭੁੱਲੇ ਭਟਕਿਆਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਰਸਤੇ ਪਾਉਣ, ਦੱਬੇ ਕੁਚਲਿਆਂ ਤੇ ਅੰਧਕਾਰ ਵਿਚ ਜਿਓ ਰਹੀ ਲੋਕਾਈ ਵਿਚ ਇਕ ਸਰਬਕਾਲੀਨ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕਾਂ ਸੱਚਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਡਾ. ਕੇਸਨੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਚੌਰਸੀਆ, ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਹਿੰਦੀ ਸੰਤ ਵਿਚਾਰ ਔਰ ਸਾਧਨਾ, ਪੰਨਾ 10
2. ਡਾ. ਰਾਮ ਕੁਮਾਰ ਵਰਮਾ, ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ ਕਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਨਾ 19
3. ਧਰਮਪਾਲ ਸਿੰਗਲ (ਸੰਪਾ.), ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਪੰਨਾ 226

ਗੁਰਮਤਿ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦਾ ਬਹੁਪੱਖੀ ਸੰਕਲਪ: ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਤੋਂ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਤੱਕ

***ਡਾ. ਦੇਵਿੰਦਰਜੀਤ ਕੌਰ**

ਸਾਰ

ਗੁਰਮਤਿ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਕੇਵਲ ਦਾਨ, ਪਰਉਪਕਾਰ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦਾ ਨਾਮ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ , ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਰੂਪਾਂਤਰਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰੀ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸੇਵਾ ਦਾ ਅਸਲ ਆਧਾਰ ਨਿਸ਼ਕਾਮਤਾ, ਨਿਮਰਤਾ, ਹਉਮੈ-ਨਿਵਾਰਣ ਅਤੇ ਗੁਰੂ-ਹੁਕਮ ਦੀ ਸਵੀਕਾਰਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਤਨ, ਮਨ ਅਤੇ ਧਨ ਦੇ ਆਯਾਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸਤਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਇੱਕ-ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਖੋਜ ਪੇਪਰ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂ-ਸੇਵਾ, ਸੰਗਤ-ਸੇਵਾ, ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸੇਵਾ, ਸੇਵਾ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਸਥਾਗਤ ਸੇਵਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਖੋਜ ਪੇਪਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਆਤਮਿਕ ਮੁਕਤੀ, ਨੈਤਿਕ ਸ਼ੁੱਧਤਾ, ਸਮਾਜਕ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਜੀਵੰਤ ਅਤੇ ਅਮਲੀ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ।

ਭੂਮਿਕਾ

ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸਥਾਨ ਬਹੁਤ ਕੇਂਦਰੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਸੇਵਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰੀ ਕਿਰਿਆ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ, ਨਿਮਰਤਾ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਸਿੱਖੀ ਮਾਰਗ ਦੀ "ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ" ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੂਲ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੋਰਨਾਂ ਲਈ ਜਿਉਣਾ ਹੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਰਮ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਕਿਸੇ ਫਲ ਜਾਂ ਲਾਭ ਦੀ ਇੱਛਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ। ਇਹ ਗੱਲ ਮੂਲ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਸੇਵਾ ਮਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਪੱਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦਾ ਅਰਥ ਕੇਵਲ ਕਿਸੇ ਲੋੜਵੰਦ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਆਪਣੇ ਅਹੰਕਾਰ, ਨਿੱਜੀ ਲਾਭ ਅਤੇ ਸਵਾਰਥ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਸਮੂਹਿਕ ਭਲਾਈ ਲਈ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਨੁਸਾਰ ਸੇਵਾ ਭਗਤੀ, ਨਾਮ-ਸਿਮਰਨ, ਕਿਰਤ, ਸੰਗਤ, ਪੰਗਤ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਨਾਲ ਅਟੁੱਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ 'ਮੈਂ' ਤੋਂ 'ਅਸੀਂ' ਵੱਲ,

*ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਪੋਸਟ-ਗ੍ਰੈਜੂਏਟ ਸਰਕਾਰੀ ਕਾਲਜ ਲੜਕੀਆਂ, ਸੈਕਟਰ 42, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤ ਤੋਂ ਸਰਬ-ਹਿੱਤ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਭਿਆਸ, ਨੈਤਿਕ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੇ ਮਿਲੇ-ਜੁਲੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਖੋਜ ਪੇਪਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦੇ ਬਹੁਆਯਾਮੀ ਸਰੂਪ ਦੀ ਪੜਤਾਲ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ ਪੇਪਰ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੱਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ: ਪਹਿਲਾ, ਸੇਵਾ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਆਧਾਰ; ਦੂਜਾ, ਤਨ, ਮਨ ਅਤੇ ਧਨ ਰਾਹੀਂ ਸੇਵਾ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਿਕ ਵਿਵਸਥਾ; ਤੀਜਾ, ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦੀ ਅਰਥ; ਅਤੇ ਚੌਥਾ, ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ।

1. ਸੇਵਾ ਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਆਧਾਰ

'ਸੇਵਾ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮੂਲ ਭਾਵ ਖਿਦਮਤ, ਟਹਿਲ, ਸਹਾਇਤਾ, ਪੂਜਾ, ਉਪਾਸਨਾ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਰਸਮੀ ਉਪਾਸਨਾ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਗੁਰਮਤਿ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇੱਕ ਵੱਡੇ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਫਰਜ਼ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ—ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ, ਉਸਦੀ ਨਵਿਰਤੀ ਲਈ ਯਤਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਨਿੱਜੀ ਲਾਭ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਕਰਨਾ।

ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਦੇ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ 'ਸੇਵਾ' ਦਾ ਅਰਥ ਖਿਦਮਤ, ਟਹਿਲ, ਉਪਾਸਨਾ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ; ਪਰ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਰਥ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਪਰ-ਹਿੱਤਕਾਰੀ ਕਰਮ ਤੱਕ ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੇਵਕ ਨਿਮਰਤਾ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਭਾਵ ਨਾਲ ਹੋਰਨਾਂ ਦੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ "ਵਿਣੁ ਸੇਵਾ ਧ੍ਰਿਗੁ ਹਥ ਪੈਰ ਹੋਰ ਨਿਹਫਲ ਕਰਣੀ।" ਸੇਵਾ ਦੀ ਅਵਸ਼ਕਤਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸੰਖੇਪ ਪਰ ਗੰਭੀਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਹੱਥ-ਪੈਰ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਸੇਵਾ ਨਾਲ ਜੋੜੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੈ ਜਾ ਕੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ।

2. ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਕਰਮ ਅਤੇ ਹਉਮੈ-ਨਿਵਾਰਣ

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਤ ਨਿਸ਼ਕਾਮਤਾ ਹੈ। ਜੇ ਸੇਵਾ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਯਸ਼, ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ, ਲਾਭ, ਪ੍ਰਚਾਰ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਫਲ-ਇੱਛਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਉਹ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸੱਚੀ ਸੇਵਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਸੇਵਾ ਦਾ ਗੁਰਮਤਿ ਆਦਰਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਰਮ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਫਲ ਦੀ ਮੰਗ ਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਫਰਮਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ —

"ਸੇਵਾ ਕਰਤ ਹੋਇ ਨਿਹਕਾਮੀ ਤਿਸ ਕਉ ਹੋਤ ਪਰਾਪਤਿ ਸੁਆਮੀ।"

ਇਹ ਪੰਕਤੀ ਸੇਵਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਪ੍ਰਭੂ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਭਾਵ ਕੇਵਲ ਧਾਰਮਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਫਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਹਉਮੈ, ਲਾਲਚ ਅਤੇ ਸਵਾਰਥ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠਦਾ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੇਵਾ ਕਰਦਿਆਂ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦੁੱਖ, ਲੋੜ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਹਉਮੈ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਮੰਨੀ ਗਈ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਇਸ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਨਰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਿਮਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸੇਵਾ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਤਨ, ਮਨ ਅਤੇ ਧਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ, ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਹਿੱਤ ਲਈ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਹਿਜ, ਦਇਆ, ਨਿਮਰਤਾ ਅਤੇ ਸਮਦਰਸ਼ੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਖੋਜ ਪੇਪਰ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਆਮ ਦਾਨ ਜਾਂ ਭਲਾਈ ਦੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਸਮਝਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਦਾਨ ਕਈ ਵਾਰ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਦੀ ਮਨੋਵ੍ਰਿੱਤੀ ਨਾਲ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿੱਚ ਸੇਵਕ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਦੋਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅਧਿਕਾਰਕ ਊਚ-ਨੀਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸੱਚੀ ਸੇਵਾ ਸੇਵਕ ਨੂੰ ਵੱਡਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਸਨੂੰ ਨਿਮਾਣਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਸੇਵਾ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਹੈ।

3. ਤਨ, ਮਨ ਅਤੇ ਧਨ ਦੀ ਸੇਵਾ

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਤਨ, ਮਨ ਅਤੇ ਧਨ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਯਾਮਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਆਯਾਮ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਇਸਨੂੰ ਅਮਲੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮੂਲ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿੱਚ ਤਨ, ਮਨ ਅਤੇ ਧਨ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਜਾਂ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦੀ ਲੋੜ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿੱਖੀ ਵਿੱਚ ਹੱਥੀਂ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਕਥਨ—"ਅਨਿਕ ਭਾਤਿ ਕਰਿ ਸੇਵਾ ਕਰੀਐ ॥ ਜੀਉ ਪ੍ਰਾਨ ਧਨ ਆਗੈ ਧਰੀਐ ॥"—ਤਨ, ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਧਨ ਦੇ ਸਮਰਪਣ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

3.1 ਤਨ ਦੀ ਸੇਵਾ

ਤਨ ਦੀ ਸੇਵਾ ਸਰੀਰਕ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸੇਵਾ ਹੈ। ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਲੰਗਰ ਬਣਾਉਣਾ, ਭਾਂਡੇ ਮਾਂਜਣਾ, ਜੁੱਤੀਆਂ ਸੰਭਾਲਣਾ, ਸਫ਼ਾਈ ਕਰਨੀ, ਪਾਣੀ ਪਿਲਾਉਣਾ ਅਤੇ ਸੰਗਤ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨੀ ਤਨ ਦੀ ਸੇਵਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਹਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਹੱਥੀਂ ਸੇਵਾ ਨੂੰ

ਖਾਸ ਮਹੱਤਵ ਇਸ ਲਈ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੇਵਕ ਦੇ ਅਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ‘ਤੇ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖ ਸਰੀਰਕ ਮਿਹਨਤ ਨੂੰ ਛੋਟਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਊਚ-ਨੀਚ ਦੀ ਸੋਚ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤੀ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ‘ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਹੇਠਲੇ ਵਰਗਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੋਚ ਨੂੰ ਜੜ੍ਹ ਤੋਂ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਗੁਰੂ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਹੱਥੀਂ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਉੱਚਤਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਮਿਹਨਤ ਨੂੰ ਸਤਿਕਾਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੇਵਾ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਿਮਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ‘ਤੇ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਇੱਜ਼ਤ ਨੂੰ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ।

3.2 ਮਨ ਦੀ ਸੇਵਾ

ਮਨ ਦੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚਾਰ, ਗਿਆਨ, ਬੁੱਧੀ, ਰਚਨਾਤਮਕਤਾ, ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਕੌਸ਼ਲ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਾਲੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਸੇਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਬੁੱਧੀ, ਸਮਾਂ, ਸੋਚ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਕੌਮ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਹਿੱਤ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ।

ਮਨ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣਾ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝਣਾ, ਉਸਦਾ ਹੱਲ ਸੋਚਣਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਹਿੱਤ ਲਈ ਸੂਝਵਾਨ ਯੋਜਨਾ ਬਣਾਉਣਾ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਿਆ, ਸਲਾਹਕਾਰਤਾ, ਸਮਾਜਕ ਜਾਗਰੂਕਤਾ, ਪ੍ਰਬੰਧਨ, ਲਿਖਤ, ਖੋਜ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਹਿੱਤ ਵਿੱਚ ਨੀਤੀਗਤ ਸੋਚ ਵੀ ਮਨ ਦੀ ਸੇਵਾ ਦੇ ਰੂਪ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਰੀਰਕ ਕਰਮ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

3.3 ਧਨ ਦੀ ਸੇਵਾ

ਧਨ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵਿੱਚ ਦਸਵੰਧ, ਦਾਨ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਸਿੱਖ ਸੰਗਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਮਾਈ ਵਿੱਚੋਂ ਹਿੱਸਾ ਕੱਢ ਕੇ ਲੋਕ-ਹਿੱਤ, ਲੰਗਰ, ਸੰਗਤ ਅਤੇ ਲੋੜਵੰਦਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਵਰਤਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ। ਗੁਰਮਤਿ ਧਨ ਦੀ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਲੋੜਵੰਦ ਲਈ ਪੈਸੇ ਖਰਚਣ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ।ਬਲਕਿ ਧਨ ਦੀ ਸੇਵਾ ਵੀ ਸ਼ੁੱਧ ਹਿਰਦੇ, ਨਿਸ਼ਕਾਮ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀ ਭਲਾਈ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਧਨ ਦੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਅਸਲ ਨੈਤਿਕ ਆਧਾਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਧਨ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਸੰਪਤੀ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਮਲਕੀਅਤ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਧਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਸੁਖ, ਵਿਲਾਸ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹੀ ਧਨ ਲੋੜਵੰਦਾਂ, ਸਿੱਖਿਆ, ਸਿਹਤ, ਭੁੱਖਿਆਂ, ਬੇਸਹਾਰਿਆਂ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਜਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

4. ਗੁਰੂ-ਸੇਵਾ: ਬਾਹਰਲੀ ਅਤੇ ਅੰਦਰਲੀ ਸੇਵਾ

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ-ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ-ਸੇਵਾ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁਖ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੇਵਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼, ਬਚਨ ਅਤੇ ਹੁਕਮ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਹੈ। ਮੂਲ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ-ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਦੋ ਰੂਪਾਂ—ਬਾਹਰਲੀ ਸੇਵਾ ਅਤੇ ਅੰਦਰਲੀ ਸੇਵਾ—ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਹਰਲੀ ਸੇਵਾ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰਕ ਸਹਾਇਤਾ ਅਤੇ ਲੰਗਰ-ਪਾਣੀ ਵਰਗੇ ਕਾਰਜ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਜਦਕਿ ਅੰਦਰਲੀ ਸੇਵਾ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ, ਬਾਣੀ ਸੁਣਨਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਬਚਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਮ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਗੁਰੂ-ਸੇਵਾ ਦੇ ਇਸ ਸਮਰਪਣ ਨੂੰ "ਪਰਉ ਚਰਣ ਤਲਿ ਊਪਰਿ ਆਵਉ ਐਸੀ ਸੇਵ ਕਮਾਵਉ ॥" ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਬਾਹਰਲੀ ਸੇਵਾ ਅੰਦਰਲੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸੇਵਕ ਸਰੀਰਕ ਸੇਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਿਮਰਤਾ, ਸਮਰਪਣ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਬਾਹਰਲੀ ਸੇਵਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਦਲਾਅ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਰਸਮ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਸੇਵਾ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀ ਕਰਮ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਭਾਵਨਾ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੋਵੇ।

ਭਾਈ ਲਹਿਣਾ ਜੀ ਦਾ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਦੇਵ ਜੀ ਵਜੋਂ ਗੁਰਗੱਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਗੁਰੂ-ਸੇਵਾ ਦੀ ਉੱਚਤਮ ਮਿਸਾਲ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕੇਵਲ ਕਰਮਕੁਸ਼ਲਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ-ਹੁਕਮ ਵਿੱਚ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਸੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਗੁਰੂ-ਸੇਵਾ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ। ਜੋ ਸੇਵਾ ਕਰਨਾ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਉਹੀ ਸੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਆਗੂ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

5. ਸੇਵਾ, ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦਾ ਖੇਤਰ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ-ਘਰ ਜਾਂ ਸੰਗਤ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਜੀਵ-ਸੇਵਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸੇਵਾ ਤੱਕ ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਇਸ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜਾਤ, ਧਰਮ, ਵਰਗ, ਲਿੰਗ, ਮਿੱਤਰ-ਵੈਰੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ-ਪਰਾਏ ਦੇ ਭੇਦਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠਦੀ ਹੈ।

ਭਾਈ ਕਨ੍ਹਈਆ ਜੀ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੈਦਾਨ-ਏ-ਜੰਗ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਿੱਤਰ ਅਤੇ ਵੈਰੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਭੇਦ ਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਜ਼ਖ਼ਮੀਆਂ ਨੂੰ ਪਾਣੀ ਪਿਲਾਇਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਘਟਨਾ ਗੁਰਮਤਿ ਸੇਵਾ ਦੀ ਸਰਵਜਨਕਤਾ ਅਤੇ

ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਇੱਥੇ ਕਿਸੇ ਪੱਖ, ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਬੰਨੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਪੀੜਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਿਰਪੱਖ ਦਇਆ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਾਈ ਕਨ੍ਹਈਆ ਜੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਨਤਾ, ਭਾਈਚਾਰਕ ਬਰਾਬਰਤਾ ਅਤੇ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਸੇਵਾ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ, ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਨਾਲ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਦੀ ਗੁਰਮਤਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪੁੱਛਦੀ ਕਿ ਪੀੜਤ ਕੌਣ ਹੈ, ਕਿਸ ਧਰਮ ਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਸ ਪੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਵੇਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੁੱਖ ਕਿੱਥੇ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਨਵਿਰਤੀ ਕਿਵੇਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਇਹੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦੀ ਰੂਪ ਹੈ।

6. ਸੇਵਾ ਅਤੇ ਸੰਗਤ ਦਾ ਸਮੂਹਿਕ ਆਦਰਸ਼

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਵੀ। ਪਰ ਸਮੂਹਿਕ ਸੇਵਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸੰਗਤ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੇਵਾ ਵਿੱਚ ਕਈ ਵਾਰ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਸਮਝਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸੰਗਤ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੇਵਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਨਿਮਰਤਾ, ਸਾਂਝੇ ਕਰਮ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ।

ਲੰਗਰ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਇਸ ਸਮੂਹਿਕ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਜ਼ਬੂਤ ਉਦਾਹਰਨ ਹੈ। ਲੰਗਰ ਸਿਰਫ਼ ਭੋਜਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਨਤਾ, ਸਾਂਝ, ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦਾ ਜੀਵੰਤ ਸੰਸਥਾਨਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਲੰਗਰ ਵਿੱਚ ਭੋਜਨ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ, ਪਰੋਸਣ ਵਾਲਾ, ਭਾਂਡੇ ਮਾਂਜਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਪੰਗਤ ਵਿੱਚ ਬੈਠ ਕੇ ਖਾਣ ਵਾਲਾ—ਸਾਰੇ ਇੱਕੋ ਸੰਗਤੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੇਵਾ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਿਕ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਇਹ ਸੰਗਤੀ ਸੇਵਾ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜ ਲਈ ਵੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਅੱਜ ਜਦੋਂ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ, ਪ੍ਰਤੀਯੋਗਿਤਾ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਸਫਲਤਾ ਦੀ ਸੋਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਸੰਗਤ-ਅਧਾਰਿਤ ਸੇਵਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਾਂਝੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਂਦੀ ਹੈ।

7. ਸੇਵਾ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀ ਯੋਗਦਾਨ

ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਸੇਵਾ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਕੇਵਲ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸਹਿਯੋਗ ਜਾਂ ਘਰੇਲੂ ਭੂਮਿਕਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ

ਦੀ ਸੇਵਾ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਬੇਬੇ ਨਾਨਕੀ ਜੀ, ਮਾਤਾ ਸੁਲੱਖਣੀ ਜੀ, ਮਾਤਾ ਖੀਵੀ ਜੀ, ਬੀਬੀ ਭਾਨੀ ਜੀ, ਮਾਤਾ ਗੁਜਰੀ ਜੀ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਸੁੰਦਰੀ ਜੀ ਵਰਗੀਆਂ ਮਹਾਨ ਹਸਤੀਆਂ ਨੇ ਗੁਰੂ-ਘਰ, ਸੰਗਤ, ਲੰਗਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿੱਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ।

ਮਾਤਾ ਖੀਵੀ ਜੀ ਦੀ ਲੰਗਰ-ਸੇਵਾ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਲੰਗਰ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾਵਾਦੀ ਸੇਵਾ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਮਲੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸੀ। ਮਾਤਾ ਗੁਜਰੀ ਜੀ ਦੀ ਸੰਗਤ-ਸੇਵਾ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਸੁੰਦਰੀ ਜੀ ਦਾ ਗੁਰੂ-ਘਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸਮਰਪਣ ਵੀ ਇਸੇ ਲੜੀ ਦੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਧਿਆਇ ਹਨ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਪੁਰਸ਼-ਕੇਂਦਰਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਗੁਰੂ-ਪਰਿਵਾਰ ਦੀਆਂ ਇਸਤਰੀ ਹਸਤੀਆਂ ਨੇ ਨਿਰਸੁਆਰਥ ਸੇਵਾ, ਨਿਮਰਤਾ, ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਸਮਰੱਥਾ, ਤਿਆਗ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਮਰਪਣ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਆਦਰਸ਼ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ, ਉਹ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਸੇਵਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਗਹਿਰਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮੂਲ ਪਾਠ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਸਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸੇਵਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਲਈ ਉੱਤਮ ਰੋਲ ਮਾਡਲ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

8. ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਹੈ। ਭਗਤ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਪਿੰਗਲਵਾੜਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮਿਸਾਲ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਸੇਵਾ ਚੇਤਨਾ ਕਿਵੇਂ ਅਮਲੀ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਧਾਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕੋੜ੍ਹੀਆਂ, ਅਪਾਹਜਾਂ, ਬੇਸਹਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਿਮਾਰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਸੇਵਾ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਜ ਦੇ ਪੱਧਰ ‘ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼ੂਨਦਾਨ ਕੈਂਪ, ਲੋੜਵੰਦ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਦੀ ਫੀਸ ਭਰਨਾ, ਗਰੀਬ ਅਤੇ ਬੇਸਹਾਰਾ ਲੜਕੀਆਂ ਦੇ ਵਿਆਹ ਕਰਵਾਉਣਾ, ਨਸ਼ਾ-ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਯਤਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਆਫ਼ਤਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਰਾਹਤ-ਸੇਵਾ ਕਰਨਾ ਗੁਰਮਤਿ ਸੇਵਾ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਰੂਪ ਹਨ। ਖਾਲਸਾ ਏਡ ਵਰਗੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੇ ਕੁਦਰਤੀ ਆਫ਼ਤਾਂ, ਜੰਗੀ ਸੰਕਟਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਫ਼ਤਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ‘ਤੇ ਸੇਵਾ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਸੇਵਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪਛਾਣ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਅੱਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸਤਾਰ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀ ਰੱਖਿਆ, ਪਾਣੀ ਦੀ ਸੰਭਾਲ, ਰੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਲ, ਧੀਆਂ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ, ਨਸ਼ਾ-ਮੁਕਤੀ, ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਵਿਰੋਧ, ਖਪਤਕਾਰੀ ਸਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮਿਲਾਵਟ ਰੋਕਣਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਪੁਨਰਸਥਾਪਨਾ—

ਇਹ ਸਾਰੇ ਖੇਤਰ ਗੁਰਮਤਿ ਸੇਵਾ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਸਤਾਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੇਵਾ ਕੇਵਲ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਦੀ ਹੱਦ ਵਿੱਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਥਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜ, ਰਾਜ, ਕੌਮ, ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

9. ਸੇਵਾ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਮਹੱਤਵ

ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦਾ ਨੈਤਿਕ ਮਹੱਤਵ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵਾਰਥੀ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਦੀ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਿੱਜੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਧਨ ਜਾਂ ਪਦਵੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹੋਰਨਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਕਿੰਨੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਨਵਿਰਤੀ ਲਈ ਕਿੰਨਾ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ‘ਤੇ ਸੇਵਾ ਅਸਮਾਨਤਾ, ਇਕਾਂਤ, ਅਨਿਆਂ ਅਤੇ ਅਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਅਮਲੀ ਨੈਤਿਕ ਤਾਕਤ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਹਾਰਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਇਹ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਸੇਵਾ ਦਇਆ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਸਨੂੰ ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਬਦਲਦੀ ਹੈ।

ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸੇਵਾ ਨੂੰ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਧਾਰਮਿਕ ਗੁਣ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਕ ਪੁਨਰ-ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੇਵਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨੈਤਿਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਾਂਝ, ਸਹਿਯੋਗ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਸੇਵਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਤਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਨੈਤਿਕ ਮੂਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ 286, 391, 883
2. ਬਾਂਸਲ, ਡ., & ਕੌਰ, ਮ. (2013). ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਸੇਵਾ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿੱਚ ਬੀਬੀਆਂ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ. - ਸਾਬਰ, ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਸੰਪਾਦਕ), ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਬਹੁਪੱਖੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ (pp. 214–220). ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਗੁਰ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਜਵੱਦੀ ਟਕਸਾਲ.
3. Gill, M. K. (2013). ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਸਤਿਆਚਾਰ. In J. S. Sabar (Ed.), ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਬਹੁਪੱਖੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ (pp. 57–66). ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਗੁਰ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਜਵੱਦੀ ਟਕਸਾਲ
4. Kaur, J. (2013). ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ. In J. S. Sabar (Ed.), ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਬਹੁਪੱਖੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ (pp. 110–117). ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਗੁਰ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਜਵੱਦੀ ਟਕਸਾਲ
5. Sabar, J. S. (Ed.). (2013). ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਬਹੁਪੱਖੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ. ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਗੁਰ ਗਿਆਨ

ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਜਵੱਦੀ ਟਕਸਾਲ

6. Singh, J. (2013). ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਬਹੁਪੱਖੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ In J. S. Sabar (Ed.), ਗੁਰਮਤਿ ਵਿੱਚ ਬਹੁਪੱਖੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ (pp. 14–24). ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਗੁਰ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਜਵੱਦੀ ਟਕਸਾਲ
7. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, Retireved July 7, 2026, from https://www.searchgurbain.com/bhia_gurdas_vaaran/
8. ਨਾਭਾ, ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ, ਗੁਰ ਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਪਟਿਆਲਾ ਸਟੇਟ
9. All India Pingalwara Charitable Society. (n.d.). *Pingalwara*. Retrieved July 7, 2026, from https://pingalwara.org/
10. Cole, W. O., & Sambhi, P. S. (1995). *The Sikhs: Their religious beliefs and practices*. Sussex Academic Press.
11. Cole, W. O., & Sambhi, P. S. (1997). *A popular dictionary of Sikhism: Sikh religion and philosophy* (1st ed.). Routledge.
12. EcoSikh. (n.d.). *EcoSikh*. Retrieved July 7, 2026, from https://ecosikh.org/
13. Fenech, L. E., & McLeod, W. H. (2014). *Historical dictionary of Sikhism* (3rd ed.). Rowman & Littlefield.
14. Grewal, J. S. (1998). *The Sikhs of the Punjab* (2nd ed.). Cambridge University Press.
15. *Khalsa Aid*. Retrieved July 7, 2026, from https://www.khalsaaid.org/
16. Mandair, A.-P. S. (2013). *Sikhism: A guide for the perplexed*. Bloomsbury Academic.
17. Nesbitt, E. (2016). *Sikhism: A very short introduction*. Oxford University Press.
18. Singh, H. (Ed.). (1992–1998). *The Encyclopaedia of Sikhism* (Vols. 1–4). Punjabi University.
19. Singh, P., & Fenech, L. E. (Eds.). (2014). *The Oxford handbook of Sikh studies. Oxford University Press.*

ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰ

***ਅਮਨਦੀਪ ਸਿੰਘ**

ਸਾਰ

ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੱਖਣੀ ਏਸ਼ੀਆਈ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੀ ਇਹ ਉਦਾਰ-ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪੜਤ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਪਰ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਹਨਾਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ *ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ* ਅੰਦਰ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਸਿਧਾਂਤ ਵਜੋਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ 'ਸਾਕਾ' ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਜੁਜ਼ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ-ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਜੋਂ ਕਰਨ ਲਈ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਰਲ ਸ਼ਮਿਟ (Carl Schmitt) ਅਤੇ ਜਿਓਰਜਿਓ ਅਗਾਂਬਨ (Giorgio Agamben) ਦੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਸੇਧ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ *ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ* ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਰਾਹੀਂ ਮੁਗਲ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਨੂੰ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਭੰਗ ਕਰਦਿਆਂ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸਿੱਖ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਤਾ ਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ 'ਤੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਦੇ ਕਤਲ ਨੂੰ ਮੁੜ ਬਿਆਨਦੇ ਹੋਏ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਸੌਂਪਣ ਵਾਲੇ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੋਇਆ ਮੁਗਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਘਟਨਾ ਕਿਵੇਂ ਖਾਲਸੇ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਬਦਲਦੀ ਹੈ। 'ਸਾਕਾ' ਜੋ ਇੱਕ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਘਟਨਾ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦਾ 'ਅਪਵਾਦ', ਜਿਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਨਾਟਕੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਲਟਾਕੇ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਤਤਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮੁਗਲ ਅਧਿਕਾਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਯੂਰਪੀਅਨ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਰਦਾਰੀ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

1

ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵੱਲੋਂ ਆਰੰਭੀ ਗਈ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਗੱਦੀ ਦੇ ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਨਾਮ ਤਿਆਗ ਮੱਲ ਸੀ। ਉਹ ਛੇਵੇਂ ਗੁਰੂ, ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਅਤੇ ਮਾਤਾ ਨਾਨਕੀ ਦੇ ਸਪੁੱਤਰ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਨਮ 1621 ਈਸਵੀ ਵਿੱਚ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਖੇ ਹੋਇਆ। ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਮੁਗਲਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਜੰਗ ਦੇ ਮੈਦਾਨ ਵਿੱਚ ਅਸਾਧਾਰਣ ਬੀਰਤਾ ਅਤੇ ਸਾਹਸ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ' ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਬਖ਼ਸ਼ੀ। ਅੱਠਵੇਂ ਗੁਰੂ, ਗੁਰੂ ਹਰਿਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੇ "ਬਾਬਾ ਬਕਾਲਾ" ਉਚਾਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਤਾ-ਗੱਦੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ।

*ਖੋਜਾਰਥੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਅਨੰਦਪੁਰ ਸਾਹਿਬ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਵਾਸ-ਸਥਾਨ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਅਗਾਂਹ ਚੱਲ ਕੇ ਖਾਲਸੇ ਦਾ ਜਨਮ-ਸਥਾਨ ਵੀ ਸਾਬਤ ਹੋਇਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੂਰਬਲੇ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਸਮੇਤ ਭਾਰਤ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਖੇਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕੀਤੀਆਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪੰਦਰਾਂ ਰਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ 59 ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ 57 ਸਲੋਕ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਰਾਗ ਜੈਜਾਵੰਤੀ ਅਜਿਹਾ ਰਾਗ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਹੀ ਬਾਣੀ ਦਰਜ ਹੈ। ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਪੰਡਿਤਾਂ ਦੀ ਬੇਨਤੀ 'ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਿੱਤੀ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ "ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿ ਦੀ ਚਾਦਰ" ਵਜੋਂ ਯਾਦ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

11 ਨਵੰਬਰ 1675 ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਂਕ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੱਖਣੀ ਏਸ਼ੀਆਈ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਰਣਾਇਕ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਸਿੱਖ-ਮੁਗਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਛਾਣ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੋੜ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੇ ਤੱਥਾਤਮਕ ਪੱਖ ਅਨੇਕਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਆਪਣੇ ਤਤਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਤੱਕ ਵਿਸਤਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਵਜੋਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹੋਇਆਂ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਚੌਖਟੇ ਵਿੱਚ ਰੱਖਕੇ ਹੋਏ ਇਸਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੜ੍ਹਤ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੀ ਅਸਲ ਰੂਪਾਂਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੱਥ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ *ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ* ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇਸ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਹੁੰਚਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਵਿਦਵਤਾਪੂਰਨ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਲੇਖ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਹਾਇਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ 'ਸਾਕਾ' ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਬਹੁ-ਪੱਧਰੀ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। *ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ* ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਭਗਤੀ ਗ੍ਰੰਥ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਧਰਮ-ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸ੍ਰੋਤ ਵਜੋਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਜੀਵਨ, ਮੌਤ, ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਇੱਕ ਤੀਬਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਸਰਗਰਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ *ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ* ਵਿੱਚ 'ਸਾਕਾ' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਰਚਨਾ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਮੁਗਲ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸਿੱਖ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਵਿਆਖਿਆ

ਇਹ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਪੰਡਿਤਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਆਪਣੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਿੱਤੀ । ਇਸ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਹਿੰਦ ਦੀ ਚਾਦਰ' ਜਾਂ 'ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿ ਦੀ ਚਾਦਰ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹਾਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਭੂਤਾ-ਸੰਪੰਨ ਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਮੁੜ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿੱਥਾਂ, ਅਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਨਾਜ਼ੁਕਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੇ ਹਨ । ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਭਾਈਚਾਰੇ, ਖਾਲਸੇ ਲਈ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

2

ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਇਹ ਗ੍ਰੰਥ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦਾ ਆਤਮਕਥਾਤਮਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨੌਵੇਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ 'ਸਾਕੇ' ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਾਨਣਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ।

ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਗਵਾਹੀ ਦੇਣਾ ਜਾਂ ਸਾਕਸ਼ੀ ਹੋਣਾ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੱਧਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰੁਝਾਨ ਨੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀਆਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਾਡਲ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸ ਦੀ ਸਮਝ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ, ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਤੋਂ ਜੋ ਸਮਝ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਗੁਰਮਤਿ–ਅਧਾਰਿਤ ਜੀਵਨ– ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਤੱਥ 'ਇਤਿਹਾਸਕ' ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ 'ਨਾਮ' ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਪੂਰਨ ਫੈਲਾਅ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਉੱਤੇ ਹੋਈ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀ ਖੋਜ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਂਦੇ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

'ਸਾਕਾ' ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਘਟਨਾ ਲਈ ਖੁਦ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਛੋਟੇ ਸਾਹਿਬਜ਼ਾਦਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਲਈ 'ਸਾਕਾ ਸਰਹਿੰਦ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ 'ਸਾਕਾ ਨਨਕਾਣਾ ਸਾਹਿਬ' ਅਤੇ 'ਸਾਕਾ ਪੰਜਾ ਸਾਹਿਬ' ਵਰਗੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਲਈ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਸਾਕਾ' ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ—"ਕੋਈ ਐਸਾ ਕਰਮ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਹਿਣ ਲਾਇਕ ਹੋਵੇ।"[1]

ਸਿੱਖ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ 'ਸਾਕਾ' ਸ਼ਬਦ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ, ਯਾਦਗਾਰ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਹਾਨ ਸ਼ਹਾਦਤ, ਬੀਰਤਾਪੂਰਨ ਕਠਿਨਾਈ ਜਾਂ ਅਸਾਧਾਰਣ ਕਰਤੱਬ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਵਿਅਕਤੀ ਵੱਲੋਂ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਸਹਾਰਾ

ਨਾ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ 'ਸਾਕਾ ਸਰਹਿੰਦ', 'ਸਾਕਾ ਨਨਕਾਣਾ ਸਾਹਿਬ' ਅਤੇ 'ਸਾਕਾ ਪੰਜਾ ਸਾਹਿਬ' ਵਰਗੇ ਨਾਮਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।ਭਾਵੇਂ 'ਬਲੀਦਾਨ' ਅਤੇ 'ਸ਼ਹਾਦਤ' ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕੋ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਮਹੀਨ ਅੰਤਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

"ਕੁਰਬਾਨੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਉਦੋਂ ਹੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸ ਵਿਚ ਇੰਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਹ ਚੱਲ ਰਹੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਬਦਲ ਦੇਵੇ।"[2] ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਬਲੀਦਾਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਕੋਲ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਕਲਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਦਕਿ ਸ਼ਹਾਦਤ ਵਿੱਚ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸ਼ਹੀਦ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਹੀ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੋਣ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਧਾਰਣ ਬਲੀਦਾਨ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਹੈ।

ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ 'ਸਾਕੇ' ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਨਿਡਰ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਲੋਕਾਂ ਦੇ 'ਤਿਲਕ' ਅਤੇ 'ਜਨੇਊ'—ਅਰਥਾਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਪਛਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ—ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨਾ ਸੀ ।

ਤਿਲਕ ਜੰਞੂ ਰਾਖਾ ਪ੍ਰਭ ਤਾ ਕਾ॥ ਕੀਨੋ ਬਡੋ ਕਲੂ ਮਹਿ ਸਾਕਾ॥

(ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ, ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ)

ਅਰਥਾਤ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਤਿਲਕ ਅਤੇ ਜਨੇਊ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਕਲਿਯੁਗ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਸਾਕਾ ਕੀਤਾ ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ—

ਠੀਕਰ ਫੋਰਿ ਦਿਲੀਸਿ ਸਿਰਿ ਪ੍ਰਭ ਪੁਰਿ ਕੀਓ ਪਯਾਨ॥
ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸੀ ਕ੍ਰਿਆ ਕਰੀ ਨ ਕਿਨਹੂ ਆਨ॥

ਅਰਥਾਤ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਸਿਰ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਠੀਕਰਾ ਭੰਨਕੇ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਲੋਕ ਵੱਲ ਪਯਾਨ ਕੀਤਾ; ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਵਰਗੀ ਕ੍ਰਿਆ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸੂਰਬੀਰਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਦੇ ਨਿਭਾਈ ਗਈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਜ਼ੁਲਮ ਉੱਤੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਜਿੱਤ ਸੀ। 'ਸਾਕਾ' ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਨਿਰਣਾਇਕ ਘਟਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਅਗਾਂਹ ਚੱਲ ਕੇ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਵੱਲੋਂ ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਆਧਾਰ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ, ਜਿੱਥੇ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਸੰਤ-ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।

ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਸੰਬੰਧੀ ਅਧਿਐਨ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿੰਨ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ।

1. ਪਹਿਲੀ ਦਿਸ਼ਾ ਭਗਤੀਮਈ-ਇਤਿਹਾਸਕ (**devotional-historical**) ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ । ਇਹ ਪਹੁੰਚ ਘਟਨਾ ਦੀ ਤੱਥਾਤਮਕ ਕਾਲ-ਕ੍ਰਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਸਰਵਉੱਚ ਰੱਖਿਆ ਵਜੋਂ ਮਹਿਮਾ-ਮੰਡਿਤ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ।
2. ਦੂਜੀ ਦਿਸ਼ਾ ਧਰਮਨਿਰਪੇਖ-ਇਤਿਹਾਸਕ (**secular-historical**) ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਮੁਗਲ-ਸਿੱਖ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੀ ਹੈ । ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸ਼ਹਾਦਤ ਉਭਰਦੇ ਹੋਏ ਸਿੱਖ ਪੰਥ ਅਤੇ ਕੇਂਦਰੀਕ੍ਰਿਤ ਮੁਗਲ ਰਾਜ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਸੈਨਿਕ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰਣਾਇਕ ਪਲ ਸੀ ।
3. ਤੀਜੀ ਦਿਸ਼ਾ ਉਦਾਰ-ਮਾਨਵਾਦੀ (**liberal-humanist**) ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ । ਇਹ ਪਹੁੰਚ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਵਾਦ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਆਧੁਨਿਕ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ।

ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਪੱਖ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਸਿੱਖ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਗਹਿਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਵਾਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ । ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ੍ਰੋਤ ਵਜੋਂ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਭਗਤੀ ਗ੍ਰੰਥ ਵਜੋਂ ਪੜ੍ਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦੀਆਂ ਨਵੀਆਂ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੋਜੀਆਂ ਨਹੀਂ ਗਈਆਂ ।

ਇਸ ਖਾਲੀਪਣ ਨੂੰ ਪੂਰਣ ਲਈ ਇਹ ਲੇਖ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਰਲ ਸ਼ਮਿਟ (Carl Schmitt) ਅਤੇ ਜਿਓਰਜਿਓ ਅਗਾਂਬਨ (Giorgio Agamben) ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸੇਧ ਲੈਂਦਾ ਹੈ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਘਟਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ ।

1) ਕਾਰਲ ਸ਼ਮਿਟ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੀ ਧਾਰਣਾ

ਕਾਰਲ ਸ਼ਮਿਟ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ *Political Theology* (1922) ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤੀ ਹੈ— "ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ 'ਅਪਵਾਦ' (**exception**) ਉੱਤੇ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ।"[3]

ਇੱਥੇ 'ਅਪਵਾਦ' ਦਾ ਅਰਥ ਕੇਵਲ ਕੋਈ ਆਮ ਸੰਕਟ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਅੰਤਰੀਵ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ "ਰਾਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਗੰਭੀਰ ਖ਼ਤਰਾ" ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਆਮ ਕਾਨੂੰਨੀ ਢਾਂਚਾ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ—

- ਅਣਅਨੁਮਾਨਿਤਤਾ (**Unforeseeability**) : ਇਸ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।
- ਅਵਿਵਸਥਾ (**Chaos**) : ਆਮ ਨਿਯਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।
- ਅਸਤਿਤਵ ਸੰਕਟ (**Existential Threat**) : ਰਾਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਕਿਸੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਨਿਯਮ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਫ਼ੈਸਲੇ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਨੂੰਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੋ ਕੇ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਫ਼ੈਸਲਾ ਲੈ ਸਕੇ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਉਹ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਐਮਰਜੈਂਸੀ ਜਾਂ ਸੰਕਟ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਮ ਕਾਨੂੰਨੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਕਥਿਤ ਅਸਤਿਤਵ ਖ਼ਤਰੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੁਸ਼ਮਣ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਨਿਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[4]

ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦਾ ਰਾਜਕਾਲ (1658–1707) ਇਸਲਾਮੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵਿਵਸਥਿਤ ਰੂਪ ਵੱਲ ਬਦਲਾਅ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੀ ਇੱਛਾ—ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਆਖਿਆ ਰਾਹੀਂ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ—ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਸਰਵਉੱਚ ਸ੍ਰੋਤ ਬਣ ਗਈ ਸੀ। ਜਜ਼ੀਆ ਕਰ ਨੂੰ ਮੁੜ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਮੰਦਰਾਂ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਵਰਗੀਆਂ ਨੀਤੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਅਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਕਦਮ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਧਰਮ-ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕਦਮ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਕਰੂਪਤਾ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਉੱਤੇ ਚਲਾਇਆ ਗਿਆ ਮੁਕੱਦਮਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਸ਼ਮਿਟੀਅਨ 'ਅਪਵਾਦ' ਵਜੋਂ ਸਮਝੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਖੁਦ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੁਸ਼ਮਣ ਕੌਣ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਨਿਯਮਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਨਾਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ।

ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਅੰਦਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਮੁਗਲਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਤਿਤਵ ਖ਼ਤਰੇ ਵਜੋਂ ਉਭਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਅਤੇ ਕਸ਼ਮੀਰੀ ਪੰਡਿਤਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਕਲਪੀ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਜੋ ਮੁਗਲ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਲਈ ਚੁਣੌਤੀ ਬਣ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰੀ ਦਰਅਸਲ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਵੱਲੋਂ 'ਅਪਵਾਦ' ਉੱਤੇ ਲਿਆ ਗਿਆ ਫ਼ੈਸਲਾ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਜਿਸ ਕਾਨੂੰਨੀ ਦੋਹਰੇ ਸੰਕਟ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ, ਉਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਗਾਂਬਨ ਦੇ "ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ" * ਵਿੱਚ ਧੱਕਣਾ ਸੀ ।

---

* ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਖੇਤਰ, ਉਹ ਸੀਮਾਂਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਭੁਸੱਤਾਤਮਕ ਅਪਵਾਦ (sovereign exception) ਦੁਆਰਾ ਰਚੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਭੇਦ ਲੁਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

1. ਚਮਤਕਾਰ ਦਾ ਸੰਕਟ: ਜੇ ਗੁਰੂ ਕੋਈ ਚਮਤਕਾਰ ਦਿਖਾਉਂਦੇ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਦੂਗਰ (ਸਾਹਿਰ) ਕਰਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ; ਅਤੇ ਜੇ ਉਹ ਚਮਤਕਾਰ ਨਾ ਦਿਖਾਉਂਦੇ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਝੂਠਾ ਜਾਂ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਸਾਬਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ।
2. ਧਰਮ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਸੰਕਟ: ਜੇ ਉਹ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਬੂਲ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੀਵਨ ਬਚ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਨਿਰਸਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ; ਅਤੇ ਜੇ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਬਾਗੀ (ਮੁਫ਼ਸੀਦ) ਵਜੋਂ ਮੌਤ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ।

ਇਹ ਸੰਰਚਨਾ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਰਣਨੀਤੀ ਸੀ ਜਿਸਨੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਜਿਓਰਜਿਓ ਅਗਾਂਬਨ ਦੇ ਹੋਮੋ ਸੈਕਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦੇਣਾ ਸੀ—ਅਜਿਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜੋ ਮਾਰੀ ਤਾਂ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਦੀ ਹੱਤਿਆ ਨਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਹਾਦਤ ਮੰਨੀ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਕਤਲ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਨਿਵਾਰਣ ਵਜੋਂ ਦੇਖੀ ਜਾਵੇ, ਜਿਸਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਗਲੇ ਨੁਕਤੇ ਵਿਚ ਹੋਵੇਗਾ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਘਟਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਭੇਦ ਹੇਠ ਲਿਖਿਆ ਹੈ—

- ਜ਼ੋਏ (ਨਗਨ ਜੀਵਨ / Bare Life): ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਜੈਵਿਕ ਅਸਤਿਤਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ—ਪਸ਼ੂਆਂ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਦੇਵਤਿਆਂ—ਵਿੱਚ ਸਾਂਝਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਜੀਵਨ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਅਰਥ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।
- ਬਾਇਓਸ (ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਜੀਵਨ / Political Life): ਇਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ (form of life) ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਜੀਵਨ ਜੋ ਭਾਸ਼ਾ, ਭਾਈਚਾਰੇ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਰਥਪੂਰਨ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਗਰਿਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਜਨਤਕ ਸ਼ਹਾਦਤ ਮੁਗਲ ਹਕੂਮਤ ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਰਚੀ ਗਈ ਸੀ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇੱਕ ਆਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਕਰਿਸ਼ਮਾਈ ਆਗੂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ 'ਜ਼ੋਏ' ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਦੇਣਾ ਸੀ।

2) ਜਿਓਰਜਿਓ ਅਗਾਂਬਨ ਦਾ ਹੋਮੋ ਸੈਕਰ

ਕਾਰਲ ਸ਼ਮਿਟ ਅਤੇ ਫੂਕੋ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਂਦਿਆਂ ਜਿਓਰਜਿਓ ਅਗਾਂਬਨ ਨੇ ਰੋਮਨ ਕਾਨੂੰਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਹੋਮੋ ਸੈਕਰ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ। ਹੋਮੋ ਸੈਕਰ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਾਰਿਆ ਤਾਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਦੀ ਬਲੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਉਹ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਜੀਵਨ 'ਜ਼ੋਏ' (ਆਮ ਜ਼ਿੰਦਗੀ) ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ—ਅਜਿਹਾ ਜੀਵਨ ਜੋ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੋਂ ਵੰਚਿਤ ਹੋ ਕੇ ਮੌਤ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੜ੍ਹਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਦੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਬਲੀਦਾਨ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ।[5]

ਮੁਗਲ ਰਾਜ ਵੱਲੋਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਪਰਾਧੀ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਣ

ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼, ਜਿਸ ਦੀ ਹੱਤਿਆ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਮ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਹਾਦਤ, ਸਗੋਂ ਜਨਤਕ ਨਿਪਟਾਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ, ਹੋਮੋ ਸੈਕਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਕੇਵਲ ਪੱਛਮੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਪ੍ਰਸੰਗ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਬਲਕਿ 'ਸਾਕੇ' ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਥਾਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਪਰਖ, ਉਲਝਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੀਮਿਤਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਦਾਅਵੇਦਾਰੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਮਹੱਤਤਾ ਅਗਾਂਬਨ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਦੇ ਨਾਟਕੀ ਉਲਟਾਅ ਵਿੱਚ ਸੰਚਿਤ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੁਗਲ ਰਾਜ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਹੋਮੋ ਸੈਕਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਪਰ ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮੁੜ-ਅਧਿਗ੍ਰਹਿਣ ਰਾਹੀਂ ਉਲਟ ਦਿੱਤਾ।ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਜਿਓਰਜਿਓ ਅਗਾਂਬਨ ਦੇ ਹੋਮੋ ਸੈਕਰ ਦੀ ਸੀਮਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਨਿਕਲਕੇ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਰੂਪ ਇਖਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ *ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ* ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਅਗਲੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮ੍ਰਿਤੀ-ਪਰੰਪਰਾ ਰਾਹੀਂ ਰਾਜ ਵੱਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਮੌਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਸਰਵਉੱਚ ਅਰਥ ਨਾਲ ਮੁੜ ਲਿਖਿਆ। ਇਸਨੂੰ ਅਗਾਂਬਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਕਹੀਏ ਤਾਂ ਸਿੱਖ-ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵੱਲੋਂ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤੇ ਜ਼ੋਏ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਇੱਕ ਉੱਚਤਮ ਬਾਇਓਸ ਅਰਥਾਤ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਜੀਵਨ—ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਮਹਿਜ਼ ਹੋਮੋ ਸੈਕਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਰਦੇ ਹਨ।

ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ 'ਸਾਕਾ' ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਸ਼ਹਾਦਤ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਿਰਪੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਗ੍ਰੰਥ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਕਿਸਮਤ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ "ਧਰਮ ਯੁੱਧ" ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸ਼ਹਾਦਤ, ਧਰਮ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿਰਿਆ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ—ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਅਭਿਆਸ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੀ ਰੱਖਿਆ। 'ਤਿਲਕ' ਅਤੇ 'ਜਨੇਊ' ਇੱਥੇ ਕੇਵਲ ਹਿੰਦੂ ਧਾਰਮਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਸਵੈਧਰਮ—ਅਰਥਾਤ ਆਪਣੇ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਫ਼ਰਜ਼—ਦੇ ਚਿਹਨਾਤਮਕ ਸੰਕੇਤ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਧਰਮ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਸੱਚਾਈਆਂ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਇੱਕ ਇਕਸਾਰੀ ਰਾਜ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਖੜ੍ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਭੂਮੀ ਜਾਂ ਨਸਲੀ ਪਛਾਣ ਉੱਤੇ

ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਧਰਮ—ਅਰਥਾਤ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ 'ਤਿਲਕ' ਅਤੇ 'ਜਨੇਊ' ਚਿਹਨਾਤਮਕ ਸੰਕੇਤਾਂ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਕੋਈ ਨਿੱਜੀ ਯੁੱਧ ਨਹੀਂ ਲੜਿਆ, ਸਗੋਂ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਾਯੋਜਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਜ਼ੁਲਮ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸਥਿਤੀ ਅਪਣਾਈ।

ਗੁਰੂ ਵੱਲੋਂ ਕਿਸੇ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਚੇਤਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ, ਚਮਤਕਾਰਵਾਦ ਦੀ ਥਾਂ ਸਿੱਖ-ਪਰੰਪਰਾ ਅੰਦਰ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਵੱਲੋਂ ਮੌਤ ਦੀ ਸਵੀਕਾਰਤਾ ਕੇਵਲ ਬੀਰਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ; ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਐਸੀ ਸਰਵਉੱਚ ਕਿਰਿਆ ਬਣ ਗਈ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਗੁਰੂ ਆਪਣੀ ਦੇਹ ਨੂੰ ਰਾਜਸੀ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਮੁਗਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਇੱਕ ਉੱਚਤਮ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਉਲਟਾਅ 'ਸ਼ਹੀਦ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ-ਫ਼ੈਸਲੇ' (**Martyr's Counter-Decision**) ਰਾਹੀਂ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਤਮਕ ਸ਼ਰਤ—'ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰੋ ਜਾਂ ਮੌਤ ਕਬੂਲ ਕਰੋ'—ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀ-ਫ਼ੈਸਲਾ ਲਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ 'ਅਪਵਾਦ' ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ, ਪਰ ਆਪਣੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਉੱਤੇ, ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਲਈ। ਸ਼ਮਿਟੀਅਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਸੀ, ਅਜਿਹੀ ਨਿਰਣਾਇਕ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਜਿਸ ਨੇ ਸੰਕਟ ਦੀ ਘੜੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਨਿਯਮ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਕਿਸੇ ਮਾਨਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅੱਗੇ ਸਮਰਪਣ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਸਰਗਰਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਪੂਰਨ ਫ਼ੈਸਲਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਨਵੀਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ।

ਇਸ ਨਵੀਂ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ । ਖ਼ਾਲਸਾ ਇਸ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦਾ ਵਿਧਿਵਤ ਰੂਪ ਸੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ-ਧਾਰਮਿਕ ਸਮੂਹ ਜਿੱਥੇ ਸਰਵਉੱਚ ਅਧਿਕਾਰ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਸੰਤ-ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਸੀ, ਜੋ ਜ਼ੁਲਮ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਲਈ ਸਮਰਪਿਤ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੇ ਉਹ ਆਧਾਰਭੂਤ 'ਅਪਵਾਦ' ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਨੇ ਖਾਲਸੇ ਨੂੰ ਧਰਮ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਸ਼ਸਤ੍ਰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਦਿੱਤੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਵੱਲੋਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ 'ਜ਼ੋਏ' ਖੁਦ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਆਧਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਗਿਆ।

3

ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਰਚਿਤ *ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ* ਇਸ ਧਰਮ-ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਿੱਧੀ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਵਿਧਾ ਹੀ—"ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ" (**wonderous drama**) , ਮੁਗਲ ਦਰਬਾਰੀ ਇਤਿਹਾਸ-ਲੇਖਨ ਦੀ ਤੱਥ-ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ

ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਉਲਟ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਦੈਵੀ ਕ੍ਰਿਤ ਵਜੋਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਉੱਤੇ ਰਾਜ ਦੇ ਨਿਯੰਤਰਣ ਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਮੁੱਖ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ-ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ—

> ਤਿਲਕ ਜੰਞੂ ਰਾਖਾ ਪ੍ਰਭ ਤਾ ਕਾ॥ ਕੀਨੋ ਬਡੋ ਕਲੂ ਮਹਿ ਸਾਕਾ॥
> ਸਾਧਨ ਹੇਤਿ ਇਤੀ ਜਿਨਿ ਕਰੀ॥ ਸੀਸੁ ਦੀਯਾ ਪਰੁ ਸੀ ਨ ਉਚਰੀ॥
>
> (ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ, ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ)

ਅਰਥਾਤ—

"ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਤਿਲਕ ਅਤੇ ਜਨੇਊ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕੀਤੀ; ਕਲਿਯੁਗ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਸਾਕਾ ਕੀਤਾ। ਸਾਧੂਆਂ ਦੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਹ ਕਰਮ ਕੀਤਾ; ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸੀਸ ਦੇ ਦਿੱਤਾ, ਪਰ ਕੋਈ ਆਹ ਤੱਕ ਨਾ ਕੀਤੀ।"

ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਏ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਪਰਪੇਖ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ।

1. 'ਤਿਲਕ' ਅਤੇ 'ਜਨੇਊ' ਦੀ ਸੰਕੇਤਕਤਾ

ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ 'ਤਿਲਕ' ਅਤੇ 'ਜਨੇਊ' ਦਾ ਉਲੇਖ ਕੇਵਲ ਹਿੰਦੂ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਦਰਅਸਲ ਸਵੈਧਰਮ—ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਫ਼ਰਜ਼—ਦੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਚਿਹਨਾਤਮਕ ਸੰਕੇਤ ਹਨ। ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਕਿਸੇ ਸੰਕੁਚਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਪਛਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ, ਸਗੋਂ ਧਰਮ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨੈਤਿਕ ਧਾਰਣਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ "ਧਰਮ" ਦਾ ਅਰਥ ਕੇਵਲ ਮਜ਼ਹਬ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਨਿਆਂ, ਸੱਚਾਈ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਸੰਤੁਲਨ ਦੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਤਿਲਕ' ਅਤੇ 'ਜਨੇਊ' ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਬਹੁਧਾਰਮਿਕ ਅਸਤਿਤਵ, ਨੈਤਿਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਖੜ੍ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਜਬਰ ਰਾਹੀਂ ਸਮਰੂਪਤਾ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਆਤਮਿਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਸਰਬਵਿਆਪੀ ਅਧਿਕਾਰ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਵਜੋਂ ਉਭਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ *ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ* ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜਾ ਕੇ

ਨੈਤਿਕ ਬਹੁਲਤਾਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬੀ ਰਾਜ ਦੀ ਉਸ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਖੇਤਰੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਤਮਕ ਇਕਰੂਪਤਾ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ।

ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਬਿਰਤਾਂਤ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਕਲਪੀ ਧਾਰਣਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ—ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਜੋ ਜਬਰ-ਅਧਾਰਿਤ ਖੇਤਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਨਿਆਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਨੈਤਿਕ ਅਧਿਕਾਰ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਧਰਮ ਦੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰਭੂਤ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਸਾਮਰਾਜੀ ਹੁਕਮ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਨਿਆਂ, ਧਾਰਮਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ 'ਤਿਲਕ' ਅਤੇ 'ਜਨੇਊ' ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਰੱਖਿਆ, ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਜੁਗਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ ਮੁਗਲ ਰਾਜ ਦੀ ਇਕਰੂਪੀਕਰਨ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਕ ਬਹੁਵਚਨੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

2. ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦਾ ਵਿਆਕਰਨ: 'ਸੀਸੁ ਦੀਆ' ਬਨਾਮ 'ਸੀਸ ਕਟਾ'

ਇੱਥੇ ਵਿਆਕਰਨਕ ਸੰਰਚਨਾ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ *ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ* ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗ੍ਰੰਥ ਵਿੱਚ "ਸੀਸੁ ਦੀਆ" ਵਰਗੀ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਚਨਾ-ਜੁਗਤ ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ "ਸੀਸ ਕਟਾ" ਵਰਗੀ ਕਰਮਵਾਚੀ ਰਚਨਾ-ਜੁਗਤ । ਇਹ ਭਾਸ਼ਾਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਧੀਨਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਅਰਪਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਟਨਾ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਰਥ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਕਰਤਰੀ ਵਾਕ-ਰਚਨਾ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਤਮਕ ਕਰਤਾ ਵਜੋਂ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਬਲ ਪੀੜਾ ਉੱਤੇ ਨਾਂਹ ਹੋ ਕੇ ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਇੱਛਾਪੂਰਵਕ ਸ਼ਹਾਦਤ ਉੱਤੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਚਨਾ-ਜੁਗਤ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਇਰਾਦੇ ਅਤੇ ਕਰਤ੍ਰਿਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਸ਼ਹਾਦਤ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸਜ਼ਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਾ ਰਹਿਕੇਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨ ਆਤਮ-ਅਰਪਣ (**self-offering**) ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਆਕਰਨਕ ਜੁਗਤੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਪੂਰੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਰਚਨਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਕੇਵਲ ਰਾਜ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਪਲ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਦੀ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਿਤ

ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮੁਗਲ ਰਾਜ ਵੱਲੋਂ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਤਮਕ ਏਕਾਧਿਕਾਰਤਾ ਨੂੰ ਅਸਥਿਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਰਲ ਸ਼ਮਿਟ ਵੱਲੋਂ **Political Theology** ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਉਸ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ 'ਅਪਵਾਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ' (**state of exception**) ਉੱਤੇ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕੇ—ਅਰਥਾਤ ਕਾਨੂੰਨ ਨੂੰ ਬੇਦਖ਼ਲ ਕਰਕੇ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦਾ ਨਿਰਣੇ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ। ਪਰ "ਸੀਸੁ ਦੀਆ" ਦੀ ਵਿਆਕਰਨਕ ਸੰਰਚਨਾ ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਉਲਟ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਫ਼ੈਸਲੇ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਤੋਂ ਹਟਾ ਕੇ ਖ਼ੁਦ ਸ਼ਹੀਦ ਵੱਲ ਸਥਾਨਾਂਤਰਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸੀਸ ਦੇਣਾ 'ਅਪਵਾਦ' ਦੇ ਉਸ ਪਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਘਟਨਾ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਰਚੀ ਗਈ ਸੀ, ਉਹ ਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਬਲ ਘੋਸ਼ਣਾ-ਪੱਤਰ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਰਾਜਕੀ ਪ੍ਰਭੁਤਵ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਰੂਪਾਂਤਰਨਕਾਰੀ ਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਕਰਤ੍ਰਿਤਵ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਸ਼ਹੀਦ ਉਹ ਨਿਰਣਾਇਕ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਘਟਨਾ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਗਲ ਰਾਜ ਵੱਲੋਂ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਰਵਉੱਚ ਕਾਨੂੰਨੀ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਨੂੰ ਵਿਘਟਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਵਿਆਕਰਨਕ ਚੋਣ ਇੱਕ ਸੂਖਮ ਪਰ ਕ੍ਰਾਂਤਿਕਾਰੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦਖ਼ਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੰਡਾਤਮਕ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਤਮਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਣੇ ਦੀ ਘੋਸ਼ਣਾ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

3. ਦੈਵੀ ਹਿੰਸਾ (Divine Violence) ਬਨਾਮ ਮਿਥਿਕ ਹਿੰਸਾ (Mythic Violence)

ਵਾਲਟਰ ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੇਖ **Critique of Violence** ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਮੁਗਲਾਂ ਵੱਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ "ਮਿਥਿਕ ਹਿੰਸਾ" ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧਕ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਅਨੁਸਾਰ ਮਿਥਿਕ ਹਿੰਸਾ ਉਹ ਹਿੰਸਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਕਾਨੂੰਨ-ਸਿਰਜਣਹਾਰ (**law-maker**) ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ-ਰੱਖਿਅਕ (**law-preserver**) ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਿਥਿਕ ਹਿੰਸਾ ਰਾਹੀਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਭੂਤਾ ਆਪਣੀ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ੋਧਾਤਮਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨਾਤਮਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰਾਜ ਦੀ ਜਬਰਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਕਾਨੂੰਨੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਰਾਜ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।[6]

ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਮੁਗਲ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਜਨਤਕ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ

ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਔਰੰਗਜ਼ੇਬੀ ਰਾਜ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਨੀਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣਾ ਅਤੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਮੁੜ-ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ।

ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਮਿਥਿਕ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ 'ਜ਼ੋਏ' ਉੱਤੇ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਰਕਤਪਾਤੀ ਹਿੰਸਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ—ਅਜਿਹੀ ਹਿੰਸਾ ਜੋ ਸਜ਼ਾ ਅਤੇ ਦੋਸ਼-ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਦੀ ਜਨਤਕ ਸ਼ਹਾਦਤ ਇਸੇ ਤਰਕ ਦਾ ਉਦਾਹਰਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਕਥਿਤ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਖ਼ਤਰੇ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਅਣਆਗਿਆਕਾਰੀ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਜਨਤਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਸਰਵਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸੀ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਮੁਗਲ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦੀ ਉਸ ਸਮਰੱਥਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਰਚੀ ਗਈ ਸੀ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮੌਤ ਉੱਤੇ ਅੰਤਿਮ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਕਾਰਲ ਸ਼ਮਿਟ ਇਸੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਤੱਤ ਮੰਨਦੇ ਹਨ—ਅਰਥਾਤ 'ਅਪਵਾਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ' ਉੱਤੇ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ।

ਪਰ *ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ* 'ਸਾਕੇ' ਦੀ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਮੁੜ-ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਸਾਮਰਾਜੀ ਨਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਨਾਂਹ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ, ਵਾਲਟਰ ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਦੇ 'ਦੈਵੀ ਹਿੰਸਾ' (divine violence) ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਅਨੁਸਾਰ ਦੈਵੀ ਹਿੰਸਾ ਮਿਥਿਕ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਉਲਟ ਖੜ੍ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅੰਦਰ ਇਹ ਕਾਨੂੰਨ-ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕਾਨੂੰਨ-ਵਿਨਾਸ਼ਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ੋਧਾਤਮਕ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਾਯਸ਼ਚਿੱਤਮਈ (expiatory) ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਭੰਗ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਪ੍ਰਭ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਵੱਲੋਂ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ (ਸੀ ਨ ਉਚਰੀ) ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਸੀਸ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਅਰਪਣ ਕਰਨਾ, ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਮੁਗਲ ਰਾਜ ਵੱਲੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸਜ਼ਾ ਤੋਂ ਬਦਲ ਕੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਮਰਾਜੀ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਕੇਵਲ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਦੀ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਖੁਦ ਉਪਰ ਵਾਪਰਨ ਦੇਣ ਦੀ ਬੇਬਸੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਉਸ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਨੈਤਿਕ ਅਵੈਧਤਾ (**moral illegitimacy**) ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਹਿੰਸਾ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦੀ ਹੋਈ ਅਜਿਹਾ ਪਲ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਰਾਜ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨੀ ਢਾਂਚਾ ਧਰਮ-ਅਧਾਰਿਤ ਉੱਚਤਮ ਨਿਆਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਅਸਹਾਇ ਅਤੇ ਅਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਬੈਂਜਾਮਿਨ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਉਸ ਸ਼ਕਤੀ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਜ਼ਾ ਅਤੇ ਜਬਰ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ-ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਚੱਕਰ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ।ਧਾਰਮਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਅਰਪਣ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਜਬਰ ਦੀ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਪਰਾਕਾਲਿਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਗਲ ਰਾਜ ਵੱਲੋਂ ਮਿਥਿਕ ਹਿੰਸਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਉਸੇ ਪਲ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਕਈ ਮੁਗਲ ਦਰਬਾਰੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਉਸ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਬਿਰਤਾਂਤ ਨੂੰ ਵੀ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਪਰਾਧੀ ਜਾਂ ਬਾਗੀ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਈ ਵਾਰ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੁਟੇਰਾ ਜਾਂ ਡਾਕੂ ਤੱਕ ਕਿਹਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਿੱਖ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਪੀੜਿਤਾਂ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਵਾਪਰੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਉਸ ਰਾਜ-ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਇਤਿਹਾਸ-ਲੇਖਨ ਨੂੰ ਅਸਥਿਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਹਾਦਤ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਤੀ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਰਚਨਾ ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ *ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ* ਅੰਦਰ ਰੂਪਮਾਨ 'ਸਾਕਾ' ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਅੰਦਰ ਜੋ ਘਟਨਾ ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ "ਮਿਥਿਕ ਹਿੰਸਾ" ਵਜੋਂ ਰਚੀ ਗਈ ਸੀ, ਉਹ "ਦੈਵੀ ਹਿੰਸਾ" ਦੇ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ, ਉਸ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਅੰਦਰਲੀ ਨੈਤਿਕ ਅਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਹਾਦਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਨੈਤਿਕ ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰਾਜ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਸਮੇਟਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਦ ਉਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਨਾਜ਼ੁਕਤਾ ਅਤੇ ਸੀਮਿਤਤਾ ਬੇਨਕਾਬ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

4

ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਕਾਰਲ ਸ਼ਮਿਟ ਅਤੇ ਜਿਓਰਜਿਓ ਅਗਾਂਬਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਆ ਉਦਾਹਰਣ ਨਹੀਂ; ਸਗੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਘਟਨਾ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੋਈ ਨਵਾਂ ਆਕਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾ ਵੱਲੋਂ 'ਜ਼ੋਏ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਸਮੂਹਕ ਬਿਰਤਾਂਤ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਰਾਹੀਂ ਨਾਟਕੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਲਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਇੱਕ ਭੁੱਲ ਸਾਬਤ ਹੋਇਆ । ਜਿਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਉਹ ਅੰਤਿਮ ਅਤੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਦਮਨਕਾਰੀ ਕਿਰਿਆ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਉਸੇ ਨੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਮੁਗਲ ਰਾਜ ਦੀ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਨੇ ਆਪਣੇ "ਪ੍ਰਤੀ-ਫ਼ੈਸਲੇ" ਰਾਹੀਂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬੇਨਕਾਬ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਪੱਛਮੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਗਾਂਬਨ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਢਾਂਚਾ, ਜੋ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਝੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਧਰਮ-ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਜਿੱਤ ਲਈ ਘੱਟ ਥਾਂ ਹੈ ਜੋ ਰਾਜਸੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਵੇ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਸਾਕੇ ਅੰਦਰ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਸਾਕਾ' ਪੱਛਮੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸੀਮਿਤਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਉਦਾਹਰਣ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰ-ਪੱਛਮੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵੀ ਸ਼ਕਤੀ, ਪ੍ਰਤੀਰੋਧ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਤੀਮਾਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਰੂਪਮਾਨ ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਦਾ 'ਸਾਕਾ' ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀ ਘਟਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ "ਪ੍ਰਤੀ-ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ" ਦੀ ਅਧਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਲ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਭਾਈਚਾਰਾ ਹੋਈ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮੁੜ-ਵਿਆਖਿਆ ਰਾਹੀਂ ਰਾਜ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਹਿੰਸਕ 'ਅਪਵਾਦਕ' ਕਿਰਿਆ (**violent exception**) ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਵਿੱਤਰ ਨਿਯਮ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਘਟਨਾ ਦੱਖਣੀ ਏਸ਼ੀਆ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨੂੰ ਸਦਾ ਲਈ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਘਟਨਾ ਕੇਵਲ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਪਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਭੂਸੱਤਾਤਮਕ ਅਧਿਕਾਰ (**sovereign authority**) ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਗਹਿਰੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚੁਣੌਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਨਾਭਾ, ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ. (2019). ਗੁਰਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਕਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼. ਪਟਿਆਲਾ: ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਨਾ 179
2. ਸਿੰਘ, ਗੁਰਭਗਤ. (2011). ਸਿੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਗੌਰਵ. ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬਰਦਰਜ਼, ਪੰਨਾ 70
3. Carl Schmitt (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translation: G. Schwab. Cambridge, MA: MIT Press, ਪੰਨਾ 5
4. ਓਹੀ, ਪੰਨਾ 8
5. Giorgio Agamben (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translation: D. Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, ਪੰਨਾ 1
6. Walter Benjamin (1978). "Critique of Violence." In: P. Demetz (**ed.**), *Reflections: Essays,*

Aphorisms, Autobiographical Writings. Translation: E. Jephcott. New York: Schocken Books, ਪੰਨਾ 277–300

ਸੂਚੀ-ਗ੍ਰੰਥ

- ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ (2014). ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ
- Louis E. Fenech (2000). *Martyrdom in the Sikh Tradition: Playing the "Game of Love"*. New Delhi: Oxford University Press
- Surjit Singh Gandhi (1978). *History of Sikh Gurus: A Comprehensive Study*. Delhi: Gur Das Kapur & Sons
- Arvind-Pal Singh Mandair (2009). *Religion and the Specter of the West: Sikhism, India, Post coloniality, and the Politics of Translation*. New York: Columbia University Press

ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਨਵ-ਵਿਆਖਿਆ

***ਡਾ. ਪਰਮਵੀਰ ਸਿੰਘ**

ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਪਰਮ-ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਤੇ ਉਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਪਰਮ-ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ 'ਗੁਰਮੁਖਿ' ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਨੇ 'ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ', 'ਸੰਤ', 'ਜੀਵਨ ਮੁਕਤਿ' ਆਦਿ ਸੰਕਲਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਤਾ ਨੂੰ ਗਾਵਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਤੇਗ ਬਹਾਦਰ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੇ 'ਗੁਰਮੁਖਿ', 'ਜੀਵਨ ਮੁਕਤਿ' ਤੇ 'ਗਿਆਨੀ' ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪਰਮ-ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ। ਸਿੱਖੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪੂਰਨ-ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਵਸਥਾ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਮੁਖ ਸਦਾ ਗੁਰੂ ਵੱਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਸਿਰਫ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਤਮਿਕ ਰੂਪ 'ਚ ਇੱਕ ਜਾਗਰੂਕ ਹੋਇਆ ਜੀਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਲਾਇਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅੰਦਰੋਂ ਸੱਚ ਨਾਲ ਰੰਗਿਆ ਹੋਇਆ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਨਾਮ, ਸੇਵਾ ਅਤੇ ਸੰਗਤ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਸੰਤੁਲਨ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਮਰਪਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂ ਨੇ ਪੁਛਿਆ ਕਿ ਤੁਸੀ ਉਦਾਸੀ ਭੇਸ ਕਿਸ ਕਰਕੇ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਭਾਵ ਕਿ ਤੁਹਾਡਾ ਉਦਾਸੀ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਕੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਵਾਲ ਤੇ ਇਸਦਾ ਜਵਾਬ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਉਚਾਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ:

> ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਗ੍ਰਿਹੁ ਤਜਿਓ ਉਦਾਸੀ॥ ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਇਹੁ ਭੇਖ ਨਿਵਾਸੀ॥
> ਗੁਰਮੁਖਿ ਖੋਜਤ ਭਏ ਉਦਾਸੀ॥ ਦਰਸਨ ਕੈ ਤਾਈ ਭੇਖ ਨਿਵਾਸੀ॥
>
> (ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ: 939)

ਭਾਵ, ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਉਦਾਸੀ ਕਰਨ ਦਾ ਮੁਖ ਮਕਸਦ ਸੀ, ਭਾਵੇਂ ਗੁਰਮੁਖ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਅਦਿੱਖ ਰੂਪ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਆਪ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਹੁਣ ਸਵਾਲ ਬਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖ ਹੈ ਕੌਣ? ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਅਨੁਸਾਰ "ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹਨ ਜਿਨਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਤੇ ਪੂਰਾ ਅਮਲ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗੁਰਮੁਖ ਅਥਵਾ ਸਨਮੁਖ ਸੰਗਯਾ ਹੈ।[1] ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਗੁਰਮੁਖਿ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁਖ ਅਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ: ਗੁਰੂ, ਗੁਰੂ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਬਾਣੀ, ਗੁਰੂ ਅਨੁਸਾਰੀ ਪਵਿੱਤਰ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਆਦਿ ਗੁਰੂ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ।[2] ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤਿੰਨ ਅਰਥਾਂ ਲਈ 'ਗੁਰਮੁਖਿ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ

---

*ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ

ਇਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਗੁਰੂ ਦੇ ਮੁਖ ਤੋਂ ਉਚਾਰਿਆ ਹੋਇਆ ਵੀ ਹੈ। ਡਾ. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ ਅਨੁਸਾਰ "ਇਹ ਇਕ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਦਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪਦਵੀ ਨਾਲ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਸੁਸ਼ੋਭਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਅਨੁਕੂਲ ਗੁਜ਼ਾਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਡਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮੁਖ ਕਰਤੱਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਵਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੇਵਤਵ ਹੀ ਗੁਰਮੁਖਤਾ ਹੈ।"[3] ਇਹ ਦੇਵਤਵ ਅਹੁਦਾ ਗੁਰੂ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਚਮਤਕਾਰੀ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਸਾਧਕ, ਸਾਧਨਾ ਕਰਕੇ ਇਸ ਅਹੁਦੇ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਨਦਰਿ ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਦਾ ਹੈ।ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਗੁਰਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ:

ਤਿਸ ਗੁਰਮੁਖ ਕੀ ਕਰਹਿ ਪਛਾਨ। ਜਿਸ ਸੰਗਤਿ ਮਹਿ ਕਰਤ ਬਖਾਨ।
ਤਿਸ ਕੋ ਸਭਨਿ ਪਰ ਪਰ ਛਾਵੈ। ਕਯੋ ਕਿ ਸਦਾ ਜੋ ਸਚ ਕਮਾਵੈ।[4]

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਸਰੂਪ, ਮਹਿਮਾ ਅਤੇ ਲੱਛਣਾਂ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸਦੇ ਤਸੱਵਰ ਦੀ ਅਸਲ ਪਛਾਣ ਕਰਾਉਂਦੇ ਹਨ।ਗੁਰਮਤਿ 'ਕੂੜ ਦੀ ਪਾਲ' ਤੋੜ ਕੇ ਅਜਿਹਾ ਸਦਾਚਾਰੀ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਦੈਵੀ ਗੁਣ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਮਾਜ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉਹ 'ਸਚਿਆਰ' ਮਨੁੱਖ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਗੁਰ ਚੇਲਾ ਪਰਵਾਣੁ ਗੁਰਮੁਖਿ ਜਾਣੀਐ।
ਗੁਰਮੁਖਿ ਚੋਜਿ ਵਿਡਾਣੁ ਅਕੱਥ ਕਥਾਣੀਐ।[5]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਗੁਰਮਤਿ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਨਦਰਿ 'ਚ ਪਰਵਾਨ ਹੋਇਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਸੰਗਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿੱਖੀ ਵਿਚ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੀ ਪਦਵੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜ ਦੇ ਚੰਦ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਸ ਤੇ ਧਰੂ ਤਾਰੇ ਦੀ ਤਰਾਂ ਅਟੱਲ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[6] ਇਹ ਪਦਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੋਂ ਉਤਮ[9] ਅਤੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪੰਜੇ ਮੁਦ੍ਰਾਂ (ਖੇਚਰ, ਭੂਚਰ, ਚਾਚਰੀ, ਉਨਮਨ ਤੇ ਅਗੋਚਰ) ਤੋਂ ਉਪਰ ਦੀ ਆਤਮਿਕ ਸਹਿਜ ਤੇ ਅਨੰਦ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ।[7] ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਵਾਲਾ ਆਧਿ, ਬਿਆਧਿ ਤੇ ਉਪਾਧਿ ਸਭ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਲੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਸਚਖੰਡ ਨਿਵਾਸੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦੀ ਗਤੀ ਅਬਿਗਤ, ਬੁੱਧੀ ਅਗਾਧ ਤੇ ਕਥਾ ਅਕੱਥ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[8] ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਅਗੰਮੀ ਅਨੰਦ ਭਾਵ ਪਿਰਮ ਰਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਸੁਖਫਲ ਬਿਆਨ ਕਰਦਿਆਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਪਿਰਮ ਰਸ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ, ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੇ ਕਰਮਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਤੋਂ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਟ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[9] ਗੁਰਮੁਖ ਸਤਿਗੁਰ ਵੰਸ਼ੀ ਪਰਮ-ਹੰਸ ਹੈ, ਜੋ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਦੇ ਪਾਏ ਪੂਰਨਿਆਂ ਉਪਰ ਹੀ ਚੱਲਦਾ ਹੈ।[10] ਅਸਲ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਗੁਰਮਤਿ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ, ਨਾਮ-ਅਭਿਆਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਅਭੇਦਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।[11] ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਗੁਰੂ

ਵਾਂਗ ਹੀ ਅਕੱਥ ਹੈ।[12] ਗੁਰੂ ਤਰੁੱਠ ਕੇ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਗੁਰਗੱਦੀ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[13] ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਇਕ ਸਰਬ-ਪੱਖ ਸੰਪੂਰਨ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਧੂ, ਬਿਬੇਕੀ, ਭਗਤ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਆਦਿ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਹਨ।[14]

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਸਰਗੁਣ ਸਰੂਪਾਂ, ਗੁਰੂਆਂ, ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਮੁਨੀਆਂ ਅਤੇ ਸਮੂਹ ਭਗਤਾਂ ਤੇ ਸੰਤਾਂ ਨੂੰ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੇ ਅਹੁਦੇ ਨਾਲ ਸ਼ਸ਼ੋਬਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਗੁਰਮੁਖਿ' ਦਾ ਵਿਪਰਾਇ ਹਨ 'ਮਨਮੁਖ' ਤੇ 'ਵੇਮੁਖ', ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਗੁਰਮਤਿ ਤੋਂ ਉਲਟ। ਮਨਮੁਖ, ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਮਨਮੁਖ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੇ ਮਨ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁਖ ਜਾਣਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਮਨਮਤਿ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ। ਮਨਮਤਿ ਮਨ ਦਾ ਥਾਪਿਆ ਹੋਇਆ ਨਿਯਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਮਨ ਦੀ ਇੱਛਾ। ਮਨਮੁਖ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਹੀ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਔਗੁਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਨਮੁਖ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇੰਝ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ:

> ਗੁਰਮੁਖਿ ਲਾਹਾ ਲੈ ਗਏ ਮਨਮੁਖ ਚਲੇ ਮੂਲੁ ਗਵਾਇ ਜੀਉ ॥
>
> (ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ: 73)

ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ, "ਗੁਰਮੁਖ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਰਜ਼ਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅਹੰ-ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋਂਦ (ਹਉਮੈ) ਤੋਂ ਉਚਾ ਉਠ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਹਿਜ ਵਿਚ ਟਿਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੁਖ ਉਸ ਨੂੰ ਦੁਖੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਸੁਖ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਕਾਮ, ਕ੍ਰੋਧ ਆਦਿ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਗਿਆਨ (ਸ਼ਬਦ) ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸੇਵਕ ਬਣ ਕੇ ਰਚਨਾਤਮਿਕ ਕਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[15] ਜਸਵੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ "The Concpet of Soverign man (Gurmukh) is not only envisioned in Sikhism but also created in concrete history over the long period of 239 years."[16] ਭਾਵ ਗੁਰਮੁਖ ਇਕ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਮਨੁੱਖ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਸਦੀਵ ਆਜ਼ਾਦ ਹਸਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਭੈਅ ਤੋਂ ਕੋਹਾਂ ਦੂਰ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ।ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ "The Gurmukh is owner of eight great Powers of the mind. He is the owner of All-Mind. By his favour, having Learnt of the Being of Truth, One crosses the dark ocean of fear."[17] ਭਾਵ ਕਿ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਬਿਖ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਲਈ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਹੀ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਆਕਲ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ 'ਗੁਰਮਤਿ' ਦਾ ਨਾਂ ਦੇਣਾ, ਇਸ ਧਰਮ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਨੂੰ 'ਸਿੱਖ' ਆਖਣਾ, ਇਸ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਕਹਿਣਾ ਗੁਰੂ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਦਿਤੇ ਬਲ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ।ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਪੂਰਬਲੇ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਆਖਦੇ ਹਨ, "The Vismad of Sikhism as elaborated in the Scriptures,

created a new person psycho-biologically freed from the prevalent and practiced Unitarianism of Islam and Brahmanism, and inflamed revolutionary energies."[18] ਭਾਵ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਗਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਕ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਘਾੜਤ ਦੇ ਨਾਲ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀ-ਸ਼ਖਸੀਅਤ, ਮਨਮੁਖ ਦਾ ਚਿਤਰਣ ਵੀ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਵਿਚ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

'ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ' ਪੁਸਤਕ ਸੰਗ੍ਰਿਹ ਵਿਚ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਨੇ ਨਵ-ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ, ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੇ ਹੋਏ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ, ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਉਚੇ ਮਨੁੱਖ ਭਾਵ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਇਕ ਨਿਰਾਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਵਾਈ ਹੈ।ਹਰਿੰਦਰ ਮਹਿਬੂਬ ਦੀ ਨਵ-ਵਿਆਖਿਆ ਨੇ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਤੇ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਵੱਲੋਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਦੀਦਾਰ, ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਕੱਲ ਦਰਸ਼ਨਾਂ 'ਚੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਦੀਦਾਰ ਬਾਣੀ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਮੁਖ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਕੱਲ ਖੁਸ਼ੀਆਂ, ਸੋਗ, ਉਸਤਤ, ਨਿੰਦਿਆ ਅਤੇ ਨਰਕ ਸੁਰਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਮਾਣਦਾ ਵੀ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿ ਕੇ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ।ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਦੁਆਰਾ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਸੱਤਵੀਂ ਵਾਰ ਵਿਚੋਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀਆਂ ਨਿਸ਼ਾਨੀਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ:

- "ਗੁਰਮੁਖ ਹਰਖ-ਸੋਗ, ਹਿੰਦੂ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੀ ਉਸਤਤ-ਨਿੰਦਿਆ ਅਤੇ ਨਰਕ-ਸੁਰਗ ਤੋਂ ਅਗੇਰੇ ਹੈ।
- ਗੁਰਮੁਖ ਸੱਪਾਂ ਦੀਆਂ ਅੱਠ ਕੁਲਾਂ, ਸੈਸ਼ਨਾਗ ਅਤੇ ਚਾਰ ਬੀਰਾਂ ਨਾਲੋ ਵੱਡਾ ਹੈ।
- ਗੁਰਮੁਖ ਰਾਮ ਚੰਦਰ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਬੱਧ, ਕਲਕੀ - ਗੱਲ ਕੀ ਦਸਾਂ ਅਵਤਾਰਾ ਤੋਂ ਉਚੇਰਾ ਹੈ (ਵਿਸਨੂੰ ਦੇ ਦਸ ਅਵਤਾਰਾਂ ਤੋਂ)
- ਗੁਰਮੁਖ ਸਕੰਧਾਂ ਪੁਰਾਣਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣਿਤ ਗਿਆਰਾ ਸ਼ਿਵਾਂ, ਅਠਾਰਾਂ ਪੁਰਾਣਾਂ ਤੇ ਅਨਲ ਮਨਲ ਪੰਛੀਆ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ।
- ਗੁਰਮੁਖ ਚਾਰ ਵੇਦਾਂ ਅਤੇ ਛੇ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ।" [19]

ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਿਸੇ ਖਿਆਲਾਂ ਦੀ ਅਦਲਾ ਬਦਲੀ ਕਰਕੇ ਪੁਰਾਤਨ ਕਾਲ ਦੇ ਕਿਸੇ ਤਰਜ਼ ਦਾ ਬਦਲਿਆ ਰੂਪ ਨਹੀਂ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਪੁਰਾਤਨ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੋਧਿਆ ਰੂਪ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਨਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਨਿਪੁੰਨ ਤਰਤੀਬ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ।"ਗੁਰਮੁਖ ਇਸ ਸੰਸਾਰੀ ਅਡੰਬਰਾਂ ਤੇ ਸ਼ਾਨਾਂ ਦੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਤੇ ਮੌਤ ਦੀਆਂ ਕੋਟਾਂ ਘੁੰਮਣਘੇਰੀਆਂ ਆਦਿ ਦੀ ਭੀਸ਼ਣ ਗਰਦਸ਼ ਜਾਂ ਸਭ ਹੋਈ 'ਛਿੰਝ ਇਕਠੀਆਂ' ਵਿਖੇ ਦੋ ਚਾਰ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਬਤੌਰ 'ਗੁਸਾਈ ਦਾ ਪਹਿਲਵਾਨੜਾ'

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਜੋਤ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪੈਗੰਬਰੀ ਫ਼ੈਸਲੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ 'ਮੈ ਗੁਰਿ ਮਿਲ ਉਚ ਦੁਮਾਲੜਾ' ਹੋ ਕੇ ਯੋਧਿਆਂ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ 'ਮਤਿ ਵਿਚ ਰਤਨ ਜਵਾਹਰ ਮਾਣਿਕ' ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਅਤੇ 'ਅਨਭਉ ਨਗਰ ਜਾਂ ਸੱਚੀ ਲਿਵ' ਦੀ ਸਥਾਪਤ ਸਦੀਵਤਾ ਦਾ ਸਰਬੱਤ ਦੇ ਭਲੇ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮੁਜੱਸਮਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਘਾੜਤ- ਗੁਰਮੁਖ, ਨਵਾਂ ਮਨੁੱਖ, ਉਚਾ ਮਨੁੱਖ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਦਾਇਆ ਵੀ ਉਚਾ ਹੈ।"[20] ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਅਮਲ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ 'ਇਕੋ' ਦਾ ਸਾਖੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਖਿਆਲਾਂ ਵਿਚ, ਅਨੇਕਾਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਾਜਨ ਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਇਹਨਾਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੀ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ "ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਉਹ ਰੂਪ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਬੇਮਿਸਾਲ ਇਲਾਹੀ ਸ਼ਾਨ ਦਾ ਰੂਮੀ ਦਾ 'ਮਰਦਿ ਖੁਦਾ', ਨਿਤਸ਼ੇ ਦਾ 'ਜ਼ਰਤੁਸਤਰਾ', ਇਕਬਾਲ ਦਾ 'ਅਸਰਾਰਿ ਖ਼ੁਦ' ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਮਹੁੰਮਦੀ ਜਲਾਲ ਦਾ ਬਿਜਲਈ ਇਖ਼ਲਾਕ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ 'ਜਾਵੀਦ ਨਾਮਹ' ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸਮੇਂ-ਸਥਾਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘਦੀ ਇਲਾਹੀ ਨਿਗਾਹ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ 'ਮਰਦਿ ਮੋਮਨ' ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[21] ਰੱਬੀ ਇਨਸਾਨ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਇਹ ਜ਼ਿਕਰ ਅਧੀਨ ਸਾਹਿਤਕ ਟੋਟੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰਮੁਖ ਵਿਚ ਇਹ ਸਭ ਇਲਾਹੀ ਰਮਜ਼ਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਦੋ ਸੌ ਸਾਲ ਦੀ ਗੁਰੂ ਨੇੜਤਾ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤਜਰਬਿਆਂ ਨੂੰ ਰੂਹਾਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਜ਼ਿੰਦਾ ਅਤੇ ਅਮੀਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਨੇਕਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਫ਼ਿਤਰਤ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦੇ ਐਨੇ ਲੰਮੇ ਸਿਰਜਣਾ-ਦੌਰ ਉਤੇ ਫੈਲੇ ਪੈਗੰਬਰੀ ਅਜ਼ਮਤ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣਾ ਕੇ, ਉਚੇ ਮਨੁੱਖ, ਗੁਰਮੁਖ, ਦੀ ਘੜੀ ਘਾੜਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਜੋਤ ਨੇ ਐਨੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਐਨੀਆਂ ਬਦਲਦੀਆਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਸੰਗੀ ਬਣਾ ਕੇ, ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਸ਼ਾਨ ਦੇ ਮਜੱਸਮੇ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਬਣਾਇਆ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਪਦਵੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਦੇਵਤੇ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਵਾਰ ਵਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ 'ਨਾ ਉਹਿ ਮਰਹਿ ਨ ਠਾਗੇ ਜਾਹਿ॥' ਦੀ ਪਦਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ "ਉਹਨਾਂ (ਹਿੰਦੂ ਦੇਵਤੇ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰ) ਨੂੰ ਉਹ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਨਸੀਬ ਨਹੀਂ ਹੋਈਆਂ, ਜਿਹੜੀਆਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਗੁਰਮੁਖ, ਸੰਤ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਨੂੰ ਇਲਾਹੀ ਦੌਲਤ ਨਾਲ ਮਾਲਾ ਮਾਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।"[22] ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਤੇ ਸਿਮ੍ਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਪਦਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ "ਇਹਨਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਸੂਤਰ ਅਤੇ ਕਾਵਮਈ ਅੰਸ਼ ਕਿੰਨੇ ਵੀ ਬਲਵਾਨ ਕਿਉਂ ਨ ਹੋਣ, ਆਪਣੀ ਅੰਤਮ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਨਿੱਤਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਅਧੂਰੀਆਂ ਸ਼ਕਲਾਂ ਦੇ ਜੋੜ ਹਨ। ਇਹ ਪੂਰੇ ਮਰਦ (ਗੁਰਮੁਖ) ਦੀ ਸਰਬ ਉਚਤਾ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਨਹੀਂ, ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਖਿਆਲ ਦੀ ਕਾਇਆ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦੀ।"[23] ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਗੁਰਮੁਖ ਆਪਣੀ ਆਖਰੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਸਮੇਂ ਆਪਣੀ ਸਿਦਕ ਪਰਵਾਜ਼ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਚਾਰ ਯੁਗਾਂ ਉਤੇ ਫ਼ੈਲੇ ਹੋਏ ਅਸੰਖਾਂ ਮਿਥਿਆ ਚੱਕਰਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਮਿਥਿਆ ਚੱਕਰਾਂ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਨਾ-ਮੰਨਜ਼ੂਰ ਹੋਏ ਅਵਤਾਰ, ਭਾਵ ਚਾਰ ਯੁਗਾਂ ਦੇ ਖਿਆਲ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦੀ ਸਾਰੀ ਅਧੂਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ

ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਆਪਣਾ ਮਿਥਿਆ ਚੱਕਰ ਨਹੀਂ ਤੋੜ ਸਕੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਨਾ-ਮੰਨਜ਼ੂਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਹਨ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਕਾਲ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ਿਆਂ ਅਤੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੇ ਦੱਸੇ ਰਾਹ ਅਧੂਰੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਹਸਤੀਆਂ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਕੁਤਬ, ਕਲੰਦਰ, ਮਾਰਫ਼ਤੀ ਤੇ ਅਬਦਾਲਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਸੁਆਦੀ ਨਸ਼ੇ ਅੱਗੇ ਲਿਫਿਆ ਹੋਇਆ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਯੂਨਾਨੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਵੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਨਜ਼ਾਮ ਅੰਦਰ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦਾ ਕਮਾਲ ਸਿਰਜਣ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਨਾ ਉਤਰੀ।[24] ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਅੰਦਰ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਚਾਹਵਾਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੇਕਾਂ ਯਤਨ ਕੀਤੇ। ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਅਸੂਲਾਂ ਦੇ ਜਾਮੇ ਵਿਚ ਸੂਤਰਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਉਚੀਆਂ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ, ਯਤਨਾਂ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿਚ ਇੰਝ ਅਲੋਪ ਹੋਈਆਂ ਕਿ ਰੱਬ ਦੀਆਂ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਭਾਵ ਦੈਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ, ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੀ ਯਤਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲੱਗੇ।

ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਗੁਰਮੁਖ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਗੁਰਮੁਖ ਮਰਦਾਨੇ ਵਾਂਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਾਧ-ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਉਚੀ-ਸੁਰਤਿ ਦੇ ਅਸੰਖਾਂ ਤੇਜਮਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਉਹਨਾਂ ਤੇਜਮਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਮਿਲਵਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਮਹਾਨ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਜ਼ਾਮਨ ਹੈ।"[25] ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਹੋਣਾ ਹੀ ਕਰਾਮਾਤ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਬਚਨ ਹੀ ਆਤਮਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਅਲਹਿਦਾ ਉਸ ਦੀ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਗੁਰੂ-ਨੇੜਤਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਮਾਨਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਗਲੇ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਆਪ ਬਣਾਉਣੀ ਹੈ। ਜਿਸਦੇ ਉਹ ਤਿੰਨ ਪੜਾਅ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਸਿਮਰਣ-ਸੁਰ ਨਾਲ ਜੁੜਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਪੜਾਅ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਪੰਥ ਦੀ ਹਸਤੀ ਦੇ ਖਿੰਡਾਉ ਨੂੰ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ-ਲਿਵ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਮਿਟਾਏਗਾ। ਅੰਤਿਮ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਦੈਵੀ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਦਾ ਸੇਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇਗੀ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਚਾਰੇ ਉਦਾਸੀਆਂ ਉਸ ਦੇ ਆਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਸਮਾਈਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਇਹਨਾਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਬਣਦੇ ਬੇਮਿਸਾਲ ਇਨਸਾਨੀ ਸੁਆਦ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਲੱਭੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।[26] ਇਹਨਾਂ ਪੜਾਅ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ "ਇਕ ਰੂਪ ਉਹਨਾਂ (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ) ਦੀ ਅਗੰਮ ਵਾਟ ਦਾ ਪਾਕ ਫੁਰਨਾ ਹੈ, ਇਕ ਖਾਸ ਅਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੋਈ ਖਾਸ ਨੇੜਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਰੂਪ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਅਮਲ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾ-ਪੜਾਅਵਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਖਾਲਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਹੈ, ਅਤੇ ਖਾਸ ਨੇੜਤਾ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਇਹ ਖਾਲਸ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹੈਸੀਅਤ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਉਤੇ ਕੋਈ ਦੀਨੀ ਸ਼ਰਤ ਨਹੀਂ।"[27] ਭਾਵ ਕਿ ਗੁਰੂ ਦੇ ਉਹ ਪਿਆਰੇ ਜਿਨਾਂ ਦੇ ਖਾਲਸ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂ-ਨੇੜਤਾ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਤਾਂ ਹੀ ਦਿਸਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ 'ਤੇ ਦੀਨੀ ਸ਼ਰਤਾਂ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਮਰਦਾਨਾ ਜੀ ਨੂੰ ਇਸ ਕਿਸਮ

ਦਾ ਗੁਰਮੁਖ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਕਿ ਉਹ ਸੰਪੂਰਣ ਗੁਰੂ ਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਮੁਸਲਿਮ ਅਲਹਿਦਗੀ ਕਾਇਮ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਵੱਲ ਦੇਖਦਿਆਂ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਇਸ ਰੂਪ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ "ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਦੂਜਾ ਰੂਪ ਬਾਕੀ ਗੱਲਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਪਹਿਲੇ ਰੂਪ ਨਾਲ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਉਤੇ ਸਾਕਾਰ ਦੀਨੀ ਸ਼ਰਤਾਂ ਲਾਗੂ ਹਨ। ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਨੁਹਾਰ ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀ ਸੁਹਜ ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਲਿਹਦਗੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਅੰਦਾਜ਼ ਦੇ ਖਾਸ ਜ਼ਬਤ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।"[28] ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਇਸ ਰੂਪ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਸਿੱਖ-ਯਾਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਮੋਈ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਸਿੱਖ-ਯਾਦ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਇਹ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਝਲਕਾਰੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਗੁਰਮੁਖ, ਜਿਸਨੂੰ ਲੱਭ ਕੇ, ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸੀ, ਉਸਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਵੀ ਅਗੰਮੀ ਦਾਤ ਨਾਲ ਸ਼ਰਾਸ਼ਾਰ ਦੈਵੀ ਸੁੱਚਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਨਜ਼ਾਰਾ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਸੁੱਚਤਾ ਬਾਰੇ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, "ਉਹ (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ) ਦੈਵੀ ਫੁਰਨੇ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਬਲਵਾਨ ਤਰਕ ਦੇ ਜੁਆਬ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਸੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਅਤੇ ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ ਦੀ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।"[29] ਗੁਰਮੁਖ ਨੇ ਸਿੱਖੀ ਕਮਾਉਂਦਿਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਅਮਲ ਦਾ ਮੁਜੱਸਮਾ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਨੇ ਇਕ ਵਾਰ ਤਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਬਹੁ-ਰੰਗਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਵਿਗਾਸ ਦੀ ਖੇਡ ਰਚਾਉਣੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ, ਧਿਆਨ, ਜਜ਼ਬਿਆਂ, ਸੁਰਤੀਆਂ, ਸਿਮ੍ਰਤੀਆਂ, ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ, ਵੇਦਾਂ-ਕਤੇਬਾਂ ਅਤੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਚੋਜਾਂ ਨਾਲ ਵਿਗਾਸ-ਰਸ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੇਡਣਾ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਭਾਰ ਨਹੀਂ ਉਠਾਉਣਾ, ਭਾਵ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਦੱਸੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪੈਣਾ। ਗੁਰਮੁਖ ਨੇ ਕਿਸੇ ਫੈਲਾਉ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਨਹੀਂ ਆਉਣਾ,[30] ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਬਣਾ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਬੰਦਿਸ਼ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪੈਣਾ। ਉਸਨੇ ਧਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ, ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਦੀ ਖਾਲਸ-ਖੋਟੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੱਲ ਉਭਰਦੀ ਪਰਚੰਡ ਆਭਾ, ਸਰਮ ਖੰਡ ਦੀ ਧਿਆਨ-ਅਲੌਕਿਤਤਾ, ਅਸੰਖਾਂ ਨਿਰਵਾਨਾਂ, ਮੁਕਤੀਆਂ ਤੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਪ੍ਰਤੀਤੀਆਂ ਤੋਂ ਵਡੇਰਾ ਕਰਮ ਖੰਡ ਦਾ ਜਲਾਲ ਅਤੇ ਸੱਚ ਖੰਡ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਚੁੱਪ ਨੂੰ ਠੇਲ੍ਹ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਅਤੇ ਮੰਨੈ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਇਸੇ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ।[31] ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ "ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਣੀ ਕੋਈ ਨੈਤਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਧਾਨ ਨਹੀਂ; ਇਹ 'ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ' ਦੀ ਪਰਤੱਖ ਛੋਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਪੂਰਨ ਸਿਦਕ ਉਪਜਦਾ ਹੈ।"[32] ਉਹ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਇਸ ਸਿਦਕ ਦੀ ਤਸਵੀਰ, ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ:

ਯੋਗੀਆਂ ਦਾ ਸਵਾਲ–

ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਗ੍ਰਿਹੁ ਤਜਿਓ ਉਦਾਸੀ॥
ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਇਹੁ ਭੇਖ ਨਿਵਾਸੀ॥
ਕਿਸ ਵਖਰ ਕੇ ਤੁਮ ਵਣਜਾਰੇ॥
ਕਿਸ ਕਉ ਸਾਥੁ ਲੰਘਾਵਹੁ ਪਾਰੇ॥

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਜੁਆਬ–

ਗੁਰਮੁਖਿ ਖੋਜਤ ਭਏ ਉਦਾਸੀ॥
ਦਰਸਨ ਕੈ ਤਾਈ ਭੇਖ ਨਿਵਾਸੀ॥
ਸਾਚ ਵਖਰ ਕੇ ਹਮ ਵਣਜਾਰੇ॥
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਉਤਰਸਿ ਪਾਰੇ॥

(ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਗ: 939)

ਇਹਨਾਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਪੁਛੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਸਾਬਤ ਸਿਦਕ ਦੀ ਨਿਰਾਲੀ ਸਾਦਗੀ ਨਾਲ ਜੁਆਬ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਮੈਂ ਸੱਚ ਦਾ ਵਣਜਾਰਾ ਹਾਂ। ਗੁਰਮੁਖ ਲੱਭਣ ਲਈ ਦੁਨੀਆ ਛਾਣ ਰਿਹਾਂ ਹਾਂ। ਮੇਰੇ ਯਾਰ ਮੁਸਾਫ਼ਰ ਪਾਰ ਲੰਘ ਜਾਣਗੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਗੁਰੂ ਦੇ ਨਾਲ ਹਨ'। ਸੋ ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਰਗਾਹ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਗੁਰਮੁਖ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਣਗੇ।[33] ਅਜਿਹੇ ਦੈਵੀ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਵੀ ਬੇਮਿਸਾਲ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਇਖ਼ਲਾਕ (ਕਹਿਣੀ ਤੇ ਰਹਿਣੀ), ਇਲਮ, ਰੂਹਾਨੀ ਤਜਰਬਾ– ਤਿੰਨੇ ਹੀ ਕਿਸੇ ਐਸੇ ਹੁਸਨ ਦੀ ਛੋਹ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੀ ਪਰਵਾਜ਼ ਗਿਣੀ-ਮਿਥੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਹਰ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਜ਼ੋਰ ਅਤੇ ਵਿਗਾਸ ਆਪਣੇ ਅਸੂਲ ਆਪ ਥਾਪਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਅਤੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ ਹੈ।"[34] ਇਹ ਸਭ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਨਦਰਿ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹਾਸਿਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ।"ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸਿੱਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਥਾਂ ਥਾਂ ਸੰਗਤ, ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਨਾਲ ਰੂਹਾਨੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਸਿੱਧਾ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ।"[35] ਗੁਰੂ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਲਾਸਾਨੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਤੋਂ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਸਦਾ ਗੁਰੂ-ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਤਾਂਘ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਸਾਹਿਬ ਤੇ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਜਦੋਂ ਇਕਾਂਤ ਵਿਚ ਗਏ ਤਾਂ ਗੁਰਮੁਖ ਬਹਿਬਲ ਹੋ, ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਤੁਰ ਪਏ ਅਤੇ ਅਰਦਾਸ ਦੀ ਟੇਕ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਬਾਬਾ ਬੁੱਢਾ ਜੀ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਭਾਲ ਲਿਆ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰੋਂ ਮਾਮੂਲੀ ਲੱਗਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ

ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਵੱਡੇ ਅਰਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[36] ਗੁਰੂ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿੱਥ ਦਾ ਲੋੜੀਂਦਾ ਸਫ਼ਰ ਨਿਹਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਨਿਆਸੰਗਤ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖ ਨੇ ਤਾਂ ਸਦਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਵੱਲ ਚੱਲਦੇ ਰਹਿਣਾ ਹੈ।ਭਾਵ ਗੁਰਮੁਖ, ਗੁਰੂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਮਾਰਗ ਤੇ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਮਹਿਬੂਬ, ਉਹ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਮੌਤ ਦੇ ਕਲੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਐਨ ਵਿਚਕਾਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕੁੱਲ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦਾ ਵਿਗਾਸ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ।...ਇਹ ਵਿਗਾਸ ਅੰਤਮ-ਨਾਂਹ ਨੂੰ ਵਿਗਾਸ ਵਿਚ ਬਦਲਣ ਦੀ ਤਾਕਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਾ ਵਿਗਾਸ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਤੱਤੀਆਂ ਰੇਤਾਂ ਦੇ ਦੋਜ਼ਖ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਧਰਵਾਸ ਵੀ ਹੈ।"[37] ਭਾਵ ਕਿ ਗੁਰੂ-ਜੀਵਨ ਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਹੀ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਮਾਰਗ ਦੇ ਰਾਹ-ਦਸੇਰੇ ਹਨ, ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਗੁਰੂ-ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸਾਖੀਆਂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ ਪਹਿਲੇ ਪੰਜ ਗੁਰੂਆ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਫ਼ਰ ਕਰਦਾ ਗੁਰਮੁਖ {ਜਿਸਦਾ ਸਰੂਪ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੈ।} ਛੇਵੇਂ ਗੁਰੂ ਦੀਆਂ ਜੰਗਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੋਇਆ ਹੈ।[38] ਇਹ ਜੰਗਾਂ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੀਆਂ ਜੰਗਾਂ ਹਨ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰੂਹਾਨੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹਨ। ਮਨੋਰਥ, ਫ਼ਰਜ਼ ਅਤੇ ਸੁਆਰਥ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਖੇਡ ਹਨ। ਜਿਹੜੀ ਖੇਡ ਅਗੰਮ ਚਾਅ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜ਼ਾਹਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਗੁਰਾਂ ਦੇ ਵੇਲੇ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਨੇ ਅਕੱਥ ਸਿਮਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਭਾਵ ਗੁਰਮੁਖ ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵੇਲੇ ਵੀ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਇਕ ਸੰਯੁਕਤ ਅਤੇ ਜ਼ਾਹਿਰ ਇਕਾਈ ਤਾਂ ਸੀ ਪਰ ਭੂਤ, ਭਵਿੱਖ ਤੇ ਭਵਾਨ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਇਹਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਪ੍ਰਗਟ ਸੀ; ਜਿਹੜੀ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਵੇਲੇ ਗੁਰਮੁਖ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪੈਂਡਿਆ ਤੋਂ ਤੁਰਨਾ ਸੀ ਉਹਨਾਂ ਪੈਡਿਆਂ ਉਤੇ ਜ਼ਾਹਰ ਹੋਣ ਲੱਗੀ। ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਜੰਗਾ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰਮੁਖ ਸੰਸਾਰ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਉਸਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਸੰਯੁਕਤ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਇਕਾਈ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲੇ ਗੁਰਾਂ ਦੇ ਵੇਲਿਆਂ ਦੇ ਗੁਰਮੁਖ ਬਾਬਾ ਬੁੱਢਾ ਜੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੀਦਾਰ ਦੀ ਇਕ ਲਿਸ਼ਕ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਭਰਪੂਰਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਭਰਪੂਰਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰਨਾਂ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਪੂਰਨ ਖਿਆਲ ਬਾਬਾ ਬੁੱਢਾ ਜੀ ਵਿਚ ਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਉਚੇ ਧਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਵੀ ਉਹਨਾ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਧਿਆਨੀ ਲਿਵ ਵਿਚ ਉਤਰ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਸਿੱਖੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਬਾਬਾ ਬੱਢਾ ਜੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੁਰਸਿੱਖੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਕੋਲ ਆਈ ਅਤੇ ਉਹ ਬਾਬਾ ਬੁੱਢਾ ਜੀ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਗੁਰਮੁਖ ਹਨ। ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਦੇ ਦੀਦਾਰ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਸਦਕਾ ਗੁਰਮੁਖ ਜਨਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਧਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ, ਜੋ ਗੁਰੂ-ਜੋਤਿ ਦੇ ਨਾਲ ਸਫ਼ਰ ਕਰਦੀ-ਕਰਦੀ, ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੰਗਤ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਈ।"ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਰੂਹਾਨੀ ਨਜ਼ਾਰੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਨੂੰ ਦਸ਼ਮੇਸ਼ ਜੀ ਨੇ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੀ ਇਲਾਹੀ ਪੁਸ਼ਾਕ ਪਹਿਣਾ ਦਿੱਤੀ।"[39] ਇਸ ਆਲੌਕਿਕ ਘਟਨਾ ਬਾਰੇ

ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਤੇ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਇਆ-ਪਲਟੀ (ਰੂਪਾਂਤਰਣ) ਲਿਆਂਦੀ। ਇਹ ਕਾਇਆ-ਪਲਟੀ (ਰੂਪਾਂਤਰਣ) ਬਾਹਰੀ ਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੀ, ਜਿਸਮਾਨੀ ਤੇ ਆਤਮਿਕ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਗੁਰਮੁਖਾਂ' ਨੂੰ ਖੰਡੇ ਦਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਛਕਾ ਕੇ 'ਖਾਲਸਾ' ਸਾਜਿਆ ਅਤੇ ਗੁਰਤਾ ਖਾਲਸੇ ਨੂੰ ਬਖਸ਼ ਦਿੱਤੀ।"[40]

ਗੁਰਮੁਖ ਹੀ ਖਾਲਸਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਗੁਰਗੱਦੀ ਬਖਸ਼ੀ ਹੈ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਗੁਰੂ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਉਦੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਅਗੰਮੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਬੇਨਜ਼ੀਰ ਸੂਰਤ, ਸੀਰਤ ਦੀਆਂ ਰਵਾਨੀਆਂ, ਸਿਦਕ ਦੀ ਉਚੀ ਨਜ਼ਰ, ਦੁੱਖ-ਮੁਸੀਬਤ ਦੇ ਲੰਮੇ ਕਾਲ ਅਤੇ ਡਾਢਿਆਂ ਸਫ਼ਰਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਿਵ-ਲੀਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।[41] "ਗੁਰਮੁਖ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਪਦਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੀ ਪੂਰਬ ਜੋਤ ਦੇ ਲਤੀਫ਼ ਜਲਵਿਆਂ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੰਸਾਰੀ ਪਰਖ ਦਾ ਸਰੀਰਕ ਪੱਖ ਦੁਨੀਆਂ ਲਈ ਇਕ ਪਾਕ ਸਬਕ ਬਣਦਾ ਸੀ।"[42] ਸਿੱਖ-ਯਾਦ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਈ ਲਹਿਣਾ, ਭਾਈ ਅਮਰੂ, ਭਾਈ ਜੇਠਾ ਜੀ ਨੇ ਗੁਰਗੱਦੀ ਦੀ ਦਾਤ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸ਼ਰਨ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਵਜੋਂ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਬਤੀਤ ਕੀਤਾ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਗੁਰੂ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਤੇ ਕਾਜ਼ੀ ਦੇ ਨਾਤੇ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕ ਵੱਡਾ ਫ਼ਰਕ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ "ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਤੇ ਕਾਜ਼ੀ ਸੰਸਾਰੀ ਯੋਜਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿਦਕ ਦੀ ਸੱਚੀ ਵਾਟ ਉਸਾਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਮਰ ਅਤੇ ਅਮਰ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ੌਕ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਵੱਲ ਤ੍ਰਿਖਾਵੰਤ ਹਨ। ਪਰ ਅਜਿਹੀ ਭਿੰਨਤਾ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਦੋਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇਕੋ ਜ਼ਮੀਨ ਉਤੇ ਖੜੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਦੋਵਾਂ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਇਕੋ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਪਰਖੀਆਂ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ।"[43] ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਮੀਰ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਰਬ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਢੂੰਢਣ ਲੱਗਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਅਸੰਖਾਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਗੜੂੰਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ 'ਗੁਰਮੁਖ-ਚੇਤਨਾ' ਅਖਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ-ਮਿਹਰ ਸਦਕਾ, ਗੁਰਮੁਖ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਆਕਾਰ, ਸਾਮੂਹਿਕ ਤਾਲ ਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਅਸੂਲ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਬਣਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਇਨਸਾਨੀ ਅਮਲ ਨੂੰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਗੋਯਾ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਪਵਿੱਤਰ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਸਾਧ-ਸੰਗਤ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਾਧ-ਸੰਗਤ ਨੂੰ ਹੀ ਦਸਮ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਨੇ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਆਖਰੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਖਾਲਸਾ-ਪੰਥ ਫੁਰਮਾਇਆ ਹੈ।[44]

ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਗੁਰੂ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਆਖਣ ਅਤੇ ਸਮਝਣ ਦੀ ਇਲਾਹੀ ਦਾਤ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਹੀ ਆਈ ਹੈ।"[45] ਸਿੱਖ-ਗੁਰੂ ਦਾ ਪੂਰਨ ਅਨੁਭਵ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਆਦਮੀ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਨਜ਼ਾਰਾ ਬਣ ਜਾਵੇ। "ਗੁਰਮੁਖ ਉਸ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਤਲਾਸ਼

ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਬੁੱਝ ਲੈਣਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਬੁੱਝ ਲੈਣਾ ਹੈ।"[46] ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਇਸ ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਬਿਆਨ ਕਰਨਾ ਸੁਖਾਲਾ ਮਿੱਥਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਗੁਰੂ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਵੀ ਨਿਖਰਦੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਇਹ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖਿ-ਸੁਰਤਿ ਹੀ ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਹੈ। ਉਹ ਗੁਰਮੁਖ-ਸੁਰਤਿ ਜਿਸ ਵਿਚ ਖਾਲਸ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਪੰਜ ਰੂਪ (ਉਚੀ-ਸੁਰਤਿ, ਵਿਜੈਈ-ਤਰਕ, ਬੇਮਿਸਾਲ ਸਾਦਗੀ, ਯਕੀਨ ਪਰਬਲਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਨਕਸ਼) ਪੂਰਨ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹਨ, ਇਸ ਖਾਲਸ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਛੇਵਾਂ ਰੂਪ ਗੁਰਮੁਖ ਆਪ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਅਮਲ ਇਕ ਐਸੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਛੋਹ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਢਾਲਦੀ ਹੈ ਭਾਵ ਕਿ ਇਹ ਛੋਹ ਅਜਿਹੀ ਤਾਕਤ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਦੀਆਂ ਨਿਰਾਕਾਰ ਉਚਾਈਆਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਤਰਬ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਅਮਲ ਵਿਚ ਦਸਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਦੇ ਕੁੱਲ ਦੈਵੀ ਅੰਦਾਜ਼, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੁਕਮ, ਚੋਜੀ ਮੁਹੱਬਤ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਉਹ ਤੋਰ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ, ਜੋ ਆਖਿਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ-ਲਿਵ ਦੀ ਸਿਖਰ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਈ। ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਤੇ ਖਿਆਲੀ ਰੂਪ ਤੋਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਅਮਲ ਨੇ ਹੀ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜਕੇ ਹੀ ਗੁਰਮੁਖ, ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ।[47] ਗੁਰਮੁਖ ਜਦ 'ਕ੍ਰਿਤ ਕਰੋ, ਨਾਮ ਜਪੋ, ਵੰਡ ਛਕੋ' ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਪੜਾਅਵਾਂ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਸਿਖਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਗੁਰਮੁਖ-ਸੁਰਤਿ ਆਪਣੇ ਉਚੇ ਰਾਹਾਂ ਦੇ ਪੈਂਡੇ ਸਰ ਕਰਦੀ ਹੋਈ ਅਨੇਕਾਂ ਮੰਡਲਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦੀ ਲੰਘਦੀ ਹੈ। "ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਬੇਯਕੀਨੀਆਂ, ਵੀਰਾਨੀਆਂ ਅਤੇ ਅਕਹਿ ਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖਿ-ਸੁਰਤਿ ਦੀ ਛੋਹ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕੀਤਾ।" ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਛੋਹ ਅਗੰਮੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਤੁੱਛਤਾ ਦੀਆਂ ਨਾਕਾਮੀਆਂ ਅਗੰਮੀ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼-ਪਲ ਨਾਲ ਹੀ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੋਈਆਂ। ਛੋਟੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਪਛਾਣ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਤ੍ਰਿਸਕਾਰਿਆ ਮਨੁੱਖ, ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਤੋਂ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਨਿੱਕੀ ਤਰਸਯੋਗ ਹੋਂਦ, ਕਿਸੇ ਅਗੰਮੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਲਗ ਗਈ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕੁੱਲ ਨਿਸ਼ੇਧ ਅੰਸ਼ਾਂ (All degeneratives methods, means and ways) ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਬਲਵਾਨ ਸਫ਼ਰ ਦੀ ਕਨਸੋਅ ਪੈ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਅਸਲੀ ਘਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ।[48] ਗੁਰਮੁਖ ਨੇ ਜਿਸਮ ਨੂੰ ਖਿਆਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਗੁਰਮੁਖ-ਸੁਰਤਿ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋੜਨਾ ਹੈ। ਜਿਸਮ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸਿਖਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨੀ ਹੈ, ਜਿਥੋਂ ਭੂਤ-ਭਵਿੱਖ-ਭਵਾਨ ਦਾ ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਇਥੋਂ ਹੀ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਜਿਸਮ, ਦੈਵੀ ਸੱਚ ਦੀ ਆਖਰੀ ਸ਼ਰਤ (ਭਈ ਪਰਾਪਤਿ ਮਾਨੁਖ ਦੇਹੁਰੀਆ॥ ਗੋਬਿੰਦ ਮਿਲਣ ਕੀ ਇਹ ਤੇਰੀ ਬਰੀਆ॥) ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਗੁਰਮੁਖ-ਸੁਰਤਿ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਸਦੀਵੀ ਸਥਾਨ ਲੱਭ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।ਜਿਸਮ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਉਚੀ ਤੋਂ ਉਚੀ ਅਗਲੀ ਅਵਸਥਾ (ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਦੀ ਤੀਜੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ) ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਇਕ ਇਲਾਹੀ ਤਾਕਤ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ **ਸਿੱਖ-ਸਬਰ** ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ "ਸਿੱਖ-ਸਬਰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਹ ਪਰਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹਰ ਧਰਾਤਲ ਦੇ ਬਖਸ਼ਿਸ਼-ਦਰੋਂ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰੇ ਬੁੱਤਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਸਦੀ ਹੋਈ ਨਿਰਲੇਪ ਏਕੋ-ਏਕ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪਾਸ਼ਵੀ ਹੱਦਾਂ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਬਹੁ-ਰੰਗਤਾ ਵਿਚ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਨੂੰ ਸਾਂਭਣ ਦੀ ਚੁੱਪ-ਸਾਧਨਾ, ਸਭ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਆਸਰਿਆਂ ਨੂੰ ਚੀਰ ਕੇ ਕਿਸੇ ਅਗਲੇ ਪਾਰ ਨਵਾਂ ਅਤੇ ਅਸਲ ਆਸਰਾ ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਨਜ਼ਰ, 'ਜੋ ਨਹੀਂ' ਵਿਚ 'ਜੋ ਹੈ' ਦਾ ਨਕਸ਼ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸੱਚੀ ਦੁਆ ਅਤੇ ਸਰਬ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਭਰਵੇਂ ਤਾਲ ਵਾਲੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਉਹਲੇ ਦੀ ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਦੀ ਭਵਿੱਖ-ਆਮਦ ਤੱਕ ਦਾ ਜਿਉਣ-ਬਲ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪਰਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸਿੱਖ-ਸਬਰ ਹੀ ਹੈ।"[49] ਗੁਰਮੁਖ ਨੇ ਮਨ ਜਿੱਤਣ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਨ ਜਿੱਤਣ ਦੇ ਭੈਅ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦਾ ਆਸਨ ਜਮਾ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਸਬਰ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਜਿੱਤ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਅਟੱਲ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। "ਸਿੱਖ-ਸ਼ਹੀਦ ਦੇ ਬੀਜ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਪੇਸ਼ੀਨਗੋਈ ਹੈ, ਜੋ ਸੰਸਾਰਕ ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਹੈ।"[50] ਸਿੱਖ-ਯਾਦ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਨੇਕਾਂ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਨੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦੇ ਕੇ ਇਹ ਪ੍ਰਤੱਖ ਕੀਤਾ ਕਿ

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਦਾ ਸੱਚ-ਰੂਪ ਗੈਬੀ-ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਅਮਲ ਦੀਆਂ ਸਭ ਰਾਹਾਂ ਦੈਵੀ ਪਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਸ਼ਾਹ ਰਗ ਦਰਗਾਹ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਦਰਗਾਹ 'ਸ਼ਬਦ' ਹੈ, ਪਰ ਉਹ 'ਸ਼ਬਦ' ਜੋ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਗੈਬ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਗਾਹ ਦੇ ਗੈਬ ਨੂੰ ਸਿਦਕ ਨੇ ਜਿਸਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਸੋ ਸਿਦਕ ਦੇ ਜਿਸਮ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਮਿਲੇ ਹਾਂ।[51] ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਦਾ ਉਦੋਂ 'ਸਚੁ ਆਚਾਰ' ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਅਮਲ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਗੰਭੀਰ ਅਤੇ ਨਿਰਾਲਮ ਸੁਰਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਸਤੀ, ਗੁਰਮੁਖ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤੀਆਂ ਇਕ ਸੰਯੁਕਤ ਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ-ਸੰਗਤ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਨੁਭਵ ਜਾਗਦਾ ਹੈ, ਭਾਵ ਇਤਿਹਾਸ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੰਗਤ ਵਿਚ ਪਲਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[52] ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਦਾ ਸੱਚ-ਰੂਪ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਨਵੇਂ ਪੰਥ ਦੇ ਆਗਮਨ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਭਾਵ ਕਿ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਪੁਰਾਤਨ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਤੋਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਅਮਲ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਤਿੰਨ ਨੁਕਤਿਆਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਤੇ ਸਰਬੋਤਮ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਅਸਲ ਰਾਜ਼ ਖਾਲਸਾ ਪੰਥ ਦੇ ਪੰਧਾਊ ਹੀ ਜਾਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦਾ ਧਿਆਨ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਗੈਬੀ ਸੰਕਲਪ ਹੈ, ਜੋ ਦੁਨਿਆ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਵਿਚ ਸੁਹਜ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਪੁਰਾਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਨਵੀਂ ਰੱਬਾਨੀਅਤ ਹੈ, ਇਕ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਤੀਜਾ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੇ 'ਹੁਕਮ' ਦਾ ਰਾਹ ਦੱਸਿਆ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਪੰਥ ਨੂੰ 'ਹੁਕਮ' ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਵਿਚ ਉਭਰਦਿਆਂ ਵੇਖਿਆ ਹੈ।[53] ਜਦੋਂ ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਦਾ ਸੱਚ-ਰੂਪ ਆਪਣੇ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੰਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਸੀ, ਤਾਂ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਸੂਖਮ ਅੰਸ਼ੀ ਅਗੰਮਤਾ ਦਾ ਸਿਦਕ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਸੀ।

ਫੇਰ ਜਦੋਂ ਗੁਰਮੁਖ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਉਦੋਂ ਵੀ ਉਹ ਇਕੱਲਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨਾਲ ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਦਾ ਸੱਚ-ਰੂਪ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਸੀ।[54] ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸ ਗੈਬੀ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਹੈ, ਉਸੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਰੂਪ ਧਰਤੀ ਦੀ ਕਾਲ-ਖੇਡ ਵਿਚ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਗੁਰਮੁਖ 'ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ' ਦੇ ਹਿਸਾਬ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੀ ਕਾਲ-ਖੇਡ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਤਰਾਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਵਿਗਾਸ ਦਾ ਸ਼ਹੀਦ ਹੈ। ਮਹਾਂ ਪਰਵਾਜ਼ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵੀ ਰਵਾਂ ਹੈ।[55]

ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਤੋਂ ਅਕਹਿ ਵਿਛੋੜੇ, ਉਸਨੂੰ ਮਿਲਣ, ਸੰਯੋਗ-ਵਿਯੋਗ ਦੀ ਵੇਦਨਾ ਦੀ ਜੋ ਸ਼ਿੱਦਤ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ਼ ਹੈ, ਉਹ ਪੂਰਬਲੇ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਦੋਂ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਾਜਨਾ ਕੀਤੀ, ਜੋ ਉਸ ਵੇਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸੀ ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਜੋ ਅਹਿਸਾਸ ਸੀ, ਉਹ ਇੰਨ-ਬਿੰਨ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਤੋਂ ਵਿੱਛੜੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਯਾਦ ਕਰਨਾ, ਉਸ ਵੱਲ ਨੂੰ ਸਫਰ ਕਰਨਾ ਭਾਵ ਆਪਣੇ ਅਸਲ, ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਵੱਲ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਕਰਨਾ, ਇਹ ਗੁਰਮੁਖਤਾਈ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਗੁਰਮੁਖ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਮੁਖ ਨੇ 'ਕ੍ਰਿਤ ਕਰੋ, ਨਾਮ ਜਪੋ ਤੇ ਵੰਡ ਛਕੋ' ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰੂਹਾਨੀ ਸਫਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਰੂਹਾਨੀਅਤ ਨੂੰ ਸੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਜਾਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ, ਉਹ ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਹੀ ਹੈ। ਅਕਾਲ-ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ, ਰਜ਼ਾ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਇਖਲਾਕੀਪਨ, ਸਚਿਆਰੇ ਹੋਣਾ ਇਹ ਸਭ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹੀ ਹਨ। ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਮੁਖ ਤੇ ਖਾਲਸਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਛਕਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਗੁਰਮੁਖ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਜੀਵਨ ਗੁਰੂ-ਆਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸੀ, ਉਹ ਗੁਰੂ-ਗਾਡੀ ਰਾਹ ਦਾ ਪੰਧਾਊ ਹੀ ਸੀ, ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਦੀ ਦਾਤ ਬਖਸ਼ ਕੇ ਖਾਲਸਾ ਬਣਾਇਆ।

ਅੰਤ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਨੇ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਗਵਾਹੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਨਿਰਭੈਅਤਾ ਦੀ ਪਦਵੀ ਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਜ਼ਾਹਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ' ਵਿਚੋਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਮਹਿਬੂਬ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਦਾਨਿਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਕੀਦਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਆਦਰਸ਼ ਮਨੁੱਖ' ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਅਸਥਾਪਨ ਕਰਨ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ।ਇਹ ਤੌਫੀਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਆਈ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਰਬ-ਗੁਣ ਸੰਪੰਨ ਅਤੇ ਕਹਿਣੀ ਕਰਣੀ ਦਾ ਪੂਰਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਮਨੁੱਖ ਭਾਵ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਸਾਕਾਰ ਕਰਕੇ ਜਗਤ ਦੀ ਝੋਲੀ ਪਾਇਆ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ, ਨਾਭਾ (2015), ਪੰ. 397 , *ਗੁਰਮਤ ਮਾਰਤੰਡ. (ਭਾਗ 1).* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ।
2. ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ (), ਪੰ. 313 , *ਗੁਰ ਸ਼ਬਦ ਰਤਨਾਗਰ ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼.* ਪਟਿਆਲਾ: ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ।
3. ਰਤਨ ਸਿੰਘ ਜੱਗੀ.(1969). ਪੰ. 209. *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ.* ਦਿੱਲੀ: ਨਵਯੁਗ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ।
4. ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਗੁਰ ਪ੍ਰਤਾਪ ਸੂਰਜ ਗ੍ਰੰਥ, ਰਾਸਿ ਅਧਿਯਾਯ 62
5. ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ 3; ਪਉੜੀ 3
6. ਉਹੀ, ਵਾਰ 25; ਪਉੜੀ 3
7. ਉਹੀ, ਵਾਰ 7; ਪਉੜੀ 5
8. ਉਹੀ, ਵਾਰ 25; ਪਉੜੀ 18
9. ਉਹੀ, ਵਾਰ 38; ਪਉੜੀ 12-18
10. ਉਹੀ, ਵਾਰ 26; ਪਉੜੀ 29
11. ਉਹੀ, ਵਾਰ 9; ਪਉੜੀ 9
12. ਉਹੀ, ਵਾਰ 3; ਪਉੜੀ 3
13. ਉਹੀ, ਵਾਰ 24; ਪਉੜੀ 25
14. ਉਹੀ, ਵਾਰ 19; ਪਉੜੀ 15
15. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ (2008). ਪੰ. 156, ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਅਧਿਐਨ. ਪਟਿਆਲਾ: ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ।
16. Ahluwalia, Jasbir Singh (1983). P. 15.*The Sovereignty of the Sikh Doctrine.* New Delhi: Bahri Publications.
17. Puran Singh. (2017). P. 230. *Spirit of the Sikh- Part II, Vol I.* Patiala: Publication Bureau, Punjabi University.
18. Gurbhagat Singh (2013). P. 5. *Vismad- The Sikh Alternative.* Sri Amritsar: Naad Pargaas.
19. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ.(2015).ਪੰ. 71-72. *ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ.* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼।
20. ਧੌਲ, ਅਮਰੀਕ ਸਿੰਘ (2025), ਪੰ. 499, *ਹਰਿੰਦਰ ਮਹਿਬੂਬ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ,* ਯੂ.ਕੇ: ਯੂਰਪੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਥ।
21. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ.(2015).ਪੰ. 963. *ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ.* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼।
22. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 269
23. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 280
24. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 256
25. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 74
26. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 75
27. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 91
28. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 92

29. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 98
30. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 68-76
31. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 258-59
32. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 120
33. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 119
34. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 467
35. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 653
36. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 137
37. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 173
38. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 196
39. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 959
40. ਜੱਗੀ, ਰਤਨ ਸਿੰਗ (ਸੰਪਾ.). ਪੰ. 126. *ਖੋਜ ਪਤ੍ਰਿਕਾ: ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਕ*, ਅਜਮੇਰ ਸਿੰਘ. ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖਿ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਪਟਿਆਲਾ: ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ।
41. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ.(2015).ਪੰ. 594. *ਸਹਿਜੇ ਰਚਿਓ ਖਾਲਸਾ.* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼।
42. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 215
43. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 521
44. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 641
45. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 317
46. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 298
47. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 323
48. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 301
49. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 304
50. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 305
51. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 314
52. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 315
53. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 317-18
54. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 319
55. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ. 322

ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੰਸਥਾਗਤ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ

***ਡਾ. ਹਰਪ੍ਰੀਤ ਕੌਰ**

ਸੰਖੇਪ (Abstract)

ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਪਵਿੱਤਰ ਗ੍ਰੰਥ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿੱਚ ਸੰਮਲਿਤ ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਜੋ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਗੁਆਰਾ ਰਾਗ ਸੂਹੀ ਵਿੱਚ ਰਚਿਤ ਹੈ, ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ ਜਿਕਰਯੋਗ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਨਾਲ਼ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ ਹੈ। ਸਰੀਰਕ ਤੌਰ ’ਤੇ ਜੀਵ ਦਾ ਜੀਵ ਨਾਲ਼ ਮਿਲਣ, ਇਹ ਦੁਨਿਆਵੀ ਅਨੰਦ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ਼ ਮਿਲਣਾ, ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਮਿਲਣ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਨੰਦ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਇਸ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਸਮਝਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ, ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਲਾਵਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਮੁੱਦਿਆਂ ਨਾਲ਼ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਜਾਣ-ਪਛਾਣ (Introduciton)

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਕ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੰਮਿਲਤ ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ ਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਪੰਨੇ 773-774) ਵਿੱਚ ਰਚਿਤ ਹੈ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅੰਦਰ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਹੈ। “ਸੂਹੀ ਰਾਗ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਐਸਾ ਰਾਗ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਉਚੇਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਨਾਲ ਹੈ। ਸੂਹਾ ਰੰਗ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵਿਆਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸੂਹੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਦਰਜ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ, ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤੋਂ ਸੁਤੇ-ਸਿੱਧ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਵਿਆਹ-ਸ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਗਹਿਰਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ।”[1] ਲਾਵਾਂ ਲਾੜੇ ਅਤੇ ਲਾੜੀ ਵੱਲੋਂ ਪੱਲਾ ਫੜ੍ਹ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪਰਿਕਰਮਾ ਕਰਦੇ ਚਾਰ ਫੇਰੇ ਲੈ ਕੇ ਸੰਪੰਨ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਇਕ ਪਵਿੱਤਰ ਰਸਮ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਆਹ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਜੋਗ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਲਾਵਾਂ ਦੇ ਚਾਰ ਸ਼ਬਦ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ।

---

*ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ, ਮਾਤਾ ਸੁੰਦਰੀ ਕਾਲਜ ਫ਼ਾਰ ਵੂਮੈਨ, ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ

ਇਸ ਲੇਖ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਧਾਰਿਮਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਕਿਤਾ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ, ਸੰਸਥਾਗਤ ਪ੍ਰਵਚਨਾਂ, ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜਕ ਮਹੱਤਵ (Soical Sginifcance)

ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ

ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਜਿਸਨੂੰ ਅਨੰਦ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਵਿੱਤਰ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ। ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦਾ ਪਾਠ ਇਸ ਰਸਮ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅੰਗ ਹੈ। "ਇਹ ਇਕ ਰੂਪਾਤਮਕ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੇ ਵਿਹਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਬੰਧ ਉੱਤੇ ਝਾਤ ਪਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਦੰਪਤਿਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰੇਮ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਉੱਪਰ ਢਾਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ।"[3] ਇਸ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਆਹ ਕੇਵਲ ਸਰੀਰਕ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਯਾਤਰਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਯਾਤਰਾ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਹੋ ਕੇ ਗੁਜਰਦੀ ਹੈ। ਲਾਵਾਂ ਦੇ ਚਾਰ ਪੜਾਅ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਧਰਮ, ਸਹਿਯੋਗ, ਗ੍ਰਹਿਸਥ, ਪਿਆਰ, ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਚਲਾਇਮਾਨ ਰੱਖਣ ਦਾ ਇਕ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਪੜ੍ਹਦਿਆਂ ਕਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਪਰਿਕਰਮਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹੀ ਜਾ ਰਹੀ ਜੋੜੀ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਲਈ ਵੀ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਫਰਜਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਪ੍ਰਵਚਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਉਪਰੋਕਤ ਪੜ੍ਹਤ ਤੋਂ ਭਲੀ-ਭਾਂਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪਹਿਲੀ ਲਾਵ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਆਹ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸੋਚ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਲੈ ਕੇ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨਿਭਾਉਣ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਸੋਝੀ ਨਾਲ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ "ਲਾਂਵਾ" ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਲਕਿ "ਸੂਹੀ ਮਹਲਾ ੪॥" ਉਕਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਲਾਵਾਂ' ਸ਼ਬਦ ਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਹੀ ਤੁਕਾਂ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ- 'ਹਰਿ ਪਹਿਲੜੀ ਲਾਵ', 'ਹਰਿ ਦੂਜੜੀ ਲਾਵ') ਵਿੱਚੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਚਾਰ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਆਇਆ ਹੈ। ਲਾਵ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ- *ਪਰਕਰਮਾ, ਨਿਛਾਵਰ ਹੋਣਾ।* ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ:-

"ਹਰਿ ਪਹਿਲੜੀ ਲਾਵ ਪਰਵਿਰਤੀ ਕਰਮ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ ਬਲਿ ਰਾਮ ਜੀਉ॥
ਬਾਣੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਵੇਦੁ ਧਰਮ ਦ੍ਰਿੜਹੁ ਪਾਪ ਤਜਾਇਆ ਬਲਿ ਰਾਮ ਜੀਉ॥"

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਨਾਲ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸੁਚੱਜੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਧਰਮ ਸਮਾਜਕ ਨਿਆਂ, ਸੇਵਾ ਅਤੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੁਚੱਜਾ ਜੀਵਨ ਨਿਸ਼ਚੈ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨੇਪਰੇ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਹੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਵਿਆਹ ਨੂੰ ਦੋ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪਰਵਾਰਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮਜਬੂਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਹੀ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਪੰਚ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਵੱਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਦੋ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਦੋ ਪਰਿਵਾਰ, ਕੁੱਲ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਜੁੜਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਆਪਸੀ ਸਮਝ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨਾਲ ਰਹਿਣ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਦਭਾਵਨਾ

ਪਰਿਵਾਰ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਇਕਾਈ ਹੈ। ਪਰਿਵਾਰ ਹੀ ਮਿਲ ਸਮਾਜ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਸਮਾਜਿਕ ਜਨ ਜੀਵਨ ਉਸ ਮੁੱਢਲੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਹੀ ਮਾਇਨਿਆਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵ ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅਧਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਾਵਾਂ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਹਿਯੋਗ, ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਵੈਰਾਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਵੈਰਾਗ ਦਾ ਅਰਥ ਉਦਾਸੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸਮਰਪਣ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਅਤੇ ਹਲੀਮੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਜਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਵੈਰਾਗ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਲਾਵ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਉਮੈ ਦੀ ਮੈਲ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਅਤੇ ਨਿਰਭਉ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:-

"ਹਰਿ ਦੂਜੜੀ ਲਾਵ ਸਤਿਗੁਰੁ ਪੁਰਖੁ ਮਿਲਾਇਆ ਬਲਿ ਰਾਮ ਜੀਉ॥
ਨਿਰਭਉ ਭੈ ਮਨੁ ਹੋਇ ਹਉਮੈ ਮੈਲੁ ਗਵਾਇਆ ਬਲਿ ਰਾਮ ਜੀਉ॥"

ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਸਵਾਰਥ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸਦਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਏਕਤਾ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਕ੍ਰੋਧ, ਈਰਖਾ, ਸਵਾਰਥ, ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਝਗੜਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਰੱਖ ਕੇ ਨਿਰਮਲ ਮਨ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਆਦਰ-ਸਤਿਕਾਰ ਨਾਲ ਰਹਿਣਾ ਹੀ ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ

ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਿੱਖ ਮਤ ਵਿਚਲੀ ਮਹਤੱਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜਿਕਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਗਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੇ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਹੀ ਪੂਰਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਗਿਆਨ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਹੀ ਉਪਦੇਸ਼ ਆਪਣੇ ਗੁਰਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਦੇਣਾ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਇਆ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ-ਜਿੱਥੇ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਵਧ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦੀ ਇਹ ਸਿੱਖਿਆ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਜਬੂਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਉਂ ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਸੁਚਾਰੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਵੀ ਅਹਿਮ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਬਾਣੀ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਤੁਕਬੰਦੀ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ, 'ਬਲਿ ਰਾਮ ਜੀਉ' ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਹੇ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਭੂ ! ਹੇ ਰਾਮ, ਮੈਂ ਤੈਥੋਂ ਬਲਿਹਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਲਾਵਾਂ ਦੀ ਹਰ ਤੁੱਕ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ 'ਬਲਿ ਰਾਮ ਜੀਉ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਹੇ ਮੇਰੇ ਰਾਮ ਜੀ ਮੈਂ ਤੈਥੋਂ ਸਦਕੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਤੂੰ ਦਇਆ ਕਰ ਕੇ, ਮਿਹਰ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਜੀਵ-ਇਸਤਰੀ (ਜੀਵ-ਆਤਮਾ) ਨੂੰ ਉਸ ਨਿਰੰਕਾਰ ਮਹਾਂ ਪੁਰਖ ਨਾਲ ਮਿਲਾਇਆ ਹੈ। ਇਉਂ ਲਾਵਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਔਰਤ ਦੀ ਦੂਜੈਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮੋਹਰੀ ਕਤਾਰ ਵਿਚ ਲਿਆ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਜੀਵਨ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਰਸਤੇ ਦੀ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਸਮਾਜਕ ਸਮਾਲਤਾ ਅਤੇ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ

ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਵਿਆਹ ਵਿੱਚ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਦਾ ਸਾਥੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਂਝੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਸਫਲ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਿੱਖ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉੱਚਾ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ, "ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨ" (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ 473), ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਔਰਤ ਅਤੇ ਮਰਦ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੀ ਬਲਕਿ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਕ-ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਸਾਥ ਸਦਕਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਚਲਾਇਮਾਨ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣ ਵਾਲਿਆ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋਏ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿੱਚ ਉਚਾਰਣ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ 'ਭੰਡ' ਕਹਿ ਕੇ ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸਤਰੀ ਹੀ ਉਸਦੀ ਮਾਂ, ਪਤਨੀ, ਭੈਣ ਜਾਂ ਔਲਾਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਵੱਡੇ-ਵੱਡੇ ਰਾਜੇ, ਸੰਤ, ਗੁਰੂ-ਪੀਰ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਕੁੱਖੋਂ ਹੀ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਕੇਵਲ ਉਹ ਪਰਿਪੂਰਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਜੰਮਿਆ। "ਨਾਨਕ ਭੰਡੈ ਬਾਹਰਾ ਏਕੋ ਸਚਾ ਸੋਇ॥" (ਪੰਨਾ 473) ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੇ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਲਾਵਾਂ

ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਹਿਯੋਗ ਅਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ।

ਧਾਰਮਿਕ ਮਹੱਤਵ (Reiligous Sginifcance)

ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ

ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਮਹੱਤਵ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪਹਿਲੂ ਇਸ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਕ ਪਰਿਪੇਖ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ) ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਪੁਰਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ) ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਚਾਰ ਲਾਵਾਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਚਾਰ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ:

1. **ਪਹਿਲੀ ਲਾਵ :** ਇਹ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪੜਾਅ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਾ ਪੜਾਅ, ਇਹ ਪੜਾਅ ਧਰਮ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਸੋਝੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਜਿਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਗਿਆਨ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਉਸਦੀ ਬਿਰਤੀ ਉਸ ਪਾਸੇ ਨਹੀਂ ਲੱਗ ਸਕਦੀ, ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਗਿਆਨ ਲਹੀ ਧਿਆਨ ਦੀ ਗਹਿਰਾਈ ਦਾ ਹੋਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਧਿਆਨ ਪ੍ਰਭੂ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਲੱਗ ਗਿਆ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਧਿਆਨ ਹੋਰ ਗਹਿਰਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਧਿਆਨ ਜਿੰਨਾ ਗਹਿਰਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਗਿਆਨ ਉਨਾਂ ਹੀ ਉੱਚਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਲਈ ਬਾਣੀ ਪੜ੍ਹਨ ਨੂੰ ਕਰਮ ਬਣਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਹ ਕਰਮ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। 'ਪਰਵਿਰਤੀ ਕਰਮ ਦ੍ਰਿੜਾਇਆ' ਤੋਂ ਇਹੋ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਣ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਣ ਦਾ ਕੰਮ ਨਿਸ਼ਚੇ ਨਾਲ ਕਰਨਾ। ਪਹਿਲੀ ਲਾਵ ਦੇ ਇਸ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਫਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ, ਹੇ ਪ੍ਰਭੂ ! ਮੈਂ ਤੇਰੇ ਤੋਂ ਸਦਕੇ ਹਾਂ ਜੋ ਤੂੰ ਮੈਨੂੰ ਤੇਰਾ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਕਰਮ ਨਿਸ਼ਚੇ ਕਰਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੀ ਲਾਵ ਵਿੱਚ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਪਾਪਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

"ਜਨੁ ਕਹੈ ਨਾਨਕੁ ਲਾਵ ਪਹਿਲੀ ਆਰੰਭੁ ਕਾਜੁ ਰਚਾਇਆ॥੧॥

ਪਹਿਲੀ ਲਾਵ ਦੇ ਪਦੇ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਫਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਜਪਣਾ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਪਤੀ ਨਾਲ ਜੀਵ-ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਲਾਵ ਹੈ, ਪਹਿਲੀ ਪੜਾਅ ਹੈ। ਹਰਿ ਦੇ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਮਿਲਣ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੱਝਦਾ ਹੈ, ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

2. **ਦੂਜੀ ਲਾਵ:** ਇਸ ਵਿੱਚ ਹਉਮੈ ਦੀ ਮੈਲ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਅਤੇ ਨਿਰਭਉ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜੀਵ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਰੀਰ ਦਾ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਦੁਨਿਆਵੀ ਮਿਲਣ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਵਾਰ ਇਹ ਮਿਲਾਪ ਵਿਛੋੜੇ ਵਿੱਚ ਬਦਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਪਿੱਛੇ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਵਿਛੜ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਜੇਕਰ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਹੋ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਫਿਰ ਵਿਛੋੜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

"ਮਿਲਿਆ ਹੋਇ ਨ ਵੀਛੁੜੈ ਜੇ ਮਿਲਿਆ ਹੋਈ॥" (ਸੂਹੀ, ਮ: ੧, ਅੰਗ 729)

ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਕਰਕੇ ਫਿਰ ਵਿਛੜਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਕਿ ਹੇ ਮੇਰੇ ਰਾਮ ਜੀ, ਮੈਂ ਤੈਥੋਂ ਸਦਕੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਤੂੰ ਇਸ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪਾ ਕੇ, ਪ੍ਰਭੂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਮੇਲ ਕਰਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

"ਹਰਿ ਦੂਜੜੀ ਲਾਵ ਸਤਿਗੁਰੁ ਪੁਰਖ ਮਿਲਾਇਆ ਬਲਿ ਰਾਮ ਜੀਉ॥"

ਅਗਲੀ ਤੁਕ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ:-

"ਨਿਰਭਉ ਭੈ ਮਨੁ ਹੋਇ ਹਉਮੈ ਮੈਲੁ ਗਵਾਇਆ ਬਲਿ ਰਾਮ ਜੀਉ॥"

ਭਾਵ ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਉਪਰੰਤ ਮਨ ਨਿਰਭਉ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅੰਦਰੋਂ ਭਯ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ-ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਪਤੀ ਆਪਣੇ ਅੰਗ ਸੰਗ ਵੱਸਦਾ ਦਿਖਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।ਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚੀ ਜੀਵ-ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੀ ਸਿਫਤ-ਸਲਾਹ ਦੇ ਅਨਹਦ ਨਾਦ, ਵਾਜੇ ਵਜਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਅਨਹਦ ਨਾਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਸੁਣਿਆ, ਮਨ ਮੁੜ ਡੋਲਦਾ ਨਹੀਂ।

3. **ਤੀਜੀ ਲਾਵ:** ਇਹ ਪੜਾਅ ਵੈਰਾਗ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਤੀ ਪਿਆਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਗੁਣ-ਗਾਨ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਜੀਵ-ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਪਰਿਪੂਰਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਅਵਾਜ਼, ਅਨਹਦ ਨਾਦ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਿਖਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾ 'ਤੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਤਾਂਘ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਚਲਦਿਆਂ ਬੈਰਾਗ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

"ਹਰਿ ਤੀਜੜੀ ਲਾਵ ਮੰਨ ਚਾਉ ਭਇਆ ਬੈਰਾਗੀਆ ਬਲਿ ਰਾਮ ਜੀਉ॥"

ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਜਪਦੇ, ਉਸਦੇ ਸੋਹਲੇ ਗਾਉਂਦੇ ਮਨ ਅੰਦਰ ਉਸਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦਾ ਚਾਅ, ਤੜਪ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਚਾਅ ਬੈਰਾਗ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

"ਸੰਤ ਜਨਾ ਹਰਿ ਮੇਲੁ ਹਰਿ ਪਾਇਆ ਵਡਭਾਗੀਆ ਬਲਿ ਰਾਮ ਜੀਉ॥"

ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਉਹੀ ਮਿਲ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੱਥੇ ਉੱਤੇ ਚੰਗਾ ਭਾਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਭਾਗਾਂ ਵਾਲੇ

ਗੁਰਮੁਖ ਹੀ ਉਸ ਪ੍ਰਭੂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਂ ਜਪਦੇ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

4. **ਚੌਥੀ ਲਾਵ:** ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਪੂਰਨ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਖਰੀ ਪੜਾਅ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਜੀਵ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇੱਕਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ-ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਆਤਮਿਕ ਅਡੋਲਤਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਮੇਲ ਉਪਰਤ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਪਿਆਰਾ ਲੱਗਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

"ਹਰਿ ਮੀਠਾ ਲਾਇਆ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਭ ਭਾਇਆ ਅਨਦਿਨ ਹਰਿ ਲਿਵ ਲਾਈ
ਮਨ ਚਿੰਦਿਆ ਫਲੁ ਪਾਇਆ ਸੁਆਮੀ ਹਰਿ ਨਾਮ ਵਜੀ ਵਾਧਾਈ।"

ਭਾਵ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਰਨ ਵਿੱਚ ਟਿਕ ਕੇ, ਪ੍ਰਭੂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪਾ ਕੇ, ਉਹ ਜੀਵ ਸਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਭੂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸੁਰਤ ਜੋੜੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। 'ਅਨਦਿਨ ਹਰਿ ਲਿਵ ਲਾਈ' ਭਾਵ ਦਿਨ ਰਾਤ, ਹਰ ਘੜੀ ਉਸਦੀ ਲਿਵ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿੱਚ ਲੱਗੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਹੀ ਹਰੀ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਉਸ ਜੀਵ ਦੀ ਚੜ੍ਹਦੀਕਲਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਉਸਦਾ ਮਨ-ਭਾਉਂਦਾ ਫਲ (ਜੋ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਹੈ) ਮਿਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਭਾਵ ਉਹ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਕਦੇ ਨਾ ਨਾਸ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਭੂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਕੇ ਚੜ੍ਹਦੀਕਲਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਕ ਯਾਤਰਾ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, "ਇੱਕ ਓਅੰਕਾਰ ਸਤਿਨਾਮ" (ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ, ਪੰਨਾ ੧) ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪਰਮ ਸੱਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਲਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ

ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਸਿੱਖ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਹ ਸਿੱਖ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਉੱਨਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿੱਚ, ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਪੂਰਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ

1909 ਵਿਚ ਬਰਤਾਨਵੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਨੰਦ ਕਾਰਜ ਐਕਟ ਪਾਸ ਹੋਇਆ ਪਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਆਨੰਦ ਕਾਰਜ ਐਕਟ 2007 ਵਿਚ ਪਾਸ ਹੋਇਆ।[4] ਆਨੰਦ ਕਾਰਜ ਤਹਿਤ ਹੋਏ ਵਿਆਹ ਨੂੰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਮਾਨਤਾ ਦਿਵਾਉਂਣ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖਿਆਲ ਰਿਆਸਤ ਨਾਭਾ ਦੇ ਟਿੱਕਾ ਰਿਪੂਦਮਨ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਆਇਆ ਜੋ ਵਾਇਸਰਾਏ ਦੀ ਕੌਂਸਲ ਦੇ ਸਿੱਖ ਮੈਂਬਰ ਸਨ।[5] 22 ਅਕਤੂਬਰ

1909 ਨੂੰ ਇਸ ਬਿੱਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਮਿਲ ਗਈ ਜਿਸ ਤਹਿਤ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੋਨੇ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਆਪਣਾ ਵਿਆਹ ਰਜਿਸਟਰ ਕਰਵਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਅਤੇ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਕ ਹੈ। ਇਹ ਸਿੱਖਿਆ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਸਹਿਯੋਗ, ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਾਗਰੁਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਵੱਧ ਰਹੀ ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਦਰ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਵਿਵਾਦਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਲਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਸਹਿਯੋਗ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਚਰਚਾ (Analyiss and Discussion)

ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮਹੱਤਵ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਸਿਰਫ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸ਼ਕ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਵਨ, ਸਮਾਜਕ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਅਕਾਦਮਿਕ ਅਧਿਐਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਆਪੀ ਅਤੇ ਸਮਾਵੇਸ਼ੀ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਸਿੰਘ (2010) ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਸਿੱਖ ਵਿਆਹ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।"[6] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਕੌਰ (2015) ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ "ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸਦਭਾਵਨਾ ਦੇ ਮੁੱਦਿਆਂ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ।"[7]

ਸਿੱਟਾ (Concluison)

ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੁਪਮ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਅਨਮੋਲ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਣੀ ਸਿਰਫ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਕ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਵਨ, ਸਮਾਜਕ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ, ਲਾਵਾਂ ਬਾਣੀ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜਾਗਰੁਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ:

1. **ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ** (2004). ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ : ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ।
2. Punjaib-univ2.pugmarik./ 07:57PM/19.08.2025
3. Punjaib-univ2.pugmarik./08:15PM/19.08.2025
4. **ਇੰਡੀਅਨ ਐਕਸਪ੍ਰੈਸ,** ਸਤੰਬਰ 1, 2011, ਪੰਨਾ ਨੰ. 3
5. **ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਅਜੀਤ,** ਅਪ੍ਰੈਲ 14, 2012, ਪੰਨਾ ਨੰ. 6
6. ਸਿੰਘ.ਪ. (2010), **ਸਿੱਖ ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜੀਵਨ,** ਪਟਿਆਲਾ : ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ।
7. ਕੌਰ, ਗੁਰਪ੍ਰੀਤ (2015), **ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਗਿਕਤਾ,** ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਸਿੰਘ ਬ੍ਰਦਰਜ਼।
8. ਜੈਕਬ, ਜੇ. (2006), *Sikhism and Women*. ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ : ਆਕਸਫੋਰਡ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਪ੍ਰੈਸ।
9. ਮੈਕਲਿਓਡ, ਡਬਲਿਊ. ਐਚ. (1996), *The Evolution of Sikh Community*, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ : ਸੇਜ ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨਜ਼।
10. 'ਪੰਥ ਰਤਨ' ਗਿਆਨੀ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਜੀ ਮਸਕੀਨ (2009), **ਲਾਵਾਂ (ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਮੰਡਲ ਦੇ ਚਾਰ ਪੜਾਅ),** ਅਲਵਰ (ਰਾਜਸਥਾਨ) : ਗੁਰ ਜੋਤੀ ਏਂਟਰਪ੍ਰਾਇਜਜ਼।

ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ, ਲਾਹੌਰ (ਸੰਨ 1886-1905) ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ

***ਸੰਦੀਪ ਕੌਰ**

ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ, ਲਾਹੌਰ ਉੱਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੇ ਅੱਖਰਾਂ ਵਿੱਚ ਛਪੀ ਹੋਈ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਖ਼ਬਾਰ ਸੀ। ਇਸਨੂੰ ਭਾਈ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਓਰੀਐਂਟਲ ਕਾਲਜ ਲਾਹੌਰ, ਨੇ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ 13 ਜੂਨ 1886 ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ ਸੀ।[1] ਇਹ ਹਫ਼ਤਾਵਾਰੀ ਅਖ਼ਬਾਰ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੌਰ (1886-1894) ਵਿੱਚ ਪੱਥਰ ਦੇ ਛਾਪੇਖ਼ਾਨੇ (ਲਿਥੋਗ੍ਰਾਫ) ਵਿੱਚ ਛਪਦਾ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਸੰਪਾਦਕ ਭਾਈ ਝੰਡਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਭਾਈ ਬਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸਨ। 1887 ਵਿੱਚ ਭਾਈ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਇਸ ਦੇ ਸੰਪਾਦਕ ਬਣੇ। ਅਕਤੂਬਰ 1889 ਵਿੱਚ ਆਰਥਿਕ ਮੰਦਹਾਲੀ ਕਾਰਨ *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ* ਬੰਦ ਹੋ ਗਿਆ। ਭਾਈ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਨਾਭਾ ਦੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵਿੱਤੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, 1 ਮਈ 1893 ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਸਤੰਬਰ 1901 ਵਿੱਚ ਭਾਈ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਦੇਹਾਂਤ ਬਾਅਦ ਭਾਈ ਮੱਯਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸਦੀ ਸੰਪਾਦਕੀ ਸੰਭਾਲ਼ੀ[2] ਅਤੇ ਇਹ 1905 ਤੱਕ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ।[3]

ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਾਹੌਰ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵਿੱਚ ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਲਾਹੌਰ ਸਿੰਘ ਸਭਾ

ਲਾਹੌਰ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋ ਇਕ ਵਿੱਦਿਆ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕਰਨਾ ਸੀ।[4] ਭਾਈ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਨੇ ਫ਼ਿਰੋਜ਼ਪੁਰ, ਹੁਸ਼ਿਆਰਪੁਰ ਅਤੇ ਸਿਆਲਕੋਟ ਵਿਚਲੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਸਕੂਲਾਂ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਇਕੱਤਰ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਹ ਤੱਥ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਕਿ ਕਈ ਮਾਪੇ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਲਈ ਰੋਜ਼ਗਾਰ ਦੇ ਮੌਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਨਕ ਸਕੂਲਾਂ ਤੋਂ ਹਟਾ ਕੇ ਸਿਰਫ਼ ਸਰਕਾਰੀ ਸਕੂਲ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਭੇਜ ਰਹੇ ਸਨ। ਭਾਈ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਹਰ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਜੇ ਵੀ ਕਾਇਮ ਹੈ।[5]

ਭਾਈ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਨਾਲ 1877 ਵਿੱਚ ਬਰਤਾਨਵੀਂ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਓਰੀਐਂਟਲ ਕਾਲਜ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ।[6] ਭਾਈ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿੱਚ

---

*ਰਿਸਰਚ ਸਕਾਲਰ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਇਤਿਹਾਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ,ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ 1880 ਵਿੱਚ *ਗੁਰਮੁਖੀ ਅਖ਼ਬਾਰ* ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ।[7] *ਗੁਰਮੁਖੀ ਅਖ਼ਬਾਰ* (15 ਮਾਰਚ 1882) ਵਿੱਚ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿ ਸਰਕਾਰ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ।[8] 1882 ਵਿੱਚ ਲਾਹੌਰ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰਚਾਰਨੀ ਸਭਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ।[9] 1883 ਵਿੱਚ ਲਾਹੌਰ ਵਿੱਚ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪ੍ਰੈੱਸ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ।[10] ਇਸ ਪ੍ਰੈੱਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਸਰਦਾਰ ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਭਦੌੜ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਸਿੱਖਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਪੰਜਾਬੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।[11]

ਲਾਹੌਰ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਓਰੀਐਂਟਲ ਡਿਪਲੋਮਾ 'ਬੁੱਧੀਮਾਨ', 'ਵਿਦਮਾਨ' ਅਤੇ 'ਗਿਆਨੀ' ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੇ ਗਏ।[12] ਸਟਾਫ਼ ਵਿੱਚ ਭਾਈ ਹਰਸ਼ਾ ਸਿੰਘ (ਹੈੱਡ ਭਾਈ) ਅਤੇ ਭਾਈ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਧਿਆਪਕ ਸਨ।[13] ਭਾਈ ਹਰਸ਼ਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲੇਥਬ੍ਰਿਜ ਦੀ *ਭਾਰਤ ਇਤਿਹਾਸ* ਅਤੇ ਬਲੌਕਮੈਨ ਦੀ *ਭੂਗੋਲ* ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ।[14]

1882 ਵਿੱਚ ਲਾਰਡ ਰਿਪਨ (ਭਾਰਤ ਦੇ ਗਵਰਨਰ) ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਸਿੱਖਿਆ ਕਮੇਟੀ ਜਾਂ ਹੰਟਰ ਕਮੇਟੀ ਦੀਆਂ ਮੀਟਿੰਗਾਂ ਸ਼ਿਮਲਾ ਵਿੱਚ ਹੋਈਆਂ। ਲਾਹੌਰ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਵਲੋਂ 8 ਜੁਲਾਈ 1882 ਨੂੰ ਕਮੇਟੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੈਮੋਰੈਂਡਮ ਭੇਜਿਆ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ (ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ) ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ। ਇਸਦੇ ਬਾਅਦ 1 ਅਗਸਤ 1882 ਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਮੈਮੋਰੈਂਡਮ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਵਲੋਂ ਭੇਜਿਆ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਤੇ ਬਾਬਾ ਖੇਮ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, ਮਾਨ ਸਿੰਘ, ਮੀਆਂ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਵਲੋਂ ਦਸਤਖ਼ਤ ਸਨ।[15] ਇਸ ਦੇ ਇਲਾਵਾ, ਗੁਜਰਾਤ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਸਿੱਖਾਂ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਮੈਮੋਰੈਂਡਮ ਭੇਜਿਆ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਤੇ 1005 ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਦਸਤਖ਼ਤ ਸਨ।[16] ਲੁਧਿਆਣਾ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਨੰਬਰਦਾਰ ਵਲੋਂ ਵੀ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਥਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਖੇਪ ਮੈਮੋਰੈਂਡਮ ਭੇਜਿਆ। ਇਸੇ ਮੰਗ ਦੇ ਤਹਿਤ, ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਦੇ 66 ਨਿਵਾਸੀਆਂ ਵਲੋਂ ਵੀ ਮੈਮੋਰੈਂਡਮ ਭੇਜਿਆ ਗਿਆ।[17] ਪਰ ਉਰਦੂ ਨੂੰ ਅਦਾਲਤਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ।[18]

ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ, ਲਾਹੌਰ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ

ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ ਨੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ।[19] ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਬਿਨਾਂ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਅਸਲੀ ਤੌਰ ਤੇ ਤਰੱਕੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ।[20] ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰਮੁਖੀ ਪੜ੍ਹੇ ਨੂੰ ਅਨਪੜ੍ਹ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਲਿਖੇ ਪੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਹੇਠਲੇ ਦਰਜੇ ਦੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।[21] ਨਵੰਬਰ 1886 ਵਿੱਚ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ ਨੇ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਕੇ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਸਿਖਾਈ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।[22]

ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ, ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਉਰਦੂ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕੀਤੀ।[23] ਭਾਈ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਇਕ ਸੰਪਾਦਕੀ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਉਲਟ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਾਪੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰਥ ਅਤੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਤੌਰ ਤੇ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ* ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਵਿਚਕਾਰ ਗੱਲਬਾਤ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਲੜਕਾ ਉਰਦੂ ਵਿੱਚ ਗੱਲਬਾਤ ਕਰਦਾ, ਜਦਕਿ ਉਸ ਦੀ ਮਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।[24] ਸਕੂਲ ਨਿਰੀਖਕ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਥਾਂ ਉਰਦੂ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣ ਲਈ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਕਰਦੇ ਸਨ।[25] ਭਾਈ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਮਾਂ-ਬੋਲੀ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣ ਦੀ ਅਪੀਲ ਕੀਤੀ।[26] ਬੋਰਡਿੰਗ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਲਈ ਅਧਿਆਪਕ ਵੀ ਉਪਲਬੱਧ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿੱਚ ਦਾਖ਼ਲਾ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗੁਰਮੁਖੀ ਚੋਣਵਾਂ ਵਿਸ਼ਾ ਸੀ।[27] ਕਈ ਸਿੱਖ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿੱਚ ਚਿੱਠੀਆਂ ਲਿਖਣ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰੱਥ ਸਨ।[28] ਇਸਦੇ ਇਲਾਵਾ, ਸਿੱਖ ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ (ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ) ਵਿੱਚ ਖਾਤੇ ਉਰਦੂ ਵਿੱਚ ਰੱਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[29]

ਭਾਈ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਤੱਕ ਗੁਰਮੁਖੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹਰ ਸਕੂਲ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਅਧਿਆਪਕ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿੱਚ ਨਿਪੁੰਨ ਇੰਸਪੈਕਟਰ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ।[30] ਨਾਲ ਹੀ ਸਿੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਿੰਡਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹੇ ਜਾਣ। ਪੰਜਾਬ ਸਿੱਖਿਆ ਵਿਭਾਗ ਵੀ ਸਰਕਾਰੀ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ।[31] ਸਿੱਖ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਮਿਡਲ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਅਤੇ ਦਾਖ਼ਲਾ ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਚੁਣਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।[32] ਇਸਦੇ ਇਲਾਵਾ, ਭਾਈ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਕੀਤੀ ਕਿ ਸਵਦੇਸ਼ੀ ਸਮਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਤਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।[33] *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ* ਵਿੱਚ ਪੱਤਰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਸੁਝਾਅ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਿ ਸਿੰਘ ਸਭਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਅਤੇ ਰਿਕਾਰਡ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਸਿੰਘ ਸਭਾਵਾਂ ਦੇ ਆਗੂਆਂ ਅਤੇ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਡਾਕ ਪੱਤਰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿੱਚ ਲਿਖਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਸਿੰਘ ਸਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਿਯੁਕਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰੇ।[34]

ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ ਸਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪਾਠ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਲਈ ਅਪੀਲ ਕਰਦਾ।[35] ਦਸ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਜੀਵਨੀਆਂ, ਇਤਿਹਾਸ, ਭੂਗੋਲ, ਸੰਗੀਤ, ਦਰਸ਼ਨ, ਚਿਕਿਤਸਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਵਰਗੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਕਿਤਾਬਾਂ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਫ਼ਾਰਸ਼ ਕੀਤੀ।[36] ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਦੂਜੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਟੈਕਸਟ ਬੁੱਕ ਕਮੇਟੀ ਅਤੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਕੌਂਸਲ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿਤਾਬਾਂ ਛਾਪਣ ਲਈ ਸਾਂਝੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ।[37] ਭਾਈ ਮੱਯਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਲਾਹ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਅਨੁਵਾਦ

ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੂਲ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣ।[38] ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਰਨਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਦਾ ਨਹੀਂ।[39] ਭਾਈ ਗੁਲਾਬ ਸਿੰਘ (ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ, ਓਰੀਐਂਟਲ ਕਾਲਜ ਲਾਹੌਰ) ਸਿੱਖ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਕਾਲਜ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿੱਚ ਡਿਪਲੋਮਾ ਕਰਨ ਲਈ ਅਪੀਲ ਕਰਦੇ ਹਨ।[40]

ਡੇਰਾ ਇਸਮਾਇਲ ਖਾਂ ਤੋਂ ਜਵਾਹਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿੱਦਿਆ ਦੀ ਉਨੱਤੀ' ਨਾਮਕ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਦੇਸੀ ਰਿਆਸਤਾਂ ਦੇ ਰਾਜਿਆਂ ਅਤੇ ਮਹਾਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਅਪੀਲ ਕੀਤੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ। ਗੁਰਦੁਆਰਿਆਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥੀ ਅਤੇ ਆਮ ਸਿੱਖ ਗੁਰਮੁਖੀ ਪੜ੍ਹਾਉਣ।[41] ਸਮਕਾਲੀ ਅਖ਼ਬਾਰਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ *ਖ਼ਾਲਸਾ ਗਜ਼ਟ*, *ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਗਜ਼ਟ* ਅਤੇ *ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਦੇ ਅੰਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਛਪਦੇ ਸਨ।[42]

ਮਹੱਤਤਾ

ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ ਨੇ ਨਿਯਮਤ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਲੇਖ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕਈ ਸਕੂਲ਼ ਖੋਲ੍ਹੇ ਗਏ, ਜਿੱਥੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।[43] ਭਾਈ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਨੇ ਲਾਹੌਰ ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੁ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਸਕੂਲ਼ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਭਾਈ ਤਖ਼ਤ ਸਿੰਘ ਨੇ 1892 ਵਿੱਚ ਫ਼ਿਰੋਜ਼ਪੁਰ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਕੰਨਿਆ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ, ਗੁਰਮੁਖੀ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਕੀਤਾ।[44] ਸਰਦਾਰ ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਭਦੌੜ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖ਼ਰਚ ਤੇ ਭਦੌੜ ਵਿੱਚ ਇਕ ਸਕੂਲ਼ ਖੋਲ੍ਹਿਆ।[45] ਸੁਜ਼ਾਬਾਦ ਵਿੱਚ ਇਕ ਗੁਰਮੁਖੀ ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਕੰਨਿਆ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਖੋਲ੍ਹੀ।[46] ਲਾਇਲਪੁਰ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਖੋਲ੍ਹੀ ਗਈ।[47] ਮੁਲਤਾਨ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਨੇ ਖਾਲਸਾ ਸਕੂਲ਼ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ।[48] ਕੁੱਝ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸਾਂ ਨਾਲ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਕੂਲ ਮੁਕਤਸਰ ਵਿੱਚ ਖੋਲ੍ਹਿਆ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਸਿੱਖਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ।[49] ਮਿੰਟਗੁਮਰੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸੈਦਨਗਰ ਅਤੇ ਸਿਆਲਕੋਟ ਵਿੱਚ ਮਿਡਲ ਸਕੂਲ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਗੁਰਮੁਖੀ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।[50] 1899 ਵਿੱਚ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਸਭਾ ਨੇ ਸੁੱਖੋ ਵਿੱਚ ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਕੂਲ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ।[51] ਭਾਈ ਹਜ਼ੂਰ ਸਿੰਘ (ਭਾਈ ਗੁੱਜਰਾਂਵਾਲਾ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਦੇ ਸਕੱਤਰ) ਨੇ ਗੁੱਜਰਾਂਵਾਲਾ ਵਿੱਚ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਸਕੂਲ[52] ਅਤੇ ਕੰਨਿਆ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਖੋਲ੍ਹੀ ਅਤੇ ਇਕ ਇਸਤਰੀ ਅਧਿਆਪਕਾ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਲਈ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤਾ।[53] ਅਬਚਲ ਨਗਰ ਵਿੱਚ ਇਕ ਗੁਰਮੁਖੀ ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹਿਆ ਗਿਆ।[54] ਗਡਹੇੜਾ (ਪੋਸਟ ਆਫ਼ਿਸ ਨੰਦਪੁਰ ਕਲੌੜ) ਵਿੱਚ ਸਿੱਖ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਸਿਖਾਉਣ ਲਈ ਖ਼ਾਲਸਾ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹਿਆ ਗਿਆ।[55] ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਭਗਵਾਨ ਸਿੰਘ (ਅਸਿਸਟੈਂਟ ਸਕੱਤਰ, ਪਟਿਆਲਾ ਸਿੰਘ ਸਭਾ) ਮਹਿੰਦਰਾ ਕਾਲਜ ਪਟਿਆਲਾ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਪੜ੍ਹਾਉਦੇ ਸਨ।[56] ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਅੰਬਾਲਾ ਨੇ ਗੁਰੂ ਹਰਗੋਬਿੰਦ ਦੇ ਗੁਰਪੁਰਬ ਦੇ ਮੌਕੇ ਤੇ 30 ਜੂਨ 1893 ਨੂੰ ਭਾਈ ਮੁਕਤਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਧਰਮਸ਼ਾਲਾ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਸਕੂਲ਼ ਖੋਲ੍ਹਿਆ।[57] ਸੋਹਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੁਰਮੁਖੀ ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹਿਆ ਗਿਆ।[58]

ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਵਿੱਚ ਉਚੇਰੀ ਵਿੱਦਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਦੀ ਨੀਂਹ 5 ਮਾਰਚ 1892 ਨੂੰ ਰੱਖੀ ਗਈ।[59] ਕਾਲਜ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਿਆ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੀ ਤਾਂ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਸਕੇ।[60] ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਸਕੂਲ ਵਿੱਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿੱਚ ਪਾਠ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਕਮੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ, ਭਾਈ ਨਰੈਣ ਸਿੰਘ (ਸੈਕੰਡ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਆਪਕ) ਨੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ ਪਾਠ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ।[61] ਕਾਲਜ ਧਾਰਮਿਕ ਕਮੇਟੀ ਵਲੋਂ ਦਸਾਂ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀਆਂ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਤਿਆਰ ਕਰਵਾਈਆਂ ਸਨ।[62]

ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਪਟਿਆਲਾ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਸਕੂਲ਼, ਤਰਨਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਸਕੂਲ਼ ਅਤੇ ਫਿਰੋਜ਼ਪੁਰ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਸਕੂਲ ਵਿੱਚ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਭਿੰਡਰ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਅਤੇ ਮੋਦੇ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਦੀਆਂ ਨਾਲ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਲਈ ਸਕੂਲ ਖੋਲ੍ਹੇ ਗਏ।[63] ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਨੇ ਮਿਡਲ ਅਤੇ ਦਾਖਲਾ ਪ੍ਰੀਖਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੀ। ਜਲੰਧਰ ਦੀ ਲੋਕਲ ਬੋਰਬ ਨੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪਾਠਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ। ਬੋਰਡ ਪ੍ਰੀਖਿਆਵਾਂ ਲਈ, ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਜਾਣ ਲੱਗੀ। ਲੁਧਿਆਣਾ ਦੇ ਮਿਸ਼ਨ ਸਕੂਲ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਮਿਡਲ ਅਤੇ ਦਾਖਲਾ ਪ੍ਰੀਖਿਆਵਾਂ ਲਈ ਚੁਣਿਆ।[64] ਭਗਤ ਲਕਸ਼ਮਣ ਸਿੰਘ ਨੇ 1 ਅਪ੍ਰੈਲ 1897 ਨੂੰ ਰਾਵਲਪਿੰਡੀ ਦੇ ਡਿਪਟੀ ਕਮਿਸ਼ਨਰ ਅਤੇ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਬੋਰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਨੂੰ ਗੁੱਜਰਖਾਨ ਐਂਗਲੋ-ਵਰਨਾਕੂਲਰ ਮਿਡਲ ਸਕੂਲ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਮੈਮੋਰੈਂਡਮ ਭੇਜਿਆ।[65] ਡਿੰਗਾ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ ਭਾਈ ਹਾਕਮ ਸਿੰਘ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੇ ਸਨ।[66]

ਓਰੀਐਂਟਲ ਕਾਲਜ ਲਾਹੌਰ ਦੇ ਤਿੰਨ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਿੱਚ 'ਬੁੱਧੀਮਾਨ' ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਪਾਸ ਕੀਤੀ। ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜਕੀ ਗੋਬਿੰਦੀ ਨੇ ਪਹਿਲਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁਨਸ ਦਾਸ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਗੁਰਬਚਨ ਸਿੰਘ ਤੀਜੇ ਸਥਾਨ ਸਥਾਨ ਤੇ ਰਹੇ।[67] 1899 ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੇ 'ਵਿਦਮਾਨ' ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਪਾਸ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਪੰਜ ਵਿੱਚੋਂ ਚਾਰ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੇ 'ਬੁੱਧੀਮਾਨ' ਪ੍ਰੀਖਿਆ ਪਾਸ ਕੀਤੀ।[68] ਨਾਭਾ ਦੇ ਮਹਾਰਾਜਾ ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਦੇ ਦਫ਼ਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿੱਚ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ।[69] ਸਰਬਰਾਹ ਨੇ ਦਰਬਾਰ ਸਾਹਿਬ ਸ੍ਰੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਆਮਦਨ-ਖ਼ਰਚ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਲਈ ਉਰਦੂ ਦੀ ਥਾਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਅਪਣਾਈ।[70] ਪੋਸਟ ਮਾਸਟਰ ਜਨਰਲ ਨੇ ਡਾਕ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਲਈ ਗੁਰਮੁਖੀ ਸਿੱਖਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਕੀਤਾ।[71] ਖਾਲਸਾ ਯੰਗਮੈਨ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕਰਨਾ ਸੀ।[72] ਇਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਸਿੰਘ ਸਭਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸਲਾਨਾ ਮੀਟਿੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਖ ਕੌਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਸਲਿਆਂ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆਨ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ।[73]

ਭਾਈ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪਾਦਿਤ ਜਨਮਸਾਖੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਕਾਲਿਫ਼ ਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ, 1885 ਵਿੱਚ ਛਪੀ। ਇਸ ਜਨਮਸਾਖੀ ਨੂੰ ਭਾਈ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖਰਚੇ ਤੇ ਛਪਾਇਆ।[74] ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖ ਰਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾਸ਼ਣਾਂ ਨੂੰ *ਲਾਸਾਨੀ ਕਰਾਮਾਤ* ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਛਪਵਾਇਆ।[75] ਭਾਈ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ (ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ) ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਹਿਮ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਭਾਈ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਓਰੀਐਂਟਲ ਕਾਲਜ, ਲਾਹੌਰ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਸਨ।[76] ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ *ਜਨਮਸਾਖੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਬੋਧ, ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੋਧ, ਕਲਗੀਧਰ ਉਪਕਾਰ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਚਰਿੱਤ੍ਰ, ਦੁਰਗਾ ਪ੍ਰਬੋਧ, ਮੇਰਾ ਅਤੇ ਸਾਧੂ ਦਯਾਨੰਦ ਦਾ ਸੰਵਾਦ, ਦੰਭ ਵਿਦਾਰਨ, ਸੁਲਤਾਨ ਪੁਆੜਾ, ਡਰਪੋਕ ਸਿੰਘ, ਸਿੰਘਣੀਆਂ ਦੇ ਸਿਦਕ, ਸਿੱਖ ਬੱਚੇ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ, ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਵਾਂ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ, ਸੁਬੇਗ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ, ਮੀਰਾਂਕੋਟੀਆਂ ਮਹਿਤਾਬ ਸਿੰਘ ਦੀ ਬਹਾਦਰੀ, ਭਾਈ ਤਾਰੂ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ, ਬੋਤਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸ਼ਹੀਦੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦਰਪਣ* ਹਨ।[77] ਭਾਈ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਕੌਂਸਲ ਦੀ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਤੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਸਕੂਲ਼ ਦੇ ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲੇ ਅਤੇ ਦਸਵੇਂ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀਆਂ ਜੀਵਨੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ।[78]

ਭਾਈ ਜਵਾਹਰ ਸਿੰਘ (ਸਕੱਤਰ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਕੌਂਸਲ) ਨੇ 1895 ਵਿੱਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ।[79] ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੈਫਟੀਨੈਂਟ ਗਵਰਨਰ ਵੱਲੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਟੈਕਸਟ ਬੁੱਕ ਕਮੇਟੀ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਨਿਯੁਕਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ।[80] 1884 ਵਿੱਚ ਮਿਸਟਰ ਡੇਨਜ਼ਿਲ ਇਬੇਟਸਨ (ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਡਾਇਰੈਕਟਰ ਆਫ਼ ਪਬਲਿਕ ਇੰਸਟ੍ਰਕਸ਼ਨ) ਨੇ ਨਵੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਭਾਈ ਮੱਯਾ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਸੌਂਪਿਆ। ਭਾਈ ਮੱਯਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ।[81] ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ ਸਕੂਲ ਲਈ ਪੰਜਵੇਂ ਅਤੇ ਨੌਂਵੇ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀਆਂ ਜੀਵਨੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ।[82]

ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ (1872-1957) ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਵਲ *ਸੁੰਦਰੀ* (1898), *ਬਿਜੈ ਸਿੰਘ* (1899), *ਸਤਵੰਤ ਕੌਰ* (1900) *ਅਤੇ ਬਾਬਾ ਨੌਧ ਸਿੰਘ* (1907) ਲਿਖੇ। 17 ਨਵੰਬਰ 1899 ਨੂੰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਤੋਂ *ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ* ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ। ਇਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਸੀ ਕਿ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਸਿੱਖਿਆ, ਅਦਾਲਤਾਂ, ਡਾਕ ਘਰਾਂ ਅਤੇ ਰੇਲਵੇ ਦੇ ਡੱਬਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ (ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ) ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਵੇ।[83] ਭਾਈ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ (1881-1936) ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਿਤ ਕੀਤਾ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਲਾਹੌਰ ਵਿੱਚ 'ਪੰਜਾਬੀ ਪ੍ਰਚਾਰ ਬੁੱਕ ਏਜੰਸੀ', 'ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਰਤਨਾਵਲੀ' ਅਤੇ 'ਸਵਦੇਸ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਲੜੀ' ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵਾਸਤੇ ਲਗਭਗ 200 ਕਿਤਾਬਾਂ ਅਤੇ ਕਈ ਲੇਖ ਲਿਖੇ।[84] ਜਨਵਰੀ 1906 ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਸਿਕ ਪੱਤਰ '*ਦੁੱਖ ਨਿਵਾਰਨ*'ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕੀਤੀ। 1908 ਤੋਂ 1911 ਤੱਕ ਭਾਈ

ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ ਨੇ ਸ਼ਰਾਬਨੋਸ਼ੀ, ਜੂਆ, ਬੇਜੋੜ ਵਿਆਹ ਅਤੇ ਜਾਤ-ਪਾਤ ਵਰਗੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੇ 42 ਦੇ ਕਰੀਬ ਹੈਂਡ-ਬਿਲ ਲਿਖੇ।[85]

ਪੰਜਾਬੀ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਿੰਟ ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ, 1879-80 ਵਿੱਚ 170 ਪੁਸਤਕਾਂ (18%) ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ 1902-03 ਤੱਕ 350 ਪੁਸਤਕਾਂ (28%) ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਗਈ।[86] ਮਹਾਰਾਜਾ ਪਟਿਆਲਾ ਨੇ 1911 ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਉਰਦੂ ਦੇ ਨਾਲ ਰਾਜ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ। 1942 ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਨੂੰ ਰਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਅਤੇ ਮਿਡਲ ਸਕੂਲਾਂ ਵਿੱਚ ਲਾਜ਼ਮੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।ਅਗਲਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੋੜ 1948 ਵਿੱਚ ਆਇਆ, ਜਦੋਂ ਪੈਪਸੂ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਅਦਾਲਤੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂਮ ਭਾਰਤ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੀ ਅੱਠਵੀਂ ਅਨੁਸੂਚੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਹ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ 15 ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਸੀ।[87] ਇਸਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਦਰਜੇ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਵਿਵਾਦ 1966 ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਬਾ ਬਣਨ ਤੱਕ ਜਾਰੀ ਰਿਹਾ। ਪੰਜਾਬ (ਰਾਜ) ਭਾਸ਼ਾ ਅਧਿਨਿਯਮ 1967 ਨੇ ਨਵੇਂ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਪੰਜਾਬ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿੱਚ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਇਕਮਾਤਰ ਸਰਕਾਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਕਾਲਜ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. ਜਗਜੀਤ ਸਿੰਘ, *ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ*, ਤਰਨਤਾਰਨ, 1941, ਸਫ਼ੇ 31, 37-38.
2. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 1 ਮਈ 1893, ਸਫ਼ਾ 1; 30 ਸਤੰਬਰ 1898, ਸਫ਼ਾ 6.
3. ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, *Punjabi Journalism: Issues and Concerns*, ਪਟਿਆਲਾ: ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, 2012, ਸਫ਼ੇ 3-4.
4. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, (ਸੰਪਾਦਕ), *The Singh Sabha and other socio-religious movements in the Punjab (1850-1925)*, ਪਟਿਆਲਾ: ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, 2012, ਸਫ਼ਾ 32.
5. ਜੀ. ਡਬਲਿਊ. ਲਾਈਟਨਰ, *History of Indigenous Education in Punjab since Annexation and in 1882*, ਕਲਕੱਤਾ, 1883, ਸਫ਼ੇ 398-400.
6. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, *History of Indigenous Education in Punjab since Annexation and in 1882*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਲੇਖਕ, 1949, ਸਫ਼ਾ 2.
7. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 30 ਸਤੰਬਰ 1898, ਸਫ਼ੇ 4-6.
8. Kristina Myrvold, *Sikh News in India, 1864-1924: Colonial Reports on Vernacular Newspapers of Punjab*, Vol. I, Leiden: Brill, 2025, p.553.
9. ਸਮਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਅਸ਼ੋਕ, *ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਲਹਿਰਾਂ*, ਪਟਿਆਲਾ: ਅਸੋਕ ਪੁਸਤਕਮਾਲਾ, 1974, ਸਫ਼ਾ 182-183.
10. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 30 ਸਤੰਬਰ 1898, ਸਫ਼ੇ 4-6.
11. *Report of the Panjab Provincial Committee*, ਕਲਕੱਤਾ, 1884, ਸਫ਼ਾ 42.
12. ਲਾਈਟਨਰ, *History of Indigenous Education in Punjab since Annexation and in 1882*, ਕਲਕੱਤਾ, 1883, ਸਫ਼ੇ 32-33.
13. ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 317.

14. ਉਹੀ, ਸਫ਼ਾ 115.
15. "Memorial from Sri Guru Singh Sabha, in favour of Punjabi, to the Honourable W.W. Hunter, L.L.D., C.I.E., President of the Commission", *in Report of the Panjab Provincial Committee of the Education Commission; with Evidence Taken Before the Committee and Memorials Addressed to the Education Commission*, Calcutta, 1884, pp. 563-566.
16. "Translation of a memorial (vernacular) from 1005 Sikh inhabitants of Gujarat District, in favour of the Punjabi language in Gurmukhi characters in Primary Schools, and Devnagari in Middle Schools for the Sikh Community in the Punjab, to the Honourable W.W. Hunter, L.L.D., C.I.E., President of the Commission"*, in Report of the Panjab Provincial Committee of the Education Commission; with Evidence Taken Before the Committee and Memorials Addressed to the Education Commission*, Calcutta, 1884, p.561.
17. ਉਹੀ, ਸਫ਼ੇ 566-567.
18. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 27 ਸਤੰਬਰ 1901, ਸਫ਼ੇ 4-5.
19. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 26 ਜੂਨ 1893 ਸਫ਼ਾ 3; 24 ਜੁਲਾਈ 1893 ਸਫ਼ਾ 1; 14 ਅਗਸਤ 1893, ਸਫ਼ਾ 8; 31 ਅਗਸਤ 1893, ਸਫ਼ੇ 5-6; 14 ਜਨਵਰੀ 1898, ਸਫ਼ਾ 5; 22 ਜੁਲਾਈ 1898, ਸਫ਼ਾ 6; 21 ਦਸੰਬਰ 1900, ਸਫ਼ਾ 2; 15 ਅਗਸਤ 1902, ਸਫ਼ਾ 4; 22 ਅਗਸਤ 1902, ਸਫ਼ੇ 4-5; 13 ਮਾਰਚ 1903, ਸਫ਼ੇ 3-4.
20. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 14 ਜਨਵਰੀ 1898, ਸਫ਼ਾ 5; 24 ਅਕਤੂਬਰ 1902, ਸਫ਼ੇ 4-5; 13 ਮਾਰਚ 1903, ਸਫ਼ੇ 3-4.
21. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 14 ਜਨਵਰੀ 1898, ਸਫ਼ਾ 5.
22. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 6 ਨਵੰਬਰ 1886, ਸਫ਼ਾ 5
23. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 14 ਅਗਸਤ 1893, ਸਫ਼ਾ 8.
24. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 20 ਦਸੰਬਰ 1895, ਸਫ਼ਾ 5.
25. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 24 ਜੁਲਾਈ 1893, ਸਫ਼ਾ 1; 1 ਅਗਸਤ 1893, ਸਫ਼ੇ 5-6; 14 ਜਨਵਰੀ 1898, ਸਫ਼ਾ 5.
26. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 7 ਅਗਸਤ 1893, ਸਫ਼ਾ 8; 9 ਅਕਤੂਬਰ 1893, ਸਫ਼ੇ 7-8; 27 ਦਸੰਬਰ 1895, ਸਫ਼ਾ 4.
27. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 14 ਜਨਵਰੀ 1898, ਸਫ਼ਾ 5; 22 ਜੁਲਾਈ 1898, ਸਫ਼ਾ 6.
28. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 22 ਜੁਲਾਈ 1898, ਸਫ਼ਾ 6; 13 ਮਾਰਚ 1902, ਸਫ਼ੇ 3-4; 12 ਜੂਨ 1903, ਸਫ਼ਾ 2; 14 ਅਗਸਤ 1903, ਸਫ਼ਾ 2.
29. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 30 ਨਵੰਬਰ 1904, ਸਫ਼ਾ 10; 8 ਮਾਰਚ 1905, ਸਫ਼ਾ 8.
30. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 14 ਜਨਵਰੀ 1898, ਸਫ਼ਾ 5.
31. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 3 ਜਨਵਰੀ 1896, ਸਫ਼ਾ 4.
32. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 30 ਦਸੰਬਰ 1898, ਸਫ਼ੇ 5-6.
33. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 28 ਫਰਵਰੀ 1896, ਸਫ਼ਾ 2.
34. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 10 ਅਪ੍ਰੈਲ 1896, ਸਫ਼ੇ 4-5; 30 ਅਗਸਤ 1901, ਸਫ਼ੇ 4-6.
35. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 26 ਜੂਨ 1903, ਸਫ਼ਾ 5.
36. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 16 ਅਗਸਤ 1901, ਸਫ਼ੇ 4-5.
37. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 4 ਅਕਤੂਬਰ 1901, ਸਫ਼ਾ 5; 20 ਸਤੰਬਰ 1901, ਸਫ਼ਾ 5; 30 ਅਗਸਤ 1901, ਸਫ਼ੇ 4-6.

38. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 13 ਮਾਰਚ 1902, ਸਫ਼ੇ 3-4; 24 ਅਕਤੂਬਰ 1902, ਸਫ਼ੇ 4-5.
39. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 22 ਜੂਨ 1903, ਸਫ਼ਾ 2; 13 ਮਾਰਚ 1903, ਸਫ਼ੇ 3-4.
40. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 27 ਮਈ 1904, ਸਫ਼ਾ 2.
41. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 24 ਫਰਵਰੀ 1899, ਸਫ਼ਾ 6.
42. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਗਜ਼ਟ,* ਲਾਹੌਰ, 15 ਜੁਲਾਈ 1897, ਸਫ਼ਾ 4; 15 ਫਰਵਰੀ 1898, ਸਫ਼ਾ 3, 15 ਜੁਲਾਈ 1897, ਸਫ਼ਾ 4; 15 ਫਰਵਰੀ 1899, ਸਫ਼ਾ 3; *ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਗਜ਼ਟ,* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 19 ਅਗਸਤ 1893, ਸਫ਼ੇ 3-5; *ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 4 ਜਨਵਰੀ 1904, ਸਫ਼ਾ 7; 21 ਦਸੰਬਰ 1904, ਸਫ਼ਾ 2; 4 ਜਨਵਰੀ 1905, ਸਫ਼ੇ 6-7; 8 ਫਰਵਰੀ 1905, ਸਫ਼ੇ 6-7; 15 ਫਰਵਰੀ 1905, ਸਫ਼ੇ 3-4.
43. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 30 ਸਤੰਬਰ 1898, ਸਫ਼ੇ 4-6.
44. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 28 ਜੁਲਾਈ 1893, ਸਫ਼ਾ 8.
45. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 19 ਜੂਨ 1896, ਸਫ਼ਾ 6.
46. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 12 ਜੁਲਾਈ 1901, ਸਫ਼ਾ 6.
47. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 6 ਮਾਰਚ 1902, ਸਫ਼ਾ 9.
48. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 26 ਜੁਲਾਈ 1901, ਸਫ਼ਾ 7.
49. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 27 ਅਕਤੂਬਰ 1899, ਸਫ਼ਾ 2.
50. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 22 ਮਈ 1896, ਸਫ਼ਾ 2.
51. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 6 ਮਾਰਚ 1900, ਸਫ਼ਾ 2.
52. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 24 ਨਵੰਬਰ 1899, ਸਫ਼ਾ 2.
53. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 15 ਜੁਲਾਈ 1898, ਸਫ਼ਾ 6.
54. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 10 ਜਨਵਰੀ 1902, ਸਫ਼ਾ 2.
55. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 14 ਫਰਵਰੀ 1902, ਸਫ਼ਾ 2.
56. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 14 ਮਾਰਚ 1902, ਸਫ਼ਾ 2.
57. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 3 ਜੁਲਾਈ 1893, ਸ਼ਫ਼ੇ 7-8. 10 ਜੁਲਾਈ 1893, ਸਫ਼ਾ 1.
58. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 13 ਮਾਰਚ 1903, ਸਫ਼ਾ 8.
59. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 6 ਨਵੰਬਰ 1893, ਸਫ਼ਾ 8; ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, *A History of the Khalsa College Amritsar*, ਸਫ਼ਾ 23.
60. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 13 ਨਵੰਬਰ 1893, ਸਫ਼ਾ 8.
61. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, *A History of the Khalsa College Amritsar*, ਸਫ਼ਾ 28.
62. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 25 ਸਤੰਬਰ 1893, ਸਫ਼ਾ 7.
63. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 24 ਜਨਵਰੀ 1896, ਸਫ਼ੇ 4-5.
64. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 17 ਜਨਵਰੀ 1896, ਸਫ਼ਾ 4.
65. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, (ਸੰਪਾਦਕ), *Bhagat Lakshman Singh: Autobiography,* ਕਲਕੱਤਾ: ਦ ਸਿੱਖ ਕਲਚਰਲ ਸੈਂਟਰ, ਸਫ਼ਾ 299.
66. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 5 ਜੂਨ 1903, ਸਫ਼ੇ 7-8.
67. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 17 ਅਪ੍ਰੈਲ 1896, ਸਫ਼ਾ 2; 15 ਮਈ 1896, ਸਫ਼ਾ 1.
68. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 12 ਮਈ 1899, ਸਫ਼ਾ 1.

69. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 9 ਅਕਤੂਬਰ 1893, ਸਫ਼ੇ 7-8; See also, Kristina Myrvold, *Sikh News in India, 1864-1924: Colonial Reports on Vernacular Newspapers of Punjab*, Vol. I, p.561.
70. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 8 ਮਾਰਚ 1905, ਸਫ਼ਾ 8.
71. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 21 ਦਸੰਬਰ 1904, ਸਫ਼ਾ 2.
72. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 26 ਜੂਨ 1896, ਸਫ਼ਾ 7.
73. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 24 ਮਾਰਚ 1899, ਸਫ਼ਾ 5.
74. ਪਰਮਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਕਿਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਲਾਂਬਾ, *ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ*, ਲੁਧਿਆਣਾ: ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, 1991, ਸ਼ਫ਼ਾ 455.
75. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ, *ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ: ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਰਚਨਾ,* ਪਟਿਆਲਾ: ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, 1989, ਸਫ਼ੇ 57, 97-98.
76. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 13 ਸਤੰਬਰ 1901, ਸਫ਼ਾ 7.
77. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 16 ਸਤੰਬਰ 1901, ਸਫ਼ੇ 5-6.
78. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 25 ਸਤੰਬਰ 1893, ਸਫ਼ਾ 7.
79. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ, *A History of Punjabi Literature,* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਕਸਤੂਰੀ ਲਾਲ ਐਂਡ ਸੰਨਜ਼, 1956, ਸਫ਼ਾ 88.
80. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 10 ਨਵੰਬਰ 1899, ਸਫ਼ਾ 1
81. ਅਸਲੀ ਕੌਮੀ ਦਰਦ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 4 ਅਪ੍ਰੈਲ 1982, ਸਫ਼ਾ 5; *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 7 ਅਗਸਤ 1903, ਸਫ਼ਾ 2; ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ, *A History of Punjabi Literature,* ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ: ਕਸਤੂਰੀ ਲਾਲ ਐਂਡ ਸੰਨਜ਼, 1956, ਸਫ਼ਾ 89.
82. *ਖ਼ਾਲਸਾ ਅਖ਼ਬਾਰ*, ਲਾਹੌਰ, 25 ਸਤੰਬਰ 1893, ਸਫ਼ਾ 7.
83. ਕਰਮਜੀਤ ਕੌਰ ਮਲਹੋਤਰਾ, Ideology and Gender Construction with special reference to Bhai Vir Singh's *Sundari,* ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਰਿਸਰਚ ਜਨਰਲ ਆਰਟਸ, ਜੁਲਾਈ-ਦਸੰਬਰ, 2022, ਸਫ਼ਾ 24.
84. ਮੁਨਸ਼ਾ ਸਿੰਘ ਦੁਖੀ, *ਜੀਵਨ ਭਾਈ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ ਜੀ,* ਦਿੱਲੀ: ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, 1989, ਸਫ਼ੇ 187-190.
85. ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ, *The Encyclopaedia of Sikhism*, Vol. III, ਪਟਿਆਲਾ: ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, 1997, ਸਫ਼ 118-119.
86. Farina Mir, *The Social Space of Language: Vernacular Culture in British Colonial Punjab*, p.34.
87. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਅਤੇ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ, *A History of Punjabi Literature,* ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ: ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, 1992, ਸਫ਼ਾ 397.

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. IX. Name and e-mail address of the Editors: 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, Centre for Distance and Online Education, 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 resets solely with journal; any reproduction of the contents of the Journal will have to be done with written permission of the PJSS.
6. Contributions should be submitted electronically through email.
7. Papers should not be more than 9,000 words. The word limit is inclusive of all notes, reference tables, annexures and appendices.
8. Notes should be numbered serially and presented as endnotes. Notes, other than website sources, must contain more than a mere reference.
9. The Journal reserves its right to make stylistic changes or other editorial changes in the article (s) submitted and accepted for publication.
10. PJSS is a **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.

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 IX	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	:	Sukhpal Sharma
	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: Sukhpal Sharma, Manager Press, Panjab University, Chandigarh