ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ

ਉੱਤਰ-ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ (੧੪੫੦-੧੫੫੦ ਈ:)

(ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੀ ਪੀ. ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ
ਉਪਾਧੀ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ)

ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ

1961

ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ:
ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ

ਉੱਤਰ-ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ (੧੪੫੦-੧੫੫੦ ਈ:)

ਵਿਸ਼ੈ-ਸੂਚੀ

	ਪੰਨਾ
ਪ੍ਰਾਕਥਨ	੩
ਕਾਂਡ ੧	
ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ	੧੦
ਕਾਂਡ ੨	
੧੪੫੦-੧੫੫੦ ਤੱਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸਰਵੇਖਣ	੩੩
ਕਾਂਡ ੩	
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਉੱਤਰ-ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ	੬੪
ਕਾਂਡ ੪	
ਤੱਤ-ਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਕ ਗਤੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ	੧੫੩
ਕਾਂਡ ੫	
ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਪਸਾਰ	੧੮੪

ਉਪਸੰਹਾਰ ੨੧੬

ਪਰਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ੨੧੮

(ੳ) ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦ

(ਅ) ਅਨੁਕ੍ਰਮਣਿਕਾ

(ੲ) ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ

ਪ੍ਰਾਕਥਨ

ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਸਾਡਾ ਜਤਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਲੁਕੇ ਹੋਏ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਚਿਤਰ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਸਮਾਜਕ ਕਰਤੱਵ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਇਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਉਚਿਆਉਣ ਦੀ ਪਰਤਿਬੱਧਤਾ ਵੀ। ਇਸ ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵੀ ਅਚੇਤ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਚੇਤੰਨ ਬਣ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੰਗ ਪਾਲਣਾ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਲਗ ਪਗ ਚੇਤੰਨ ਸੁਭਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਦ੍ਵੈਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਇਹ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਚਰਿੱਤਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬਿੰਬਕਾਰੀ ਆਪੇ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਅਤੇ ਸਜੀਵ ਕਾਤਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਇਸ ਸਮਾਜਕ ਕਰਤੱਵ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਇਹ ਸਿਲਸਿਲਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਮੁੱਲ ਪਾਉਣ ਲਈ, ਪਹਿਲਾਂ ਕਵਿਤਾ ਦੀਆਂ ਇੱਕ ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਦੇਸ਼-ਕਾਲਗਤ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੀ ਉਪਜ ਜਿਸ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਹੋਈ, ਉਸ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁਤਾ ਤੱਥਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਜਾਂ ਕੁਝ ਪਿਛਲੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਤੇ ਯਾਤਰੂਆਂ ਦੀ ਲਿਖਤ ਵਿੱਚੋਂ ਮਿਲ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ

(ਅ)

ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਕੋਈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਵਾਪਰਿਆ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਉੱਤਰੀ ਤੇ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਆਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਯਾਤਰੂਆਂ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਦੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤ ਲਿਆ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਕਾਂਡ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਕ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਭਰ ਰਹੇ ਸਮਾਜਕ ਚਿਤਰ ਦੀ ਇੱਕ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਖੜੀ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਕਾਲੀ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਵਾਲੇ ਦੇ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚੋਂ ਜਾਗ ਰਹੇ ਚਿਤਰ ਦੀ ਸਚਾਈ ਬਾਰੇ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਆਧਾਰ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਬਿੰਬ, ਉਪਮਾਵਾਂ, ਰੂਪਕ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾ ਸਾਹਿਤੀ-ਵਿਸਤਾਰ ਹਨ। ਇਹ ਰੂਪ-ਅੰਗ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਚੇਤੰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਿੰਬਕਾਰੀ ਪੱਖ ਅਚੇਤ ਵੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਬਿੰਬ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨ ਦੇ ਸਤੱਰ ਕੁਝ ਪਾਟਦੇ ਤੇ ਕੁਝ ਟੁੱਟਦੇ ਹੋਏ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੀ ਇਸ ਭੰਨ-ਘੜ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਅਤੇ ਬਿੰਬਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੱਭਣ ਦਾ ਜਤਨ ਚੌਥੇ ਕਾਂਡ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਂਡ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵਧੇਰੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੀ ਭੰਨ-ਘੜ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਉਚਿਆ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜੋ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਮੁੱਲ-ਅੰਕਣ ਅੱਜ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਅੰਤਲਾ ਕਾਂਡ ਕਰਦਾ ਹੈ।

(ੲ)

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਅਭਿਵਿਅੱਕਤ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਵਿੱਚ ਵੇਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਵੀ ਇਸੇ ਲਈ ਤੱਥ-ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬਾਹਰਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ, ਨਿਰਾਕਾਰ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਮਈ ਉਸਾਰੀ ਤੱਕ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਇਸ ਯਤਨ ਦਾ ਮੰਤਵ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਵਿਰਸੇ ਦੀਆਂ ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖਤਾਵਾਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਘੇਰਦੇ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਪਿੱਛੋਂ, ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਂਗਲ ਲਾ ਕੇ, ਸਿਧਾਂਤਿਆਰਥੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਖੜਾ ਕਰ ਦੇਣ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਡਾ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿੱਚ ਥਾਂ ਲੱਭਣ ਲਈ ਕੀਤਾ ਨਿਰੀਖਣ ਹੈ।

ਅਜਿਹੇ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਿਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਸਾਡੀ ਬੋਲੀ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਨਵੀਂ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾ ਕੇ ਇੱਕ ਗੰਭੀਰ ਸਮੱਸਿਆ ਉੱਤੇ ਲਿਖਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਹੀ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਪਈ ਹੈ। ਇਸ ਲੋੜ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਈ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਣ ਅਤੇ ਕਈ ਨਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਘੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਇਸ ਯਤਨ ਵਿੱਚ ਕਿੰਨੇ ਕੁ ਸਫ਼ਲ ਹਾਂ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਦਾਅਵੇ ਨਾਲ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ, ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਿਆ ਹੈ; ਇੱਕ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦ-ਸਿਰਜਨ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਣ ਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਟਾਈਮ' ਅਤੇ 'ਸਪੇਸ' ਲਈ ਸ਼ਬਦ 'ਕਾਲ' ਅਤੇ 'ਦੇਸ' ਵਰਤ ਲਏ ਹਨ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਕਾਲ ਦੇ ਹੋਰ ਕਵੀਆਂ

ਮੀਰਾਂਬਾਈ ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਜੁਲਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਏ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ-ਸਿਰਜਨ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਮੇਂ ਮੂਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਹਰ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੁਝ ਕੁ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਪਰਿਸ਼ਿਸ਼ਟ (੧) ਵਿੱਚ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸਾਂ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਇੱਕ ਨਿਯਮ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸੁਭਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ 'ਰ' ਪਿੱਛੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲਾ 'ਣ' ਪੰਜਾਬੀ ਵਿੱਚ 'ਨ' ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਇਸ ਅਤੇ ਹੋਰ ਅਜਿਹੇ ਚਰਿੱਤਰ-ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਇਵੇਂ ਹੀ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਤਦ ਵੀ ਹਰ ਸੰਭਵ ਜਤਨ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮੂਲ ਜਾਂ ਸ੍ਰੋਤ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੁਝ ਮਿੱਤਰਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਸਹਾਇਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾ ਇਹ ਪ੍ਰਾਕਥਨ ਅਧੂਰਾ ਰਹੇਗਾ। ਮੇਰੇ ਪਰਮ-ਮਿੱਤਰ ਅਤੇ ਅਧਿਆਪਕ ਪ੍ਰੋ: ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਖ਼ਾਕਾ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸੁਝਾਅ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸੁਹਿਰਦ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲਈ ਹੈ ਉਸ ਲਈ ਰਿਣ ਚੁਕਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਡਾ: ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਦੂਜੇ ਕਾਂਡ ਦਾ ਇੱਕ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਖੇਚਲ ਕਰਕੇ ਬੜੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੱਲਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਣ ਦੀ ਕਿਰਪਾਲਤਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਨਿੱਘੇ ਮਿੱਤਰ ਪ੍ਰੋ: ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ: ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਸਿਰ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਬਾਰੇ ਮੈਨੂੰ ਸੁਬੱਧ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਦਾ ਦਿਲੋਂ ਆਭਾਰੀ ਹਾਂ।

ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਈ ਨਿਯੁਕਤ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਵਿੱਚ ਬੜਾ ਵਕਤ ਦਿੱਤਾ

ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਸ਼ਬਦ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਬੜੀਆਂ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਗੱਲਾਂ ਬਾਰੇ ਸੁਝਾ ਦਿੰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਸ ਲਈ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹਾਰਦਿਕ ਰਿਣੀ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਹਰ ਸਮੱਸਿਆ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਰਾਇ ਆਪ ਬਨਾਉਣ ਲਈ ਜੋ ਖੁੱਲ੍ਹ ਅਤੇ ਉਤਸਾਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਉਸ ਲਈ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿਸ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਨਾ ਹੋਵੇ।

ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ

੧੫.੪.੧੯੬੧.

ਕਾਂਡ ੧

ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ

ਕਾਂਡ ੧

ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ

ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਵਿਤਰੇਕ ਕਰਕੇ ਕਲਪਣ ਦੀ ਵੰਗਾਰ ਜ਼ਰੂਰ ਸੱਜਰੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਚੇਤੰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਵਰਤ ਰਹੇ ਹਾਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਕਵਿਤਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋਵੇਗਾ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਚੇਤ ਤੇ ਸੁਚੇਤ ਮਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦਿਸ ਰਹੇ ਬਾਹਰਲੇ ਰੂਪ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਦੀ ਮੂਰਤੀਕਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਪਿਛੋਕੜ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੀ-ਤੀਜੀ ਪੂਰਵ ਈਸਵੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨ ਭਰਤਮੁਨੀ ਨੇ "ਨਾਟਯ ਸ਼ਾਸਤਰ" ਵਿੱਚ ਲਿਖ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਪੀੜ, ਥਕਾਵਟ ਤੇ ਸ਼ੋਕ ਹਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਾਟਕ ਜਾਂ ਕਾਵਿ ਹੀ ਹੈ।* ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਰਤਮੁਨੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਭਾਵ-ਸ਼ੁੱਧੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਾ ਕੇ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਜੋੜ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਕਹੀ ਹੋਈ ਇਹ ਗੱਲ ਸਾਡੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਸਾਡੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਧਾਂਤਕਾਂ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਿਕ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉੱਤੇ ਲੱਗਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਨਿੱਕੀ ਨਿੱਕੀ ਗੱਲ ਕਰਕੇ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਸਿਧਾਂਤਮਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਵਿਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਭਰਤਮੁਨੀ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।

---

*भरतमुनि, नाटयशास्त्रम्, प: 9

दुःखार्तानां श्रमार्तानां शोकार्तानां तपस्विनाम् ।
विश्रामजननं लोके नाटयमेतद्भविष्यति ।।१११।।

ਆਚਾਰਯ ਦੰਡੀ (ਸੱਤਵੀਂ-ਅੱਠਵੀਂ ਈ.) ਜਦੋਂ "ਕਾਵਯਾਦਰਸ਼" ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ "ਆਦਿਰਾਜਯਸ਼ੋ ਬਿੰਬਾਦਰਸ਼"* ਆਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਰਾਜ-ਗਣਾਂ ਦੇ ਜੱਸ ਦਾ ਅਬਿਨਾਸ਼ੀ ਬਿੰਬ ਕਹਿ ਕੇ ਚੁੱਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇੱਥੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਸੂਝਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਦਰਬਾਰੀ ਮਾਹੌਲ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਹੋਈ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਕਾਰਨ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਨਹੀਂ ਖਿਲਾਰ ਸਕਦਾ।

ਆਚਾਰਯ ਮੰਮਟ "ਕਾਵਯ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼" ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ "ਵਿਵਹਾਰ-ਗਿਆਨ" ਦੀ ਜੋ ਸੁਰ ਅਲਾਪ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਤੱਹੀ ਯਥਾਰਥ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਹੇਤੂਆਂ ਵਿੱਚ "ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਨਿਪੁਣਤਾ" ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਤਾਂ ਲੋਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ** ਜਿੱਥੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨਾਲ ਕੇਵਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਭਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਹੋਰ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਅਨੁਮਾਨ ਉਸ ਦੀ ਰਸ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਮੰਮਟ ਅਨੁਸਾਰ ਰਸ-ਅਨੁਭਵ ਇੱਕ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਵਿਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਵਿੱਚ ਪਰਵਿਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਹਨ:

> "अभिव्यक्तः सामाजिकानां वासनात्मतया स्थितः स्थायी रत्यादिको- नियतप्रमातृगतत्वेन स्थितोऽपि साधारणोपायबलात् तत्कालविगलित- परिमितप्रमातृभाववशोन्मिषितवेद्यान्तरसंपर्कशून्यापरिमितभावेन प्रमात्रा सकल हृदयसंवादभाजा साधारण्येन स्वाकार इवाभिन्नोऽपि गोचरीकृत श्चर्व्यमाणतैकप्राणो.........." (पः 76)

---

*दण्डी, काव्यादर्श, पः 5

आदि राजयशो बिम्बादर्श प्रणय वाङमयम् ।
तेषामसंनिधानेऽपिन स्वयं पश्य नश्यति ।

**मम्मट, काव्यप्रकाश:

(i) पः 5, काव्यं यशसेऽर्थकृते व्यवहारविदे शिवेतरक्षतये ।
(ii) पः 7, शक्तिर्निपुणता लोकशास्त्रकाव्याद्यवेक्षणात् ।

ਜਦੋਂ ਵਿਅੰਕਤਿਕ ਆਨੰਦ ਉਪਜਾਉਣ ਵਾਲੇ ਵਿਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਭਾਵ ਵਿੱਚ ਬੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ, ਭਾਵੁਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮੰਮਟ ਇੱਥੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਭਾਵ ਬਣ ਕੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਵਾਲੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸਰੂਪ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਕਲਪ ਰਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਬਿੰਬ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤੀ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ, ਜੱਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਆਨੰਦ, ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸਾਕਾਰ ਅਤੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਪੱਖ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਦੇ ਹਨ।

ਪੱਛਮ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਨਿਕਟਵਰਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਚੌਥੀ ਪੂਰਵ ਈਸਵੀ ਵਿੱਚ ਅਰੌਸਤੂ ਨੇ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਕਿ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਸਾਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਕਰਨ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਅਨੁਕਰਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਜਾਂ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਆਦੇਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।* ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਅਨੁਕਰਨ-ਕਲਪ ਤੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਅਨੁਕਰਨ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਅਨੁਕਰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਕਰਤੱਵਸ਼ੀਲ ਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਬਣ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਹਾਲਤ ਹੈ।

ਅਰੌਸਤੂ ਦਾ ਇਹ ਅਨੁਕਰਨ-ਕਲਪ, ਪੱਛਮ ਵਿੱਚ, ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚਲਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪੂਰਵ ਈਸਵੀ ਵਿੱਚ, ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਸਹਜ ਪ੍ਰਾਨਕ ਮੰਤਵਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਰੇਸ** ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕ

---

* (a) Aristotle, Poetics, p. 7.

(b) Ibid, p. 11.

** Saintsbury, Loci Critici, p. 57.

ਤੱਥ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰਹਿਣ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਕਲਪ ਦਾ ਹੀ ਇੱਕ ਭਿੰਨ ਰੂਪ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਤੱਥ, ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਜਨ ਲਈ, ਕਲਪ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਤੱਥ ਦਾ ਨਿਕਟਵਰਤੀ ਹੋਣਾ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਲਾ-ਰੂਪ ਇਤਾਲਵੀ ਚਿੰਤਕ ਵੇਨੀਅਲੋ (ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ) ਨੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸਿਮਰਤੀਆਂ ਤੇ ਇੱਕਸੁਰਾਂ ਨਾਲ ਉਸਰਿਆ ਬੋਲਦਾ ਚਿਤਰ ਆਖਿਆ ਹੈ।* ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਸੰਗ ਇੱਕ ਚਿਤਰ ਜਾਂ ਚਿਤਰਕਲਾ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਦੇਣੀ, ਵਾਸਤਵ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਅੰਦਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਚਿਤਰ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮੱਧਮ। ਇਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਬੈਨ ਜਾਨਸਨ ਨੇ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ।**

ਅਨੁਕਰਨ-ਕਲਪ ਇੱਕ ਪੂਰਨਤਾ ਵਰਡਜ਼ਵਰਥ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੇ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਚਿਤਰ, ਜਾਂ ਤੱਥ-ਪ੍ਰਗਟਾਊ ਰੂਪ ਕਹਿਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਿੰਬ ਆਖਦੇ ਹਨ।*** ਕਲਾ ਦੇ ਬਿੰਬ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ, ਇਸ ਦੇ ਚਿਤਰ ਹੋਣ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਅਤੇ ਉਚੇਰੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਚਿਤਰ, ਵਾਸਤਵ ਦਾ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰਲਾ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਹੈ। ਜੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰਲਾ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਸ ਵਿੱਚ ਬਲ ਬਾਹਰਲੇ ਆਪੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਬਿੰਬ

* Saintsbury, Loci Critici, p. 80.

** Ibid, p. 104.

*** Ibid, p. 273, 403.

ਬਾਹਰਲੇ ਵਾਸਤਵ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿੱਚ ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਰਲ ਜਾਣ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਦਿਸ ਰਿਹਾ ਯਥਾਰਥ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਜਾਂ ਗਤੀ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਇੱਕ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿਕ-ਯਥਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾਵ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨਿਰੀਖਣ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਅਨੁਕਰਨ-ਕਲਪ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਸੰਬੰਧ-ਸਥਾਪਤੀ ਵਿੱਚੋਂ ਦੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੱਲਾਂ ਉੱਭਰਦੀਆਂ ਹਨ: ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਨਿਰੋਲ-ਅਨੁਕਰਨ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਿਆਇਸ਼ੀਲ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸੁਹਜ ਤੇ ਭਾਵ ਉੱਤੇ ਬਲ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਤੱਥ ਦੀ ਬਾਹਰਲੀ ਆਤਮਾ ਇਤਿਹਾਸ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਤੱਥ ਤੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੀ, ਤਿੰਨ-ਪਾਸਾਰੀ ਨਿਆਇ ਸਮੇਤ, ਭਾਵੁਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਉਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਸਾਰੀ ਤੱਥ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਡੂੰਘਿਆਈ ਨਿਰੋਲ ਤੱਥ-ਵਿਸਤਾਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਵੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਆਤਮਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਘੱਟ।

ਇਹ ਇੱਕ ਆਸ਼ਚਰਜ ਦੀ ਗੱਲ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੀ ਉਸ਼ੇਰ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸਥਾਪਿਤ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਵਾਸਤਵ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਲਈ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਸ਼ਾਮ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨੇ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਉਸ ਵਿੱਚ ਮੱਧ ਕਾਲ ਦਾ ਸੰਗਠਿਤ ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਹੁਰੀਤਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਟੁੱਟ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਭਰਮ-ਮੁਕਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਭੀਖਣ ਗੁੰਝਲਾਂ ਵਿੱਚ ਉਲਝ ਕੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਗਠਨ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣਾ ਨਾਤਾ ਤੋੜ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਕਿ ਨਵੇਂ ਮਾਹੌਲ

ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੇ ਕਰਮ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਧੇਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਹੋ ਗਿਆ। ਉਸ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਨਾਲੋਂ ਅੰਦਰਲੇ ਜਹਾਨ ਵੱਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਕੇਂਦਰਨ ਵਧਣ ਲੱਗਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਾਹਿੱਤ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ 'ਚੇਤੰਨਤਾ ਦਾ ਪਰਵਾਹ' ਅਤੇ 'ਚੇਤਨ-ਅਵਚੇਤਨ' ਸੰਕਲਪ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਰੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਕਰਕੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਕਲਪਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿਕ ਵਾਸਤਵ ਸੰਬੰਧੀ ਬਣੇ ਸਾਰੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ। ਇੰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਰਨੇ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮੁੱਕ ਰਹੀ ਹੋਵੇ। ਨਿਰਨਾ-ਸ਼ਕਤੀ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰਲੇ ਵਾਸਤਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਤਾਰਕਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਾਪੇਖ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਤੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਆ ਰਹੇ ਅੰਦਰਵਰਤਨ ਨੇ ਜਿਸ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਵਿਕਾਸ-ਕਲਪ ਅਤੇ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਾਸਤਵ ਦੀ ਸਮਝ ਖੋਹੀ ਉਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਚਿਤਰਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਸਮਝਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਗਿਆ।

ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਚਿਤਰਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਲਈ ਅੰਤਿਮ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਿਰੋਲ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਰਿਮਾਣਵਾਦ (ਪੋਜ਼ਿਟਿਵਿਜ਼ਮ) ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਦਾ ਮੋਢੀ ਜਰਮਨੀ ਦਾ ਮੌਰਿਟਜ਼ ਸ਼ਲਿੱਕ (੧੮੮੨-੧੯੩੬ ਈ:) ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਇਸੇ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਇਸ ਮੱਤ ਦੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਮਰਥਕ ਰੁਡਲੌਫ਼ ਕਾਰਨਪ (ਜ: ੧੮੯੧ ਈ:) ਅਤੇ ਹੈਂਸ ਰੀਚਿਨਬੈਚ (੧੮੯੧-੧੯੫੩ ਈ:) ਹੋਏ ਹਨ। ਫ਼ਰਾਂਸ ਵਿੱਚ ਲੂਈਸ ਰੋਜੀਅਰ ਅਤੇ ਮੌਰਿਸ ਬੋਲ ਅਤੇ ਇੰਗਲੈਂਡ ਵਿੱਚ ਡੇਕਨ ਜੋਨਜ਼, ਮੇਸ ਅਤੇ ਆਈਰ ਇਸ ਮੱਤ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕ ਹਨ। ਬੋਚੈਂਸਕੀ ਨੇ ਆਈਰ ਨੂੰ ਇਸ ਮੱਤ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਅਤੇ ਵਿਦਵਾਨ ਚਿੰਤਕ ਆਖਿਆ ਹੈ।* ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ,

* Bochenski, Contemporary European Philosophy, p. 53.

ਪਦਾਰਥਕ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥ, ਸੰਵੇਦਨੀ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਚਿਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੋਈ ਨਿਆਇਸ਼ੀਲ ਉਸਾਰੀ ਹੈ।* ਸੰਵੇਦਨੀ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਚਿਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਘੜੀ ਕੀਤੀ ਵਸਤ, ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਨਿਆਇਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਮੱਤ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਹੈ; ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਨੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਯੂਰਪੀ ਸੋਚ ਉੱਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਅਧਿਕਾਰ ਜਮਾਈ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਕਰਨ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੋਡ ਨੇ ਪਰਿਮਾਣਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਸੁਹਜ-ਚਿੰਤਨ ਬਾਰੇ ਆਈਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਹਜ-ਸ਼ਬਦ "ਸੁੰਦਰ" ਵੀ ਕਿਸੇ ਤੱਥ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕੁਝ ਬਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਸਾਧਾਰਨ ਜਿਹੇ ਉਭਾਰ ਲਈ ਕੀਤਾ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਹੈ।** ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਚਿੰਤਨ, ਨਿਰੋਲ ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਨਿਰੋਲ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ, ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਤੇ ਪੂਰਨ ਯਥਾਰਥ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਚੇਤੰਨ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦੀ ਕੋਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ। ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਦਾ ਕਲਪ ਤਾਂ ਤਦ ਹੀ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਜੇ ਸੰਵੇਦਨੀ-ਕਲਪ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਕਿਸੇ ਦੇਸ਼ਗਤ ਤੇ ਕਾਲਗਤ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਕੋਈ ਕਰਤੱਵ ਸੰਬੰਧੀ ਸੂਝ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਜਾਵੇ, ਪਰ ਪਰਿਮਾਣਵਾਦ ਸੰਵੇਦਨੀ ਬਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜੋ ਕੇਵਲ ਉਪਭਾਵੁਕ ਤੇ ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫ਼ੌਰੀ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪੂਰਨ ਯਥਾਰਥ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨੋ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਦੇਸ਼ਗਤ ਤੇ ਕਾਲਗਤ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਕਲਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਫ਼ੌਰੀ-ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਨਤੀਜੇ ਉੱਤੇ ਅੱਪੜਨ ਦਾ ਯਤਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਯਤਨ ਦਾ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਕੋਜਰ ਫ਼ਰਾਂਸੀ ਹੈ। ਉਹ ਫ਼ੌਰੀ-ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਾਲ ਇਸ ਤੋਂ ਉਚਿਆਏ ਕਾਲਪਨਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਕੇ ਕਲਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਸ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਕਲਾ ਵਿਚਲਾ ਭਾਵ ਜ਼ਿੰਦਗੀ

---

* Ayer, The Foundation of Empirical Knowledge, p. 222-23.

** Joad, A Critique of Logical Positivism, p.

ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਸੇ ਮੁੜਵੇਂ ਕਰਮ ਦੀ ਉਪਜ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਂਵਾਰ ਨਹੀਂ; ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨੈਤਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਂਵਾਰੀ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਸਾਡੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਹੈ।*

ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੇਖਕ ਔਸਕਰ ਵਾਈਲਡ ਨੇ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਮੱਤ ਦੀਆਂ ਸਮਰਥਕ ਡੂੰਘਿਆਈਆਂ ਲੱਭਦੇ ਹੋਏ ਆਖਿਆ ਕਿ ਕਾਲ ਤੇ ਦੇਸ, ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹਾਲਤਾਂ ਹੀ ਹਨ, (ਸਾਹਿੱਤਿਕ) ਕਲਪਣਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰ ਸਕਦੀ ਹੈ।** ਇਸ ਕਲਪ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਉਸ ਨੇ ਸਾਹਿੱਤ ਨੂੰ, ਸਾਹਿੱਤਕਾਰ ਦੀ ਆਪਣੀ ਖੁਸ਼ੀ ਲਈ ਕੀਤੀ ਰਚਨਾ ਕਹਿਣ ਦੀ ਦਲੇਰੀ ਕੀਤੀ।*** ਕੇਵਲ ਇਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ, ਸੰਕਲਪਮਈ ਜ਼ਿੰਮੇਂਵਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਕੋਰੀ ਕਤਰਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸੰਵੇਦਨੀ-ਕਲਪ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਹੋਰ ਖਿਲਾਰਦਿਆਂ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਕਿ ਸਿਹਤਮੰਦ ਕਲਾ, ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਸੰਵੇਦਨੀ ਸੁਭਾ ਦਾ ਸ਼ਿਖਰ ਹੋਇਆ ਵਾਧੂ ਹੈ।****

ਸੰਵੇਦਨਾ-ਕਲਪ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬੜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਪੈਰ ਪਸਾਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਬਰੈਂਡਲੇ ਅਤੇ ਰਿਚਰਡਜ਼ ਇਸ ਦੇ ਵੱਡੇ ਸੰਚਾਲਕ ਰਹੇ ਹਨ। ਬਰੈਂਡਲੇ ਨੇ ਆਪਣੇ 'ਔਕਸਫੋਰਡ ਲੈਕਚਰਜ਼ ਔਨ ਪੋਇਟਰੀ' ਵਿੱਚ, ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ, ਕਾਲਪਨਿਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਜਿਹਾ ਕਲਾ-ਰੂਪ ਆਖਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਬਾਹਰਲੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਕੋਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੰਪਰਕ ਨਹੀਂ; ਇਸ ਦਾ ਜਹਾਨ ਆਪਣਾ ਜਹਾਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨਿਯਮ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ

---

* Roger Fry, Vision and Design, p. 20.

** Oscar Wilde, De Profundis, p. 147.

*** Oscar Wilde, The Saul of Man under Socialism, p. 44.

**** Ibid, p. 58.

ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।* ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਜੋ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਾਲਪਨਿਕ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਅਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਯਥਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਇੱਕ ਨਿਆਇ ਸੰਗਤਿ ਨਾਲ ਮਿਲਵਾਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਉਹਦੀ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕੇਵਲ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਰੈੱਡਲੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਜਿਸ ਕਾਲਪਨਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ, ਬਾਹਰਲੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਹੋ ਕੇ ਦੇਣ ਲਈ ਮੌਤਬਰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਦਰਅਸਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨੀ-ਬਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਪਤਾਉਣ ਦਾ ਹੀ ਕਲਪ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਹੋਰ ਵੀ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਤ ਅਤੇ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਸਿਲਸਿਲੇ ਤੋਂ ਲਗ ਪਰਗ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ।**

ਰਿਚਰਡਜ਼ ਅਸੂਲੀ ਤੌਰ ਤੇ ਬਰੈੱਡਲੇ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ, ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਸਤੂ ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਭਾਵੁਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਉਹ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਉਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੇਵਲ ਅਰਥਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ "ਬਿੰਬ" (ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਚਿੱਤਰ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ) ਹੀ ਭਾਵੁਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਭਾਵ ਦੀ ਤੀਖਣਤਾ, ਵਿਸਤਾਰ ਅਤੇ ਅਵਧਾਨ ਨਿਰਭਰ ਹਨ।*** ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕਾਵਿਕ-ਭਾਵ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਾਸਤਵ ਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਧਾਰਨਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੇ ਕੇਵਲ ਸੰਵੇਦਨੀ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਚਿੱਤਰਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਘੜਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਸੰਵੇਦਨੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਾਲ ਕਾਵਿਕ-ਭਾਵ, ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ; ਕੇਵਲ ਉਪਭਾਵ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ, ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਬਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਆਪਾ ਸ਼ਾਇਦ ਹੋ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ, ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਚੇਤੰਨ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਦ੍ਰਾਵਿਕ ਹਾਲਤ ਹੈ; ਪਰ ਰਿਚਰਡਜ਼ ਦੀ ਭਾਵੁਕ-ਅਨੁਭਵ

* Bradley, Oxford Lectures on Poetry, p. 4-5.

** Ibid, p. 6-7.

*** Richards, Principles of Literary Criticism, p. 102.

ਨਾਂਰ ੧-੧੦

ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਦਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਾਸਤਵ-ਚੇਤੰਨਤਾ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਅਮਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਚਿਤਰਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਚਿਤਾਈ ਹੋ ਕੇ, ਸਾਡੀ ਸੂਝ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਚਾਨਣ ਨਾਲ ਮਘਦੇ ਜੁਗ ਵਿੱਚ ਟੁੱਟ ਭੱਜ ਰਹੇ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿੱਚ ਆਏ ਅੰਦਰਵਰਤਨ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਸੰਵੇਦਨੀ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਣ ਦੇ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਵੰਗਾਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਵਾਰ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਅਤਿਅੰਤ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਕੇ, ਨਿਰਨਾ-ਹੀਣ, ਨਿਰਪੇਖ, ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਲਈ ਅਣਸਹਾਇਕ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚੋਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਲੱਭ ਦੇਣੇ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਲਈ ਨਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸੁਪਨੇ ਘੜਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਦਾ ਖੇਤਰ ਕੇਵਲ ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤਕ ਅੱਯਾਸ਼ੀ ਦੇਣੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇੰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲੱਗਾ ਜਿਵੇਂ ਸਾਡੇ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੰਕਲਪ, ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤਕ ਸ਼ਕਤੀ ਥੱਲੇ ਦੱਬੇ ਗਏ ਹੋਣ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਕਲਪ ਉਗਲ ਰਹੇ ਹਨ ਜੋ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਨ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਨਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ-ਖਿਲਾਰ ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸੰਤੁਲਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਨਾਉਣ ਵੱਲ ਸ਼ਕਤੀ ਲਾ ਰਹੇ ਹਨ; ਪਰ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਵਿਕਾਸ-ਤੋਰ ਵਿੱਚ ਵਿਕਾਸ-ਵਿਰੋਧੀ ਕਲਪ ਬਹੁਤੀ ਦੇਰ ਨਹੀਂ ਤੁਰ ਸਕਦੇ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ।

ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੇ ਸਰਦਾਰ, ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕਰਿਸਟੋਫਰ ਕੋਡਵੈੱਲ ਅਤੇ ਜੌਰਜ ਥਾਮਸਨ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਬਿਰਤੀ-ਕਲਪ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਪ੍ਰਤੀ ਗ਼ੈਰ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਰੁੱਧ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਬਿਰਤੀ-ਕਲਪ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਕਾਰ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਿਉਂਕਿ ਆਰਥਿਕਤਾ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੀ ਆਰਥਿਕ

ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਆਰਥਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਪੈਦਾਕਾਰੀ ਹੈ। ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਚੱਲ ਰਹੇ ਵਰਗ-ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਵਿਸਤਾਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਇਸ ਦੀ ਕੋਈ ਪੂਰਨਤਾ ਨਹੀਂ। ਕੌਡਵੈੱਲ ਨੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਕਲਾ-ਰੂਪ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵੀ ਕੇਵਲ 'ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਰਥਿਕ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ' ਹੋਣ ਤੱਕ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ* ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਸੋਮੇ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਕੌਡਵੈੱਲ ਬਿਰਤੀ-ਕਲਪ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਸਾਕਾਰ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਸੀਮਾਵਾਂ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੂੰ 'ਵਰਗ ਸੰਘਰਸ਼' ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਕ ਆਖ ਕੇ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦੇਸ਼ ਤੇ ਕਾਲਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਉਲੀਕਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਕਾਲਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਬਾਰੇ ਉਹ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕੱਟੜ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ-ਪ੍ਰਦਾਨਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਯੁਗ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਇਕ ਯੁਗ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੂਜੇ ਦੌਰ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਦੌਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅੰਜਿਤ ਹੋਏ ਵੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।**

ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵਰਗ-ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਤੱਕ ਰੱਖਣ ਦੀ ਪਰਵਿਰਤੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜੌਰਜ ਥਾਮਸਨ ਦੇ ਕਾਵਿ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਕੱਟੜਤਾ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਕਤਾ ਹੋਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਵੇਖਣ ਲਈ ਸਮਕਾਲੀ ਯੂਰਪੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਿਤ ਸਤਰਾਂ ਨਿਰੀਖਣ ਯੋਗ ਹਨ:

> " Our contemporary poetry is now the work of ruling class - what does big business care about poetry ? but of a small and isolated action of the community, then middle class intelligenstia, spurred by the ruling cl s but still hesistating to join hands with the masses of the people; the proletariat who alone have the strength to break through the iron ring of monopoly capitalism. And so bourgeious poetry has lost touch with the underlying forces of social change" (Marxism and Poetry, p. 61.)

6

* Caudwell, Illusion and Reality, p. 33.

ਕਾਂਡ ੧-੧੨

ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ "ਵਰਗ-ਸੰਘਰਸ਼" ਅਤੇ ਨਿਰੋਲ 'ਆਰਥਿਕ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ' ਕਲਪਣ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਿਉਂਕਿ ਬਿਰਤੀ ਜਾਂ ਸੰਵੇਦਨੀ ਕਲਪ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਜਾਗਿਆ, ਇਸ ਲਈ ਸੰਵੇਦਨੀ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਸਾਕਾਰ-ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ-ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਜੋੜ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਜੋੜ ਜੋ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਰਗ-ਗਤ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅੱਖ ਨਾਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਬੇ-ਸ਼ੱਕ ਰਾਜਨੀਤੀ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਇੱਕ ਭਾਗ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਤੱਤ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਚਾਰ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਬਣ ਕੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਮੁਹਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਕੋਡਵੈੱਲ ਅਤੇ ਥਾਮਸਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਬਿਰਤੀ-ਕਲਪ ਵਿੱਚ, ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਵਾਲੇ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਕ੍ਰਾਮਿਕ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪ ਨਿਪੁੰਸਕ ਸੁਖਮਤਾ ਦੀ ਪਿੱਤਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮਰਦਾਊ ਕੱਟੜਤਾ ਦਾ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖ। ਇੱਕ ਵਿੱਚ ਨਿਰੋਲ ਅੰਦਰਲਾ ਜਹਾਨ ਹੈ ਤੇ ਇੱਕ ਵਿੱਚ ਨਿਰੋਲ ਬਾਹਰਲਾ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋਵੇਂ ਅਧੂਰੀ ਸੂਚਨਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਤਿਕ੍ਰਾਮਿਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਤੱਤਫੱਟ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਚਿਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮੂਰਤ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ- ਇੱਕ ਸੰਵੇਦਨੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੇ ਇੱਕ ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਰਗਗਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਭਾਵੁਕ-ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੀ ਮੁਕਤੀਕਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਫ਼ੌਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਚਿਤਰਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਸਜੀਵ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਦਾ ਨਵੀਂ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਿਹਾ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਤੱਤਫੁੱਟ-ਪ੍ਰਭਾਵ-ਚਿਤਰ-ਸਮੂਹ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਨ ਰਹੇ ਇੱਕ ਨਿਆਇ ਨੂੰ ਲੱਭਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਆਇ ਫ਼ੌਰੀ-ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਪਰ੍ਹੇ ਹੋ ਕੇ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। 'ਕਰੀਏਟਿਵ ਇਮੈਜੀਨੇਸ਼ਨ' ਦਾ ਕਰਤਾ ਚਾਹੁੰਦੇ, ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕਲਾ ਵਿੱਚ, ਨਿਆਇ ਲੱਭਣ ਲਈ ਫ਼ੌਰੀ-ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਲੇਪਤਾ ਨੂੰ ਬੁਲੋਅ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ ਇੱਕ 'ਮਾਨਸਿਕ ਦੂਰੀ' (ਸਾਈਕਿਕ ਡਿਸਟੈਂਸ) ਆਖਦਾ ਹੈ।* ਇਸ ਮਾਨਸਿਕ ਦੂਰੀ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਫ਼ੌਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵ-ਚਿਤਰਾਂ ਤੋਂ ਅਲੇਪਤਾ ਦੇ ਕਲਪ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਦੋਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਬਿੰਬ-ਅਨੁਪਾਤ ਰਹਿਤ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਯਥਾਰਥ, ਕਿਸੇ ਦੇਸਗਤ ਤੇ ਕਾਲਗਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਵਿੱਚ ਸੰਵੇਦਨੀ ਅੰਦਰਲੇ ਤੱਕ ਸੁੰਗੜ ਰਿਹਾ ਹੈ ਤੇ ਇੱਕ ਵਿੱਚ ਵਰਗਗਤ ਤੇ ਤੱਥਕ ਬਾਹਰਲੇ ਤੱਕ।

ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮੂਰਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਯਥਾਰਥ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਗਠਨ ਹੈ। ਜੇ ਕਵਿਤਾ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਭਾਗ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸੁਹਿਰਦ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੀ; ਇਸ ਨਾਲ ਬਿੰਬ ਬਣ ਰਹੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਤਿੰਨੇ ਪਾਸਾਰ ਸਾਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਸਾਡਾ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਕਵਿਤਾ ਪੂਰਨ ਇਤਿਹਾਸ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤੱਥ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਪਰ ਤੱਥ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ, ਭੂਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਜੋ ਸਾਕਾਰ ਯਥਾਰਥ ਸਾਂਭੀ ਬੈਠਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਭਾਵੁਕ-ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਉਂ ਰਿਹਾ ਸਮਾਜਕ-ਵਾਸਤਵ ਬਣਾ ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨਾ ਤਾਂ ਸਿਰਤੀ-ਕਲਪ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਯਥਾਰਥ। ਇਹ ਸਿਰਤੀ-ਕਲਪ ਤੇ ਸਾਕਾਰ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਖੁਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਸੂਖਮ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜੀ ਰਿਹਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੱਡੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਗੁਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ, ਵਾਸਤਵ ਦਾ ਜੋ ਬਿੰਬ, ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ- ਭੂਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ। ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਾਸਤਵ ਦੀ ਗਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਹੋ ਕੇ ਆ ਖਲੋਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ

* Downey, Creative Imagination, p. 194.

ਏ ਇਸ ਖਲ੍ਹਾਰ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦੇਸ਼-ਕਾਲਗਤ ਸੀਮਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਆਪਣੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇੰਨੀ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਬੱਝਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਹੱਟਕੇ ਆਤਮਾ ਲੱਭੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਤਾਂ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਨਾ ਉੱਘੜ ਕੇ ਸਗੋਂ ਸਥਿਰ ਹੁੰਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਣਕਲਾਰਥੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਅਜਿਹਾ ਵਾਪਰਦਾ ਵੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ, ਸਥਿਰ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਤੋਂ ਹਿੱਲਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਤੁਰ ਰਹੇ ਸਦੀਵ ਨਿਆਇ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਵਿਸਹੌਂਦਿਆਂ ਦੀ ਲੌਭ ਨੂੰ ਜਾਗਦਿਆਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਅੱਗੇ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇਣ ਲਈ, ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸਾਧਨ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ: ਵਿੰਬ-ਅਨੁਪਾਤ। ਵਿੰਬ-ਅਨੁਪਾਤ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਤੈਰਫੱਟ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਦੇ ਉਹ ਕੋਨ ਤਿੱਖੇ ਕਰ ਦੇਣੇ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ ਥਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦੇਣ। ਅਜਿਹੇ ਕਰਮ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਦੇਸ਼ਗਤ ਤੇ ਕਾਲਗਤ ਅਸੀਮਤਾ ਵਾਲਾ ਆਪਾ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਲਗਤ ਅਸੀਮਤਾ, ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨੂੰ ਉਹ ਕ੍ਰਮਤਵ ਜਾਂ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੇਣ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨਿਆਇ ਸਦਕਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਸੂਤ੍ਰਾਂ ਤੋਂ ਵਾਕਫ਼ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੇਸ਼ਗਤ ਅਸੀਮਤਾ, ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਸੀਮ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਆਪੇ ਦਾ ਖਿਲਾਰ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋ ਰਹੇ ਜੀਵਨ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਦੇਸ਼-ਕਾਲਗਤ ਅਸੀਮਤਾ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ, ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਇਹ ਕੇਵਲ ਵਸਤੂ-ਪੱਖ ਹੀ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਭਾਵ, ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਖੁਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਹੋਂਦ

ਵਿੱਚ ਆਈ ਸੰਕਲਪ-ਤੱਤ ਦੀ ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਬਾਰੇ ਸਾਡਾ ਸੰਕਲਪ ਅਧੂਰਾ ਰਹਿ ਜਾਵੇਗਾ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਸਿਰਜਣ ਵਾਲੇ ਰੂਪ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਈਏ।

ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦਾ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਵੱਡਾ ਅੰਗ ਬਿੰਬ ਹੈ ਅਤੇ ਉਪ-ਅੰਗ, ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਛੰਦ-ਚਾਲ, ਉਪਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰੂਪਕ ਹਨ। ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਆਤਮਾ ਭਾਵ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਪੂਰਨਤਾ ਉਦੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੇ, ਆਤਮਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਥਿਰ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਦੇਸ਼-ਕਾਲਗਤ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨੂੰ ਕੁਝ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਯਥਾਰਥ-ਟੁਕੜਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਯਥਾਰਥ-ਟੁਕੜੇ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ, ਭਾਵੁਕ ਮਿੱਸ ਨਾਲ ਬਿੰਬ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਛੰਦ ਅਤੇ ਰੂਪਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਬਿੰਬ ਦੇ ਉੱਸਰ ਰਹੇ ਰੂਪ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਢਾਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦੇ ਦੂਜੇ ਉਪ-ਅੰਗ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰ ਰਹੇ ਜੀਵਨ-ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹਨ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਕਾਰਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਹੈ ਤੇ ਨਾਲੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਉੱਭਰ ਰਹੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚੋਂ ਉਭਾਰ ਕੇ ਸੁਚੇਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਕਾਰਨ ਬਿੰਬ ਤੇ ਦੂਜੇ ਰੂਪ-ਉਪ-ਅੰਗ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਨੋਕਾਂ ਤਿੱਖੀਆਂ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਸਾਧਾਰਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਰੂਪ-ਅੰਗ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ, ਭੂਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਸਿੱਧ ਕ੍ਰਮਤਵ। ਇਸ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਿਰਾਸਤ ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਬਾਰੇ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਗਿਆਨ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੀ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਆਤਮਾ ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦੇਸ਼ਗਤ ਤੇ ਕਾਲਗਤ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਲਈ ਜੋ ਰੂਪ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਅਵਸਥਾ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਤੱਕ

ਤੱਥਾਂ ਲਈ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਭੂਤ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲ ਰਹੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਰੂਪ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ, ਸਥਾਪਿਤ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ, ਕਵਿਤਾ ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਚੇਤੰਨ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਚੇਤ ਵੀ। ਚੇਤੰਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕਵੀ ਦੇ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਭਾਗ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿੱਚ, ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚੋਂ ਭੂਤ-ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰਣਕ ਹੋ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਜੁੜਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਜੀਵੰਤ ਤੇ ਚਲੰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਤਦ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਕ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵੀ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਚਲੰਤ ਕਾਲਗਤ ਸੁਭਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਸ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ਭੂਤ-ਵਰਤਮਾਨ-ਭਵਿੱਖ ਦਾ, ਵਰਤਮਾਨ ਉੱਤੇ ਬਲ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਤੱਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਅੰਗ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਉਪ-ਅੰਗ ਛੰਦ, ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਰੂਪਕ, ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਜੀ ਰਹੇ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਦੇ ਚੇਤਨੀ ਤੇ ਅਚੇਤਨੀ ਸੁਭਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਪੂਰੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨਾਲ ਕੇਵਲ ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੱਧ-ਕਾਲ ਦੀ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਕੇ ਲਿਖੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਕੇਵਲ ਵਸਤੂ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਉਪ-ਅੰਗ ਕਵੀ ਦੇ ਉਸ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸਦੱਸ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਬਣਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੰਤਵ ਅਤੇ ਵਸਤੂ-ਆਤਮਾ ਯਥਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਕਵੀ ਦਾ ਕੁਝ ਪਰਿਵਰਤਨ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਜ਼ਾਹਿਰ

ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਰੂਪ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਸਾਥ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਚੇਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਚੇਤੰਨ। ਇਹ ਰੂਤ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਉੱਭਰ ਰਹੀ ਅਜਿਹੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਾਖ ਭਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਕੁਝ ਸ਼ਲੋਕ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ:

੧. ਕਬੀਰ ਸੰਤਨ ਕੀ ਝੁੰਗੀਆ ਭਲੀ ਭਠਿ ਕੁਸਤੀ ਗਾਉ।
ਆਗਿ ਲਗਉ ਤਿਹ ਧਉਲਹਰ ਜਿਹ ਨਾਹੀ ਹਰਿ ਕੋ ਨਾਉ।੧੫।*

੨. ਕਬੀਰ ਤਾ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰਿ ਜਾ ਕੋ ਠਾਕੁਰੁ ਰਾਮੁ।
ਪੰਡਿਤ ਰਾਜੇ ਭੂਪਤੀ ਆਵਹਿ ਕਉਨੇ ਕਾਮਿ।੨੪।*

੩. ਕਬੀਰ ਉਜਲ ਪਹਿਰਹਿ ਕਾਪਰੇ ਪਾਨ ਸੁਪਾਰੀ ਖਾਹਿ।
ਏਕਸ ਹਰਿ ਕੇ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਬਾਧੇ ਜਮਪੁਰਿ ਜਾਂਹਿ।੩੪।*

੪. ਕਬੀਰ ਟਾਲੈ ਟੋਲੈ ਦਿਨੁ ਗਇਆ ਬਿਆਜੁ ਬਢੰਤਉ ਜਾਇ।
ਨਾ ਹਰਿ ਭਜਿਓ ਨਾ ਖਤੁ ਫਟਿਓ ਕਾਲੁ ਪਹੂੰਚੋ ਆਇ।੨੦੨।**

ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨਾਂ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਕਬੀਰ ਦਾ ਮੰਤਵ ਉਚੇਰੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ "ਸੰਤ" ਜਨਾਂ ਨੂੰ, ਆਪਣੀ ਖੱਲ ਵਿੱਚ ਮਸਤ "ਧਉਲਹਰ"-ਮਾਲਕਾਂ, ਰਾਜਿਆਂ ਅਤੇ ਉੱਜਲ ਕੱਪੜੇ ਪਹਿਨਣ ਵਾਲੇ ਤੇ ਪਾਨ ਸੁਪਾਰੀ ਖਾਣ ਵਾਲੇ ਭੂਪਤੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਡਿਆਉਣਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ 'ਝੁੰਗੀਆ' ਤੇ 'ਧਉਲਹਰ' ਦੇ ਟਾਕਰੇ

* ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ ੧੩੬੫।

** ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ ੧੩੭੫।

ਅਤੇ 'ਉਜਲ ਕਾਪਰੇ' ਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਤੋਂ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਚਿਤਰ ਉੱਭਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਚੇਰੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਦੀਵਾਨੇ ਸੰਤਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਰਾਜ-ਵਰਗ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਨਿਰਾਰਥਿਕਤਾ ਦੀ ਝਲਕ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੌਥੇ ਸ਼ਲੋਕ ਵਿਚ, ਬੇ-ਸ਼ੱਕ ਕਬੀਰ ਦਾ ਮੰਤਵ ਕੇਵਲ 'ਹਰਿਨਾਮ' ਵੱਲੋਂ ਬੇ-ਪ੍ਰਵਾਹੀ ਅਤੇ ਉੱਤੋਂ ਆ ਰਹੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅੱਕਤੀ ਉਚੇਰੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਜਾਵੇ, ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਲਈ ਜੋ ਰੂਪਕ ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ, ਸੂਦ-ਖ਼ੋਰ ਵਰਗ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗ਼ਰੀਬੀ ਅਤੇ ਉਧਾਰ ਲਈ ਹੋਈ ਰਕਮ ਵਾਪਸ ਕਰ ਸਕਣ ਦੀ ਅਸਮਰਥਾ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੀ ਅਪਮਾਨਸ਼ੀਲ ਸਥਿਤੀ, ਬੜੇ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸ਼ਲੋਕ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਚੇਤੰਨ ਮੰਤਵ ਵਿਚ ਉਚੇਰੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਹਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉੱਭਰ ਰਿਹਾ ਚਿਤਰ, ਜੋ ਸਮਾਜਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਮਿਆਰ, ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਦੀ ਚਰਿੱਤਰਹੀਣਤਾ ਬਾਰੇ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦਾ ਇਹ ਗਿਆਨਸ਼ੀਲ ਪੱਖ ਅਚੇਤ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੰਤਵ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੋਹਾਂ ਬਾਰੇ ਚੇਤੰਨਤਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਯਥਾਰਥ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਇਸ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮੰਤਵ ਦੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਹੈ ਰੂਪ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਨਾਲੇ ਕਬੀਰ ਤੱਕ ਇਹ ਚੇਤੰਨਤਾ ਇੰਨੀ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜਿੰਨੀ ਪੁਰਾਣੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ। ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਉਸਾਰੀ, ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਗਠਿਤ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੇ ਉਪਜਣ ਲਈ ਜਦੋਂ ਧਰਤੀ ਤਿਆਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਬੀਰ ਵਰਗੀ ਮੰਤਵ ਵੱਲੋਂ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਰੂਪ ਵੱਲੋਂ ਅਚੇਤ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਅਤੇ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਅੰਦਰਲੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ-ਦ੍ਵੈਤ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ

ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇ ਸ਼ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇਹ ਉਦਾਹਰਨ ਸਾਡੇ ਇਸ ਮੱਤ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਕੇਵਲ ਵਸਤੂ ਹੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਵੇ ਉਦੋਂ ਅਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ-ਮਾਧਿਅਮ ਬਣ ਰਿਹਾ ਰੂਪ, ਵਰਤਮਾਨ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿੱਚ ਬੇ-ਸ਼ੱਕ ਨਾ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕੇ, ਪਰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਅਚੇਤ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਭਾਵ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਯਥਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਦੋਹਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਚੇਤੰਨ ਨਹੀਂ। ਆਪਣੀ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਟਾਲਵੀ ਕਵੀ ਵਰਜਿਲ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ 'ਜੌਰਜਿਕਸ' ਅਤੇ ਯੂਨਾਨੀ ਕਵੀ ਹੋਮਰ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ 'ਔਡੀਸੀ' ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਵਰਜਿਲ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦਾ ਚੇਤੰਨ ਮੰਤਵ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਗਿਆਨ ਹੈ; ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰੇ ਬਿੰਬ ਤੇ ਰੂਪਕ, ਆਗਸਤਨ ਯੁਗ ਦੇ ਇਟਾਲਵੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਮਿਹਨਤ, ਸੌਕੜਾਂ ਭਰਪੂਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਰਾਜ-ਵਰਗ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਅਤੇ ਇਟਾਲਵੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਨਵੀਂ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਅਜਿੱਤ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਆਢਾ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਨਾਇਕੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਰਜਿਲ ਦਾ ਇੱਕ ਆਲੋਚਕ ਸੈੱਲਰ ਇਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਯੁਗ ਦੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕਲਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਕਵੀ ਆਖਦਾ ਹੈ।* ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਵਰਜਿਲ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਆਈਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਕਰਨਗੀਆਂ :

1. But in warm weather, when the skies are clear,
   By delight reap the product of the year;
   And in the sun your golden grain display;
   And thrash it out, and winnow it by day,
   Plough naked, swain and naked sow the land,
   For lazy winter numbs the nabouring hand,
   In genial winter swains enjoy their store,
   Forget their hardships and recruit for more.**

---

* Sellar, The Roman Poets of the Augustan Age, Virgil, p. 78.

** Virgil, Georgics, p. 27.

2\. Fat crumbling earth is fitter for the plough,
Putrid and loose above, and black below,
For ploughing is an imitative toil,
Resembling nature is an easy soil,
No land for seed like this, no fields afford,
So large an income to the village lord;
No toiling teams from harvest labour come
So late at night, so heavy-laden home.*

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋਮਰ ਦਾ ਮਹਾਂ ਕਾਵਿ 'ਔਡੀਸੀ' ਭਾਵੇਂ ਯੂਨਾਨ ਵਿੱਚ ੨੦੦੦ ਪੂਰਵ ਈਸਵੀ ਵਿੱਚ ਜੇਤੂ ਬਣ ਕੇ ਆਏ ਏਚੀਅਨ ਕਬੀਲੇ ਦੇ ਇੱਕ ਜਰਨੈਲ ਔਡੀਸੀਅਸ ਦੇ ਇੱਕ ਅਮੀਰ ਰਾਜ-ਟਰੌਇ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਵਾਪਸੀ ਉੱਤੇ ਔਡੀਸੀਅਸ ਦੀਆਂ ਫ਼ੌਜਾਂ ਦਾ ਖਿਲਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਦੁਰਗਤ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪ ਵਿਥਿਆ ਹੈ; ਪਰੰਤੂ ਹੋਮਰ ਇਸ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿਕ ਵਿਥਿਆ ਵਿੱਚ ਥਾਂ ਥਾਂ ਤੇ, ਯੂਨਾਨ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਟਾਪੂਆਂ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਉੱਤੇ ਭਰਪੂਰ ਇਸ਼ਾਰੇ ਸੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ, ਔਡੀਸੀਅਸ ਦੇ ਵਾਪਸ ਆਉਣ ਸਮੇਂ, ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਆਦਮਖ਼ੋਰ ਸੀਕਲੋਪਸ ਦਾ ਮੇਲ ਅਤੇ ਲੈਸਤ੍ਰਗਾਈਜੋਨੀਆ ਟਾਪੂ ਵਿੱਚ ਆਦਮਖ਼ੋਰ ਐਂਟੀਫੇਟਸ ਦੇ ਕਾਬੂ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਭਿਅਤਾ ਦੀਆਂ ਕਿਰਨਾਂ ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਅੱਪੜੀਆਂ ਸਨ। ਔਡੀਸੀਅਸ ਦਾ ਹਰ ਸਰਦਾਰ ਵੱਲੋਂ ਸੁਆਗਤ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰ ਦੀਆਂ ਸ਼ਾਹੀ ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਔਡੀਸੀਅਸ ਦੇ ਪਿੱਛੋਂ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਇਲਾਕੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਉਸ ਵਿੱਚ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਅਜੇ ਕਬੀਲਾਦਾਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਅੱਪੜਨ ਦੀ ਸੂਚਨਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪਤਨੀ ਪੈਨੀਲੋਪ ਨੂੰ ਵਿਆਹੁਣ ਲਈ ਇੱਛਕਾਂ ਦੀ ਧਾੜ ਕਈ ਸਾਲ ਤੱਕ ਔਡੀਸੀਅਸ ਦੇ ਮਹਿਲਾਂ ਵਿੱਚ ਜੁੜੀ ਰਹੀ ਵਿਖਾਉਂਦੀ, ਉਸ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਅਤੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੇ ਉੱਭਰਵੀਂ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਔਡੀਸੀਅਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਹਰ ਖਿਣ ਨੂੰ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।** ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ

* Virgil, Georgics, p. 59.

** Homer, Odyssey, Book VI, VII and VIII.

ਇੱਕ ਕਦਮ ਨਹੀਂ ਹਿੱਲ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਦੇ ਹਰ ਖਿਣ ਦਾ ਨਿਰਨਾ ਦੇਵਤੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਭਾਗ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਵਿਗਿਆਨਿਕ ਤੇ ਗਿਆਨ-ਹੀਣ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਅਜਿੱਤ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਅਜੇ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਲੱਭ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪੈਰਾਂ ਤੇ ਖਲੋਣਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲੱਭ ਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਵਚਿੱਤਰ ਚਮਤਕਾਰ ਕਰਨੇ ਸਿੱਖੇ ਸਨ। ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ, ਔਡੀਸੀ, ਸਾਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਦੇਣਾ ਹੋਮਰ ਦਾ ਚੇਤੰਨ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਵਿੱਚੋਂ, ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸੂਝ, ਵੱਡੇ ਚਿਤਰਪਟ ਅਤੇ ਉਸ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਖੁੱਭੀ ਚੇਤਨਾ ਕਾਰਨ, ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਯਥਾਰਥ ਅਨਿੱਖੜ ਹਨ। ਜੇ ਕਵੀ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤੰਨ ਨਹੀਂ, ਤਦ ਵੀ, ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਭਰੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਉਹ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਰੂਪ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਰ ਇੰਨਾ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਚੇਤ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਮੂੰਹ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਨਿਆਇਸ਼ੀਲ ਗਤੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਚਿਤਰ ਜ਼ਰੂਰ ਉੱਪਰ ਉੱਠਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਵਿਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ-ਭਰਪੂਰ ਹੋ ਕੇ, ਇੱਕ ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਕਿਰਮ ਰਾਹੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇ ਇਸ ਦਾ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਰਸੇ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਸੂਝ ਵਧਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਅਜੋਕੇ ਗਿਆਨਸ਼ੀਲ ਯੁਗ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਭੂਤ ਦਾ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਮੁਲੰਕਣ ਕਰਕੇ, ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਯੋਗ ਸੇਧ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਲਈ ਅੰਧਕ-ਪੱਖੀ ਤੇ ਸਹਾਇਕ ਸੋਮਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਸਮਾਜਕ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ,

ਵਿਰਸੇ ਬਾਰੇ ਸੂਝ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਕੇ ਗੌਰਵ-ਭਰਪੂਰ ਹੋਣ ਲਈ, ਅਸੀਂ ਇਸ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮਾਜਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਤੋਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ, ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਉਹ ਸੰਚਾਲਕ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਮੀਰਾਂਬਾਈ, ਸੂਰਦਾਸ ਦਾ ਉਪਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ, ਕਬੀਰ ਦੀ ਕੇਵਲ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਬਿਰਤੀ, ਇੱਕ ਸੰਕਲਪਮਈ ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਇੱਕ ਕਰਤੱਵ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਇਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਤੇ ਉਚਿਆਉਣ ਦੀ ਪਰਵਿਰਤੀ ਵੀ। ਇਸ ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵੀ ਲਗ-ਪਗ ਚੇਤੰਨ ਬਣ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਗ ਪਾਲਦਾ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤੰਨ ਸੁਭਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਦ੍ਵੈਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਇਹ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਚਰਿੱਤਰ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬਿੰਬਕਾਰੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਅਤੇ ਸਜੀਵ ਕਾਤਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਡੇ ਇਸ ਕਥਨ ਦੀ ਸਚਾਈ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸਰਵੇਖਣ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿੱਚ ਕਰਾਂਗੇ।

ਕਾਂਡ ੨

੧੪੫੦-੧੫੫੦ ਤੱਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਕਾਂਡ ੨

੧੪੫੦-੧੫੫੦ ਤੱਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ

ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸਰਵੇਖਣ

ਫ਼ੀਰੋਜ਼ਸ਼ਾਹ ਤੁਗ਼ਲਕ ਦੇ ਰਾਜ ਤੋਂ ਦਿੱਲੀ ਸਲਤਨਤ ਦਾ ਵਕਾਰ ਘਟਣਾ ਆਰੰਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਲੰਮੇ ਪਰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਸ਼ਾਸਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਅਯੋਗਤਾ, ਚਰਿੱਤਰ-ਪਤਨ ਅਤੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰੀ ਬਹੁਲਤਾ ਆ ਪਰਵਿਸ਼ਟ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸ਼ਰਾਫ਼ਤ ਅਤੇ ਕਿਰਪਾਲੂ ਸੁਭਾ ਕਾਰਨ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।* ਉਸ ਦੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਵਾਰਿਸ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮੰਦ-ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਚੱਕਰ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਵਿਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਚੌਧਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਅਮੀਰ ਤੈਮੂਰ ਦਾ ਆਕਰਮਣ ਰਹਿੰਦੀ ਕਸਰ ਪੂਰੀ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਲੁਟੇਰੇ-ਜੋਸ਼ ਨਾਲ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਇੱਕ ਵਾਰ ਮਧੋਲਿਆ ਗਿਆ, ਕਈ ਲੱਖ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰਨ ਅਤੇ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾਏ ਜਾਣ ਦੀਆਂ ਗਵਾਹੀਆਂ ਆਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦੇ ਮੰਤਵ ਦੌਲਤ ਇਕੱਠੀ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਦਾ ਵਾਧਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਮਜ਼੍ਹਬੀ ਜਨੂੰਨ-ਭਾਵ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸੀ। ਤੈਮੂਰ ਦੇ ਹੱਲੇ ਨਾਲ, ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਮਾੜੀ ਮੋਟੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਉੱਖੜ ਪੁੱਖੜ ਗਈ, ਉਪਜਾਊ ਅਤੇ ਵੱਸਿਆ ਇਲਾਕਾ ਵੀਰਾਨ ਹੋ ਗਿਆ। 'ਤਾਰੀਖਿ ਮੁਬਾਰਿਕਸ਼ਾਹੀ' ਦੇ ਕਰਤਾ ਅਬਦੁੱਲਾ ਸਰਹਿੰਦੀ ਅਨੁਸਾਰ ਤੈਮੂਰ ਦੀ ਫ਼ੌਜ ਜਿੱਥੋਂ ਜਿੱਥੋਂ ਦੀ ਲੰਘਦੀ ਗਈ, ਉੱਥੇ ਗ਼ੁਰਬਤ ਅਤੇ ਕਾਲ ਪੈਂਦੇ ਗਏ। ਪ੍ਰਿਣਾਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਲੋਕ ਬੀਮਾਰੀ ਨਾਲ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਭੁੱਖ ਨਾਲ ਮਰ ਗਏ।**

ਇਸ ਬੇਨੇਮ ਅਤੇ ਵਿਗਾੜ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸੱਯਦ ਦਿੱਲੀ ਦੀ ਸਲਤਨਤ ਸੰਭਾਲਦੇ ਹਨ। ੧੪੧੪ ਈ: ਵਿੱਚ ਸੱਯਦ ਖ਼ਿਜ਼ਰ ਖਾਂ ਗੱਦੀ ਤੇ ਬਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਬਦੁੱਲਾ ਸਰਹਿੰਦੀ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੈਈ ਅਤੇ ਐੱਯਾਸ਼ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਆਖਦਾ ਹੈ,***ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ, ਖਿੱਲਰੇ ਪੁੱਲਰੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਨਾ ਸਕਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਰਾਜ ਦੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਅਨੇਕਾਂ

*A. B. Pandey, First Afghan Empire of India, p. 25-26.

**Tarikh-i-Mubarak Shahi, p. 173.

***Ibid, p. 184.

ਮੰਦ-ਵਿਗਠਨ ਹੁੰਦੇ ਰਹੇ। ਉਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਉਸ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਮੁਬਾਰਿਕਸ਼ਾਹ(੧੪੨੧-੧੪੩੪) ਵੀ ਕੋਈ ਸ਼ੂਰਵੀਰ ਸੁਲਤਾਨ ਸਿੱਧ ਨਾ ਹੋਇਆ। ਮੁਲਤਾਨ, ਪੰਜਾਬ, ਗਵਾਲੀਅਰ ਅਤੇ ਮੇਵਾਤ ਆਦਿ ਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਨੇ ਰਾਜ ਵਿਰੁੱਧ ਖੁੱਲ੍ਹੀਆਂ ਬਗ਼ਾਵਤਾਂ ਕੀਤੀਆਂ। ਉਸ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਦਰੋਹਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੇ ਨਿਸਫਲ ਜਤਨ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਜ਼ੋਰ, ਵਿਦਰੋਹੀ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਲੁੱਟਣ ਅਤੇ ਨਿਹੱਥੀ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਲੱਗਦਾ ਰਿਹਾ। ਖ਼ਵਾਜਾ ਨਿਜ਼ਾਮੁੱਦੀਨ ਅਹਿਮਦ ਨੇ 'ਤਬਕਾਤਿ ਅਕਬਰੀ' ਵਿੱਚ, ਮੇਵਾਤ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਲਈ, ਸੁਲਤਾਨ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਬਾਰੇ ਇਉਂ ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ:

> "At this time the news of the insurrection and violence of the Miwatians came. The Sultan marched in that direction and plundering and destroying devastated the greater part of Mewat. The Miwatians leaving their country unoccupied and in ruins, went to the hills of Jhar".
>
> (Page 306, Volume I)

ਮੁਬਾਰਿਕਸ਼ਾਹ ਅਜਿਹੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਾਰਨ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਜਿੱਤ ਸਕਿਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਦਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲ ਵਜੋਂ ੧੪੩੪ ਈ: ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਉਸ ਪਿੱਛੋਂ ਮੁਹੰਮਦ ਸ਼ਾਹ (੧੪੩੪-੪੫ ਈ:) ਅਤੇ ਸੱਯਦ ਅਲਾਉੱਦੀਨ (੧੪੪੬-੫੧ ਈ:) ਦੋ ਹੋਰ ਸੁਲਤਾਨ ਇਸੇ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਦੇ ਬਣੇ, ਪਰ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਪੁਰਖਾਂ ਵਾਂਗ ਨੀਤੀਹੀਣ-ਕਮਜ਼ੋਰ, ਨਿਰਬਲ ਅਤੇ ਅਯੋਗ ਸੁਲਤਾਨ ਸਨ, ਮੁਹੰਮਦ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਗੱਦੀ ਸੰਭਾਲਦਿਆਂ ਹੀ ਪਹਿਲੇ ਸਾਰੇ ਵਜ਼ੀਰਾਂ ਅਤੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਛੁੱਟੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦਾ ਟੋਲਾ ਤਕੜਾ ਹੋ ਗਿਆ, ਰਾਜ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਹੋਰ ਵਧ ਗਈ ਅਤੇ ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਜ-ਪਾਲਾਂ ਅਤੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਨੇ ਕਰ ਦੇਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।* ਸੱਯਦਾਂ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਹਾਲਾਤ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਘਬਰਾਹਟ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਰੱਖੀ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸੱਯਦ ਅਲਾਉੱਦੀਨ ਵੇਲੇ ਦੇ ਇੱਕ ਗਵਰਨਰ ਬਹਿਲੋਲ ਲੋਧੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਦਰੋਹ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੱਯਦ ਅਲਾਉੱਦੀਨ ਨੂੰ ਲਿਖਿਆ ਕਿ ਜੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਜ਼ੀਰ ਨੂੰ

*Ferishta, translated by Briggs, p. 537.

ਕਤਲ ਕਰ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬਰਾਬਰ ਥਾਪਨਾ ਲੈ ਲਵੇਗਾ। ਅਲਾਉਦੀਨ ਖਿਲਾਰ ਤੇ ਬੇਦਿਲਗੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਮੰਨ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਹੁਕਮ ਜਾਰੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਪਰ ਵਜ਼ੀਰ ਚਲਾਕੀ ਨਾਲ ਖਿਸਕ ਗਿਆ ਤੇ ਉਸ ਨੇ ਬਹਿਲੋਲ ਲੋਧੀ ਨੂੰ ਸੱਦ ਘੱਲਿਆ। ਵਾਤਾਵਰਨ ਅੱਗੇ ਹੀ ਸੈਯਦ ਸੁਲਤਾਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਲੋਧੀ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ੧੪੫੧ ਈ: ਵਿੱਚ ਦਿੱਲੀ ਦਾ ਤਖ਼ਤ ਸਾਂਭਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਗਿਆ।

ਬਹਿਲੋਲ ਲੋਧੀ ਨੂੰ ਸੁਲਤਾਨ ਬਣਨ ਸਮੇਂ, ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਰਾਜ ਦਾ ਅਸਥਿਰਪਨ , ਰਾਜੇ ਤੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਸੁਆਰਥੀ ਚਰਿੱਤਰ, ਸਲਤਨਤ ਦਾ ਪਤਨ, ਲੋਕ-ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਅਤੇ ਵਿਦਰੋਹ-ਉਮੁਖ ਵਾਤਾਵਰਨ, ਵਿਰਸੇ ਵਿੱਚ ਮਿਲੇ। ਸਾਰਾ ਭਾਰਤ ਇਸ ਵੇਲੇ ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਦੱਖਣ, ਗੁਜਰਾਤ, ਜੌਨਪੁਰ ਅਤੇ ਬੰਗਾਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰਾਜੇ ਸਨ; ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਦੀਪਾਲਪੁਰ, ਸਰਹਿੰਦ, ਪਾਨੀਪਤ ਆਦਿ ਦਾ ਇਲਾਕਾ ਬਹਿਲੋਲ ਕੋਲ ਸੀ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਗੱਦੀ ਉੱਤੇ ਬਹਿਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅੰਤਲੇ ਸੈਯਦ ਕੋਲ ਕੇਵਲ ਦਿੱਲੀ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਹੀ ਬਚੀ ਹੋਈ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।*

ਰਾਜ ਦੀ ਇਸ ਅਨਿਰ-ਚੀੜਿਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸੁਲਤਾਨ ਤੱਕ ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ ਸਨ, ਕੇਵਲ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਦੱਖਣ ਵੱਲ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਹਾਲਤ ਦਿਸਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੱਖਣ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਆਏ ਦੂਤ, ਅਬਦੁੱਰ ਰੱਜ਼ਾਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਫ਼ਰਨਾਮੇ ਵਿੱਚ ਬੜੇ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੱਖਣ ਦੇ ਰਾਜੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਕਤਲ ਦੀ ਬੜੀ ਡੂੰਘੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਉਹ ਇੱਕ ਵਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਰ ਕੇ ਵੀ ਸੁੱਟ ਗਏ, ਪਰ ਉਹ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘੇ ਘਾਉ ਨਾ ਲੱਗਣ ਕਾਰਨ ਬਚ ਗਿਆ।** ਸੋ ਇਉਂ, ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਥੋੜ੍ਹੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਜਕੜਾਂ ਪਕੜ ਚੌਕੀ ਧਾਂਦਲੀ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ ਅਮਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸਲਤਨਤ ਦੇ

*Ferishta, p. 541.

**Matlau'd S'adan of Abdur Razzak; Elliot's History of India, Volume III, p. 95.

ਕਾਂਡ ੨-੪

ਸਿਰ ਚੁੱਕੇ ਸਰਦਾਰ ਨੂੰ ਅਧੀਨ ਕਰਨਾ ਬਹਿਲੋਲ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਫਲਤਾ ਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਉਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਮੁਲਤਾਨ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਸਰਦਾਰਾਂ ਨੇ ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰ ਸਿਰ ਚੁੱਕੇ, ਜੋ ਉਹ ਕਾਫ਼ੀ ਜਤਨਾਂ ਨਾਲ ਦਬਾਉਂਦਾ ਰਿਹਾ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਕਬੀਲਾਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਸੀ, ਉਹ ਅਫ਼ਗਾਨ ਸਰਦਾਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਨਾਵਟੀ ਤੌਰਾਂ ਪਾ ਕੇ ਬਹੁਤਾ ਉੱਚਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਇਸੇ ਲਈ 'ਤਾਰੀਖਿ ਦਾਊਦੀ' ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਈਚਾਰਕ ਇਕੱਤਰਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਰਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਖਲੋਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਆਪ ਵੀ ਤਖ਼ਤ ਤੇ ਬਹਿਣ ਦੀ ਥਾਂ ਥੱਲੇ ਗ਼ਲੀਚੇ ਤੇ ਬਹਿੰਦਾ ਸੀ।* ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਸੀਮਿਤ ਜਿਹੀ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਬੀਲਾ ਪਰਵਾਰੀ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਆ ਸਰ-ਰੂਪ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨੇ ਪ੍ਰਾਂਤਕ ਸਰਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਮੀਰੀ ਵਧਾਉਣ ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਇੱਛਿਤ ਸਿਤਮ ਢਾਹੁਣ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਬਹਿਲੋਲ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਉਸ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਸਿਕੰਦਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੁਰਾਚਾਰ ਅਤੇ ਬਲਾਤਕਾਰ ਹੋਰ ਵਧ ਗਏ।

ਸਿਕੰਦਰ ੧੪੮੮ ਈ: ਵਿੱਚ ਰਾਜ ਦਾ ਵਾਰਿਸ ਬਣਿਆ। ਝੱਟ ਹੀ ਜੌਨਪੁਰ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਦੀ ਬਗ਼ਾਵਤ ਹੋ ਗਈ,** ਰਾਜਸਥਾਨ ਵਿੱਚ ਰਾਜਪੂਤ ਸਰਦਾਰ ਆਕੀ ਹੋ ਖੜੇ ਹੋਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ੍ਵੈ-ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਲਈ ਸਿਕੰਦਰ ਨੇ ਬਹੁਤ ਗੁੱਸੇ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਅਰੀਲ, ਭੈਰਾ, ਪਟਨਾ, ਗਵਾਲੀਅਰ*** ਆਦਿ ਥਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਧਾਵਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਲੁੱਟ ਮਾਰ ਕੀਤੀ, ਆਕੀ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦੀ ਰੱਈਅਤ ਨੂੰ ਬੇਹਾਲ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਉਥੇਲ ਪਥੇਲ ਅਤੇ ਸੰਤੁਲਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਅਸੰਗਠਨੀ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਬਿਹਾਰ ਵਿੱਚ ਅਨਾਜ ਦਾ ਕਾਲ ਪੈ ਗਿਆ,**** ਭਾਵੇਂ ਸੁਲਤਾਨ ਨੇ ਲੋਕਾਂ

---

*Tarikh-i-Daudi, Elliot's Volume IV, p. 43[illegible].

**Ferishta, p. 569.

***Tabqat-i-Akbari, p. 361.

****Ferishta, p. 573.

ਦੀ ਸਖਾਵਤਾ ਵਜੋਂ ਰਸਦ ਉਤੇ ਲੱਗਾ ਕਰ ਕੁਝ ਚਿਰ ਲਈ ਮਾਫ ਕੀਤਾ, ਪਰ ਸਮੁੱਚੀ ਸ਼ਾਸਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਰਧਲੌਕਿਕ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰਥਿਕ ਹੋਣ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ, ਰਾਜ ਦੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇੰਨਾ ਵਧ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਸਿਕੰਦਰ ਨੂੰ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਗਵਰਨਰ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਵਤ ਲੈਣ ਦੀਆਂ ਖ਼ਬਰਾਂ ਪਹੁੰਚੀਆਂ।* 'ਤਬਕਾਤਿ ਅਕਬਰੀ' ਦੇ ਕਰਤਾ ਖ਼ਵਾਜਾ ਨਿਜ਼ਾਮੁੱਦੀਨ ਅਹਿਮਦ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿਕੰਦਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੁੱਖ ਨਿਆਇ-ਪਾਲ ਅਤੇ ਵਜ਼ੀਰ ਮੀਆਂ ਬਹੂਦਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਆਪ ਆਖਿਆ ਕਿ ਮੇਰੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਦੁਰਾਚਾਰ ਦੀ ਅੱਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਲੋਕ ਤਬਾਹ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਤੂੰ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਉਪਾ ਸੋਚ।**

ਕੁਝ ਵਾਤਾਵਰਨਿਕ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਕਾਰਨ*** ਅਤੇ ਕੁਝ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਕਾਰਨ ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਬੜਾ ਸਿਤਮਗਰ ਸੁਲਤਾਨ ਸੀ, ਉਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਵਿਦਰੋਹਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਸੁੱਖ ਪਹੁੰਚਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਿਤਨਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣਾ ਅਤੇ ਦੌਲਤ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ, ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਉਸ ਨੇ ਰਾਜ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਹਿੱਸੇ ਪਹਿਲੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਤੋਂ ਖੋਹ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਆਦਮੀਆਂ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿੱਤੇ।**** ਮੁਸਲਮਾਨ ਸਰਦਾਰਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੈਣ ਵਾਸਤੇ ਜਨੂੰਨ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਜਹਾਦੀ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ, ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਮੰਦਰ ਢਾਹੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਮਸੀਤਾਂ ਖੜੀਆਂ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਜੋ ਇਸ ਸੁਲਤਾਨ ਦੇ ਇਸ ਸਨਾਤਨੀ ਧਾਰਮਿਕ ਜਜ਼ਬੇ ਦੀ ਤਹਿ ਥੱਲੇ ਇੱਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਭਾਵਨਾ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ, ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਜਜ਼ਬੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਤੋਂ ਵਿਰੁੱਧ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਨੂੰ ਬੜੀ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਕੁਚਲਿਆ। ਲਖਨੌਤੀ ਦੇ ਗਵਰਨਰ ਮੁਬਾਰਿਕ ਖਾਂ ਲੋਧੀ ਦੇ ਪੁੱਤਰ ਅਹਿਮਦ ਖਾਂ ਲੋਧੀ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਬਣਨ ਦੀ ਖ਼ਬਰ ਸੁਣ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕੈਦ ਕਰਕੇ

*Ferishta, p. 576, 5.., the case of 'Mujhid Khan'.

**Tabqat-i-Akbari, Volume I, p.3 2.

***Medieval India, Ishwari Prasad, Part II, p. 435.

****Tabqat-i-Akbari, p. 365.

ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਹੁਕਮ ਦੇ ਦਿੱਤਾ।* ਇੱਕ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ ਜੋ ਸਭ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਤਮਾ ਦੇ ਹਰ ਅਣੂ ਅਣੂ ਵਿੱਚ ਵਾਸ ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਲਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਮੌਤ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਦੇ ਦਿੱਤੀ** ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸੁਲਤਾਨ ਸਾਰੀ ਪਰਜਾ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਜਿਨਾ ਮਹੱਤਵ ਦੇਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਪਰ ਇਹ ਕਦਮ ਸਲਤਨਤ ਵੱਲੋਂ ਇਸਲਾਮ ਹੇਠ ਪੀੜੀ ਜਾ ਰਹੀ ਮੁਸਲਿਮ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਝੂਠੀ ਤਸੱਲੀ ਦੇਣ ਦਾ ਜਤਨ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਕਦਮ ਪਿੱਛੇ ਲੁਕੇ ਉਪਰੋਕਤ ਮੰਤਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੁਲਤਾਨ ਵਰਗ ਦੇ ਮੁਸਲਿਮ ਜਨਤਾ ਵੱਲ ਵੀ ਅਣਸੁਹਿਰਦ ਹੋਣ ਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰਦੀ ਹੈ।

ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਾ,*** ਖ਼ੁਆਜਾ ਨਿਜ਼ਾਮੁੱਦੀਨ ਅਹਿਮਦ**** ਅਤੇ ਟਾਮਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਸਿਕੰਦਰ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਅਮਨ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੋ ਗਈ ਸੀ ਅਤੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਵਰਤੋਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਵੀ ਸਸਤੀਆਂ ਸਨ। ਸਿਕੰਦਰ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਅਤੇ ਸਿਤਮਕਾਰੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੀ ਅਲਪ-ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਣੀ ਵੱਡੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਸਸਤੀਆਂ ਹੋਣਾ ਪਰ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਸਸਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥ ਤਾਂ ਹੀ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਜੇ ਰੁਪੱਈਏ ਦਾ ਖ਼ਰੀਦ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਮਦਨ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇ। ਸਾਡਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਸ਼ਮਕਸ਼ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸੋਨੇ ਦੀ ਘਾਟ ਅਤੇ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਅਥਿਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਿੱਕੇ ਵਿੱਚ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਰੁਪੱਈਏ ਦਾ ਖ਼ਰੀਦ ਮੁੱਲ ਕਦਾਚਿਤ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਮਦਨ ਦੇ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਮੋਰਲੈਂਡ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਇੰਡੀਆ ਐਟ ਦੀ ਡੈੱਥ ਆਫ਼ ਅਕਬਰ' ਵਿੱਚ, 'ਆਈਨਿ ਅਕਬਰੀ' ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਵੇਰਵੇ ਤੇ ਕਾਮਿਆਂ ਦੀ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਆਮਦਨ ਅੱਜ ਦੇ ਸਿੱਕੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਢੇ ਪੰਜ ਆਨੇ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਚੌਦਾਂ ਆਨੇ ਤੱਕ ਕੱਢੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇ ਅਸੀਂ ਅਕਬਰ ਅਤੇ ਸਿਕੰਦਰ ਦੇ ਬਾਜ਼ਾਰ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਉਣ ਵਿੱਚ

*Ferishta, p. 506.

**Ibid, p. 576; Tabqat-i-Akbari, p. 362.

***p.585; p. 364.

ਐਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿ ਸਿਕੰਦਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਮਦਨ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਘੱਟ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਲਈ, ਜੋ ਖੇਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਮੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਚੰਗਾ ਮਿਆਰ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲ ਉੱਪਰਲੇ ਵਰਗ ਲਈ ਘਿਰਣਾ ਅਤੇ ਅਸੰਤੋਖ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਕੁਦਰਤੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਅਸੰਤੋਖ ਦੇ ਸਰਬ-ਪੱਖੀ ਸੰਚਾਰ ਸਮੇਂ ੧੫੧੬ ਈ: ਵਿੱਚ ਸਿਕੰਦਰ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਇਬਰਾਹੀਮ ਲੋਧੀ ਗੱਦੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਇਬਰਾਹੀਮ ਕੋਲ ਸਿਕੰਦਰ ਵਾਲੀ ਤਰਕੀ ਸੁਧਾਈਅਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਤੇ ਦੂਜਾ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਭਰਾਵਾਂ ਦੇ ਕਬੀਲਦਾਰ ਦਾ ਬੜਾ ਕੌੜਾ ਫਲ ਭੋਗਣਾ ਪਿਆ। ਕਬੀਲਦਾਰ ਨੇ ਰਾਜ ਸਰਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਗ ਪਗ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਹਰ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਦਖ਼ਲ ਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਸਾਕਾਰ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਿਕੰਦਰ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਇਬਰਾਹੀਮ ਅਤੇ ਜਲਾਲ ਖ਼ਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਸੁਲਤਾਨ ਬਨਾਉਣ ਤੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਰਮ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਸਥਿਰਕਾਰਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਪਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਇਬਰਾਹੀਮ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਨੇ ਜਲਾਲ ਖ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਰੁਕਾਵਟ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ [illegible] ਕਰਦਾ 'ਤਾਰੀਖਿ ਸੁਲਤਾਨਿ ਅਫ਼ਗਾਨਾ' ਅਨੁਸਾਰ* ਉਸ ਨੇ ਜੌਨਪੁਰ ਦੇ ਅਮੀਰਾਂ ਨੂੰ ਜਲਾਲ ਖ਼ਾਂ ਨਾਲ ਅਸਹਿਯੋਗਤਾ ਦਿਖਾਉਣ ਉੱਤੇ ਇਨਾਮ ਦੇਣ ਦੇ ਇਕਰਾਰ ਨਾਲ ਚਿੱਠੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ। ਬਦਲੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕੁਝ ਸਰਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕੈਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਸਜ਼ਾਵਾਂ ਦਿੱਤੀਆਂ। ਜਿਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਇਬਰਾਹੀਮ ਅਮੀਰਾਂ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਲਈ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਉਪਜਾ ਸਕਿਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦਰੀਆ ਖ਼ਾਂ ਅਤੇ ਹੁਸੈਨ ਖ਼ਾਂ ਆਦਿ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਬਗ਼ਾਵਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ।** ਰਾਜ-ਪਾਲਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਸਮਝਣਾ ਆਰੰਭ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਬਰਾਹੀਮ ਦੇ ਕਹਿਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ

*p. 191. Elliot, Volume V.

** Ferishta, p. 597.

ਸਵਾਰ ਲਈ ਸੰਗ-ਬਾਜ਼ੀ-ਸੰਗਠਨ ਕਰਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਰਦਾਰ ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਂ ਲੋਧੀ ਨੇ ਕਾਬਲ ਦੇ ਸੁਲਤਾਨ ਬਾਬਰ ਨੂੰ ਇਬਰਾਹੀਮ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜਨ ਲਈ ਬੁਲਾ ਭੇਜਿਆ। ੧੫੨੬ ਈ: ਨੂੰ ਪਾਨੀਪਤ ਵਿੱਚ, ਇਬਰਾਹੀਮ ਬਾਬਰ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਮਾਰਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਉਂ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦਾ ਰਾਜ ਅਫ਼ਗ਼ਾਨਾਂ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਚਲਾ ਗਿਆ।

ਅਫ਼ਗ਼ਾਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਲੋਧੀ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਨੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕੋਈ ਬਹੁਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਧਾਰਨ ਜਿਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਕਚਿਆਈਆਂ ਦਾ ਨਿਖਾਰ ਇਬਰਾਹੀਮ ਦੇ ਵੇਲੇ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਬਦੁੱਲਾ ਸਰਹੰਦੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਇਬਰਾਹੀਮ ਦਾ ਸਮਾਂ ਅਮੀਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਲੋਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ "ਆਤੰਕ-ਉਪਜਾਊ ਦਖ਼ਲ ਅੰਦਾਜ਼ੀ" ਅਤੇ "ਸਖ਼ਤ ਦਬਾਉ" ਅਤੇ "ਸੈਂਕੜੇ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਜ਼ਾਵਾਂ" * ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸੀ। ਰਾਜ-ਬਣਤਰ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਇੰਨੀ ਵਧ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਕਿ ਪਾਨੀਪਤ ਦੇ ਨੁਕਸਾਂ ਵਿੱਚ ਦਿੱਲੀ ਦੀ ਸਾਮਰਾਜੀ ਤਾਕਤ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਨ ਅਤਿਅੰਤ ਕਠਿਨ ਕੰਮ ਸੀ,** ਪਰ ਇਸ ਅੰਦਰਲੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਨੂੰ ਸਾਧਣ ਲਈ ਲੋਧੀ ਸਲਤਨਤ ਦਾ ਰੂਪ ਕੇਂਦਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਂਤਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਬੜਾ ਜ਼ਾਲਿਮ, ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਅਤੇ ਜਾਬਰ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਵੀ.ਏ.ਸਮਿੱਥ ਦੇ ਇਸ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਰੂਪ ਬਾਰੇ ਲਿਖੇ ਹੋਏ ਸ਼ਬਦ ਸਾਡੇ ਇਸ ਅਨੁਮਾਨ ਦੀ ਹੋਰ ਵੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।***

ਬਾਬਰ ਨੂੰ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਰੂਪ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਜਿਹਾ ਗ਼ਰੀਬ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਮਿਲਿਆ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾ ਕੋਈ ਮਿਲ-ਪੂਰਾਵੇ ਸਨ, ਨਾ ਕੋਈ ਮਿੱਤਰਤਾਨਾ ਮਿਲਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ, ਨਾ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਦੀਆਂ ਉਪਯੋਗੀ ਕਾਢਾਂ।**** ਇਹ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ

*Abdulla Sirhandi, Tarikh-i-Dauli, Elliot, Volume V, p.476.

**A Survey of Indian History, p. 128.

***Oxford History of India, Part II, p. 253.

****Memoirs of Babur, Erskine, p. 241.

ਸਮਾਜ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਸਾਰਥਿਕ ਸਾਧਨ ਉਪਜਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਕ ਮਾਨਵੀ ਹਮਦਰਦੀ, ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਿੱਥੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੰਗਰਾਮ ਇੰਨਾ ਭੀੜਾ ਹੋ ਜਾਵੇ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜਿਊਣ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਤੋਂ ਵਿਹਲ ਨਾ ਮਿਲੇ, ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਕਦਾਚਿਤ ਫਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀਆਂ। ਅੰਤਲੇ ਅਫ਼ਗਾਨ ਸੁਲਤਾਨ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਉੱਤੇ ਲੱਗੇ ਕਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਕੇ ਚਿੰਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵਾਧਾ ਕੀਤਾ ਸੀ। "ਤਾਰੀਖਿ ਦੌਦੀ" ਦਾ ਕਰਤਾ, ਅਬਦੁੱਲ ਹੱਕ ਬਿਨ ਸੈਫ਼ੁੱਦੀਨ ਦਾ, ਇਬਰਾਹੀਮ ਦੇ ਅਸਫਲ ਹੋਣ ਦੇ ਵੱਡੇ ਕਾਰਨ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਦੀ ਕਰ-ਵਧਾਊ ਨੀਤੀ ਨੂੰ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰ ਕਿਸਾਨਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ।* ਸ਼ਾਇਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੀ ਬਾਬਰ ਸਾਰੇ ਭਾਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਅਫ਼ਗਾਨ ਕੌਮ ਨੂੰ ਉਪਭਾਵੁਕ ਹੋ ਕੇ ਬੇਵਕੂਫ਼ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ-ਹੀਣ ਕੌਮ ਆਖਦਾ ਹੈ।** ਭਾਰਤੀਆਂ ਵੱਲ ਨਵੇਂ ਸੁਲਤਾਨ, ਬਾਬਰ, ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀ ਸਹਾਨਭੂਤਕ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਘ੍ਰਿਣਾ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਵੇਲੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਦਲਿੱਦਰੀ ਅਵਸਥਾ ਨਿਰਾਸ਼ਾਮਈ ਚਿਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ, ਪਰ ਬਾਬਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਵਧੀਆਪਣ ਵਾਲੀ ਸਾਮੰਤੀ ਰੁਚਿ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਦ੍ਵੰਦਤਾ ਅਤੇ ਸੀਮਾ-ਵਿਸਤਾਰਨ ਦੀ ਭੁੱਖ ਹੈ, ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਸੁਹਿਰਦ ਨਹੀਂ।

ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਨੂੰ ਫ਼ਤਹ ਕਰਨ ਲਈ ਦੂਜੇ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਬਾਬਰ ਦੇ ਦੋ ਮੰਤਵ ਸਨ, ਇੱਕ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਮਜ਼ਹਬੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ*** ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣਾ ਤੇ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਨਾ। ਪਹਿਲੇ ਮੰਤਵ ਨੇ ਬਾਬਰ ਨੂੰ ਗ਼ਾਜ਼ੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਤੈਮੂਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਪਿੱਛੋਂ ਉਪਜੇ ਧਾਰਮਕ ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਨਾਲ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਇਤਿਹਾਸ ਲਈ ਅਸਵਾਸਥ ਬੀ ਬੀਜੇ

*Quoted by Rushbrook in his 'An Empire Builder of the Sixteenth Century', p. 132.

**Memoirs of Babur, p. 98.

***Ibid, p. 307.

ਗਏ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਜਨ-ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਅਣਜਾਣਟਕੀ ਰੋਸ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਜ਼ੋਰ ਪਕੜ ਗਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਕਨੂਹਾ ਵਿੱਚ ਰਾਣਾ ਸਾਂਗਾ ਨਾਲ ਹੋਏ ਸੰਗ੍ਰਾਮ ਤੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਗੁਲਬਦਨ ਬੇਗ਼ਮ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਸਰਦਾਰ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬਾਬਰ ਦੀ ਈਨ ਮੰਨ ਲਈ ਸੀ, ਰਾਣਾ ਸਾਂਗਾ ਨਾਲ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਗਏ।* ਇਹ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰਚਿੱਤ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਕੱਢਣ ਦਾ ਆਪਣੀ ਜਤਨ ਸੀ, ਜੋ ਫਲੀਭੂਤ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੈਰ-ਭਾਵੀ, ਬਗ਼ਾਵਤੀ, ਡਕੈਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀ-ਰੋਸ਼ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਬਾਬਰ ਦਾ ਸਵਾਗਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ 'ਤੁਜ਼ਕਿ ਬਾਬਰੀ' ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਆਪ ਲਿਖਿਆ ਹੈ:-

> "When I first arrived in Agra, there was a strong mutual dislike and hostility, between my people and the men of the place... the villages, out of hostility hated us, had taken to rebellion, thieving and robbery. The roads became impassable".
>
> (Page 246-4)

ਜਿਉਂ ਬਾਬਰ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਉੱਤਰ-ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੰਕਟ ਹੋਰ ਵਧਿਆ, ਵੱਡੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਰਾਸਤਦਾਰਾਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੋਰ ਘਟੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਨਜ਼ਿੱਠਣ ਹੋਰ ਟੁੱਟਿਆ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਬਾਬਰ ਹੱਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕੀਤੇ, ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਂਤ ਵਾਤਾਵਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਲਤਨਤ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਥਿਰ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਲਈ ਉਸ ਨੂੰ ਬਗ਼ਾਵਤਾਂ ਦਬਾਉਣ ਅਤੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਈਨ ਮਨਾਉਣ ਉੱਤੇ ਹੀ ਸਾਰਾ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਪੈਸਾ ਖ਼ਰਚ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਇਸੇ ਹਿੱਤ ਉਸ ਨੇ ਰਾਜ-ਦਰਬਾਰਾਂ ਤੋਂ ਲਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕਰ ਵਿੱਚ ੩੦ ਫੀ ਸਦੀ ਵਾਧਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।** ਇਹ ਸਾਰਾ ਵਾਧਾ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਵਸੂਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਵਾਧਾ ਇਬਰਾਹੀਮ ਦੇ ਵੇਲੇ ਲੱਗੇ ਕਰ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਸੀ ਅਤੇ ਇਬਰਾਹੀਮ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਨਿਬਲਤਾ

---

*Humayun Nama, p. 98.

**Memoirs of Babur, p. 345.

ਨਾਂਹ ੨-੧੧

ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗਵਾਹੀਆਂ ਪਿੱਛੇ ਦੇ ਆਏ ਹਾਂ। ਪਰ ਇੱਥੋਂ ਪਹਿਲੇ ਹੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਲੋਧੀਆਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਨਾਲੋਂ, ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅੱਕਤੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਰ ਔਖਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉੱਤਰ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਂਗ ਖੜੀਆਂ ਰਹੀਆਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਬੰਧ-ਵਿਧੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਾ ਵਾਪਰ ਸਕੀ, ਬਾਬਰ ਇੱਕ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ-ਰਸਮ ਅਨੁਸਾਰਾਂ ਵਾਲਾ ਹੀ ਰਹਿਣ ਦਿਤਾ ਸੀ,* ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਮੁੱਢਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਉਸ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਜਾ ਸਕਦੀ ਸੀ ਤੇ ਤੀਜਾ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਾਨ ਅਤੇ ਸ਼ਾਸਨ ਦੀ ਥਿਰਤਾ ਲਈ ਸੁ-ਇੰਤਜ਼ਾਮਿਤ ਅਤੇ ਸਖ਼ਤ ਜ਼ਬਤ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬੜੀ ਲੋੜ ਪਈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸੋਚਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲਿਆ। ਇਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ੧੫੩੦ ਈ: ਨੂੰ ਬਾਬਰ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਗਈ। ਬਾਬਰ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਉਸ ਦਾ ਪੁੱਤਰ ਹਮਾਯੂੰ ਰਾਜ ਦੀ ਵਾਗ ਡੋਰ ਸੰਭਾਲਦਾ ਹੈ।

ਹਮਾਯੂੰ ਕੋਲ ਨਾ ਤਾਂ ਬਾਬਰ ਵਾਲੀ ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਬੁੱਧੀ ਸੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਲਵਾਨ ਨੇਤ੍ਰ-ਪਰਤਿਭਾ ਸੀ। ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ-ਸੋਮੇ ਤੋਂ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸੰਵਾਰਨ ਜਾਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉੱਦਮ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਹਰ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਸੰਮਤੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਮਾਯੂੰ ਨੂੰ ਮੌਜ-ਦਰਬਾਰ ਰਚਾਉਣ, ਸੰਗੀਤ ਮਾਨਣ, ਅਤੇ ਨਿਰਤਕੀਆਂ ਦੀ ਸੰਗਤ ਕਰਨ ਦਾ ਬੇਹੱਦ ਸ਼ੌਕ ਸੀ। ਉਸ ਦੇ ਇੱਕ ਦਰਬਾਰੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਖ਼ੁੰਦਮੀਰ ਨੇ ਆਪਣੇ 'ਹਮਾਯੂੰਨਾਮੇ' ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੋਮਵਾਰ ਅਤੇ ਬੁੱਧਵਾਰ ਦੇ ਦਿਨ ਦਰਬਾਰਾਂ ਦੇ ਕੇਵਲ ਮੌਜ-ਮੇਲਿਆਂ ਲਈ ਰੱਖੇ ਹੋਏ ਸਨ।** ਹਮਾਯੂੰ ਦੇ ਇਸ ਚਰਿੱਤਰ ਨੇ, ਲੋਧੀਆਂ ਦੇ ਪਿੱਛੋਂ, ਰਾਜ ਦੇ ਅਮੀਰਾਂ ਉੱਤੇ ਬਾਬਰ ਦਾ ਸਥਾਪਨ ਕੀਤਾ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਨਿਯੰਤਰਨ ਦੀ ਢੇਰ ਕਿਆ ਜਿਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਅਸੰਗਠਨ ਵਧਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ। 'ਤਬਕਾਤਿ ਅਕਬਰੀ'

---

*Mughal Kingship and Nobility, Ram Prasad Khosla, p. 6.

**Elliot, Volume V, p. 12.

ਦਾ ਕਰਤਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬਰ ਦੇ ਇੱਕ ਅਮੀਰ ਸਿਕੰਦਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਧੀਨ ਕਰਨ ਲਈ ਹਮਾਯੂੰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਲਾਰ ਸ਼ਾਹ ਅਬੁੱਲ ਮੁਆਲੀ ਨੂੰ ਭੇਜਿਆ, ਮਗਰੋਂ ਹਮਾਯੂੰ ਨੇ ਕੁਝ ਅਮੀਰ ਉਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਹੋਰ ਘੱਲ ਦਿੱਤੇ, ਪਰ ਅਬੁੱਲ ਮੁਆਲੀ, ਆਪਣੇ ਸਹਾਇਕਾਂ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਆਇਆ ਅਤੇ ਕੁਝ ਸਰਕਾਰੀ ਖ਼ਜ਼ਾਨੇ ਵਿੱਚ ਵੀ ਹੇਰ ਫੇਰ ਕਰ ਲਿਆ।* ਪਰਿਣਾਮ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਹ ਅਬੁੱਲ ਮੁਆਲੀ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵ ਵਿੱਚ ਨਿਸਫਲ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਸਿਕੰਦਰ ਦੀ ਤਾਕਤ ਹੋਰ ਵਧ ਗਈ। ਇਉਂ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਮੁਗ਼ਲ ਅਮੀਰਾਂ ਵਿੱਚ ਚਰਿੱਤਰਹੀਣਤਾ ਆ ਗਈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਹਮਾਯੂੰ ਦੇ ਦੋ ਭਰਾਵਾਂ ਮਿਰਜ਼ਾ ਅਸਕਰੀ ਅਤੇ ਕਾਮਰਾਨ ਨੇ ਬਗ਼ਾਵਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਮਿਰਜ਼ਾ ਕਾਮਰਾਨ ਤਾਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਬਾਗ਼ੀ ਰਿਹਾ। ਹਮਾਯੂੰ ਦੇ ਰਾਜ ਦੀ ਇਸ ਅੰਦਰਲੀ ਫੁੱਟ ਤੇ ਮੌਜਦਾਰੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਗੱਲ ਸੁਤੇ ਸਿੱਧ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਾਬਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਆਤੁਰ ਹੋ ਰਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸ ਦੀ ਭੈਣ 'ਗੁਲਬਦਨ ਬੇਗ਼ਮ' ਦਾ 'ਹਮਾਯੂੰਨਾਮੇ' ਵਿੱਚ ਇਹ ਲਿਖਣਾ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਕਿਸਾਨ, ਧਰਮ-ਉਪਦੇਸ਼ਕ, ਗ਼ਰੀਬ, ਲੋੜਵੰਦ, ਅਮੀਰ ਆਦਿ ਸਭ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਅਤੇ ਵਿਨੋਦ ਵਿੱਚ ਸਨ,** ਸਾਨੂੰ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। 'ਅਮੀਰਾਂ' ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਸੌਖ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਮਗਰਲੀ ਗੱਲ ਠੀਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਪਹਿਲੀ ਨਹੀਂ, ਸਾਡਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, ਗੁਲਬਦਨ ਬੇਗ਼ਮ ਨੇ ਇਹ ਗੱਲ ਨਿਰੋਲ ਉੱਪਰਲੇ ਵਰਗ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਉਪਭਾਵੁਕਤਾ ਅਧੀਨ ਲਿਖੀ ਹੈ, ਅਸਲੀ ਹਾਲਤ ਦਾ ਮੁਲੰਕਣ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ। ਆਪਣੇ ਅਸੰਤੋਖ-ਉਪਜਾਊ ਕਾਰਨਾਂ ਕਾਰਨ ਹੀ, ਹਮਾਯੂੰ ਨੂੰ ੧੫੪੦ ਈ: ਵਿੱਚ ਸ਼ੇਰਸ਼ਾਹ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਹਾਰ ਖਾਣੀ ਪਈ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਕੋਲੋਂ ਬਾਬਰ ਦਾ ਜਿੱਤਿਆ ਰਾਜ ਖੁੱਸ ਕੇ ਫੇਰ ਅਫ਼ਗ਼ਾਨਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਹਮਾਯੂੰ ਨੂੰ ਮੁੜ ਆਪਣੇ ਪਿੱਤਰੀ ਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਪਰਤਣਾ ਪਿਆ।

ਬਾਬਰ ਅਤੇ ਹਮਾਯੂੰ ਦੇ ਰਾਜ ਕਾਲ, ਉੱਤਰ-ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਫ਼ਰਕ ਨਾ ਪਿਆ, ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਅਤੇ ਸੱਭਯ ਕੌਮ ਨਾਲ

*Tabqat-i-Akbari, Volume II, p. 136.

**Hamayun Nama, p. 180.

ਚਾਹ ਪਿਆ ਅਤੇ ਕਵਿੱਖਾਰਥੀ ਆਤਮਘਾਤ ਲਈ ਨੀਂਹਾਂ ਰੱਖੀਆਂ ਗਈਆਂ, ਪਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਅਰਥੀ ਉਠੱਣ ਦੀ ਕਾਹਿਲ ਰਹੀ। ਇਸ ਅਰਥੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਲੋੜਦੀ ਤੇ ਪੂਰਿਕ ਰਾਜ-ਸੰਚਾਲਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸੁਖ਼ਾਈਆਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ, ਪਰ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਦੇ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਘਾਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੇਰ-ਸ਼ਾਹ, ਰਾਜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਸਮੇਂ, ਇਲਾਕੇ ਦੇ ਮੁਖੀਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਇਕੱਤਰਤਾ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਰਾਜ ਮਿਲਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵਰਤਮਾਨ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਦੇ ਵਜ਼ੀਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੁਰਾਚਾਰ ਹੈ।* ਸਾਫ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਰਾਹੀਂ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਦੀ ਲੋੜਦੀ ਹਕੂਮਤ ਦਾ ਅੰਦਰਲਾ ਨੰਗਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਲੋੜਦੀ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਅਫ਼ਸਰੀ ਨਾ ਬਣੀ ਹੋਵੇ, ਪ੍ਰਾਂਤਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਆਸ ਰੱਖਣੀ ਨਿਰਮੂਲ ਹੈ। ਵਜ਼ੀਰਾਂ ਦੇ ਸੁਆਰਥੀ ਅਤੇ ਮਨ-ਇੱਛਿਤ ਰਵੱਈਏ ਤੋਂ ਉਤਸ਼ਾਹਿਤ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਦੇ ਅਮੀਰਾਂ, ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਮੁਖੀਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਰਕਾਰੀ ਕਾਰਕੁਨਾਂ ਦਾ ਵਤੀਰਾ ਕਿਸਾਨਾਂ ਨਾਲ ਬੜਾ ਰੁੱਖਾ, ਅਣਮਨੁੱਖੀ, ਸੁਖ਼ਾਮੀਅਤ-ਧਾਰਕ ਅਤੇ ਦਰਦ-ਹੀਣ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਅੱਬਾਸ ਖ਼ਾਂ ਸਰਵਾਨੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਮੁਖੀਆਂ ਦੀ ਇਕੱਤਰਤਾ ਸਾਹਮਣੇ ਬੋਲਦਿਆਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਰਨਤਕਾਂ ਉੱਤੇ ਕੀਤੇ ਤੁਹਾਡੇ ਸਾਰੇ ਜ਼ੁਲਮ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਮਿਣਤੀ ਦੇ ਮੁੱਲ ਨਿਯਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ,** ਤਾਂ ਮੁਗ਼ਲ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਸਾਮਰਾਜ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਅਤੇ ਲਹੂ-ਡੋਲ੍ਹੂ ਵਤੀਰੇ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਅਰਾਜਕਤਾ ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਇਹ ਵੀ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ ਕਿ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ, ਇਸ ਵੇਲੇ ਬਿਲਕੁਲ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਬਰ ਨੂੰ ਤਾਂ ਇਸ ਪਾਸੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਲਈ ਕੋਈ ਖ਼ਾਸ ਸਮਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਹਮਾਯੂੰ ਖ਼ੁਦ ਇਸ ਪਾਸਿਉਂ ਬੇ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਸੀ। ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸੁਖ਼ਾਮੀਅਤ ਲਗ ਪਗ ਜਹਾਂਗੀਰ ਵਾਲੇ ਸਨ, ਪਰ ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਰਾਜ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਦਾ ਪਿਤਾ ਅਕਬਰ

*Tarikh-i-Shershahi, Elliot, Volume IV, p. 411.

**Ibid, p. 31 .

ਰਾਜ ਉੱਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਮਿਹਨਤ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਮਨ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ, ਪਰ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਦੇ ਵਾਕਿਆਨਿਗਾਰ ਜੋ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਚੋਟ ਕਾਰਕੁਨ ਸੀ, ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਰਾਜ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਸ਼ਾਸਕ ਦੇ ਪ੍ਰਜਾ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਭਾਵੇਂ ਔਖਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿੰਨੇ ਗੁਨਾਹਾਂ ਅਤੇ ਲੁੱਟ-ਖੋਹ ਵਤੀਰੇ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸ਼ਾਸਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ।*

ਜੇ ਅਕਬਰ ਦੀ ਇੰਨੀ ਮਿਹਨਤ ਪਿੱਛੋਂ ਛੇਤੀ ਹੀ ਰਾਜ ਅਰਾਜਕਤਾ ਦੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੁਮਾਯੂੰ ਦੇ ਰਾਜ ਦੀ ਅਰਾਜਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੋਈ ਇੰਨਾ ਤਕੜਾ ਅਤੇ ਸੋਧਕੀ ਕਦਮ ਚੁੱਕਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਸੀ। ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਨਤੀਜੇ ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਵਿੱਚ ਦੇਰ ਨਹੀਂ ਲੱਗਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਕਿ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਰਾਜ ਅਤਿ ਬਿੱਖਰੇ ਅਤੇ ਲੋਟੂ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਉਲਝਿਆ, ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਲਈ ਸਮੱਸਿਆ-ਜਨਕ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ-ਮਾਰੂ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਬੜੀ ਔਖੀ ਸਾਧਨਾ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ।

ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਹੋ ਰਹੇ ਅਨਿਆਇ ਨੂੰ ਰਾਜਾਂ ਦੇ ਢੇਰੀ ਢੇਰੀ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਿਆਂ ਵੇਖ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਸੁਲਤਾਨ ਬਣਦਿਆਂ ਹੀ ਅਬਾਸ ਖ਼ਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਨੇ ਐਲਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਹਲ-ਵਾਹਕ ਹੀ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਾ ਦਬਾਏ।** ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਹਰ 'ਸਰਕਾਰ' ਵਿੱਚ ਇੱਕ 'ਮੁੱਖ ਸ਼ਿਕਦਾਰ' ਅਤੇ 'ਮੁੱਖ ਮੁਨਸਿਫ਼' ਮੁਕੱਰਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਮੋਰਲੈਂਡ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਸਾਰੇ ਰਾਜ-ਪਾਲਾਂ ਨੂੰ ਖੇਤ ਵਧਾਉਣ ਅਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਵਾਧਾ ਜਿੰਨਾ ਹੋ ਸਕੇ ਤੋਰ ਤੇ ਲੈਣ ਲਈ ਹੁਕਮ ਘੱਲ ਦਿੱਤੇ।*** ਇਉਂ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਹੁਸ਼ਿਆਰੀ ਨਾਲ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਸੂਬਿਆਂ ਨੂੰ ਚੰਗੇਰਾ ਬਣਾਉਣ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ,

*Mughal Empire in India, p. 2 6.

**Tarikh-i-Shershahi, Elliot, Volume IV, p. 374.

***Agrarian System of Moslem India, p. 75.

ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰਿਆਇਤਾ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀ ਪਕਿਆਈ ਅਤੇ ਚਿਰੰਜੀਵਤਾ ਦੀ ਅਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸੁਲਤਾਨ ਬਿਲਕੁਲ ਚੇਤੰਨ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਖ੍ਵਾਜਾ ਨਿਜ਼ਾਮੁੱਦੀਨ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਦੀਵ ਲੋਕ ਸੇਵਾ, ਫ਼ੌਜੀ ਤਿਆਰੀ, ਰੱਈਅਤ ਨਾਲ ਸਦਾਚਾਰਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵੱਲ ਲਾਈ ਰੱਖਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਨਸਾਫ਼ ਅਤੇ ਸਚਾਈ ਦੇ ਰਾਹ ਤੇ ਪੱਕਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ,* ਪਰ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਆਕੀ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਵਾਹ ਪਿਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੋਧਿਆ, ਪਰ ਉਹ ਐਵੀਂ ਦੇ ਜੋਸ਼ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਉਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਦੁਰਗਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਥੋਂ ਦੀ ਫ਼ਸਲ ਤਬਾਹ ਕਰਕੇ ਵੀਰਾਨੀਆਂ ਦੇ ਚਿਹਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਹਲ-ਵਾਹ ਬੇ-ਕਸੂਰ ਹਨ ਉਹ ਤਾਂ ਤਾਕਤਵਰਾਂ ਅੱਗੇ ਝੁਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤੰਗ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਪਿੰਡ ਛੱਡ ਕੇ ਚਲੇ ਜਾਣਗੇ ਅਤੇ ਮੁਲਕ ਤਬਾਹ ਹੋ ਜਾਏਗਾ।**

ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਇਹ ਚਿੰਤਨ ਬੜਾ ਲੋਕ-ਹਿਤਕਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ "ਤਾਰੀਖ਼ਿ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹੀ" ਦਾ ਕਰਤਾ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਅਮਨ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਲਈ, ਸਭ ਹਾਕਮਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਹੁਕਮ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਜ਼ਮੀਨ ਉੱਤੇ ਲੱਗੇ ਟੈਕਸ ਬੜੀ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਵਸੂਲ ਕੀਤੇ ਜਾਣ*** ਜਿਸ ਨਾਲ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਜਬਰ ਦਾ ਸ਼ੀਂਹ ਆਉਂਦਾ ਹੁਦਾਰਤੀ ਚੱਲ ਪਈ ਅਤੇ ਜਮਨਾ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਉੱਤੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਸਰਹੰਦ ਸਰਕਾਰ ਤੋਂ ੧੨੦੦੦ ਘੋੜ ਸਵਾਰ ਲਿਆਂਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਅਤੇ ਹਲ-ਵਾਹਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ੋਰ ਵਰਤ ਕੇ ਦਬਾਇਆ। ਭਾਵੇਂ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਬਲ ਇੱਛਾ ਸੀ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਚੰਗੇ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖੇ ਜਾਣ, ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਹੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਖੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹ ਤੇ ਚਲਣਾ ਬੜਾ ਔਖਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੇ ਵਾਤਾਵਰਨ

---

*Tabqat-i-Akbari, p. 141.

**Tarikh-i-Shershahi, Elliot, Volume IV, p. 422.

***Ibid, p. 413 and 415.

ਜਾਂ ਪਿਟਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਬੜਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਵਿਰੋਧ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸਿਰੇ ਨਹੀਂ ਚੜ੍ਹੀ, ਸਗੋਂ ਵਾਤਾਵਰਨ ਦੀ ਜੋ ਐਸੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਇਸ ਸੁਲਤਾਨੀ ਪਿਟਰਨ ਵਿੱਚ ਤਾਕਤ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੀ ਹਕੂਮਤ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸਾਧਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਨ ਇਸ ਲਈ ਜ਼ੁਲਮ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੋੜ ਤੇ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਜਬੂਰੀ ਵੀ ਸੀ, ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦਾ ਪੱਖ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪਿਟਰਨ ਦੀ ਇਸ ਮਜਬੂਰੀ ਨੂੰ ਕਦੇ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਲੋ ਵਿੱਚ ਇਹ ਗੱਲ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਘੜ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਰਾਜ ਦਾ ਉਸਾਰੂ ਪੱਖ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੁਘੜ ਸਿਆਣਪ ਹੀ ਸੀ, ਸਾਰੇ ਰਾਜ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਰਾਜ-ਸੰਚਾਲਨਾ ਦਾ ਲੋਕ-ਹਿਤਕਾਰੀ ਪੱਖ ਬੜਾ ਅਲਪ ਮਾਤਰ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਧਰਮ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਅਤੇ ਅਫ਼ਗ਼ਾਨਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੋਈ ਭਿੰਨ ਨਹੀਂ ਸੀ। 'ਤਾਰੀਖਿ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹੀ' ਵਿੱਚ ਹੀ ਇੱਕ ਥਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਧਾਵੇ ਉੱਤੇ ਸਰਦਾਰ ਨੂੰ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਬਰਾਹੀਮ ਦੇ ਵੇਲੇ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ਰ ਜ਼ਿਮੀਂਦਾਰਾਂ ਨੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਇਸਲਾਮੀ ਜਾਂ ਨਾਸਤਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੂਰਤੀਆਂ ਵਾਲੇ ਮੰਦਰ ਕਾਇਮ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਪਾਕ ਨਾ ਕਰ ਲਵਾਂ, ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਪਰਤਾਂਗਾ।* ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਇੱਕ ਦੋ [illegible] ਕੀਤੇ ਧਾਵਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ 'ਤਾਰੀਖਿ ਦਾਊਦੀ' ਵਿੱਚ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਅਮਨ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦੇ ਭਾਵੇਂ ਪੂਰੇ ਜਤਨ ਕੀਤੇ, ਪਰ ਪੰਜਾਬ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮੁਲਤਾਨ ਸਿੰਧ ਵੱਲ ਜਦੋਂ ਵੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਚੈਨ ਦਾ ਸਾਹ ਲੈਣਾ ਨਸੀਬ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਉਸ ਪਾਸੇ, ਗੱਖੜ ਲੋਕ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਲੁੱਟ ਮਾਰ ਕਰਨੀ ਅਤੇ ਗੜਬੜ ਫੈਲਾਉਣਾ ਹੀ ਸੀ, ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵੀ ਦਬਾਏ ਨਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਸ ਪਾਸੇ ਕਾਫ਼ੀ ਜ਼ੋਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖ਼ਿਜ਼ਰ ਖ਼ਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਉਹ ਸਦਾ ਹੀ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਖੜੇ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮੁਗਧ ਰਹੇ ਸਨ। ਬਦਾਯੂਨੀ ਆਪਣੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਵਿੱਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਅਫ਼ਗਾਨਾਂ ਨੂੰ

---

*Tarikh-i-Shershahi, Elliot, Volume IV, p.

ਸਜ਼ਾ ਦੇਣ ਵਾਸਤੇ ਗੱਖੜਾਂ ਨੂੰ ਸੋਧਣ ਲਈ ਲਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਗੱਖੜ ਲੋਕ ਚੋਰਾਂ ਡਾਕੂਆਂ ਵਾਂਗ ਰਾਤ ਨੂੰ ਲੁੱਟ ਮਾਰ ਕਰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀਆਂ ਮਰਦਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾ ਕੇ ਵੇਚ ਦਿੰਦੇ ਸਨ।*

ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਹਿੱਤ-ਮੁਖੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਇੱਛਾ ਹੀ ਸੀ, ਕਈ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਨਾ ਲਿਆ ਸਕਿਆ। ਉਹ ਧਰਮ ਬਾਰੇ ਅਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਜਜ਼ਬੇ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਤੇ ਵੀ ਅਸਮਰੱਥ ਹੀ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵੀ ਸੋਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਬਾਰੇ ਬਦਲੇ ਵਤੀਰੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਅਚੇਤ ਚਿੰਤਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਅਫ਼ਗ਼ਾਨਾਂ, ਲੋਧੀਆਂ ਅਤੇ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਤੋਂ ਚੰਗਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਸਾਬਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਾਨ ਸ਼ੌਕਤ ਅਤੇ ਸਲਤਨਤ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ, ਸੁਹਿਰਦ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੋਕ-ਮੁਖੀ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ।

੧੫੪੪ ਈ: ਵਿੱਚ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋ ਗਈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ੧੫੫੪ ਈ: ਤੱਕ, ਹਮਾਯੂੰ ਦੇ ਮੁੜ ਗੱਦੀ ਸੰਭਾਲਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਲਾਮ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਆਦਲੀ, ਇਬਰਾਹੀਮ ਸੂਰ ਅਤੇ ਸਿਕੰਦਰ ਸੂਰ ਉਸ ਦੇ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਦੇ ਹੋਰ ਗੱਦੀਦਾਰ ਹੋਏ, ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਨਾ ਹੀ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਵਾਲੀ ਸੋਚ ਸੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਜਿਹੀ ਸਮਰੱਥਾ। ਉਹ ਲਗ ਪਗ ਸਾਰੇ ਹੀ ਅਤਿ ਨਿਕੰਮੀਆਂ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਦੇ ਮਾਲਕ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਸੂਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ, ਸਗੋਂ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਵਕਾਰ ਅਤੇ ਖੱਟਿਆ ਨਾਮਣਾ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਿੱਟੀ ਵਿੱਚ ਰੁਲਾ ਦਿੱਤਾ। ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਈ ਯੋਗਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲੀ ਧਾਂਦਲੀ ਮੁੜ ਮੱਚ ਗਈ। ਖ਼ਵਾਜਾ ਨਿਜ਼ਾਮੁੱਦੀਨ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸਲਾਮ ਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ਾਂ ਰਚੀਆਂ ਗਈਆਂ,** ਅਮੀਰਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪੋ ਧਾਪੀ ਵਧ ਗਈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਤੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰਾ ਸੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਕਤਲ ਕਰਵਾ

*Tarikh-i-Badauni, Elliot, Volume V, p. 489.

**Tabqat-i-Akbari, p. 169.

ਨੰਭ ੨-੧੮

ਦਿੱਤਾ।* ਸਾਡਾ ਪੱਕਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਹੇਠ-ਉੱਪਰਲੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਂਤਕ ਕਾਸ਼ਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਵਧੀ ਅਤੇ ਹਲ-ਵਾਹਾਂ ਉੱਤੇ ਘੋਰ ਸਖ਼ਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਛੱਡ ਕੇ ਹੋਰ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਜਾ ਵੱਸਦੇ ਸਨ, ਮੁਹੰਮਦ ਆਦਲੀ ਦੇ ਵੇਲੇ ਭਿਆਨਕ ਕਾਲ ਪੈਣ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਲ 'ਤਾਰੀਖ਼ਿ ਬਦਾਉਨੀ' ਦੇ ਕਰਤਾ ਬਦਾਉਨੀ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆ, ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਕਿ

> "...The author with his own eyes witnessed the fact that men at their own kind and the appearance of the famished sufferers was so hideous that one could scarcely look upon them, what with the scarcity of rain, the famine and the desolation and what with uninterrupted warfare for two years, the whole country was a desert and no husband man remained to till the ground".
>
> (Elliot, Volume V, p. 490)

ਇਸ ਵੇਲੇ ਸਰਕਾਰੀ ਮਾਮਲੇ ਇੱਕ ਅਨਪੜ੍ਹ ਹਟਵਾਣੀਏ ਹੇਮੂੰ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਸਨ ਅਤੇ ਬਦਾਉਨੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜਦੋਂ ਲੋਕ ਬੁੱਲ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ 'ਰੋਟੀ' ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਮਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਹੇਮੂੰ ਬਿਆਨਾ ਕੋਲ ਬੈਠਾ ਪੰਜ ਸੌ ਹਾਥੀਆਂ ਨੂੰ ਕਣਕ, ਖੰਡ ਅਤੇ ਮੱਖਣ ਖੁਆ ਰਿਹਾ ਸੀ।** ਅਜਿਹੇ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਬੇ-ਰਹਿਮ ਸ਼ਾਸਕ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਿਗੜੇ ਤਾਣੇ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਰੱਖਦੇ ਸਨ, ਸੋਚਣਾ ਹੀ ਅਕਾਰਥਾ ਹੈ। ਸੂਰ ਖ਼ਾਨਦਾਨ ਦਾ ਰਾਜ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਤੱਕ ਅਗਲੇ ਦੋ ਤਿੰਨ ਸਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਹ ਧਾਂਦਲੀ ਅਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਇਵੇਂ ਹੀ ਕਾਇਮ ਰਹੇ। ਸਾਧਾਰਨ ਆਦਮੀ ਦੀਆਂ ਔਕੜਾਂ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ, ਉਸ ਕੋਲੋਂ ਜਿਉਣ ਦਾ ਹੱਕ ਖੁਸਦਾ ਗਿਆ, ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਅਤੇ ਅਮੀਰਾਂ ਦੇ ਰਹਿਮ ਉੱਤੇ ਹੁੰਦੀ ਗਈ ਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਉਹ ਜਾਂਗਲੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਵਿੱਚ ਜਕੜਿਆ ਗਿਆ। ਇਸ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਉਚਾਰਨ ਲਈ ਉਸ ਕੋਲ ਜੀਭ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਸੋਚਣ ਲਈ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹੇ। ਜਿਥੇ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ, ਭਾਵ-ਤ੍ਰਿਪਤੀ

*Tabqat-i-Akbari, p. 189.

**Tarikh-i-Badauni, Elliot, Volume V, p. .

ਹੋਣੀ ਵੀ ਅਸੰਭਵ ਸੀ, ਕਿਉਂ ਇਹ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਜੋ ਢਾਲ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਲਈ ਨਿਰੋਧਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸਾਹ-ਘੁੱਟਣੇ ਵਾਲ ਸਨ। ਰਾਜ-ਪਾਲਾਂ ਦੇ ਸੁਆਰਥੀ ਹਿੱਤਾਂ, ਮੌਜ-ਰੁਚੀਆਂ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਵਿਸਤਾਰ ਬਿਰਤੀਆਂ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਮਾਹੌਲ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਥਾਂ ਘਾਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ।

ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਸੁਲਤਾਨੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਰਾਜ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਾਂਤਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਹਰ ਪ੍ਰਾਂਤੇ ਵਿੱਚੋਂ ਵਸੂਲ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਕਰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਵਸੂਲੀ ਦਾ ਕੰਮ ਪ੍ਰਾਂਤੇ ਦੇ ਅਮੀਰ ਜ਼ਿੰਮੇ ਸੀ, ਸੁਲਤਾਨ ਦਾ ਉਸ ਇਲਾਕੇ ਨਾਲ ਕੇਵਲ ਅਮੀਰ ਤੋਂ ਕਰ-ਵਸੂਲੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇ ਕਰ-ਵਸੂਲੀ ਰਵ੍ਹੇ ਅਤੇ ਅਮੀਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਸੁਲਤਾਨ ਨਾਲ ਚੰਗੇ ਰਹਿਣ ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੇਂਦਰੀ ਦਖਲ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰਹਿੰਦਾ। ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਇਹੀ ਤਰੀਕਾ ਬਾਬਰ ਦੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਸੀ* ਅਤੇ ਉਸ ਨੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਬਾਕੀ ਮੁਗ਼ਲ-ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਲਗ ਪਗ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਇਸੇ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ।

ਇਸ ਰਾਜ ਵਿਧੀ ਦਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕਰ ਸੁਲਤਾਨ ਨੂੰ ਦੇ ਕੇ ਬਾਕੀ ਬਚੀ ਰਕਮ ਅਮੀਰ ਕੋਲ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਇੱਕ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਸੀ ਕਿ ਸਭ ਸੁਲਤਾਨ ਸਾਰੀ ਸੈਨਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੇਠ ਸਿੱਧੀ ਭਰਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਹਰ ਅਮੀਰ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਸਵਾਰ ਦੇਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਸੁਲਤਾਨ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਹਿੱਤ ਵੱਡੀ ਰਕਮ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ; ਪਰ ਅਮੀਰ, ਸੈਨਾ ਵਾਸਤੇ ਮਿਲਿਆ ਪੈਸਾ ਅਤੇ ਕਰ ਤੋਂ ਬਚੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਰਕਮਾਂ ਐਯਾਸ਼ੀ ਲਈ ਵਰਤਣ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੁਲਤਾਨੀ ਦਰਬਾਰਾਂ, ਹਰਮਾਂ ਅਤੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਸ਼ੌਕਤ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿੱਚ ਜੁਟੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਅਮੀਰਾਂ ਦੀ ਇਹ ਅਸਵਸਥ ਹਾਲਤ ਸਾਡੇ ਕਾਲ ਤੋਂ ਕੁਝ ਪਿੱਛੋਂ ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸੀਮਾਂ ਤੱਕ ਅੱਪੜ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਕਿ 'ਤਾਰੀਖਿ ਸ਼ੇਰਸ਼ਾਹੀ' ਦੀ ਗਵਾਹੀ

*Memoirs of Babur, p. 199.

ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਅਮੀਰ ਹਰ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਨਿਰਾਕਾਰਿਕ ਮੰਤਰਾਂ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਵਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਸੈਨਿਕ ਜਾਂ ਹਲ-ਵਾਹ ਦਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਨੇ ਕਿੰਨੀ ਹੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਵਿਖਾਈ ਹੋਵੇ* ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੈਰੀ ਅਤੇ ਮਿੱਤਰ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਲੋਭ ਨਾਲ ਭਰੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮ ਸ਼ੈਤਾਨੀਅਤ ਨਾਲ ਲਬਰੇਜ਼ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਹਿਲ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਭ ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਐਯਾਸ਼ੀ-ਸਾਧਨਾਂ ਨਾਲ ਲੱਥ ਪੱਥ ਅਤੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਔਰਤਾਂ, ਨਿਰਤਕੀਆਂ ਅਤੇ ਗ਼ੁਲਾਮਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਠਾਠ ਬਾਠ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਅਨੇਕਾਂ ਘੋੜੇ ਅਤੇ ਹਾਥੀ ਹਰ ਅਮੀਰ ਲਈ ਰੱਖਣੇ ਵੱਡੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸਨ। ਕਿਸੇ ਅਮੀਰ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਤੋਂ ਉਪਰ ਉੱਠਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਲੋਕ-ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸੁਆਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਉੱਠਦਾ। ਲੋੜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਖਰਚ ਕਰਨ ਕਾਰਨ, ਅਮੀਰ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਦੇ ਕਰਜ਼ਾਈ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਨਾ ਅਦਾ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਵੱਲੋਂ ਹੱਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਇਲਾਕੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਿਆ ਕੁੱਟਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਲੁੱਟ ਮਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਕਸੂਰ ਅਮੀਰਾਂ ਦਾ, ਪਰ ਸਜ਼ਾ ਫਿਰ ਵੀ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਨੂੰ ਮਿਲਦੀ ਸੀ। ਮਨੋਰੰਜਨ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਧਾਉਣ ਅਤੇ ਪੈਸੇ ਦੀ ਭੁੱਖ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਲਾਕੇ ਦਿਆਂ ਚੋਰੀਆਂ ਅਤੇ ਡਾਕਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੱਥ ਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਪੈਲਸਾਰਟ ਨੇ ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਵੇਲੇ ਬਾਰੇ ਸਾਫ਼ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੋਰ, ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਦੇ ਰਾਜ-ਪਾਲਾਂ ਨੂੰ ਰਿਸ਼ਵਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾ ਕਿ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਕਾਰਵਾਈ ਨਾ ਕਰ ਸਕਣ।** ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਮੀਰਾਂ ਦਾ ਅਜਿਹੇ ਚਰਿੱਤਰਹੀਣ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਸੀ।

---

*Tarikh-i-Shershahi, p. 330.

**Remonstranties, translated by Moreland, p. 59.

ਰਾੱਡ ੨-੨੧

ਅਮੀਰਾਂ ਦੀ ਸਾਰੀ ਐਸ਼ ਅਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਦੇ ਕਰ ਲਈ ਪੈਸਾ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲੋਂ ਵਸੂਲ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਕਾਰਕੁਨਾਂ ਦੇ ਖਰਚਾਂ ਵਿੱਚ ਜਿੰਨਾ ਵਾਧਾ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂਦਾ, ਉਨਾ ਹੀ ਮਾਮਲਾ ਅਤੇ ਕਰ ਹੋਰ ਵਧਾਏ ਜਾਂਦੇ। ਇਤਨੇ ਕਰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਤੋਂ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਸੂਲੀ ਲਈ ਹਰ ਜ਼ਾਲਿਮ ਤੋਂ ਜ਼ਾਲਿਮ ਢੰਗ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਅਮੀਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ 'ਵੱਡੇ ਲੋਕ-ਹਿਤਕਾਰੀ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ', ਸ਼ੇਰਸ਼ਾਹ ਨੇ ਵੀ ਜਿਸ ਦਾ ਨਿਤਾਰਾ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ, ਕਰ-ਵਸੂਲੀ ਬਾਰੇ ਅਮੀਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਭ ਸਖ਼ਤੀ ਵਾਲੇ ਢੰਗ ਵਰਤਣ ਦਾ ਹੁਕਮ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ।

ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਆਪਣੇ ਵਿੱਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਕਰ ਦੇਣ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਅਤੇ ਅਸਮਰਥਾ, ਸੁਲਤਾਨੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਪਣੇ ਵਿਰੁੱਧ ਬਗ਼ਾਵਤ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਜਬਰ ਸੁਲਤਾਨੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਵੱਡਾ ਅੰਗ ਸੀ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਸਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਲੋਕ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਨ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸੁਲਤਾਨੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸਭ ਹਿਤਕਾਰੀ ਪੱਖ ਕੱਟੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖੋਖਲਾਪਣ ਝੱਟ ਨੰਗਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਬਾਰੇ 'ਤੁਜ਼ਕਿ ਬਾਬਰੀ' ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਕਰ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਹੋ ਕੇ ਬਗ਼ਾਵਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾ ਲੁਕਦੇ ਹਨ।* ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਮਜਬੂਰੀ ਅਤੇ ਅਸਮਰਥਾ ਨੂੰ ਨਾ ਸਮਝਦਿਆਂ ਗ਼ੁਲਾਮ ਬਣਾ ਕੇ ਵੇਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸੰਗਠਿਤ ਆਰਥਿਕਤਾ ਨਾ ਬਣ ਸਕੀ, ਖੇਤ ਵਿਹਲੇ ਰਹਿਣ ਲੱਗ ਪਏ, ਸਮੁੱਚੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਘਟ ਗਈ ਅਤੇ ਕਾਲ ਪਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇੰਨੀ ਭਾਰੀ ਕਰ-ਵਸੂਲੀ ਪਿੱਛੋਂ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲ ਰੋਟੀ ਖਾਣ ਤੇ ਸਰੀਰ ਢਕਣ ਲਈ ਵੀ ~~ਕਾਫ਼ੀ~~ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬਚ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਇਕ ਯਾਤਰੂ ਨਿਕਿਤਿਨ ਇਨ੍ਹਾਂ

*Memoirs of Babur, p. 207.

ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਧਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਾਲਤ ਅਤਿਅੰਤ ਦੁੱਖ-ਭਰਪੂਰ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਮੀਰ, ਅਤਿਅੰਤ ਸਿਤਮਕਾਰ ਅਤੇ ਐਯਾਸ਼ ਹਨ।* ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਯਾਤਰੂ ਵਾਰਬੋਸਾ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਕੁਝ ਲੋਕ ਨੰਗੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਕੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਗੁਪਤ-ਅੰਗ ਹੀ ਮਸਾਂ ਢਕ ਸਕਦੇ ਹਨ।**

ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਕਾਰੀਗਰ ਅਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਹਾਲਤ ਬੜੀ ਮਾੜੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ 'ਆਈਨਿ ਅਕਬਰੀ' ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਅੰਕੜਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮੋਰਲੈਂਡ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਰੇਣੀ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਕਾਰੀਗਰ ਦੀ ਆਮਦਨ ਅੱਜ ਦੇ ਸਿੱਕੇ ਵਿੱਚ ਸਾਢੇ ਪੰਜ ਆਨੇ ਤੋਂ ੧੪ ਆਨੇ ਤੱਕ ਕੱਢੀ ਹੈ, ਪਰ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਆਮਦਨ ਅੱਜ ਦੇ ਸਿੱਕੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੱਢੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ੨ ਤੋਂ ੩ ਦਾਮ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ (ਜੇ ੪੦ ਦਾਮਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਰੁਪੱਈਆ ਗਿਣਿਆ ਜਾਵੇ) ਲਗ ਪਗ ਪੌਣੇ ਤਿੰਨ ਪੈਸੇ ਤੋਂ ਪੰਜ ਪੈਸੇ (ਪੁਰਾਣੇ) ਦੇ ਕਰੀਬ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਅੱਜ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉੱਤੇ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਵੇਲੇ ਕਣਕ, ਆਈਨ ਅਨੁਸਾਰ ੧੨ ਦਾਮ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀ ਮਣ ਹੈ, ਜੋ ਰੁਪੱਈਏ ਦੀ ਲਗ ਪਗ ਇੱਕ ਮਣ ਸਾਢੇ ਤੇਰਾਂ ਸੇਰ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਬਰਿੱਜ ਨਰੈਣ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ " ਇੰਡੀਅਨ ਇਕੋਨੌਮਿਕ ਲਾਈਫ਼ " ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਕੱਢਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਕਾਰੀਗਰ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਪਤਲੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਨੇ ਪੈਲਸਾਰਟ ਅਤੇ ਮੋਰਲੈਂਡ ਦੇ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਜਨਤਾ ਦੇ ਗ਼ਰੀਬ ਅਤੇ ਪਿਛੜੇ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਦਿੱਤੇ ਵਿਚਾਰ ਗ਼ਲਤ ਸਾਬਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਲ (੧੪੫੦-੧੫੫੦ ਈ: ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਉਣ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਸਹਾਇਤਾ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਤਾਂ ਇਹ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਦੇਰ ਨਹੀਂ ਲੱਗਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਕਿ ਆਈਨ ਦੇ ਅੰਕੜੇ, ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਸੁਲਤਾਨ ਵੱਲੋਂ ਅਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ~~ਪਰ ਅਮੀਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਅਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ~~, ਪਰ ਅਮੀਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਅਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕੰਜੂਸ ਅਤੇ ਐਯਾਸ਼

---

*Quoted by Moreland in India At The Death of Akbay p. 267.

**Ibid, p.274.

ਆਚਰਨ ਕਾਰਨ ਨਿਸ਼ਸੰਦੇਹ ਘੱਟ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸ ਦਾ ਵੱਖਰਾ ਜ਼ਿਕਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ। ਦੂਜਾ ਇਹ ਆਮਦਨ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਮਨ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਅਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਕੁਝ ਕੇਂਦਰ ਵੱਲੋਂ ਨਿਯਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਪਰ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਮਨ-ਮਾਨੀ ਅਤੇ ਧਾਂਦਲੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਰਗ ਦੀ ਸਾਧਾਰਨ ਆਮਦਨ ਇਸ ਤੋਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਘੱਟ ਹੋਵੇਗੀ। ਕਿਸੇ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਸੀਂ ਕਾਰੀਗਰ ਦੀ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਆਮਦਨ ੩ ਤੋਂ ੮ ਆਨੇ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਕਮਾਈ ਦੋ ਪੈਸੇ ਤੋਂ ਸਾਢੇ ਤਿੰਨ ਪੈਸੇ (ਪੁਰਾਣੇ) ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਖਾਣ ਪੀਣ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਵੀ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਵਿਹਲੀਆਂ ਰਹਿਣ ਕਾਰਨ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਮਹਿੰਗੀਆਂ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਜੇ ਇੰਨੀ ਆਮਦਨ ਦੇ ਵੀ ਲਗਾਤਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਚੱਲ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ, ਘਰੇਲੂ-ਜੰਗ ਅਤੇ ਅਰਾਜਕਤਾ ਦੇ ਸਮੇਂ, ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦਿਹਾੜੀ ਮਿਲਣ ਦੀ ਬਿਲਕੁਲ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਅਤੇ ਜਿੰਨੀਆਂ ਕੁ ਦਿਹਾੜੀਆਂ ਲੱਗਦੀਆਂ ਸਨ, ਪੈਲਸਾਰਟ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਅਨੁਮਾਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਮੀਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਿਰਤ-ਫਲ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਸਨ ਦਿੰਦੇ, ਇੱਕ ਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਾਟ ਕੱਟ ਲੈਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮਹੀਨਾ ੪੦ ਦਿਨਾਂ ਦਾ ਗਿਣਦੇ ਅਤੇ ਜਾਂ ਨਕਦ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵਰਤੇ ਹੋਏ ਕੱਪੜਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਕੇ ਵੇਲਾ ਟਾਲ ਦਿੰਦੇ, ਜੇ ਕਾਰੀਗਰ ਵੱਲੋਂ ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਉਂਜ ਬੇ-ਹਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ।* ਸੁਲਤਾਨੀ ਕਾਰਕੁਨਾਂ ਦੇ ਰਵੱਈਏ, ਵਾਤਾਵਰਨ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪੈਟਰਨ ਦੇ ਸੁਭਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਸੋਚਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪੈਲਸਾਰਟ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀ ਬੜੀ ਪੇਤਲੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਆਪਣਾ ਅਨੁਮਾਨ ਠੀਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ; ਬਰਿੱਜ ਨਰੈਣ ਦਾ, ਪੈਲਸਾਰਟੀ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਖੰਡਨ, ਨਿਰੋਲ ਆਈਨੀ ਅੰਕੜਿਆਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਮਕਾਨਕੀ ਨਿਰੀਖਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਸਮੇਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿਸਤਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਕੀਤਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਨਹੀਂ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਤੇ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਜਾਣਕਾਰੀ,

---

*Remonstranties, p. 60.

ਇਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀ ਹਾਲਤ ਬਿਲਕੁਲ ਸੰਤੋਖ-ਜਨਕ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਭੁੱਖ, ਨੰਗ, ਜ਼ੁਲਮ ਅਤੇ ਗੁਰਬਤ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਚੋਰ ਅਤੇ ਲੁਟੇਰਿਆਂ ਦਾ ਵਧਣਾ ਕੋਈ ਅਜੀਬ ਅਤੇ ਅਣਹੋਣੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਦੋ ਹੀ ਰਾਹ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ : ਜਾਂ ਵਿਰੱਕਤ ਸਾਧਗੀਰੀ ਦਾ ਅਤੇ ਜਾਂ ਡਕੈਤੀ ਦਾ, ਨਵੇਂ ਚਰਿੱਤਰ ਵਾਲੀ ਲਹਿਰ ਅਜੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਗਰਭ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਸਾਧਗੀਰੀ ਲਈ ਸਾਧਾਰਨ ਆਦਮੀ ਵਿੱਚ ਸਬਰ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਚੋਰੀ ਅਤੇ ਡਕੈਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਉਸ ਲਈ ਸੌਖਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਵਧੀ ਬੇ-ਚੈਨੀ, ਲੁੱਟ ਅਤੇ ਗੜਬੜ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਭ ਯਾਤਰੂਆਂ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਨਿੰਦਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।

ਇਸ ਬਿਸ਼ੰਖਲਾ ਨੂੰ ਸੰਖਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਲਤਨਤ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਇੱਕ ਸੰਤੁਲਨ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ, ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਹਿੱਤ-ਪਥ ਇੰਨੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧੀ ਸਨ ਕਿ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਿਹਤਮੰਦ ਸੰਤੁਲਨ ਭਾਲਣਾ ਸੌਖੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਨਾ ਹੀ ਭਾਲਿਆ ਜਾ ਸਕਿਆ ਕਿਉਂਕਿ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਹਿੱਤ ਸ੍ਵਾਰਥੀ ਸਨ, ਉਸ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਤਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ, ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਮਨੋਰੰਜਨ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਤਸੱਲੀ ਦੇਣੀ ਸੀ। ਉਹ ਆਰਥਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੇਖ ਆਏ ਹਾਂ, ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੀ, ਇਸ ਲਈ ਚਲਾਕੀ ਨਾਲ 'ਧਰਮ' ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਵਰਤਿਆ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਅਦਾ ਕੀਤੇ ਵੱਡੇ ਰੋਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਮੁਸਲਮਾਨ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਨੇ, ਜਾਗੀਰਾਂ ਆਪਣੇ ਹਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀਆਂ ਨੂੰ ਦੇਣੀਆਂ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀਆਂ, ਜੋ ਵੀ ਹਿੰਦੂ ਤੋਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਕ-ਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ

ਨੋਟ ੨-੨੫

ਇਹ ਰੁਚੀ ਅਫ਼ਗ਼ਾਨਾਂ ਅਤੇ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਿਖਰ ਉੱਤੇ ਸੀ। ਹਿੰਦੂਆਂ ਦਾ, ਸ਼ਾਸਕ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣਾ, ਰਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਅਤੇ ਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਸਹਾਇਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਧਾਰਨਾ, ਕਾਇਮ ਰਾਜ ਦੀ ਅਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਅਤੇ ਅਥਿਰਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਤੈਮੂਰ ਦੇ ਹੱਲੇ ਪਿੱਛੋਂ ਉੱਪਰਲੇ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੇਠਲੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵੀ, ਸ਼ਾਸਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਾਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਫ਼ਿਜ਼ਾ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਗਈ। ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਵੱਲੋਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਲਈ 'ਕਾਫ਼ਰ' ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਲਈ 'ਖ਼ੁਦਾਈ-ਬੰਦੇ' ਅਤੇ 'ਸਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕ' ਵਰਗੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਏ। ਇਸਲਾਮ ਭਾਵੇਂ ਧਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੱਤਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਸ਼ਸਤਰ-ਬੱਧ ਅਤੇ ਸ੍ਵਾਰਥ ਵਾਲਾ ਰੂਪ ਹੁਣ ਹੀ ਉੱਘੜਨ ਲੱਗਾ ਸੀ, ਇਸ ਨਾਲ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਹਿੱਲ ਜੁੱਲ ਪੈਦਾ ਹੋਈ। ਇਸਲਾਮ, ਧਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਇਕ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ, ਰੱਬ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼; ਗੁਰੂ ਜਾਂ ਪੀਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਔਰਤ ਲਈ ਸਮਤਾ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈ ਕੇ ਆਇਆ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ : ਇੱਕ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਦੂਜੇ ਧਰਮ ਦੇ ਆਕਰਮਣ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਵਰਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਹੋਰ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਕਰਨੀ ਆਰੰਭ ਦਿੱਤੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰਲੇ ਦਬਾਉ ਦਾ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਇਹ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਹਿੰਦੂ-ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਕਦਰਾਂ ਦਾ ਅੰਦਰਲਾ ਫਰੋਲਣਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ। ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਰਮ ਤੈਮੂਰ ਦੇ ਹੱਲੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ ਪਰ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸ਼ਸਤਰ-ਬੱਧ ਹੋ ਕੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਇਹ ਕਰਮ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਗਿਆ, ਪਰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਰਹਿੱਤਰਹੀਣ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ, ਰਾਜਸੀ ਹਾਰ ਤੇ ਵਰਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਲਗ ਪਗ ਨਿਪੁੰਸਕ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਆਪਣੀ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਭਾਵਨਾ ਖੋ ਚੁੱਕਣ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ, ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਭਾਵ ਵੀ

ਵਧੇਰੇ ਅਖੌਤੀ ਹੀ ਸੀ, ਇਸ ਦੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਲਈ ਸਮਤਾ ਆਦਿ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਜੋ ਬੜੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਹੋਣੇ ਅਸੰਭਵ ਸਨ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਗਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਿਆਇਆ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਬਚਾਉ ਅਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜੋ ਉਸ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਦਾਅਵਾ ਸੀ। ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਅਮਲੀ ਵਿਰੋਧ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਬਾਵਜੂਦ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮੁਸਲਿਮ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਫਲਣ ਲਈ ਯੋਗ ਮਾਹੌਲ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਪਦਾਰਥਿਕ ਐਸ਼ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਕੇਵਲ ਉੱਪਰਲੇ ਵਰਗ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ।

ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰਲੇ ਪਾਸਿਉਂ ਆਰਥਿਕ ਲੁੱਟ ਅਤੇ ਅੰਦਰਲੇ ਪਾਸਿਉਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸੁਤੰਤਰਤਾਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਮੁਸਲਿਮ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਓਨਾ ਹੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾਜਨਕ ਸੀ ਜਿੰਨਾ ਹਿੰਦੂ ਲਈ ਬਾਹਰਲਾ ਦਬਾਉ ਅਤੇ ਅੰਦਰਲੀ ਅਧੋਗਤੀ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਕੇਵਲ ਇੰਨਾ ਹੀ ਸੀ ਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨ, ਸ਼ਾਸਨ ਵੱਲੋਂ ਹਿੰਦੂ ਵਾਂਗ ਧਾਰਮਿਕ-ਦਬਾਉ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਆਰਥਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲਗ ਪਗ ਦੋਹਾਂ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਯਾਤਰੂਆਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਦੁਰਗਤ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਦਿੱਤੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸਾਡੇ ਉੱਪਰ ਕੱਢੇ ਹੋਏ ਸਿੱਟੇ ਸਾਡੀ ਇਸ ਰਾਇ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਜੇ ਇਉਂ, ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਕਾਲ ਵਿਸ਼ਾਦ-ਉਪਜਾਊ, ਨਿੱਜ-ਨਾਸ਼ਕ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨਤਾ-ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸਮਾਂ ਸੀ, ਜੋ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮੁੱਢਲੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਪੂਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਰਹੀ ਸੀ, ਦਸਤਕਾਰ ਵਰਗ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸਿੱਕਾ ਜਮਾਉਣਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਦਯੋਗੀ ਚਮਤਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਲੋਕ-ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸੱਚੇ ਵਿੱਚ ਢਾਲਣ ਦੇ ਜਤਨ ਉੱਨਤੀ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਨਵ-ਜਾਗ੍ਰਤੀ ਪੱਸਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਮਾਰਟਿਨ ਲੂਥਰ ਵਰਗੇ ਪੁਰਖ, ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲੱਭਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚਾ ਯੂਰਪ

ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਜਨ-ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਉਤੋਂ ਨਯੰਤਰਨ ਖ਼ਤਮ ਕਰਕੇ, ਵਿਅੱਕਤੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਵੱਲ ਤੁਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਥਿਰਤਾ ਭਾਲਣੀ ਆਰੰਭ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਾਰੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਿੱਚ ਵੱਡਾ ਭਾਰ ਦਸਤਕਾਰ ਵਰਗ ਅਤੇ ਮਸ਼ੀਨ ਦਾ ਹੀ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੋਕ-ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ ਨਵਾਂ ਸੰਕਲਪ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਇਹ ਵਰਗ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਤਿਆਰ ਹੁੰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ।

ਦਸਤਕਾਰ ਵਰਗ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਦੇ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਨੇ ਹੀ ਬਣਨਾ ਸੀ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਰਗ ਬੜੀ ਉੱਨਤੀ ਵਿੱਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਦੀਆਂ ਬਾਹਰਲੀਆਂ ਬੰਦਰਗਾਹਾਂ ਉੱਤੇ ਬਦੇਸੀ ਵਪਾਰੀ, ਅੰਗਰੇਜ਼, ਡੱਚ ਅਤੇ ਪੁਰਤਗਾਲੀ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਗੁਜਰਾਤ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਯਾਤਰੂ ਬਾਰਬੋਸਾ 'ਬਾਣੀਆ' * ਆਖਦਾ ਹੈ, ਬੜਾ ਪ੍ਰਤੀਵਰ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਕੇਵਲ ਦੱਖਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜੋਰਦੇਨ** ਅਨੁਸਾਰ, ਅਦਨ, ਪੇਨਾਮ, ਆਦਿ ਨਾਗਲੇ ਮੁਲਕਾਂ ਦੀਆਂ ਬੰਦਰਗਾਹਵਾਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਕਾਬਜ਼ ਹੈ। ਬਾਰਬੋਸਾ, ਬੰਗਾਲ ਨੂੰ ਵੀ ਵਪਾਰ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕੇਂਦਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਦੱਖਣ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਤੇ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਰਗ ਦਾ ਪੱਸਾਰ ਲਗ ਪਗ ਨਾ ਹੋਣ ਬਰਾਬਰ ਹੈ, ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬੰਦਰਗਾਹ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਹ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ। ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਇੱਕ ਯਾਤਰੂ ਲਿਨਸ਼ੋਟਨ ਉੱਤਰ ਪੱਛਮੀ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਸਿੰਧ ਦਰਿਆ ਉੱਤੇ ਬਣੀ ਇੱਕ ਬੰਦਰਗਾਹ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ*** ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੋਰਲੈਂਡ ਨੇ 'ਦੇਬਾਲ' ਆਖਿਆ**** ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ

*Duarte Barbosa, p. 110-11.

**Jourdain, p. 45.

***Linschoten, p. 204.

****India At The Death of Akbar, p. 204.

ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿੰਧ ਰਾਹੀਂ ਨੇੜੇ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦਾ ਵਪਾਰ ਚਲਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਇਹ ਬੰਦਰਗਾਹ ਮੌਸਮੀ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਵਪਾਰਕ ਕੇਂਦਰ ਨਾ ਬਣ ਸਕੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਇਲਾਕੇ ਵਿੱਚ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਦੱਰਾ ਖ਼ੈਬਰ ਰਾਹੀਂ ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਕੇਂਦਰੀ ਏਸ਼ੀਆ ਵੱਲ ਭਾਰਤੀ ਵਪਾਰੀਆਂ ਦੇ ਥਲ-ਰਾਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜਾਣ ਦੀ ਸੋ ਵੀ 'ਬਾਬਰਨਾਮੇ' ਤੋਂ ਲੱਗਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਰਾਹ ਇੰਨੇ ਅਣਸੁਰੱਖਿਅਤ ਸਨ ਕਿ ਵਪਾਰ ਲਈ ਸਾਰਥਿਕ ਨਾ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕੇ। ਥਲ-ਰਾਹਾਂ ਦੀ ਅਣਸੁਰੱਖਿਆ, ਜਲ-ਰਾਹਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੇਲਸਾਰਟ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹੀ ਦੇ ਵਪਾਰੀ-ਵਰਗ ਦੀ ਪੂੰਜੀ ਲੁੱਟਣ ਕਾਰਨ * ਇਹ ਵਰਗ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਦੱਖਣ ਜਿੰਨਾ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ, ਪਰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਪਾਰਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਆਪਾ ਨਾ ਲੱਭ ਸਕੀ ਜੋ ਮਸ਼ੀਨ-ਯੁੱਗ ਹੋਣ ਨਾਲ ਆਉਣਾ ਸੀ।

ਇਸ ਵਰਗ ਨੂੰ ਦਸਤਕਾਰ ਬਣਨ ਲਈ, ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵੱਡੀ ਮੰਡੀ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਵਿਕ ਸਕਦੀਆਂ। ਦੂਜਾ ਉਪਜ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਪੂੰਜੀ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਮੰਡੀ ਤੇ ਛਾ ਸਕਦੀ। ਪੂੰਜੀ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮਿਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੰਡੀ ਨਾਲ ਸੀ ਅਤੇ ਮੰਡੀ ਬਣ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਵਪਾਰ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਨਸ਼ਾਹ ਜਾਂ ਸੁਲਤਾਨ ਲਈ ਸਜਾਵਟ ਅਤੇ ਨਿੱਤ-ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੀਆਂ ਮੌਜ-ਵਧਾਊ ਵਸਤਾਂ ਲਿਆਉਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਸੀ, ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਚੰਗੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਵਾ ਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਤੋਂ ਮਹਿੰਗੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਵਸਤਾਂ ਖ਼ਰੀਦਣ ਜੋਗ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਵਾਲਾ ਵਰਗ ਅਤਿਅੰਤ ਸੀਮਿਤ ਸੀ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਵਪਾਰਕ ਵਰਗ ਨੂੰ, ਵੱਖਰਾ ਸੁਤੰਤਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਨਾ ਹੀ ਪੂੰਜੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵੱਡੀ ਮੰਡੀ। ਨਾਲੇ ਵਪਾਰ ਦੇ ਵਾਧੇ ਲਈ ਜਿਸ ਅਮਨ-ਭਰਪੂਰ ਵਾਤਾਵਰਨ ਅਤੇ ਸੁਰੱਖਿਆ-ਜਨਕ

*Remonstrantie, p. 294.

ਫ਼ਿਜ਼ਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਇਸ ਵੇਲੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ-ਮੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਰਥੀ ਹੋਣ ਦੀ ਸਾਖ ਮਿਲਦੀ ਹੈ * ਜੋ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇੱਕ ਕੁਦਰਤੀ ਗੱਲ ਸੀ। ਜੋ ਵਪਾਰਕ ਵਰਗ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਰੁਕ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਹੀ ਇੱਥੇ ਮਸ਼ੀਨ ਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕੀ, ਇਸ ਮਸ਼ੀਨ ਨੇ ਹੀ ਅੱਗੋਂ ਉਹ ਨਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲੱਭਣੇ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਯੂਰਪ ਵਾਂਗ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਬਦਲੀ ਜਾਂਦੀ, ਨਵਾਂ ਆਰਥਿਕ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਤੁਰੇ ਆ ਰਹੇ ਸਮਾਜਕ-ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਵੱਡਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣਦੀ।

ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਰਗ ਦਾ ਇਹ ਹਸ਼ਰ ਹੋਇਆ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਬਦੇਸ਼ੀ ਵਪਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਦੇਸੀ ਰੂਪ 'ਸੂਦ ਖੋਰ' 'ਬਾਣੀਆਂ' ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਧਾਰ ਗਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਸ ਵਰਗ ਨੇ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਕਦਮ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੈਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੁਕਾ ਕੇ, ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰੱਤ ਪੀਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਰਗ ਦੇ ਵਪਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਨਿਰੋਲ ਚਰਿੱਤਰਹੀਣ ਹੋ ਗਿਆ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ਹਾਲੀ ਲਈ ਨਵੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਈਜਾਦ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ, ਸੂਦ ਖੋਰੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਵਪਾਰ, ਗ਼ੁਲਾਮ ਲਿਆ ਕੇ ਅਮੀਰਾਂ ਨੂੰ ਵੇਚਣ ਵੱਲ ਵਧ ਗਿਆ। ਬਾਰਬੋਸਾ ** ਅਤੇ ਪੀਰਾਰਡ *** ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਬੰਗਾਲ ਦੇ ਵਪਾਰੀਆਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਕੰਮ, ਇੱਥੋਂ ਗ਼ੁਲਾਮ ਖ਼ਰੀਦ ਕੇ ਲਿਜਾਣਾ ਸੀ। ਗ਼ਰੀਬੀ ਕਾਰਨ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਲੜਕਿਆਂ ਨੂੰ ਵੇਚ ਦਿੰਦੇ ਸਨ, ਵਪਾਰੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਨਿਪੁੰਸਕ ਕਰਕੇ ਨਫ਼ਾ ਖੱਟਣ ਲਈ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਇਸ ਵਪਾਰ ਨੂੰ ਚਰਿੱਤਰਹੀਣ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਮੂੰਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨਾ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਲਈ ਉਸਰੱਈਏ ਸਾਧਨ ਵਸਾਤੇ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਪੁਰਾਣੇ ਤੁਰੇ ਆ ਰਹੇ ਗਲੇ ਹੋਏ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਹੋਣ ਵੱਲ ਸੀ।

---

*The Vani of Guru Nanak Dev (quoted in the next chapter) and Remonstranties, p. 28.

** Duarte Barbosa, Book II, p. 143.

***Francis Pyrard, p. 332.

ਕਾਂਡ ੨-੩੦

ਉਪਰਲੇ ਸਰਵੇਖਣ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੱਡੀ ਪੱਧਰ ਵਾਲਾ ਚਰਿੱਤਰਸ਼ੀਲ ਕਰਮ ਜਗਾਉਣ ਅਤੇ ਉੱਤਰ-ਭਾਰਤੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ ਸੁਲਗਾਉਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਸ ਵੇਲੇ, ਸਾਹਮਣੇ ਨਿੱਖਰੇ ਹੋ ਮੌਤਾਂ ਦੇ ਭੇੜ, ਆਰਥਿਕ-ਦਲਿੱਦਰ, ਰਾਜਸੀ ਦਬਾਉ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਪਤਨ ਵਿਰੁੱਧ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਦਾ ਰਾਹ ਨਾ ਲੱਭਿਆ। ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਬਿਲਕੁਲ ਸੁੱਤੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਅਸੰਤੋਖ-ਜਨਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਰੁੱਧ ਉਪਜ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਇਕ ਰੂਪ ਧਾਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਹ ਰੂਪ-ਧਾਰਨ, ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਰਾਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਵੇਲੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਨਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿਰੁੱਧ ਨਿਪੁੰਸਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਰੋਸ, ਕਬੀਰ ਵਿੱਚ ਉਸ ਉੱਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਪਰ ਸਮਝੌਤਾਵਾਦੀ ਬਿਰਤੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਵੰਗਾਰ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਆਦਿ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਕਰਾਂਗੇ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸੰਗਠਿਤ ਜਾਂ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਰੂਪ ਤਦ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਲੇਖਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰਾਂ ਨੂੰ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਸਮਝਦਾ ਹੋਵੇ; ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਸਤਾਰ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿੱਚ ਕਰਾਂਗੇ।

—

ਕਾਂਡ ੩

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਉੱਤਰ-ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ

283605

ਕਾਂਡ ੩

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਉੱਤਰ-ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਅਨਿਕ-ਪੱਖੀ ਵਿਸਤਾਰ ਸਾਂਭਿਆ ਪਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸਤਾਰ ਇੱਥੇ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ: ਇੱਕ ਤਾਂ ਜਿੱਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਬਿਆਨੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸਮਕਾਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਅੰਗ ਉੱਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਸੁੱਟਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਅਤੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅੱਕਤੀ ਲਈ ਵਰਤੇ ਚਿਤਰਾਂ ਵਿੱਚ। ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜਕ ਵਿਸਤਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਗਠਨ ਵਿੱਚ ਵੇਖਣ ਲਈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤਸਵੀਰ ਉਭਾਰਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਾਂਡ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਬਿਆਨੀਆ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅੱਕਤੀ ਲਈ ਵਰਤੇ ਚਿਤਰਾਤਮਕ ਢੰਗ, ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ-ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖਾਂਗੇ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜਕ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਬਿਆਨੀਆ ਢੰਗ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਰੱਖੀਏ ਤਾਂ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਪੂਰਾ ਨਿਆਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਮਹਾਨ ਕਵੀ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਵੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮੂਹਕਤਾ ਨਾਲੋਂ ਉੱਚਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਨਾਲ ਘਨਿਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੁੜਿਆ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਅਭਿਵਿਅੱਕਤੀ ਲਈ ਵਰਤੇ ਚਿਤਰਾਤਮਕ ਢੰਗ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤੱਤਕਾਲੀਨ ਵਿਵਰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਦੋਹਾਂ ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਉਭਾਰਨ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਕੇ ਕਰਾਂਗੇ: ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ, ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਘਰੇਲੂ ਜੀਵਨ, ਸਦਾਚਾਰ, ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਰਸਮ ਰਿਵਾਜ, ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨ-ਧਾਰਾਵਾਂ। ਇਹ ਵੰਡ ਕੇਵਲ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸੌਖ ਲਈ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਹੋਣ ਲਈ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਬਜਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖਣ ਦਾ ਮੰਤਵ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲ ਮਹੱਤਵ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੰਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਭਰ ਰਹੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪਰ ਤੁਰ ਰਹੀ ਸਮਾਜਕ ਆਤਮਾ ਦਾ ਹੈ।

ਕਾਂਡ ੩-੨

<u>ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ</u>

ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸਮਾਂ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਸਲਤਨਤ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ। ਸਮੁੱਚੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ, ਉਪਜ ਅਤੇ ਅੰਕੁਸ਼ ਵਸੀਲੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਸਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ-ਅਧਿਕਾਰੀ ਨੂੰ ਸੁਲਤਾਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸੁਲਤਾਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਅਸੀਮਿਤ ਅਤੇ ਅਥਾਹ ਸਨ। ਉਹ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਘੜ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਅਸੀਮ ਅਤੇ ਵਿਰਾਟ ਹੋਣ ਦਾ ਹੇਠ ਲਿਖਿਆ ਸੰਕਲਪ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਖਲਾ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਚੋਂ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਅਗਾਧ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦਾ ਉਚਿਆਇਆ ਹੋਇਆ ਚਿਤਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਪ੍ਰੀਤਮ ਹਥਿ ਵਡਿਆਈਆ
ਜੇ ਭਾਵੈ ਤੇ ਦੇਇ।
ਆਪਿ ਕਰੇ ਕਿਸ ਆਖੀਐ
ਅਵਰੁ ਨ ਕੋਈ ਕਰੇਇ।

(ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰੁ, ਪੰ: ੯੩੬)**

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੋ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਸ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਸੁਲਤਾਨ ਦੀ ਸਰਬ-ਅਧਿਕਾਰੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਸਰਬ-ਅਧਿਕਾਰਿਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਡਾ: ਕੰਵਰ ਮੁਹੰਮਦ ਅਸ਼ਰਫ਼ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ "ਲਾਈਫ਼ ਐਂਡ ਕੰਡੀਸ਼ਨਜ਼ ਔਫ਼ ਦੀ ਪੀਪਲ ਔਫ਼ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ(੧੨੫੦-੧੫੫੦ ਈ:)"* ਵਿੱਚ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸੁਭਾ ਅਤੇ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿਵਰਨਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਬੜੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਕੁਛ ਸਮਾਂ ਪਿੱਛੋਂ ਆਏ ਯਾਤਰੂ ਬੈਰੇਰੀ ਨੇ ਮੁਗ਼ਲ ਸੁਲਤਾਨ ਦੇ ਇਸ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਮਨ-ਆਈ ਕਰਨ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਬਾਰੇ ਬੜੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ

* Page 129.

** ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ

ਹੈ ਕਿ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਇੰਨਾ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਲਿਖਤੀ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਹੀ ਕਾਨੂੰਨ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਇਸ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਬੜੀ ਬੇਰਹਿਮ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ।*

ਮੱਧ-ਕਾਲ ਦੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁਲਤਾਨੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰਲੇ ਤੇ ਅੰਦਰਲੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਣਾ ਜ਼ਰੂਰਤੀ ਸੀ। ਅੰਦਰਲੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਅਸਾਧਾਰਨਤਾ, ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਮਹੱਲ ਅਤੇ 'ਹਰਮ' ਰੱਖਣੇ, ਅਮੀਰ ਤੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ 'ਮਲੂਕ' ਖਾਣੇ ਖਾਣੇ, 'ਹਵਾ ਦੇ ਵੇਗ ਤੋਂ ਤੇਜ਼ ਚੱਲਣ ਵਾਲੇ ਘੋੜੇ' ਰੱਖਣੇ ਅਤੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਦਿਲ-ਪ੍ਰਚਾਵੇ ਵਿੱਚ ਸੁਲਤਾਨ ਦੇ ਮੁਗਧ ਰਹਿਣ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਆਮ ਇਸ਼ਾਰੇ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ :

ਤੁਰੇ ਪਲਾਣੇ ਪਉਣ ਵੇਗ
ਹਰ ਰੰਗੀ ਹਰਮ ਸਵਾਰਿਆ।
ਕੋਠੇ ਮੰਡਪ ਮਾੜੀਆ
ਲਾਇ ਬੈਠੇ ਕਰਿ ਪਾਸਾਰਿਆ।
ਚੀਜ ਕਰਨਿ ਮਨ ਭਾਵਦੇ
ਹਰਿ ਬੁਝਨਿ ਨਾਹੀ ਹਾਰਿਆ।
ਕਰਿ ਫੁਰਮਾਇਸਿ ਖਾਇਆ
ਵੇਖ ਮਹਲਤਿ ਮਰਣੁ ਵਿਸਾਰਿਆ।
ਜਰੁ ਆਈ ਜੋਬਨੁ ਹਾਰਿਆ।

(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੨)

ਸੁਲਤਾਨ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਵਿਨੋਦ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸਾਧਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਯਾਤਰੂ ਅਬਦੁੱਰ ਰੱਜ਼ਾਕ ਭਾਰਤੀ ਸੁਲਤਾਨ ਦੇ

* Thevenot and Careri, p. 340.

ਇਸ ਐਸ਼-ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਦੱਖਣ ਦੇ ਸੁਲਤਾਨ ਕੋਲ ਸੈਂਕੜਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਰਖੇਲਾਂ ਹਨ। ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸੁੰਦਰ ਇਸਤਰੀ ਸੁਲਤਾਨ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੈ, ਹਰਮ ਵਿੱਚ ਪਾ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।* ਹਰਮ ਵਿੱਚ ਆਈ ਹਰ ਔਰਤ ਜ਼ਰ-ਖ਼ਰੀਦ ਗੋਲੀ ਵਾਂਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰਲੈਸ ਹੋ ਕੇ, ਸੁਲਤਾਨ ਦੀ ਕਾਮ-ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਨਿਮਨ ਲਿਖਿਤ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਉਪਜਾਉਣ ਲਈ ਬਾਹਰਲੀ ਬਨਾਵਟ ਨੂੰ ਨਿੰਦ ਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਉੱਤੇ ਛੱਡਣ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਚਿਤਰ ਉਸ ਔਰਤ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੁਲਤਾਨ ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਐਯਾਸ਼ ਮਰਦਾਂ ਲਈ 'ਸੀਗਾਰੁ' ਕਰਕੇ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਚੜ੍ਹਦੀ, ਸਗੋਂ ਅਨਾਇਤ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ:

ਸਭੇ ਕੰਤ ਮਹੇਲੀਆ
ਸਗਲੀਆ ਕਰਹਿ ਸੀਗਾਰੁ।
ਗਣਤ ਗਣਾਵਣਿ ਆਈਆ
ਸੂਹਾ ਵੇਸੁ ਵਿਕਾਰੁ।
ਪਾਖੰਡਿ ਪ੍ਰੇਮੁ ਨ ਪਾਈਐ
ਖੋਟਾ ਪਾਜੁ ਖੁਆਰੁ।੧।
ਹਰਿ ਜੀਉ ਇਉ ਪਿਰੁ ਰਾਵੈ ਨਾਰਿ।
ਤੁਧੁ ਭਾਵਨਿ ਸੋਹਾਗਣੀ
ਅਪਣੀ ਕਿਰਪਾ ਲੈਹਿ ਸਵਾਰਿ।੧।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ:੫੪)

ਸੁਲਤਾਨ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜੀਵਨ 'ਲਖ ਮਣ ਸੁਇਨਾ ਲਖ ਮਣ ਰੁਪਾ', 'ਸਾਹਾ','ਮਿਲਖ', 'ਤੰਬੂ', 'ਪਲੰਘ ਨਿਵਾਰ', 'ਕਪੜ ਕੋਰੇ ਭਾਰਾ', 'ਮੇਵਾ', 'ਘਿਉ ਗੁੜੁ', 'ਮਿਠਾ ਮੈਦਾ', 'ਮਾਸੁ', 'ਸੇਜ ਸੁਖਾਲੀ', ਅਤੇ 'ਭੋਗ ਬਿਲਾਸ' ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸੀ। ਨਿੱਜੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਖਰਚੀਲਾਪਣ ਸੁਲਤਾਨ ਦੀ ਪਦਾਰਥਿਕ

*Abdur Razzak, Elliot's Volume IV, p. 414.

ਅਮੀਰੀ ਤੇ ਮਾਲਕੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤੇ ਉਚਿਤਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਵੀ ਸੀ। ਸੁਲਤਾਨ ਦੇ ਇਸ ਖ਼ਰਚੀਲੇਪਣ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਇੱਥੋਂ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਵੇਲੇ ਦਾ ਇੱਕ ਯਾਤਰੂ ਹਾਕਿਨਜ਼ ਉਸ ਦਾ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਖ਼ਰਚ ਪੰਜਾਹ ਹਜ਼ਾਰ ਰੁਪੱਏ ਦੱਸਦਾ ਹੈ।* ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਅਸੀਂ ਚਰਚਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸੁਲਤਾਨ ਦਾ ਨਿੱਜੀ ਖਰਚ ਪੰਜਾਹ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸੀਮਾ ਦੇ ਕੁਝ ਘੱਟ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਚਾਲੀ ਹਜ਼ਾਰ ਹੋਵੇਗਾ, ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਨਹੀਂ। 'ਚਾਕਰ' ਜਾਂ 'ਗ਼ੁਲਾਮ' ਬੇਗਿਣਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣੇ ਸੁਲਤਾਨ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਸ਼ੌਕਤ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਸਲਤਨਤ ਦੀ ਇਸ ਭੁੱਖ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਲਈ ਗ਼ੁਲਾਮਾਂ ਦਾ ਪੂਰਾ ਵਪਾਰ ਇਸ ਵੇਲੇ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਕੁਝ ਚਰਚਾ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ-ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਅੱਗੇ ਅਧੀਨਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਸਲਤਨਤ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਪਿਠ-ਭੂਮੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ:

> ਚਾਕਰੁ ਕਹੀਐ ਖਸਮ ਕਾ
> ਸਉਹੇ ਉਤਰ ਦੇਇ।
> ਵਜਹੁ ਗਵਾਏ ਆਪਣਾ
> ਤਖਤਿ ਨ ਬੈਸਹਿ ਸੇਇ।

(ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ, ਪੰ: ੯੩੯)

ਬਾਹਰਲੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਸੁਲਤਾਨ ਦੀ ਵਡਿੱਤਣ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਚਿੰਨ੍ਹ 'ਤਖ਼ਤਿ' ਅਤੇ 'ਦਰਬਾਰ' ਸਨ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਰੱਈਅਤ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਨੂੰ ਵਧੀਆ ਤੇ ਭੈ-ਜਨਕ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਧੀਨ ਸਮਝਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਤਖ਼ਤ ਉੱਤੇ ਸੁਲਤਾਨ, ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਹਰ ਜਸ਼ਨ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਮਝ ਕੇ ਬੈਠਦਾ ਸੀ ਅਤੇ 'ਦਰਬਾਰ' ਨਿਰੋਲ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਨ-ਸ਼ੁਕਤੀ ਅਤੇ ਮਾਣ-ਸ਼ੁਕਤੀ ਲਈ ਤਬਲਚੀ, ਗਵੱਈਏ,

* Hawkins, p. 424.

ਢਾਡੀ ਅਤੇ ਨਿਰਤਕੀਆਂ ਰੱਖੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ਕ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਕਲਪ ਨੂੰ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਿੰਦਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਢਾਡੀ ਦਾ ਕਰਮ ਚਿਤਰ ਕੇ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ:

ਹਉ ਢਾਡੀ ਵੇਕਾਰ ਕਾਰੇ ਲਾਇਆ।
ਰਾਤਿ ਦਿਹੈ ਕੈ ਵਾਰ ਧੁਰਹੁ ਫੁਰਮਾਇਆ।
ਢਾਢੀ ਸਚੈ ਮਹਲਿ ਖਸਮਿ ਬੁਲਾਇਆ।
ਸਚੀ ਸਿਫਤ ਸਲਾਹ ਕਪੜਾ ਪਾਇਆ।

(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ:੧੫੦)

ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ 'ਗਾਵਹਿ ਤੁਹਨੋ ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ' ਵਿੱਚ 'ਗਾਵਹਿ' ਦਾ ਕਲਪ ਅਤੇ ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿੱਚ 'ਤਾਲ ਮਦੀਰੇ ਘਟ ਕੇ ਘਾਟ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਰਾਜ ਦਰਬਾਰ ਦੇ ਢਾਡੀਆਂ, ਗਵੱਈਆਂ ਅਤੇ ਨਿਰਤਕੀਆਂ ਨਾਲ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਜ਼ਰੂਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਨਿਰਤ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਧਰਮ ਨਾਲ ਵੀ ਗਾੜ੍ਹੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸੀ। 'ਤਾਰੀਖਿ ਦਾਊਦੀ' ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਲਤਾਨ ਸਿਕੰਦਰ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਰਾਤ ਨੂੰ ਨੌਂ ਵਜੇ ਆਪਣੇ ਦਰਬਾਰੀ ਸੰਗੀਤਕਾਰਾਂ ਤੋਂ 'ਸ਼ਹਿਨਾਈ' ਅਤੇ 'ਸੁਰਹਨਾ' ਜ਼ਰੂਰ ਸੁਣਦਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।* ਗੁਲਬਦਨ ਬੇਗ਼ਮ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਭਰਾ ਹਮਾਯੂੰ ਨੇ ਆਗਰੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਟੈਂਕ ਜਾਂ 'ਰਹੱਸਮਈ ਘਰ' ਬਣਵਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਚਾਲੇ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਯੁਵਕ, ਯੁਵਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਿਠਾ ਕੇ ਮਹਿਫ਼ਲ ਸਜਾਈ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਖ਼ੂਬ ਮੌਜ ਚੱਲਦੀ।**

ਆਪਣੇ ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਲਤਾਨ ਦੀ ਸਾਰਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਫ਼ੌਜ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਫ਼ੌਜ ਜਾਂ 'ਲਸ਼ਕਰ' ਦੀ ਵਡੇਰੀ ਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਪਾਸਾਰ, ਉਸ ਦੀ ਸਲਤਨਤ ਨੂੰ ਥਿਰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਵੱਡਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ 'ਲਖ ਲਸਕਰ ਲਖ ਵਾਜੇ ਨੇਜੇ ਲਖ ਉਠਿ ਕਰਹਿ ਸਲਾਮੁ (ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੩੫੮) ਅਤੇ 'ਹੈਵਰ ਗੈਵਰ ਨੇਜੇ ਵਾਜੇ' (ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਪੰ:੨੨੫) ਵਿੱਚ ਆਏ ਚਿਤਰਾਂ

*Tarikh-i-Daudi, Elliot's Volume V, p. 449.

**Hamayun Name, p. 118.

ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਘੋੜੇ ਅਤੇ ਹਾਥੀਆਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਲੈਸ ਕੀਤੇ ਲਸ਼ਕਰ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਸੁਲਤਾਨ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਜ਼ੋਰ ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਗੁਲਬਦਨ ਬੇਗ਼ਮ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਹੈ ਕਿ ਬਾਬਰ ਦੇ ਆਉਣ ਸਮੇਂ ਸਿਕੰਦਰ ਕੋਲ ਇੱਕ ਲੱਖ ਅੱਸੀ ਹਜ਼ਾਰ ਘੋੜੇ ਅਤੇ ਪੰਦਰਾਂ ਸੌ ਹਾਥੀ ਸਨ।* ਰਾਜ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਕਮਾਈ ਫ਼ੌਜੀ ਅਤੇ ਲੜਾਈ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਉੱਤੇ ਲੱਗਦੀ ਸੀ। ਇੱਕ ਹਾਥੀ ਦੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਹੀ ਮਾੜ ਨਹੀਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਲੰਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ 'ਸਉ ਮਣੁ ਘਿਉ ਗੁੜ' ਅਤੇ 'ਪੰਜਿ ਸੈ ਦਾਣਾ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। **

ਫ਼ੌਜ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਗਠਨ ਲਈ ਅੱਗੋਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਹੁਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਨ। ਫ਼ੌਜ ਦਾ ਮੁੱਖ ਅਹੁਦੇਦਾਰ 'ਸਲਾਰ' ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।*** ਇੱਥੇ ਨਿਰੋਲ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧਕਾਂ ਅਤੇ ਫ਼ੌਜੀ ਅਹੁਦੇਦਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਅੱਜ ਵਰਗਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕਰਨ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ। ਸ਼ਾਸਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਕ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹਰ ਪ੍ਰਬੰਧਵੇਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਹੁਦੇ ਦੀ ਵਡਿੱਤਣ ਉਸ ਨੂੰ ਮਿਲੀ ਸਵਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ। ਜਿੰਨੇ ਵੱਡੇ ਇਲਾਕੇ ਦਾ ਮਾਲਕ ਕੋਈ ਵਿਅੱਕਤੀ ਸੀ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਉਹ ਸਵਾਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਫ਼ੌਜੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਲਈ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਵੰਡ ਵੱਲ ਹੀ ਧਿਆਨ ਮੋੜਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਫ਼ੌਜ ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਆਪਣੇ ਅਹੁਦੇ ਕੇਵਲ ਦੋ ਹੀ ਹੋਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਹਨ: 'ਖ਼ਾਨ' ਅਤੇ 'ਅਮੀਰ'। ਐਡਵਰਡਜ਼ ਅਤੇ ਗੈਰਿਟ ਦੇ ਅਨੁਮਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਅਮੀਰ ੩੦੦੦ ਸਵਾਰ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਸੀ।****ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਈ ਫ਼ੌਜੀ

---

* Humayun Nama, p. 24.

** ਸਉ ਮਣੁ ਹਸਤੀ ਘਿਉ ਗੁੜੁ ਖਾਵੈ।
ਪੰਜ ਸੈ ਦਾਣਾ ਖਾਇ।
(ਵਾਰ ਮਲ੍ਹਾਰ ਕੀ, ਪੰ:੧੨੮੬)

*** ਇਕਿ ਆਵਹਿ ਇਕਿ ਜਾਹਿ ਉਠਿ
ਰਖੀਅਹਿ ਨਾਵ ਸਲਾਰ।
(ਸਿਰੀ ਰਾਗ, ਪੰ:੧੬)

**** Edwards and Garret, Mughal Rule in India, p. 160.

ਹੁੱਕਾਂ ਵਾਲੇ ਅਨੇਕ ਅਹੁਦੇਦਾਰ ਸਨ। ਰਾਜ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕੰਮ ਕਾਜ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਲਾਹ ਮਸ਼ਵਰੇ ਵਾਸਤੇ ਵਜ਼ੀਰ ਹੁੰਦੇ ਸਨ।* ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਰਾਗੁ ਆਸਾ ਵਿੱਚ 'ਏਕੋ ਸਾਹਿਬੁ ਏਕ ਵਜੀਰ' (ਪੰ:੪੧੩) ਕਹਿ ਕੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪੇ ਰਾਜਾ ਅਤੇ ਵਜ਼ੀਰ ਆਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇੱਥੋਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੇ ਆਪੇ ਸੰਚਾਲਕ ਅਤੇ ਆਪੇ ਹੀ ਵਜ਼ੀਰ ਹੋਣ ਸੰਬੰਧੀ ਬਣਿਆ ਕਲਪ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਜ਼ੀਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਉੱਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਅਹੁਦੇਦਾਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਇੱਥੇ ਦੇਣੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ:

੧. ਮਹਰ 'ਮਲੂਕ' ਕਹਾਈਐ
'ਰਾਜਾ' 'ਰਾਉ' ਕਿ 'ਖਾਨੁ'।
'ਚਉਧਰੀ' 'ਰਾਉ' ਸਦਾਈਐ
ਜਲਿ ਬਲੀਐ ਅਭਿਮਾਨੁ।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ:੬੩)

੨. ਰਾਜਿ ਮਹਰ 'ਮੁਕਦਮ' 'ਸਿਕਦਾਰੈ'।
ਨਿਹਚਲੁ ਕੋਇ ਨ ਦਿਸੈ ਸੰਸਾਰੈ।

(ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਪੰ:੨੨੭)

੩. ਹੈਵਰ ਗੈਵਰ ਨੇਜੇ ਵਾਜੇ।
ਲਸਕਰ 'ਨੇਬ' ਖਵਾਸੀ ਪਾਜੇ।

(ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਪੰ:੨੨੫)

੪. 'ਦੀਬਾਨੁ' ਏਕੋ ਕਲਮ ਏਕਾ
ਹਮਾ ਤੁਮਾ ਮੇਲੁ।

(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੩)

---

* Tabqat-i-Akbari, Volume I, p. 392.

ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਫ਼ਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰੋ-ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਸਭ ਪ੍ਰਬੰਧਵੇਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਰਾਜ 'ਸਰਕਾਰਾਂ' ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਹਰ ਸਰਕਾਰ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਬੰਧਕ 'ਰਾਜਾ' ਜਾਂ 'ਰਾਇ(ਰਾਉ)' ਸੀ। 'ਰਾਜਾ' ਜਾਂ 'ਰਾਇ' ਦੋਵੇਂ ਇੱਕੋ ਪੱਧਰ ਦੇ ਅਹੁਦੇ ਸਨ। ਬਾਬਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਉੱਤੇ ਬਿਨਾ ਅੰਤਰ ਕੀਤੇ ਵਰਤਦਾ ਹੈ।* ਬਾਬਰ ਦੀ ਹੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕਾਂ ਬਾਰੇ ਘਾੜੇ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਿਸ ਅਹੁਦੇ ਨੂੰ 'ਮਲੂਕ' ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਇਹ 'ਮਲਿਕ' ਦਾ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਤੇ ਚੜ੍ਹਿਆ ਰੂਪ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। 'ਮਲਿਕ' ਬਾਬਰਨਾਮੇ ਅਨੁਸਾਰ 'ਰਾਇ' ਦੇ ਛੋਟੇ ਭਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਲੜਕਿਆਂ ਨੂੰ ਆਖ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।** ਜਿੱਥੇ ਸਰਕਾਰ ਵਿੱਚ ਸੁਲਤਾਨ ਦਾ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, 'ਰਾਜੇ' ਜਾਂ 'ਰਾਇ' ਨਹੀਂ ਸਨ, ਉੱਥੇ ਕੇਂਦਰ ਵੱਲੋਂ ਨਿਯਤ ਪ੍ਰਬੰਧਕ 'ਨਾਇਬ' ਸਨ, ਇਹ 'ਨਾਇਬ' ਮੋਰਲੈਂਡ ਅਨੁਸਾਰ ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਦੇ ਰਾਜ-ਪਾਲ ਦੇ ਅਹੁਦੇ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਸਨ।*** 'ਨਾਇਬ' ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਉੱਪਰ ਸ਼ਬਦ 'ਨੇਬ' ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਵਾਸਕੋਡੇਗਾਮਾ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵੇਲੇ ਰਾਜ-ਪਾਲ ਨੂੰ 'ਬੈਲੇ' ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।**** ਹਰ 'ਸਰਕਾਰ' ਲਈ ਵਿੱਤ-ਸਲਾਹਕਾਰ 'ਦੀਵਾਨ' ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਜਾਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ 'ਦੀਬਾਣੁ' ਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਅਹੁਦੇਦਾਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦਾ ਖ਼ਜ਼ਾਨਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।***** ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਸਿਕਦਾਰ', 'ਮੁਕਦਮ' ਅਤੇ 'ਚਉਧਰੀ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਅਤੇ ਕਰ ਉਗਰਾਹੁਣ ਵਾਲੇ ਅਧਿਕਾਰੀ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਫ਼ੌਜੀ ਅਧਿਕਾਰ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਹਰ ਪਰਗਣਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੁੱਖ 'ਸਿਕਦਾਰ' ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਥੱਲੇ ਹਰ

* Memoirs of Babur, p. 244.

** Ibid, p. 94.

*** Moreland, Agrarian System of Moslem India, Appendix B, Glossary.

**** Vascoda Gama, p. 51.

****** Memoirs of Babur, p. 198.

ਕਾਂਡ ੩-੧੦

ਪਰਗਣੇ ਜਾਂ ਜ਼ਿਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਿਕਦਾਰ ਅਤੇ ਹਰ ਤਹਿਸੀਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੁਕੱਦਮ ਅਤੇ ਹਰ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ 'ਚੁਧਰੀ' ਨਿਯਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।*

ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਚੋਰੀਆਂ ਡਾਕਿਆਂ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਕਰਨ ਲਈ, ਜੋ ਗ਼ਰੀਬੀ ਕਾਰਨ ਆਮ ਸਨ, 'ਮੁਸਤਫ਼ੀ' ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਫ਼ੈਸਲੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਜ਼ਾਵਾਂ ਦੇਣ ਲਈ 'ਕੋਤਵਾਲ'। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ ਵਿੱਚ (ਪੰਨਾ ੧੧੯੧) ਜਦੋਂ 'ਪੂੰਜੀ ਮਾਰ ਪਵੈ ਨਿਤ ਮੁਦਗਰ ਪਾਪ ਕਰੇ 'ਕੁਟਵਾਰੀ'।' ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ 'ਕੁਟਵਾਰੀ' ਸ਼ਬਦ ਕੋਤਵਾਲੀ ਲਈ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। 'ਮੁਸਤਫ਼ੀ', 'ਆਈਨਿ ਅਕਬਰੀ' ਅਨੁਸਾਰ ਛੋਟਾ 'ਦੀਵਾਨ' ਹੁੰਦਾ ਸੀ।** ਰਾਮ ਪ੍ਰਸਾਦ ਖੋਸਲਾ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਆਂ-ਪਾਲਕ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।*** 'ਤਾਰੀਖ਼ਿ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹੀ' ਵਿੱਚ ਇਸ ਅਧਿਕਾਰੀ ਨੂੰ 'ਮੁਨਸਿਫ਼' ਕਰਕੇ ਲਿਖਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।**** ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅਧਿਕਾਰੀ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਨਾਂ 'ਮੁਸਤਫ਼ੀ' ਜਾਂ 'ਮੁਨਸਿਫ਼' ਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਨਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦ 'ਮੁਸਫ਼ੀ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।***** ਪਰੰਤੂ ਸੁਲਤਾਨ ਤੇ ਰਾਜਿਆਂ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਇਸ ਨਿਆਂ-ਪਾਲਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਨਿਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਵੱਢੀਆਂ ਲੈ ਕੇ ਗਵਾਹੀਆਂ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਸਨ।****** ਵੱਢੀ ਲੈਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕੋਈ

* Tarikh-i-Shershahi, Elliot's Volume IV, p. 414.

** Ain-i-Akbari, Volume I, p. 6.

*** Mughal Kingship and Nobility, p. 143.

**** Elliot's Volume IV, p. 414.

*****ਜੇ ਮੋਹਾਕਾ ਘਰੁ ਮੁਹੈ ਘਰੁ ਮੁਹਿ ਪਿਤਰੀ ਦੇਇ।
ਵਢੀਅਹਿ ਹਥ ਦਲਾਲ ਕੇ 'ਮੁਸਫ਼ੀ' ਏਹ ਕਰੇਇ।
ਨਾਨਕ ਅਗੈ ਸੋ ਮਿਲੈ ਜਿ ਖਟੇ ਘਾਲੇ ਦੇਇ। (ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੨)

******ਲੈ ਕੇ ਵਢੀ ਦੇਨਿ ਉਗਾਹੀ ਦੁਰਮਤਿ ਕਾ ਗਲ ਫਾਹਾ ਹੇ।
(ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ, ਪੰ:੧੦੨੨

ਰਾਜਾ ਵੀ ਨਿਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ :

> ਲਏ ਦਿਤੇ ਵਿਣੁ ਰਹੈ ਨ ਕੋਇ।
> ਰਾਜਾ ਨਿਆਉ ਕਰੇ ਹਥਿ ਹੋਇ।
> ਕਹੈ ਖੁਦਾਇ ਨ ਮਾਨੈ ਕੋਇ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੩੫੦)

ਪੈਲਸਾਰਟ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਫ਼ੈਸਲਾ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਕੋਲ ਅੰਤਿਮ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰਾਜੇ ਜਾਂ ਰਾਜ-ਪਾਲ ਨੂੰ ਦੇਣ ਲਈ ਪੈਸਾ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਪੁੱਛ ਪੜਤਾਲ ਤੋਂ ਧੂਹ ਕੇ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਗੋਂ ਸਜ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।* ਇੱਥੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਚੋਰ, ਡਾਕੂ ਅਤੇ ਕਾਤਲ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵੱਢੀ ਦੇ ਕੇ ਛੁੱਟ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਵੱਢੀ ਦੇ ਕੇ ਕਿਸੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਗਵਾਹੀ ਦਿਵਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਸਿਕੰਦਰ ਦੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਝੂਠੀ ਗਵਾਹੀ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਾ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।**

ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਸੁਲਤਾਨ ਵਰਗੀ ਅਮੀਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਿਤਾਉਣਾ ਸੀ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਪਣੀ ਐੱਯਾਸ਼ੀ ਦਾ ਖਰਚ ਪੂਰਨ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰੱਤ ਪੀਂਦੇ ਸਨ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ 'ਲਬੁ', 'ਸੀਹ', ਰੱਤ ਪੀਣੇ, ਵਜ਼ੀਰਾਂ ਨੂੰ 'ਪਾਪੁ', ਸਿਕਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜ਼ਾਤ ਦੀ ਤਬਾਹੀ ਕਰਾਉਣ ਵਾਲੇ ਤੇ 'ਕੂੜ' ਅਤੇ ਮੁਕੱਦਮਾਂ ਨੂੰ 'ਕੁਤੇ' ਆਖਦੇ ਹਨ।*** ਸਾਰੇ ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਲੋਕਾਂ

*Remonstrantie, p. 57.

** Ferishta, p. 588 (the case of two notorious Brahmans).

*** (ੳ) ਲਬੁ ਪਾਪੁ ਦੁਇ ਰਾਜਾ ਮਹਤਾ ਕੂੜੁ ਹੋਆ ਸਿਕਦਾਰੁ।
(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੬੮)

(ਅ) ਰਤੁ ਪੀਣੇ ਰਾਜੇ ਸਿਰੈ ਉਪਰਿ ਰਖੀਅਹਿ ਏਵੈ ਜਾਪੈ ਭਾਉ।
(ਮਾਝ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੧੪੨)

(ੲ) ਰਾਜੇ ਸੀਂਹ ਮੁਕਦਮ ਕੁਤੇ।
ਜਾਇ ਜਗਾਇਨਿ ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ। (ਵਾਰ ਮਲਾਰ ਕੀ, ਪੰ:੧੨੮੮)

ਕਾਂਡ ੩-੧੨

ਨਾਲ ਸ੍ਵੈ-ਇੱਛਿਤ ਜ਼ੁਲਮ ਅਤੇ ਮਨ-ਮਾਨੀਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਪਤਨ ਅਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਸਿਤਮ ਸਹੀ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਚਰਿੱਤਰ ਇੱਥੋਂ ਨੰਗਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਵੇਲੇ ਅਜਿਹੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਚੌਧਰੀਆਂ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲੜਕੀਆਂ ਨੂੰ ਗ਼ੁਲਾਮ ਅਤੇ ਨਿਰਤਕੀਆਂ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜ਼ਮੀਨਾਂ ਖੋਹ ਲੈਂਦੇ ਸਨ।* ਇਸ ਜ਼ੁਲਮ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਅਪੀਲ ਕਰਨ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਕੋਲ ਕੋਈ ਕਚਹਿਰੀ ਨਹੀਂ। ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਦੰਭ ਅਤੇ ਐਯਾਸ਼ੀ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਇਹ ਸਾਰਾ ਢਾਂਚਾ 'ਕੂੜ ਕੂੜ' ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸੁਭਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਚਰਿੱਤਰ-ਨਿਸ਼ੇਧੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਐਸ.ਐਮ. ਜੱਫ਼ਰ ** ਦਾ ਇਸ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵਿਧਾਨਕ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਤੰਤਰੀ ਆਖਣਾ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਨਿਆਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।

ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ

ਸੁਲਤਾਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕਾਰਕੁਨਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਲੋੜਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵਧੇਰੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਤੋਰ ਬੜੀ ਧੀਮੀ ਅਤੇ ਸਮਿਆਂ ਤੋਂ ਤੁਰੀ ਆ ਰਹੀ ਕਿਸਾਨੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ 'ਧਰਤੀ' ਨੂੰ 'ਸਾਧਿ ਕੈ' ਬੀਜਣ ਵਾਲਾ ਕਿਸਾਨ ਇਸ ਆਰਥਿਕ ਬਣਤਰ ਦਾ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵ ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਪਾਤਰ ਸੀ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਨੂੰ ਕਿਸਾਨ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ:

ਆਪਿ ਸੁਜਾਣੁ ਨ ਭੁਲਈ
ਸਚਾ ਵਡ ਕਿਰਸਾਣੁ।

(ਸ) ਹਰਣਾਂ ਬਾਜਾਂ ਤੈ ਸਿਕਦਾਰਾਂ ਏਨਾ ਪੜ੍ਹਿਆ ਨਾਉ।
ਫਾਂਧੀ ਲਗੀ ਜਾਤਿ ਫਹਾਇਨਿ ਅਗੈ ਨਾਹੀ ਥਾਉ।
(ਵਾਰ ਮਲਾਰ ਕੀ, ਪੰ: ੧੨੮੮)

*Tarikh-i-Shershahi, Elliot's Volume IV, p. 402.

** Some Cultural Aspects of Muslim Rule in India, p. 16.

ਪਹਿਲਾ ਧਰਤੀ ਸਾਧਿ ਕੈ
ਸਚੁ ਨਾਮੁ ਦੇ ਦਾਣੁ।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ: ੧੯)

ਇਸ ਪਾਤਰ ਦੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਮਾਧਿਅਮ 'ਹਲ', 'ਸੁਹਾਗਾ', 'ਬੀਜ' ਅਤੇ 'ਪਾਣੀ' ਸਨ।* ਪਹਿਲੇ ਤਿੰਨ ਕਿਸਾਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਜਾਇਦਾਦ ਅਤੇ ਚੌਥਾ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਖੁੱਟ ਖ਼ਜ਼ਾਨੇ ਦਾ ਰਤਨ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਵਾਸਤੇ ਕੋਈ ਨਵੇਂ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਬੋਕਿਆਂ ਅਤੇ ਚੱਕਰਾਂ ਵਾਲੇ ਖੂਹ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਲਦਾਂ ਨਾਲ ਚਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਬਾਬਰ ਨੂੰ ਸਿੰਧ ਅਤੇ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਅਨੇਕਾਂ ਖੂਹ ਨਜ਼ਰ ਆਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਉਸ ਨੇ 'ਬਾਬਰਨਾਮੇ' ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ।** ਟਿੰਡਾਂ ਵਾਲੇ ਖੂਹ ਜਾਂ ਈਰਾਨੀ ਮਾਡਲ ਵਾਲੇ ਖੂਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ:

ਜੈਸੇ 'ਹਰਹਟ ਕੀ ਮਾਲਾ' 'ਟਿੰਡ' ਲਗਤ ਹੈ।
ਇਕ ਸਖਨੀ ਹੋਰ ਫੇਰਿ ਭਰੀਅਤਿ ਹੈ।
ਤੈਸੋ ਹੀ ਇਹੁ ਖੇਲੁ ਖਸਮ ਕਾ
ਜਿਉ ਉਸ ਕੀ ਵਡਿਆਈ।

(ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਪੰ: ੧੩੨੯)

ਅਜਿਹੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨਾਲ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਘੱਟ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾ, ਪਰਕਿਰਤਕ ਕਰੋਪੀਆਂ, ਹੜ੍ਹ, ਅਨ੍ਹੇਰੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕੀੜੇ ਮਕੌੜੇ ਤੋਂ ਕਿਸੇ

* ਮਨੁ ਹਾਲੀ ਕਿਰਸਾਣੀ ਕਰਣੀ
ਸਰਮੁ 'ਪਾਣੀ' ਤਨੁ 'ਖੇਤੁ'।
ਨਾਮੁ ਬੀਜੁ ਸੰਤੋਖੁ ਸੁਹਾਗਾ
ਰਖੁ 'ਗਰੀਬੀ ਵੇਸੁ'। (ਰਾਗੁ ਸੋਰਠ, ਪੰ: ੫੯੫)

** Memoirs of Babur, p. 206.

ਕਿਸਮ ਦੇ ਬਚਾ ਲਈ ਕੋਈ ਸਰਕਾਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਨਾਲੇ ਇਹ ਸਮਾਂ ਅਰਾਜਕਤਾ ਅਤੇ ਪਤਨ ਦਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਜ਼ਮੀਨ ਉੱਜ ਵੀ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਕਿਸਾਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਸੰਤੋਖ-ਜਨਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀਆਂ ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ (ਪੰ:੫੯੫) ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਲਈ ਕਿਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਦੇ 'ਗਰੀਬੀ ਵੇਸੁ' ਵਿੱਚੋਂ ਲਏ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਕਿਸਾਨੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਵਿੱਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਸਾਦਗੀ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਕਿਸਾਨੀ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਿੱਤਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਲਤਨਤ ਦੀ ਆਮਦਨ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਇਸ ਵਰਗ ਉੱਤੇ ਲਾਏ ਮਾਮਲੇ ਤੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਇਸ ਉਗਰਾਹੀ ਲਈ ਕੇਂਦਰੀ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਥਾਨਕ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਨਿਯਤ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਯਾਤਰੂ ਪੀਟਰੋ ਡੈਲਾਵਿਲੇ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਪਾਣੀ ਦੇਣ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਨਾ ਮਾਮਲਾ ਦੇਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੱਲੇ ਕੇਵਲ ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਗ਼ਰੀਬੀ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।* ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਇੱਕ ਇੱਕ ਪਿੰਡ ਉੱਤੇ ਜਿੰਨਾ ਮਾਮਲਾ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ, ਦਿੱਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਘਟਾ ਕੇ ਕੁੱਲ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦਾ ਚੌਥਾ ਹਿੱਸਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ।** ਪਰ ਤਦ ਵੀ 'ਤਾਰੀਖਿ ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹੀ' ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਲ-ਵਾਹ ਮਾਮਲਾ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਗ਼ੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਆਢੇ ਲੈਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ।*** ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ 'ਗ਼ਰੀਬੀ ਵੇਸੁ' ਵਾਲੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਬਗ਼ਾਵਤਾਂ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਪੈਲਸਾਰਟ ਦੀ ਸਾਖ ਹੈ ਕਿ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ ਮਾਮਲਾ ਨਾ ਦੇ ਸਕਣ ਕਰਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਬਗ਼ਾਵਤ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਲਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਅਤੇ ਬੱਚੇ ਵੇਚ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਉਪਜ ਦੀ ਘਾਟ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸਿਤਮ ਹੈ।**** ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ

---

* Pietro Della Valle, Volume II, p. 296.

** Tarikh-i-Shershahi, Elliot's Volume Iv, p. 414.

*** Tarikh-i-Shershahi, p. 415.

**** Remonstranties, p. 47.

ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਲ-ਵਾਹ ਲਈ ਧਰਤੀ ਵਾਹੁਣੀ ਇੱਕ ਕਰਤੱਵ ਸੀ, ਮਨ-ਇੱਛਿਤ ਪੇਸ਼ਾ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰੀ ਧਰਤੀ ਸੁਲਤਾਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕਾਰਿੰਦਿਆਂ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਕਿਸਾਨ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਰਾਜ ਦਾ ਖ਼ਰਚ ਪੂਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਮਸ਼ੀਨੀ ਪੁਰਜ਼ੇ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸੇ ਗੱਲ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਮੋਰਲੈਂਡ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅੱਕਤੀ-ਗਤ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਸਲ ਵਿਚ ਸ਼ਰਿਆਚਾਰ ਦੇ ਹੀ ਵਿਰੁੱਧ ਸੀ।*

ਕਿਸਾਨੀ ਤੋਂ ਉੱਠ ਕੇ ਸੁਤੰਤਰ ਕਿੱਤਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵਪਾਰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਵਾਰ ਵਾਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਰਗ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ 'ਵਣਜਾਰਾ' ਅਤੇ 'ਬਾਣੀਆ' ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ:

੧. ਸਚਾ ਸਾਹੁ ਇਕ ਤੂੰ
ਹੋਰ ਜਗਤੁ 'ਵਣਜਾਰਾ'।

(ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੧੪੦)

੨. ਨਾਨਕ ਤੇਰਾ 'ਬਾਣੀਆ'
ਤੂ ਸਾਹਿਬੁ ਮੈ ਰਾਸਿ।

(ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸੁ, ਪੰ:੫੫੭)

ਫ਼ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਵਣਜਾਰੇ' ਤੁਰਨ ਫਿਰਨ ਵਾਲੇ ਵਪਾਰਕ ਗਰੋਹ ਸਨ, ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਰਾਜਸੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣੀ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਇੰਨਾ ਕੁ ਜ਼ਰੂਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਲਤਾਨ ਦੇ ਜੰਗ ਲਈ ਜਾਣ ਉੱਤੇ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਖ਼ੁਰਾਕ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਲੋੜ ਇਹ ਵਣਜਾਰਿਆਂ ਦੇ ਟੋਲੇ ਹੀ ਪੂਰੀ ਕਰਦੇ ਸਨ। ਸੁਲਤਾਨ ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ ਦੇ ਗਵਾਲੀਅਰ ਜਾਣ ਸਮੇਂ, ਸੁਲਤਾਨੀ ਫ਼ੌਜ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਣਜਾਰਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਜਾਣ ਕਾਰਨ, ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਸੰਕਟ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਵਣਜਾਰਿਆਂ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗਰੋਹਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।**

---

* Moreland, The Revenue Administration of the United Provinces, p. 7-8.

** Perishta, p. 579.

ਬਾਣੀਆ, ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਦਾ ਉਹ ਭਾਗ ਸੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਇਸ ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਸਤਾਰ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹ ਲੋਕ 'ਤਕੜੀ' 'ਤਰਾਜ਼ੂ' ਨਾਲ 'ਹਾਟਿ' ਉੱਤੇ ਸ਼ਹਿਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਬਦੇਸੀ ਬੰਦਰਗਾਹਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਜੌਰਡੇਨ ਆਪਣੇ ਸਫ਼ਰ ਵਿੱਚ ਪੂਰਬੀ ਤੱਟ ਦੀਆਂ ਬੰਦਰਗਾਹਾਂ ਅਦਨ ਅਤੇ ਮੋਚਾ ਉੱਤੇ ਭਾਰਤੀ ਬਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਬੜੇ ਤਕੜੇ, ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਉੱਚੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਵਪਾਰੀ ਬਣੇ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਕਾਇਦਾ ਸੰਸਥਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਆਪਣਾ ਨੈਤਰਕ ਹੈ। ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਉਥੇ ਇਹ ਰਤਨਾਂ ਅਤੇ ਗਹਿਣਿਆਂ ਦੇ ਵਪਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਬਾਣੀਏ ਸਭ ਬੰਦਰਗਾਹਾਂ ਉੱਤੇ ਫੈਲੇ ਹੋਏ ਹਨ।* ਉੱਤਰ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬੰਦਰਗਾਹ ਨਜ਼ਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਸਿਵਾਏ ਗੁਜਰਾਤ ਦੀ ਕੈਂਬੇ ਦੇ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਚਿਰ ਮੁਗ਼ਲ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲਿਆ। ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦਾ ਬਦੇਸਾਂ ਨਾਲ ਜੋ ਕੋਈ ਵਪਾਰ ਸੀ ਤਾਂ ਕੈਂਬੇ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਇੱਥੇ ਹੀ ਬਦੇਸੀ ਵਪਾਰੀ ਉੱਤਰਦੇ ਸਨ। ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ, ਡੱਚ, ਪੁਰਤਗਾਲੀ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਵਪਾਰੀਆਂ ਦਾ ਇਸ ਸਮੇਂ ਆਉਣਾ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵਧੇਰੇ ਦੱਖਣ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਵਾਪਸ ਮੁੜ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਦੱਖਣ, ਵਪਾਰ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਬਾਣੀਏ ਉਥੇ ਬੜੇ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਸਨ। ਬਾਰਬੋਸਾ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਦੱਖਣ ਦਾ ਕੋਈ ਰਾਜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਧੀਨ ਸਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਹੂਲਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ।** ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੱਖਣ ਜਿੰਨੀ ਚੰਗੀ ਅਵਸਥਾ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਪਾਰ ਬਹੁਤਾ ਸੁਲਤਾਨ ਨਾਲ ਹੀ ਸੀ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਬਦੁੱਲਾ ਸਰਹੰਦੀ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਪਾਰੀ ਇੰਨੇ ਅਮੀਰ ਸਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਦ੍ਵੰਦ ਅਤੇ ਖਰਚ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਜਾਗ ਰਹੀ ਸੀ।***

---

*Jourdain, p. 104.

** Duarte Barbosa, Book II, p. 56.

*** Tarikh-i-Daudi, Elliot's Volume IV, p. 447.

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ 'ਵਣਜਾਰਿਆਂ' ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਣੀਆਂ ਦਾ ਵਪਾਰਕ ਖੇਤਰ ਸੀਮਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਖੋਟਾ ਵਣਜ ਅਤੇ ਦੰਭ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਉੱਭਰ ਰਹੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਭਾਗ, ਸੁਆਰਥ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵੱਲ ਵਧ ਰਿਹਾ ਸੀ।* ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਿਆਂ ਲਿਨਛੁਟੇਨ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਣੀਏ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਧੋਖਾ ਦੇਣ ਅਤੇ ਠੱਗਣ ਵਿੱਚ ਬੜੇ ਨਿਪੁੰਨ ਹਨ।** ਪੀਰਾਰਡ ਇੱਥੋਂ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾ ਕੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਭਾਰਤੀ ਹੀ ਪਦਾਰਥਿਕ ਹਿੱਤ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਦੀਨ ਈਮਾਨ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਚੀਨੀਆਂ ਵਾਂਗ ਉਹ ਨਫ਼ੇ ਖਾਤਰ ਕਿਸੇ ਦੇ ਪੱਕੇ ਮਿੱਤਰ ਨਹੀਂ।*** ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵੀ ਇਸ ਮਾਇਆ ਦੇ ਲੋਭੀ ਅਤੇ ਇਸ ਲੋਭ ਤੋਂ ਬਣੇ ਚਰਿੱਤਰਹੀਣ ਅਤੇ ਕਾਇਰ ਵਰਗ ਨਾਲ ਦੋਸਤੀ ਪਾਉਣ ਦੀ ਸਲਾਹ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ:

ਨਾਲਿ ਕਿਰਾੜਾ ਦੋਸਤੀ ਕੂੜੈ ਕੂੜੀ ਪਾਇ।
ਮਰਣੁ ਨ ਜਾਪੇ ਮੂਲਿਆ ਆਵੈ ਕਿਤੈ ਥਾਇ।

(ਰਾਗੁ ਜੈ ਜੈ ਵੰਤੀ, ਪੰ:੧੪੧੨)

---

* ਵਣਜ ਕਰੋ ਵਣਜਾਰਿਹੋ ਵਖਰੁ ਲਹੁ ਸਮਾਲਿ।
ਤੈਸੀ ਵਸਤੁ ਵਿਸਾਹੀਐ ਜੈਸੀ ਨਿਬਹੈ ਨਾਲਿ।
ਅਗੈ ਸਾਹੁ ਸੁਜਾਣੁ ਹੈ ਲੈਸੀ ਵਸਤੁ ਸਮਾਲਿ।
\- - - - - - - - - - - - -
ਖੋਟੈ ਵਣਜ ਵਣੰਜਿਆ ਮਨੁ ਤਨੁ ਖੋਟਾ ਹੋਇ।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ:੨੨)

** Linschoten, p. 252.

*** Pyrard, Volume I, p. 44.

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਆਏ ਸ਼ਬਦ 'ਲੇਖੇਦਾਰੁ', 'ਪੂੰਜੀ', 'ਲਾਹਾ' * ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਪੂੰਜੀ ਉੱਤੇ ਲਾਹਾ ਲੈਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਜਾਂ ਸੂਦ ਉੱਤੇ ਪੈਸਾ ਦੇ ਕੇ ਨਫ਼ਾ ਖੱਟਣ ਵਾਲਾ ਨਿਰੋਲ ਮਹਾਜਨੀ-ਵਪਾਰ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਅਹਿਮਦ ਯਾਦਗਾਰ ** ਅਤੇ ਪੈਲਸਾਰਟ *** ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੂਦਖੋਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਗਵਾਹੀਆਂ ਆਮ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਵਪਾਰ ਦਾ ਇਹ ਪੱਖ ਅਜਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਪਾਰ ਦੇ ਸੀਮਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਨ ਵਪਾਰੀ ਵਰਗ ਆਪਣੇ ਸੁਆਰਥੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪਰਿਵਰਤਕ ਕਰਮ ਲਈ ਨਾਲ ਲੈਣ ਦੀ ਥਾਂ ਦਲਨੀ ਕਰਮ ਵੱਲ ਮੁੜ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਰੁਖ ਮੰਦ-ਭਾਗੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸੁਤੇ ਸਿਧ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਰਗ ਨੂੰ ਜੁਗ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਦਲਣ ਲਈ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅੱਕਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਜਿਸ ਸਹਾਨਭੂਤਕ ਵਰਤਾਰੇ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀ ਜਿਸ ਨਿੱਘ ਅਤੇ ਹਮਦਰਦੀ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ, ਉਹ ਇਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਵਿਸਤਾਰ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਭਾਵਨਾ ਉਤੇਜਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਪ੍ਰਤਿਦ੍ਵੰਦ ਕਾਰਨ ਸੁੰਗੇੜ-ਪਰਵਿਰਤੀ ਵੱਲ ਆ ਰਿਹਾ ਮੋੜ ਸਮੂਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਸਾਡਾ ਵਪਾਰਕ ਵਰਗ, ਆਪਣੇ ਸੀਮਿਤ ਕਰਮ-ਖੇਤਰ ਕਾਰਨ, ਦਸਤਕਾਰ ਨਾ ਬਣ ਸਕਿਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਬੰਧਕ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਕਰਨ ਵੱਲ

---

* (ੳ) ਪੜਿਆ ਲੇਖੈਦਾਰੁ ਲੇਖਾ ਮੰਗੀਐ।
ਵਿਣੁ ਨਾਵੈ ਕੂੜਿਆਰੁ ਅਉਖਾ ਤੰਗੀਐ।
(ਮਲਾਰ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੧੨੮੮)

(ਅ) ਲਾਹਾ ਨਾਮੁ ਪੂੰਜੀ ਵੇਸਾਹੁ।
ਨਾਨਕ ਸਚੀ ਪਤਿ ਸਚਾ ਪਾਤਿਸਾਹੁ।
(ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰੁ, ਪੰ:੯੩੧)

** Tarikh-i-Saltin-i-Afghana, Elliot's Volume IV, p. 34.

*** Remonstranties, p. 28.

ਕੋਈ ਜਤਨ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਦਸਤਕਾਰੀ ਘਰੇਲੂ ਜਿਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ 'ਲੋਹਾਰੁ' ਅਤੇ 'ਅਹਾਰਾ', 'ਅਹਿਰਣ' ਵਾਲੇ ਸੁਨਿਆਰ ਦੇ ਉਪਮਾਨਾਂ ਤੋਂ ਇਹੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ:

੧. ਕੈਹਾ ਕੰਚਨੁ ਤੁਟੈ ਸਾਰੁ।
ਅਗਨੀ ਗੰਢੁ ਪਾਇ ਲੋਹਾਰੁ।

(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ:੧੪੩)

੨. ਜਤੁ ਪਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ।
ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥਿਆਰੁ।

(ਜਪੁਜੀ, ਪੰ:੮)

ਦਸਤਕਾਰੀ ਦੇ ਇਸ ਸੀਮਿਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਰਹਿਣ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਸਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਆਪਣੇ ਪਿੰਡ ਲਈ ਹੀ ਸੀ। ਕੱਪੜੇ, ਕਾਗਜ਼, ਗੁੜ ਅਤੇ ਖੰਡ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਥਾਂ ਥਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਤੇ ਉਸ ਲਈ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਨਾਂ ਵੱਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਸ਼ਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ।

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਕਿੱਤਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਿੱਤਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੁਆਈਆਂ ਬੂਟੀਆਂ ਲਈ 'ਵੈਦ',* ਭਾਂਡੇ ਬਨਾਉਣ ਲਈ 'ਕੁਮਿਆਰੁ',** 'ਰੋਟੀਆਂ ਕਾਰਣਿ'

---

* 'ਵੈਦ' ਬੁਲਾਇਆ ਵੈਦਗੀ ਪਕੜਿ ਢੰਢੋਲੇ ਬਾਂਹ।
ਭੋਲਾ ਵੈਦੁ ਨ ਜਾਣਈ ਕਰਕ ਕਲੇਜੇ ਮਾਹਿ।

(ਮਲਾਰ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੧੨੭੯)

** ਮਿਟੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਕੀ
ਪੇੜੈ ਪਈ 'ਕੁਮਿਆਰੁ'

(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੬੬)

ਕਾਂਡ ੩-੨੦

'ਤਾਲਿ' ਪੂਰਨ ਵਾਲੇ ਨਚਾਰ* ਅਤੇ 'ਬਾਜੀਗਰਾਂ',** ਮਹਾਨ ਉਸਾਰਨ ਵਾਲੇ ਰਾਜਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਿੱਤਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਵਰਨਨ ਆਇਆ ਹੈ।

ਇਸ ਆਰਥਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਫੈਲਣ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਅਵਕਾਸ਼ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦੀ ਚਾਲ ਬੜੀ ਧੀਰੇਜ਼ਮਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕੁਝ ਕਾਰਨਾਂ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਚਰਚਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਘੱਟ ਅਤੇ ਮਹਿੰਗੇ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਾਕਫ਼ੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਧਨ 'ਬੋਹਿਥਾ'*** (ਸਮੁੰਦਰੀ ਜਹਾਜ਼), 'ਰਥੁ'**** ਪੰਜ ਬੈਲ ਗੱਡੀਆਂ ਅਤੇ ਊਠਾਂ ਘੋੜਿਆਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸਨ।

ਕਿਰਤ-ਫਲ ਲਈ ਸਿੱਕੇ ਦਾ ਪ੍ਰਚੱਲਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ 'ਖਰੇ', 'ਖੋਟੇ', ਤੇ 'ਟਕਸਾਲ' ਆਦਿ ਸਿੱਕੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ

---

* ਵਾਇਨਿ ਚੇਲੇ ਨਚਨਿ ਗੁਰ।
ਪੈਰ ਹਲਾਇਨਿ ਫੇਰਨਿ ਸਿਰ।
- - - - - - - - -
ਰੋਟੀਆ ਕਾਰਣਿ ਪੂਰਹਿ ਤਾਲ।
(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੬੫)

** ਬਾਜੀ ਖੇਲਿ ਗਏ ਬਾਜੀਗਰ
ਜਿਉ ਨਿਸਿ ਸੁਪਨੈ ਭਖਲਾਈ ਹੇ।
(ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ, ਪੰ:੧੦੨੩)

*** ਸਤਿਗੁਰੁ ਬੋਹਿਥਾ ਵਿਰਲੈ ਕਿਨੈ ਵੀਚਾਰਿਆ।
(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੦)

**** ਨਾਨਕ ਮੇਰੁ ਸਰੀਰ ਕਾ ਇਕੁ 'ਰਥੁ' ਇਕੁ 'ਰਥਵਾਹੁ'।
(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੦)

ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਹੈ।* ਚੌਧਰੀਆਂ ਰਾਜਿਆਂ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖੀ ਸਤਰ 'ਸਾਹ ਮਰਹਿ ਸੰਚਹਿ ਮਾਇਆ ਦਾਮ' (ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਪੰ: 227) ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਸ਼ਬਦ 'ਦਾਮ' ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਿੱਕੇ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ। ਅੱਜ ਕੱਲ੍ਹ ਦੇ ਸਿੱਕੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚਾਲੀ ਦਾਮ ਦਾ ਇੱਕ ਰੁਪਈਆ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ 'ਟੰਕੁ'** ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਿਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ ਕਿ ਇਹ ਵੱਟਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸਿੱਕਾ। ਸਟੈਨਲੇ ਲੇਨਪੂਲ 'ਟੰਕਾ' ਜਾਂ ਟੰਕੀ ਨੂੰ 'ਦਾਮ' ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਨਾਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਦਾਮ ਦੇ ਪੰਜਵੇਂ ਹਿੱਸੇ ਦਾ ਨਾਂ ਟੰਕੀ ਸੀ, ਆਪਣਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਬਣਾਉਣ ਲੱਗਿਆਂ ਉਹ ਮਿ: ਰਾਜਰਜ਼ ਦੇ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਦੋ ਦਾਮਾਂ ਦੇ ਭਾਰ ਵਾਲਾ ਵੱਟਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ,*** ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਰਾਜਰਜ਼ ਦਾ ਖੰਡਿਤ ਵਿਚਾਰ ਵਧੇਰੇ ਠੀਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ 'ਟੰਕੁ' ਨੂੰ ਤੋਲਣ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਹ ਵੱਟਾ ਸੀ, ਸਿੱਕਾ ਨਹੀਂ। ਐਡਵਰਡ ਟਾਮਸ**** ਬਹਿਲੋਲ ਲੋਧੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾਮ ਵਾਂਗ ਹੀ 'ਬਹਿਲੋਲੀ' ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵਿਵਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ।

ਸਮੁੱਚੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦੋ ਮਿਆਰ ਸਨ, ਇੱਕ ਦਲਿੱਦਰ ਅਤੇ ਗੁਰਬਤ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਧਾਰਨ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਕਿਸਾਨ,

*(ੳ) ਇਕਿ 'ਖੋਟੇ' ਇਕਿ 'ਖਰੇ' ਆਪੇ ਪਰਖਣਹਾਰੁ।
ਖਰੇ 'ਖਜਾਨੈ' ਪਾਈਅਹਿ ਖੋਟੇ ਸਟੀਅਹਿ ਬਾਹਰਵਾਰਿ।
(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ: ੧੪੩)

(ਅ) ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ 'ਟਕਸਾਲ'।
(ਜਪੁਜੀ, ਪੰ: ੮)

** ਧਰਿ ਤਾਰਾਜੀ ਅੰਬਰੁ ਤੋਲੀ ਪਿਛੈ ਟੰਕੁ ਚੜਾਈ।
(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ: ੧੪੭)

*** Lanepoole, Stanley, The Coins of Mughal Emperors of Hindustan in the British Museum, p. xciii.

**** Edward, Thomas; The Chronicles of the Pathan Kings of Delhi, p.359.

ਛੋਟੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਐਯਾਸ਼ੀ ਅਤੇ ਮੌਜ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਅਮੀਰਾਂ ਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰੀ ਅਤੇ ਕੁਝ ਉਪਰਲੀ ਪੱਧਰ ਦੇ ਵਪਾਰੀ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ। ਵਪਾਰੀਆਂ ਦੀ ਐਯਾਸ਼ੀ ਤੇ ਮੌਜ ਸੁਲਤਾਨ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਰਹਿਮ ਉੱਤੇ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਅਸਲ ਐਯਾਸ਼ੀ ਦੇ ਪਾਤਰ ਸੁਲਤਾਨ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੀ ਸਨ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਜਦੋਂ ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ ਵਿੱਚ 'ਇਕਿ ਉਪਾਏ ਮੰਗਤੇ ਇਕਨਾ ਵਡੇ ਦਰਵਾਰ'(ਪੰਨਾ ੧੬) ਆਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਦਰਅਸਲ ਉਹ ਸਾਧਾਰਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪਏ ਵਿੱਥ ਪਾੜ ਨੂੰ ਹੀ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਐਯਾਸ਼ੀ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਉੱਤੇ ਰੱਜ ਕੇ ਕਰ ਲਾਏ ਹੋਏ ਸਨ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ "ਗਊ ਬਿਰਾਹਮਣੁ' ਵੀ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ।* ਡਾਲਾਇਟ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਾਜ ਅਧਿਕਾਰੀ ਅਕੱਥ ਫ਼ਜ਼ੂਲਖ਼ਰਚੀ ਅਤੇ ਮੌਜ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬੇ ਹੋਏ ਹਨ।** ਜੌਰਡੇਨ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਜ-ਪਾਲ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸਰਦਾਰ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਮਹੱਲਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕ ਗ਼ਰੀਬ ਕੁੱਲੀਆਂ ਵਿੱਚ। ਬਹੁ-ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਖਾਣ ਲਈ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।*** ਡਾ: ਪੰਤ ਆਪਣੇ ਥੀਸਿਜ਼ "ਦੀ ਕਮਰਸ਼ਿਅਲ ਪੌਲਿਸੀ ਔਫ਼ ਦੀ ਮੋਗਲਜ਼' ਵਿੱਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਸਾਧਾਰਨ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਆਪਣੇ ਭਾਗ ਦਾ ਸ਼ੁਕਰ ਕਰਦਾ ਸੀ ਜੇ ਉਸ ਨੂੰ ਦਿਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵੀ ਖਾਣ ਨੂੰ ਮਿਲ ਜਾਏ।****

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰੱਤ ਪੀ ਕੇ ਐਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਰਗ ਨੂੰ 'ਸੁਇਨਾ ਰੁਪਾ ਸਭ ਧਾਤੁ ਹੈ ਮਾਟੀ ਰਲਿ ਜਾਈ'(ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ,ਪੰ:੧੦੧੨) ਕਹਿ ਕੇ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਰ ਲਿਸ਼ਕ ਵਿੱਚ ਅਮੀਰ ਖੁਸਰੋ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆਂ

* ਗਊ ਬਿਰਾਹਮਣ ਕਉ ਕਰੁ ਲਾਵਹੁ
ਗੋਬਰਿ ਤਰਣੁ ਨ ਜਾਈ।

(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ,ਪੰ:੪੭੧)

** De Laet, The Empire of the Great Mogol, p. 90-91.

***Jourdain, p. 197.

**** Pant, The Commercial Policy of the Moguls, Introduction.

ਨੋਟ ੩-੨੩

ਸਾਧਾਰਨ ਕਿਸਾਨ ਦੀ ਅੱਖ 'ਚੋਂ ਡਿੱਗਿਆ ਖੂਨ ਦਾ ਕਤਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਆਪਣਾ ਸੰਬੰਧ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਜਾਂ 'ਨੀਚਾਂ' ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ; ਅਧੋਗਤ, ਨਿਰੁਧਾਰਥਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪਹੀਏ ਨੂੰ ਜਾਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵੱਡਿਆਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਰੋਕਾਰ ਨਹੀਂ :

ਨੀਚਾ ਅੰਦਰਿ ਨੀਚਿ ਜਾਤਿ
ਨੀਚੀ ਹੂ ਅਤਿ ਨੀਚਿ।
ਨਾਨਕ ਤਿਨ ਕੈ ਸੰਗਿ ਸਾਥਿ
ਵਡਿਆ ਸਿਉ ਕਿਆ ਰੀਸੁ।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ: ੧੫)

ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਘਰੇਲੂ ਜੀਵਨ

ਆਰਥਿਕ ਵਿਤਰਕਰਿਆਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਇਸ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਤੱਕ ਇੱਕ ਸਮੂਹਕ ਗੁਣ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਉਹ ਹੈ: 'ਗੋਰੀ', 'ਭਤਾਰ'* ਅਤੇ 'ਪੁਤ' ਦਾ 'ਗੰਢੇ' ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਭਾਵੁਕ ਸਾਂਝ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸਾਝੇ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜੁੜੇ ਹੋਣਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਕਾਰੀ 'ਹੁਕਮ' ਦੀ ਆਲੀਅਤ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਸੂਤਕ ਤੋਂ ਕਧੇਰੇ ਤਾਕਤਵਰ ਹੈ:

ਮਾਤ ਬਾਪ ਕੋ ਬੇਟਾ ਨੀਕਾ
ਸਸੁਰੈ ਚਤੁਰੁ ਜਵਾਈ।
ਬਾਲ ਕੰਨਿਆ ਕੌ ਬਾਪੁ ਪਿਆਰਾ
ਭਾਈ ਕੌ ਅਤਿ ਭਾਈ।
ਹੁਕਮੁ ਭਇਆ ਘਰੁ ਬਾਹਰੁ ਛੋਡਿਆ
ਖਿਨ ਮਹਿ ਭਈ ਪਰਾਈ।

(ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ, ਪੰ: ੫੯੬)

---

* ਗੋਰੀ ਸੇਤੀ ਤੁਟੈ ਭਤਾਰੁ।
ਪੁਤੀ ਗੰਢੁ ਪਵੈ ਸੰਸਾਰਿ। (ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ:)

ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਦਾ ਇਹ ਗੁਣ ਹੁਣ ਤੱਕ ਤੁਰਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਣ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਆਪੇ ਅਤੇ ਗੌਹਿਰ ਵੈਰ-ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰ ਪੈਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਅਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵੰਗਾਰੂ ਭੈ-ਸੋਮਿਆਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਲਈ ਕੁਝ ਲਹੂ ਤੇ ਕੁਝ ਵਾਤਾਵਰਨਿਕ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਕਾਰਨ ਪਰਿਵਾਰ ਲਈ ਆਪਣੇ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਹਿੱਤ ਤਿਆਗਣੇ ਅਤੇ ਦ'ਲਾਇਤ ਦੇ ਸੁਭਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਾ ਨਿਵਾਰ ਕੇ ਕਾਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਰਹਿਣਾ, ਇਸ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸੀ।* ਇਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਪਾਸਾਰ ਅਤੇ ਫ਼ੈਲਾ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦਾ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨਾ ਆ ਸਕੇ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਤੇ ਭਾਵੁਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸ਼ਿਕਾਰ ਇਸਤਰੀ ਹੋਈ। ਉਸ ਦਾ ਜੀਵਨ-ਮਨੋਰਥ 'ਕੁਲ ਢੰਗੁ' ਨਾਲ 'ਬੰਕੇ ਨੈਣਾ' ਅਤੇ 'ਮੀਠੇ ਬੈਣਾ' ਸੰਗ ਹਉਮੈ ਗੁਆ ਕੇ ਕੰਤ ਮਿਲਾਵਾ ਹੀ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਸੁਹਾਗਣ ਤਾਂ ਹੈ ਜੇ ਕੰਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਕਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਿਮਰ-ਭਾਵ ਦੇ ਉਲੇਖ ਸਮੇਂ, ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਜੀਵਨ-ਚਿਤਰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।** ਇਸਤਰੀ ਲਈ ਇੱਥੇ ਮਰਦ 'ਆਧਾਰੁ' ਤੇ

* De Laet, The Empire of the Great Mogol, 87.

** ਸਭਿ ਅਵਗਣ ਮੈ ਗੁਣੁ ਨਹੀ ਕੋਈ।
ਕਿਉ ਕਰਿ ਕੰਤ ਮਿਲਾਵਾ ਹੋਈ।
ਨਾ ਮੈ ਰੂਪੁ ਨ ਬੰਕੇ ਨੈਣਾ।
ਨਾ ਕੁਲ ਢੰਗੁ ਨ ਮੀਠੇ ਬੈਣਾ।੧।ਰਹਾਉ।
ਸਹਜਿ ਸੀਗਾਰ ਕਾਮਣਿ ਕਰਿ ਆਵੈ।
ਤਾ ਸੋਹਾਗਣਿ ਜਾ ਕੰਤੈ ਭਾਵੈ।੨।
ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਨਾ ਹੀ ਚਤੁਰਾਈ।
ਹਉਮੈ ਜਾਈ ਤਾ ਕੰਤ ਸਮਾਈ। (ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਪੰ:੭੫੦)

'ਖਸਮੁ' ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਉਸ ਲਈ 'ਕਾਂਤ' ਤੇ 'ਤਕੀਆ' ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਰੀਝਾਉਣ ਲਈ ਜੋਬਨ ਸ਼ਿੰਗਾਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨ 'ਹਾਰ', 'ਡੋਰ', ਕੰਕਨਿ'*, 'ਚੰਦਨਿ', 'ਕੁੰਗੂ', 'ਸੰਧੂਰੁ',** 'ਮੋਤੀ', 'ਲਾਲੁ', 'ਹਾਰੁ', 'ਕੰਠਿ'***, 'ਕਰ ਮੁੰਦਰੀ', 'ਧੜੀ' 'ਸੁਰਮਾ',**** 'ਚੂੜੀਆ ਵੰਗੁੜੀਆਹਾ',***** ਆਦਿ ਗਹਿਣੇ ਅਤੇ ਸੁਗੰਧੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਜੇ

* 'ਹਾਰ' 'ਡੋਰ' 'ਕੰਕਨ' ਘਣੇ ਕਰਿ ਥਾਕੀ ਸੀਗਾਰੁ।
ਮਿਲਿ ਪ੍ਰੀਤਮੁ ਸੁਖੁ ਪਾਇਆ ਸਗਲ ਗੁਣਾ ਗਲਿਹਾਰੁ।
(ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰੁ, ਪੰ: ੯੩੭)

** 'ਚੰਦਨਿ' ਮੋਲਿ ਅਣਾਇਆ 'ਕੁੰਗੂ' ਮਾਂਗ 'ਸੰਧੂਰੁ'।
ਚੋਆ ਚੰਦਨ ਬਹੁ ਘਣਾ ਪਾਨਾ ਨਾਲਿ ਕਪੂਰੁ।
ਜੇ ਧਨ ਕੰਤਿ ਨ ਭਾਵਈ ਤ ਸਭਿ ਅਡੰਬਰ ਕੂੜੁ। (ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ: ੧੯)

*** ਮਨ ਮੋਤੀ ਜੇ ਗਹਣਾ ਹੋਵੈ ਪਉਣੁ ਹੋਵੈ ਸੂਤਧਾਰੀ।
ਖਿਮਾ ਸੀਗਾਰੁ ਕਾਮਣਿ ਤਨਿ ਪਹਿਰੈ ਰਾਵੈ ਲਾਲ ਪਿਆਰੀ।
ਲਾਲ ਬਹੁ ਗੁਣਿ ਕਾਮਣਿ ਮੋਹੀ।
ਤੇਰੇ ਗੁਣ ਹੋਹਿ ਨ ਅਵਰੀ।
ਹਰਿ ਹਰਿ 'ਹਾਰੁ' 'ਕੰਠਿ' ਲੇ ਪਹਿਰੈ ਦਾਮੋਦਰੁ ਦੰਤ ਲੇਈ।
ਕਰਿ ਕਰਿ ਕਰਤਾ ਕੰਗਨ ਪਹਿਰੈ ਇਨ ਬਿਧਿ ਚਿਤੁ ਧਰੇਈ।
(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ: ੩੫੯)

**** ਮਧੁ ਸੂਦਨ 'ਕਰ ਮੁੰਦਰੀ' ਪਹਿਰੈ ਪਰਮੇਸਰੁ ਪਟੁ ਲੇਈ।
ਧੀਰਜ ਧੜੀ ਬੰਧਾਵੈ ਕਾਮਣਿ ਸ੍ਰੀ ਰੰਗੁ 'ਸੁਰਮਾ' ਦੇਈ।
(ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਨਾ: ੩੫੯)

***** ਨਾ ਮਨੀਆਰੁ ਨ ਚੂੜੀਆ
ਨਾ ਸੇ ਵੰਗੁੜੀਆਹਾ।
(ਰਾਗ ਵਡਹੰਸੁ, ਪੰ: ੫੫੮)

ਕੰਤ ਨੂੰ ਨਾ ਭਾਵੇ ਤਾਂ ਸਭ ਅਡੰਬਰ ਕੂੜ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਜਾ ਕੇ 'ਸੇਜੜੀ' ਦਾ ਪਾਤਰ ਬਣਨਾ ਇਸ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋਬਨੁ ਪਿੱਛੋਂ ਕੇਵਲ ਖੁਆਰੀ ਹੀ ਬਾਕੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਸੀ।*

ਇਉਂ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਜੀਵਨ-ਖੇਤਰ ਬੜਾ ਸੀਮਿਤ ਸੀ। ਕੁਝ ਪਰਦੇ ਨੇ ਸੀਮਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਤਰ 'ਉਸਾਰਿ ਮੜੋਲੀ ਰਾਖੈ ਦੁਆਰਾ ਭੀਤਰਿ ਬੈਠੀ ਸਾਧਨਾ' (ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਪੰ:੧੫੫) ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲੇ ਬਹਿਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਚਿਤਰ ਤੋਂ ਅਨੁਮਾਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਖੇਤਰ 'ਮੜੋਲੀ' (ਕੁੱਲੀ ਜਾਂ ਮੱਠ) ਵਿੱਚ ਬਹਿਣ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸੀ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਧ ਰਹੀ ਅਸੁਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਧਾੜਵਾਂ ਦਾ ਅੱਯਾਸ਼ ਸੁਭਾ ਵੀ ਹੋਣਗੇ, ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ, ਇਸ ਅਬਦਲ ਸ਼ਾਸਤਰ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਅਵਿਕਸਿਤ ਕੀਮਤਾਂ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਣੇ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਔਰਤ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਰੋਲ ਲਿੰਗਿਕ ਅਤੇ ਅਸਭਯ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਾਰਨ ਹਰ ਹਮਲੇ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸਮੇਂ ਔਰਤ ਦੀ ਲੁੱਟ ਅਤੇ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਆਮ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਬਣ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ 'ਬਾਬਰਵਾਣੀ' ਵਿੱਚ 'ਜਿਨ ਸਿਰਿ ਸੋਹਨਿ ਪਟੀਆ ਮਾਂਗੀ ਪਾਇ ਸੰਧੂਰੁ'। ਸੇ ਸਿਰ ਕਾਤੀ ਮੁੰਨੀਅਨਿ ਗਲ ਵਿਚਿ ਆਵੈ ਧੂੜਿ"(ਪੰਨਾ:੪੧੭) ਵਾਲਾ ਚਿਤਰ ਸਾਡੀ ਗੱਲ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੁਰਗਤ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਦਰਜੇ ਨੂੰ ਉਚਿਆਉਣ ਦੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ: "ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨੁ' (ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੩), ਪਰ ਇਸ ਅਧੋਗਤ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਰੋਸ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਦੀਵਾਲੀਏ ਤੇ ਮੰਦ-ਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵਰਤ ਰਹੇ ਨਿਘਾਰ ਦਾ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਵ ਅੱਯਾਸ਼ ਵਰਗ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਆਦਮੀ ਨੂੰ

* ਬਿਨੁ ਪਿਰ ਧਨ ਸੀਗਾਰੀਐ ਜੋਬਨੁ ਬਾਦਿ ਖੁਆਰੁ।
ਨਾ ਮਾਣੇ ਸੁਖਿ ਸੇਜੜੀ ਬਿਨੁ ਪਿਰ ਬਾਦਿ ਸੀਗਾਰੁ।
(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ:੫੮)

ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਹੀ ਠਹਿਰਾਉਣਾ ਆਰੰਭ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਵਾਸ਼ਨਾ ਅਤੇ ਐਯਾਸ਼ੀ ਦੀ ਲਪੇਟ ਵਿੱਚ ਆਏ ਆਦਮੀ ਤੋਂ ਤੰਗ ਆ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ਹਿਰ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਬਚਾਉਣ ਦਾ ਇੱਕ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਸਾਧਨ, ਲਿਨਛੁਤੇਨ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਵਰਤਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਇਹ ਮਿਲੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੇ ਮਰਨ ਨਾਲ ਸਤੀ ਹੋਣ ਜਾਂ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਸਾੜਨ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਕਿਉਂਕਿ ਲਿਨਛੁਤੇਨ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਚਲਿੱਤਰ-ਬਾਜ਼ੀ ਅਤੇ ਮੱਕਾਰ ਸਮਝਦੇ ਸਨ।*

ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਭਾਗ ਮਨੋਰੰਜਨ ਲਈ ਵੇਸਵਾਚਾਰੀ ਭਾਗ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਦੇ ਵੇਸਵਾ-ਰੂਪ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਜ਼ਿਕਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ:

ਜਿਉ ਤਨੁ 'ਬਿਧਵਾ' ਪਰ ਕਉ ਦੇਈ।
ਕਾਮਿ ਦਾਮਿ ਚਿਤੁ ਪਰ ਵਸਿ ਸੇਈ।
ਬਿਨੁ ਪਿਰ ਤ੍ਰਿਪਤਿ ਨ ਕਬਹੂ ਹੋਈ।

(ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਪੰ: ੨੨੬)

ਪਰ ਕੁਝ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਟੇਢੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸੁ (ਪੰ: ੫੫੮) ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸ਼ਬਦ "ਚੂੜਾ ਭੰਨੁ ਪਲੰਘੁ ਸਿਉ ਮੁੰਧੇ। ਸਣੁ ਬਾਹੀ ਸਣੁ ਬਾਹਾ। ਏਤੇ ਵੇਸ ਕਰੇਂਦੀਏ ਮੁੰਧੇ ਸਹੁ ਰਾਤੋ ਅਵਰਾਹਾ" ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸਤਰੀ ਤੇ ਮਰਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਚਿਤਰ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਹੁ ਦੇ ਹੋਰਾਂ ਨਾਲ ਆਨੰਦ ਮਾਣਨ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਬੜੇ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ।

'ਸਹੁ' ਦੀਆਂ ਰਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵਾਸ਼ਨਾ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਨ ਵਾਲੀਆਂ ਰਖੇਲਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ। ਬਾਰਬੋਸਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਲਾਬਾਰ ਅਤੇ ਕਾਲੀਕਟ ਦੇ ਰਾਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਦਾ ਵੀ ਰਿਵਾਜ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਔਰਤਾਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਕੁਝ ਕੋਲੋਂ ਅੱਕ ਜਾਣ ਹੋਰ ਮੰਗਵਾ ਲਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ।** ਇੱਥੇ ਔਰਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਭੇਡਾਂ ਬੱਕਰੀਆਂ ਵਾਲਾ ਸੀ, ਮਨੁੱਖੀ ਨਹੀਂ।

---

* Linschoten, p. 251.

** Duarte Barbosa, Book II, p. 9.

ਕਾਂਡ ੩-੨੮

ਪੀਰਾਡ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਅਨੁਮਾਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੇਸਵਾਵਾਂ ਜਾਂ ਰਖੇਲਾਂ ਕੁਝ ਤਾਂ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਬਣਾ ਲਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ ਤੇ ਕੁਝ ਨੂੰ ਗ਼ਰੀਬੀ ਕਾਰਨ ਆਪਣਾ ਹੁਸਨ ਉੱਜ ਵੇਚਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਪੀਰਾਡ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਰਖੇਲਾਂ ਮਿਹਨਤਕਸ਼ ਵਰਗ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਬਣਦੀਆਂ ਸਨ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੇਸਵਾਚਾਰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ।* ਅਬਦੁੱਰ ਰੱਜ਼ਾਕ ਦੀ ਲਿਖਤੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੇਸਵਾ ਬਣਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਰ ਇਕ ਔਰਤ ਨੇ ਕਈ ਕਈ ਆਦਮੀਆਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਦਿਨ ਤੇ ਰਾਤ ਦਾ ਸਮਾਂ ਵੰਡਿਆ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।**

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ-ਭਾਵੀ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਭਾਵ ਉਦੋਂ ਉੱਘੜਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਾਡੇ ਇਹ ਕਵੀ ਸਮਾਜਕ ਨੇਮਾਂ ਦੀਆਂ ਕਰੜੀਆਂ ਦੀਵਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪੱਲਰਨੋਂ ਰੁਕੀ ਹੋਈ ਔਰਤ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿੱਚ ਤਰਲ ਪ੍ਰੀਤਮਾ ਸਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ 'ਬਿਰਹ ਬਿਰੋਧ' ਵਿੱਚ ਛਿੱਜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪੀਆ ਮੇਲ ਤੇ ਰੀਝਦਾ ਹੈ:

ਚੇਤ ਬਸੰਤੁ ਭਲਾ ਭਵਰ ਸੁਹਾਵੜੇ।
ਬਨ ਫੂਲੇ ਮੰਝਿ ਬਾਰਿ ਮੈ ਪਿਰੁ ਘਰਿ ਬਾਹੁੜੈ।
ਪਿਰੁ ਘਰਿ ਨਹੀ ਆਵੈ ਧਨੁ ਕਿਉ ਸੁਖੁ ਪਾਵੈ।
ਬਿਰਹ ਬਿਰੋਧ ਤਨੁ ਛੀਜੈ।
ਕੋਕਿਲ ਅੰਬਿ ਸੁਹਾਵੀ ਬੋਲੈ
ਕਿਉ ਦੁਖ ਅੰਕਿ ਸਹੀਜੈ।
ਭਵਰੁ ਭਵੰਤਾ ਫੂਲੀ ਡਾਲੀ
ਕਿਉ ਜੀਵਾ ਮਰੁ ਮਾਏ।
ਨਾਨਕ ਚੇਤਿ ਸਹਜਿ ਸੁਖ ਪਾਵੈ
ਜੇ ਹਰਿ ਵਰ ਘਰਿ ਧਨ ਪਾਏ। (ਬਾਰਹ ਮਾਹ ਤੁਖਾਰੀ ਪੰ:੧੧੦੮)

---

* Pyrard, Part I, p. 366-67.

** Abdur Razzak, Elliot's Volume IV, p. 101.

ਜੇ ਅਸੀਂ ਔਰਤ ਦੇ ਇਸ ਆਤਮ-ਸੁਖਾਉਣੇ ਭਾਵੁਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਖੜੇ ਆਪੇ ਲਈ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਸਹਾਨ-ਭਾਵ ਹੋਰ ਤਿੱਖਾ ਹੋ ਕੇ ਜਾਗਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਕੇਵਲ ਔਰਤ ਦਾ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਪੱਖ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਉਹ ਨਕਾਰਾ ਤੇ ਅਛੂਹ ਅੰਦਰਲਾ ਹੈ ਜੋ ਪਰਕਿਰਤਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਲਣ ਲਈ ਅਬਦਲ-ਬਾਤਰ ਵਿੱਚ ਬੱਝਿਆ ਤੜਪ ਰਿਹਾ ਸੀ ਪਰ ਮੌਜੂਦਾ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਰਕਿਰਤਕ ਆਪਾ ਖਿੜ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਇਵੇਂ ਔਰਤ ਦਾ ਇਹ ਪੱਖ ਸਮਾਜਕ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਪਰਿਵਾਰਿਕ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਰਿਵਾਰ ਵਿੱਚ ਸੱਸ ਦਾ ਵਰਤਾਉ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਬਾਧਾ ਸੀ।*

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਤਰ 'ਮੁਲ ਖਰੀਦੀ ਲਾਲਾ ਗੋਲਾ ਮੇਰਾ ਨਾਉ ਸਭਾਗਾ' (ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪੰਨਾ ੯੯੧) ਤੋਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਗ਼ੁਲਾਮ ਰੱਖਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਆਮ ਸੀ। ਅਮੀਰਾਂ ਦੇ ਵਿਆਹਾਂ-ਸ਼ਾਦੀਆਂ ਉੱਤੇ ਦਾਸ, ਤੁਹਫ਼ੇ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦੇਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਜੋ ਗ਼ੁਲਬਦਨ ਬੇਗ਼ਮ ਦੇ ਹਮਾਯੂੰਨਾਮੇ ਵਿੱਚ ਮਿਰਜ਼ਾ ਹਿੰਦਾਲ ਦੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਚਰਚਾ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਉੱਥੋਂ ਇਹ ਵੀ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਾਸ ਇਸਤਰੀ ਤੇ ਮਰਦ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਬਣਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਦੂਜੇ ਮੁਲਕਾਂ ਨਾਲ ਗ਼ੁਲਾਮਾਂ ਦਾ ਵਪਾਰ ਚੱਲਦਾ ਸੀ।** ਲੋਕ ਗ਼ਰੀਬੀ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਬੱਚੇ ਬੱਚੀਆਂ ਨੂੰ ਵੇਚਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਸਨ।***

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦਾਸਤਾ ਦੀ ਪਿਉਂਦ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਸਾਰਾ ਸਮਾਜ 'ਜਾਤਿ ਬਰਨ' ਦੇ ਸੰਚਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਲਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਗੁਰੂ

---

* ਸਾਸੁ ਬੁਰੀ ਘਰਿ ਵਾਸੁ ਨ ਦੇਵੈ
ਪਿਰ ਸਿਉ ਮਿਲਣ ਨ ਦੇਇ ਬੁਰੀ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੩੫੫)

** Humayun Nama, p. 188.

*** Pyrard, Volume I, p. [illegible]32.

ਨਾਨਕ ਇਹ ਸੱਭੇ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ 'ਗੁਰਮਤਿ ਸਬਦਿ' ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।* ਇਹ ਜ਼ਾਤ-ਵਰਨ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਉਹ ਵਿਵਰਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਸੀ ਜੋ ਆਰੰਭ ਵਿੱਚ ਕਿੱਤਿਆਂ ਦੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਪਰ ਕਿੱਤਿਆਂ ਦਾ ਹੱਕ ਵਿਰਾਸਤੀ ਹੋ ਜਾਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦਾ ਅਸਲੀ ਮੰਤਵ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਜਵਾਹਰ ਲਾਲ ਨਹਿਰੂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਨੇ ਮਗਰੋਂ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੋਖ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ, ਵਿੱਦਿਅਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਅਧੋਗਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।** ਇਸ ਵਿਵਰਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਤੇ ਜੈਨ ਮੱਤ ਨੇ ਕੁਝ ਹਿਲਾਉਣੀਆਂ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁੱਢਲੀ ਆਰਥਿਕ ਸੋਝੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਸਫ਼ਲ ਨਾ ਹੋ ਸਕੀਆਂ ਅਤੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਸਾਹਰੂ ਮਾਹੌਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਕਾਰਨ ਵਿਵਰਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪੀਡਿਆਂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।*** ਇਸ ਵੇਲੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸੁਸਤਰਬੰਧ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਜੋ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਸਮੱਸਿਆ ਪੈਦਾ ਹੋਈ, ਉਸ ਨੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਤਾਂ ਭਾਰਤੀ ਵਿਵਰਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੁੱਕਰਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਪਛਾਣਨ ਵੱਲ ਲਾ ਦਿੱਤਾ, ਪਰ ਜਨ-ਪੱਧਰ ਤੇ ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਅਸਰ ਨਾ ਪਾਇਆ। ਕੁਝ ਉੱਪਰਲੇ ਵਰਗਾਂ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤ ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਸਨ, ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਲਾਮ ਦਾ ਅਸਰ ਕਬੂਲਿਆ। ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਇਹੀ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ:

ਨੀਲ ਬਸਤ੍ਰ ਲੇ ਕਪੜੇ ਪਹਿਰੇ
ਤੁਰਕ ਪਠਾਣੀ ਅਮਲੁ ਕੀਆ।

(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੦)

---

* ਜਾਤਿ ਵਰਨ ਕੁਲ ਸਹਸਾ ਚੂਕਾ
ਗੁਰਮਤਿ ਸਬਦਿ ਬੀਚਾਰੀ।

(ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ, ਪੰ:੧੧੯੮)

** Jawahur Lal Nehru, Discovery of India, p. 263.

*** Quoted by Yusuf Hussainin Medieval Indian Culture, p. 130.

ਮੁਗ਼ਲਾਂ ਦੇ 'ਨੀਲ ਵਸਤ੍ਰ' ਪਹਿਨ ਕੇ ਪਰਵਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਖੱਤਰੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸ਼ਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਦੂਜੇ ਵਿਰਸ਼ਾ ਵਿੱਚੋਂ ਰੂਪ ਉਧਾਰਾ ਲੈਣ ਦੀ ਪਰਵਿਰਤੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।* ਪਰ ਇਹ ਰੁਚੀ "ਉਜਲ ਧੋਤੀ; ਮੱਥੇ 'ਤਿਲਕੁ' ਤੇ 'ਗਲਿ ਮਾਲਾ' ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆ ਰਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ।** ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਅਤੇ ਖੱਤਰੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਬਾਕੀ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਸਤਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਸ਼ਾਰਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਗੱਲ ਬੜੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਗੁਰਬਤ ਅਵਸਥਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਸਤਰ ਨਾ ਹੋਣ ਬਰਾਬਰ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹੋਣਗੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਬਰ ਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸਾਨ ਅਤੇ ਹੋਰ ਥੱਲੇ ਦੀਆਂ ਜਮਾਤਾਂ ਨੰਗੀਆਂ ਹੀ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵੱਧੋ ਵੱਧ, ਆਦਮੀ 'ਲੰਗੋਟੀ' ਬੰਨ੍ਹਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਲੱਕ ਦੁਆਲੇ 'ਲੰਗ' ਵਲ੍ਹੇਟਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ ਦੂਜਾ ਸਿਰਾ ਸਿਰ ਤੇ ਹੀ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ।***ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕੁਝ ਜੋਗੀਆਂ ਤੇ ਸਾਧਾਂ ਦਾ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਬਣ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ 'ਗੇਰੂ ਰੰਗ' ਦੇ ਕੱਪੜੇ ਪਹਿਨਦੇ ਸਨ।****ਸੁਲਤਾਨ ਤੇ ਅਮੀਰ ਉਪਰੋਕਤ ਨੀਲ ਬਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ 'ਕਪੜ ਕੋਰੇ ਭਾਰਾ', 'ਪਟੁ', 'ਚਿਟੇ' ਅਤੇ 'ਸੁਪੇਦੀ' (ਸਫ਼ੈਦੀ) ਵਾਲੇ ਰੇਸ਼ਮੀ ਅਤੇ ਅਮੀਰਾਨਾ

* ਖਤ੍ਰੀਆ ਤ ਧਰਮੁ ਛੋਡਿਆ
ਮਲੇਛ ਭਾਖਿਆ ਗਹੀ। (ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਪੰ: ੬੬੩)

** ਨੀਲ ਵਸਤ੍ਰ ਪਹਿਰਿ ਹੋਵੈ ਪਰਵਾਣੁ
ਮਲੇਛ ਧਾਨ ਲੇ ਪੂਜਹਿ ਪੁਰਾਣੁ।

(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰ: ੪੭੨)

*** Memoirs of Babur, p. 242.

**** ਗੋਲੀ ਗੇਰੂ ਰੰਗ ਚੜਾਇਆ ਵਸਤ੍ਰ ਭੇਖ ਭੇਖਾਰੀ।
ਕਾਪੜ ਫਾਰਿ ਬਨਾਈ ਖਿੰਥਾ ਝੋਲੀ ਮਾਇਆਧਾਰੀ।

(ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪੰ: ੧੦੧੨)

ਕੱਪੜ ਵਰਤਦੇ ਸਨ।*

ਖਾਣ ਪੀਣ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ, ਸੁਲਤਾਨ ਤੇ ਉੱਪਰਲੇ ਵਰਗ 'ਫੁਰਮਾਇਸਿ' ਕਰਦੇ ਜੋ ਅਮੀਰ ਖਾਣੇ ਖਾਂਦੇ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਅਸੀਂ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਸਾਰੇ ਖਾਣੇ ਵਾਸ਼ਨਾ-ਉਭਾਰੂ ਅਤੇ ਵਿਕਾਰ-ਜਗਾਊ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਆਪਣੇ ਸਨਕੀ ਭਾਵ ਨਾਲ ਇਸ ਚਰਿੱਤਰ ਖੀਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਤੋਂ ਘ੍ਰਿਣਾ ਉਪਜਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖੀਣਿਤ ਚਰਿੱਤਰ ਵਾਲੇ ਵਰਗ ਪ੍ਰਤੀ ਘ੍ਰਿਣਾ ਦਾ ਟੇਢਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਹੈ:

> ਬਾਬਾ ਹੋਰੁ ਖਾਣਾ ਖੁਸੀ ਖੁਆਰੁ।
> ਜਿਤੁ ਖਾਧੈ ਤਨੁ ਪੀੜੀਐ
> ਮਨ ਮਹਿ ਚਲਹਿ ਵਿਕਾਰੁ।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ:੧੬)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਪਿੱਛੋਂ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਅਸ਼ਚਰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਾਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਦਾ ਅਸ਼ਚਰਜ ਦੋਵੇਂ ਜਾਇਜ਼ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਖ਼ੁਰਾਕ ਹੀ ਕੀ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ? ਡ'ਲਾਇਤ ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ ਆਮ ਲੋਕ ਖਿਚੜੀ ਖਾ ਕੇ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਸਨ।** ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਚੁੱਪ, ਡ'ਲਾਇਤ ਦੇ ਪੈਲਸਾਰਟ ਅਤੇ ਟੈਰੀ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਖੰਡਨ ਲਈ ਹੋਰ ਧਰਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

---

* (ੳ) ਚਿਟੇ ਜਿਨ ਕੇ ਕਪੜੇ ਮੈਲੇ ਚਿਤ ਕਠੋਰ ਜੀਉ।

(ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਪੰ:੭੫੧)

(ਅ) ਸਤੁ ਕਾਇਆ ਪਟੁ ਹਢਾਏ।
ਫੁਰਮਾਇਸਿ ਬਹੁਤੁ ਚਲਾਏ। (ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪੰ:੯੮੯)

** De Laet, The Empire of the Great Mogol, p. 989.

ਸੁਲਤਾਨ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਿਕਟਵਰਤੀਆਂ ਦੇ ਦਿਲ-ਪ੍ਰਚਾਵੇ ਵੀ ਖੁਰਾਕ ਅਤੇ ਬਸਤਰਾਂ ਵਾਂਗ ਬੜੇ ਅਮੀਰਾਨਾ ਸਨ, ਦਰਬਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵਜੰਤਰੀ ਤੇ ਢਾਡੀ ਅਤੇ ਨਿਰਤਕੀਆਂ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਵਿਹਲ ਵਿੱਚ ਮਸਤੀ ਮਾਣਨ ਲਈ ਸ਼ਰਾਬ ਤੇ ਭੰਗ ਪੀਂਦੇ ਸਨ।* ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸ਼ਰਾਬੀਆਂ ਦੇ ਇਸ ਪੀਣ ਨੂੰ 'ਮਲਵਾਣੀ' ਅਤੇ 'ਮਦ' ਆਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਜੋਗੀ ਵੀ ਸ਼ਰਾਬ ਪੀਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਇਕਾਗਰਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ 'ਪੀਣ' ਨੂੰ, ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ-ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਰਹੇ ਹਨ:

ਗੁੜੁ ਕਰਿ ਗਿਆਨ ਧਿਆਨੁ ਕਰ ਧਾਵੈ
ਕਰਿ ਕਰਣੀ ਕਸੁ ਪਾਈਐ।
ਭਾਠੀ ਭਵਨੁ ਪ੍ਰੇਮ ਕਾ ਪੋਚਾ
ਇਤੁ ਰਸਿ ਅਮਿਉ ਚੁਆਈਐ।
ਬਾਬਾ ਮਨੁ ਮਤਵਾਰੋ ਨਾਮੁ ਰਸੁ ਪੀਵੈ
ਸਹਜ ਰੰਗ ਰਚਿ ਰਹਿਆ।
ਅਹਿਨਿਸਿ ਬਨੀ ਪ੍ਰੇਮ ਲਿਵ ਲਾਗੀ
ਸਬਦੁ ਅਨਾਹਦ ਗਹਿਆ।
ਪੂਰਾ ਸਾਚੁ ਪਿਆਲਾ ਸਹਜੇ ਤਿਸਹਿ ਪੀਆਏ।
ਜਾ ਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰੇ।
ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕਾ ਵਾਪਾਰੀ ਹੋਵੈ
ਕਿਆ ਮਦ ਛੂਛੈ ਭਾਉ ਧਰੇ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੩੬੦)

---

* Memoirs of Babur, p. 9[illegible], 116.

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਚਉਪੜ ਤੇ ਚੌਗਾਨ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਖੇਡਾਂ ਵੀ ਅਮੀਰਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਬਣੇ ਹੋਏ ਸਨ।* ਉਪਰੋਕਤ ਮਨੋਰੰਜਨ-ਸਾਧਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਬਾਰਬੋਸਾ ਦੇ ਸਫ਼ਰਨਾਮੇ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।** 'ਵਾਇਨਿ ਚੇਲੇ ਨਚਨਿ ਗੁਰ' (ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੬੫) ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਗਾਇਕ ਤੇ ਨਚਾਰ ਮਨ ਪਰਚਾਉਣ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਸਾਂਗ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਨਟੂਏ*** ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਸਨ।

ਸਦਾਚਾਰ

ਆਦਿ ਕਾਲ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਗ੍ਰਿਹਟਿਆਰਥੀ ਰਹੱਸ ਅਤੇ ਇਸ ਅੰਦਰ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਭਾਲਣ ਦੇ ਜਿਸ ਯਤਨ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉਸੇ ਯਤਨ ਵਿੱਚੋਂ ਸੰਸਾਰਕ ਰਾਜ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਉੱਸਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ। ਭਾਵੇਂ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਸਨ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਹਿਣ ਸਮੂਹ ਵੱਲ ਸੀ, ਇਸੇ ਲਈ ਸਦਾਚਾਰ ਇੱਥੇ ਯੂਨਾਨੀ ਸੋਫ਼ਿਸਟਾਂ ਵਾਂਗ ਅੰਦਰਲੇ ਅਨੁਭਵ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ। ਸਟੇਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਯੂਨਾਨੀ ਸੋਫ਼ਿਸਟ, ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ, ਆਪੇ

* (ੳ) ਜੇ ਕੋ ਦਰਗਹ ਬਹੁਤਾ ਬੋਲੈ ਨਾਉ ਪਵੈ ਬਾਜਾਰੀ।
ਸਤਰੰਜ ਬਾਜੀ ਪਕੈ ਨਾਹੀ ਕਚੀ ਆਵੈ ਸਾਰੀ। (ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੪੨੨)
(ਅ) ਹਉਮੈ ਚਉਪੜ ਖੇਲਣਾ ਝੂਠੇ ਅਹੰਕਾਰਾ।
(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੪੨੨)

** Duarte Barbosa, Book II, p. 119.

*** ਨਟੂਐ ਸਾਂਗੁ ਬਣਾਇਆ ਬਾਜੀ ਸੰਸਾਰਾ।
(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੪੨੨)

ਨਾਲ ਸੀਮਿਤ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਸਨ।* ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਜਦ ਅਮਲ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਉੱਤਰਿਆ, ਕੁਝ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਕੁਝ ਸ੍ਵੈ-ਸੰਪੂਰਨ ਪਰਜਾਤੀਆਂ ਕਾਰਨ, ਇਸ ਵਿਚਲਾ ਸੱਚ ਤੇ ਝੂਠ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਸਾਧਾਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਹੈ। ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਜਿਸ ਸਦਾਚਾਰਕ ਅੰਗ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਲਿਜਾ ਕੇ ਉਹ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਵੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਾਰਾ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰੋਲ ਹਿੰਦੂ ਹੈ, ਇਸਲਾਮੀ ਨਹੀਂ, ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮ ਕੋਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਵੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਆਪਣਾ ਵੱਖਰਾ ਸਦਾਚਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਨਾ ਕਰ ਸਕਿਆ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਹਿੰਦੂ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਜਨ-ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਸਲਾਮ ਨੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਹੋਵੇਗਾ।

ਇਸ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਉਪਜ-ਸੋਮਾ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਜੋ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਚੇਤੰਨ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਤੇ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ:

ਨਾਉ ਤੇਰਾ ਤਾਣੁ ਨਾਉ ਤੇਰਾ ਦੀਬਾਣੁ।
ਨਾਉ ਤੇਰਾ ਲਸਕਰੁ ਨਾਉ ਸੁਲਤਾਨੁ।
ਨਾਇ ਤੇਰੈ ਮਾਣੁ ਮਹਤ ਪਰਵਾਣੁ।
ਤੇਰੀ ਨਦਰੀ ਕਰਮਿ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ।

(ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਪੰ:੧੩੨੭)

ਇਹ ਚੇਤੰਨ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਨਾਲ ਪਰ ਸਕਣ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਦਾ ਚਾਕਰ ਜਾਂ ਗੁਲਾਮ ਹੈ।** ਇਸ ਲਈ ਉਸੇ ਰਜ਼ਾ ਦੀ

* Stace, A Critical History of Greek Philosophy, p. 118.

** ਚਾਕਰ ਕਹੀਐ ਖਸਮ ਕਾ ਸਉਹੇ ਉਤਰਿ ਦੇਇ।

(ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰੁ, ਪੰ: ੯੩੬)

ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਵਫ਼ਾ ਇਸ ਵੇਲੇ ਥਾ; ਅਸ਼ਰਫ਼ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆਂ ਅਸੀਮ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲੇ ਸੁਲਤਾਨ ਨਾਲ ਪਾਲਣੀ ਪੈਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਫ਼ਾ ਵਿੱਚ ਮਾਲਕ ਲਈ ਕਿਸੇ ਗੁਣ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੈਸੀਅਤ ਪ੍ਰਾਧੀਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਵਿਸ਼ੈਕਰਤੀ ਦੇ ਜ਼ਿੰਮੇ ਹੀ ਸਨ।*

ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ 'ਪੁੰਨ ਪਾਪ' ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਰਾਹ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ :

ਪਾਪ ਪੁੰਨ ਕੀ ਸਾਰ ਨ ਜਾਣੀ।
ਦੂਜੈ ਲਾਗੀ ਭਰਮ ਭੁਲਾਣੀ।
ਅਗਿਆਨੀ ਅੰਧਾ ਮਗੁ ਨ ਜਾਣੈ
ਫਿਰਿ ਫਿਰ ਆਵਹਿ ਜਾਣਿਆ।

ਇਹ ਪੁੰਨ ਤੇ ਪਾਪ ਕੇਵਲ ਕਹਿਣ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਨ ਦਾ ਭਰਮ ਸਨ। ਯੂਨਾਨੀ ਪਾਈਥਾਗੋਰੀਅਨ ਵਿਚਾਰਵਾਨ ਪੁੰਨ ਤੇ ਪਾਪ ਨੂੰ ਮਨ ਦਾ ਭਰਮ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਸਨ। ਭਾਰਤੀ ਸਦਾਚਾਰ ਵਿੱਚ ਚੰਗਿਆਈ ਤੇ ਬੁਰਿਆਈ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਫਲ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ 'ਆਪੇ ਬੀਜਿ ਆਪੇ ਹੀ ਖਾਹੁ' (ਪੰ:੪) ਆਖ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਆਪੇ ਹੀ ਖਾਣ ਵਾਲਾ ਇਹ ਸਿੱਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਪੁੰਨ ਜਾਂ ਚੰਗਿਆਈ ਦੀ ਪਰਖ ਇੱਥੇ ਕਰਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੋਹਾਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ। ਕਰਮ ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈਣ ਕਾਰਨ ਭਾਰਤੀ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਇਹ ਅੰਗ ਕਾਫ਼ੀ ਆਧੁਨਿਕ ਹੈ, ਅੱਜ ਦਾ ਚਿੰਤਕ ਜਾਹਨ ਲੇਵਿਸ ਵੀ ਸੰਤੁਲਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਚੰਗਿਆਈ ਦੀ ਪਰਖ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਮੱਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਲਗ ਪਗ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਹੈ।**

ਪੁੰਨ ਪਾਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਰਤੀ ਕਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ

---

* Ashraf, Life and the Conditions of the People pf Hindustan, p. 309.

** Lewis, Marxism and Open Mind, p. 120.

ਆਪਣੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਜੇ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਸਾਧਾਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ; ਇਸ ਲਈ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਨੇ ਭਾਗਵਾਦੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਵਿੱਚ ਨਿਰਬਲਤਾ ਵਧੀ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਤਾਕਤ ਦਾ ਸੁਆਮੀ ਨਾ ਬਣ ਸਕਿਆ।

ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪੁੰਨ ਜਾਂ ਚੰਗਿਆਈ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ-ਸਾਧਨਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ 'ਸਤੁ' ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ 'ਸੁਕ੍ਰਿਤ ਸਾਖਤ ਸਉਦਾਗਰੀ ਸਤੁ ਘੋੜੇ ਲੈ ਚਲੁ (ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ, ਪੰ:੫੯੫) ਆਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਭਾਰਤੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਇਸ ਅੰਗ ਵੱਲ ਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੁੰਡਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿੱਚ ਲੋਕਾਰੀ ਅਤੇ ਉਚੇਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪੱਥ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਕ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ।* ਇਹ ਸੱਤ-ਸਿਧਾਂਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਮਲ ਦੀ ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸੀ ਜੋ ਤੈਤਿਰੀ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆਂ ਸਮਾਜਕ ਆਰਥਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹਿਤਕਾਰੀ ਭਾਗ ਅਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।** ਹਉਮੈ ਦੇ ਤਿਆਗ ਨਾਲ ਨਮ੍ਰ ਹੋ ਕੇ 'ਮਿਠਤੁ' ਪੈਦਾ ਕਰਨੀ ਚੰਗਿਆਈ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ।*** ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਿਸ ਪੁੰਨ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜਿਸ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦਾਨ ਦੇਣਾ ਜਾਂ ਗ਼ਰੀਬਾਂ ਉੱਤੇ ਤਰਸ ਖਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਲੋੜਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਕਰਨੀਆਂ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਸੀ।

ਇਹ ਹਉਮੈ ਤਿਆਗ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

---

*. सत्यमेव जयते नानृतं सत्येन पन्था विततो देवयानः ।

**. स्तयान्न प्रमदित्यम । धर्मान्न प्रमदितव्यं । कुशलान्न प्रमदितव्यम् ।

*** ਮਿਠਤੁ ਨੀਵੀ ਨਾਨਕਾ ਗੁਣ ਚੰਗਿਆਈਆ ਤਤੁ।
(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੦)

ਨਿੰਨ ਨੂੰ ਟੁੱਕਾਂ ਤੋਂ ਭਾਵ 'ਸੰਤੋਖ' ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ ਜਾਂ 'ਮੋਹ' ਤੋਂ ਵਿਰੱਕਤ ਹੋਣਾ ਹੈ:

੧. ਮੁੰਦਾ ਸੰਤੋਖੁ ਸਰਮੁ ਪਤੁ ਝੋਲੀ
ਧਿਆਨ ਕੀ ਕਰਹਿ ਬਿਭੂਤ।

(ਜਪੁਜੀ, ਪੰ:੬)

੨. ਮੋਹ ਕੁਟੰਬੁ ਮੋਹ ਸਭ ਕਾਰ।
ਮੋਹ ਤੁਮ ਤਜਹੁ ਸਗਲ ਵੇਕਾਰ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੩੫੬)

ਇਥੇ 'ਸੰਤੋਖ' ਤੇ 'ਮੋਹ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਪਰ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੀ, ਇਹ ਮਨ, ਇੰਦਰੀਆਂ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਜੋਗਿਕ ਸਾਧਨਾ ਹੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਠੋਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿੱਚ ਪਰਮਿਸ਼ਰੀ ਦੀ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਉਪਜਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।* 'ਇੰਦਰੀਆਂ' ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਵਿੱਚੋਂ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਿੰਗਿਕ ਖ਼ਾਹਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣਾ ਸੀ। ਕਈ ਟੋਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਧਨਾ ਜਤੀ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮਚਾਰੀ ਰਹਿਣ ਲਈ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਗਈ ਸੀ:

ਇਕਿ ਬਿੰਦੁ ਜਤਨ ਕਰਿ ਰਾਖਦੇ
ਸੇ ਜਤੀ ਕਹਾਵਹਿ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ ਕਾਫ਼ੀ, ਪੰ:੪੧੮)

ਪਰ ਬ੍ਰਹਮਚਰਜ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫ਼ਲਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਿੱਤ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਪਰਮਾਣ ਇੱਥੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਰਬੋਸਾ ਤੇ ਪੀਰਾਰਡ** ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ 'ਨਾਇਰ' ਕਬੀਲਾ ਵਿਆਹ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰੱਖਦਾ, ਉਥੇ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਪਾਬੰਦੀ ਜਾਂ ਰੋਕ ਦੇ, ਹਰ ਔਰਤ ਲਈ

* तां भोगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधारणम् ।
अप्रयत्तस्तदा भवति योगो हि प्रमवाप्ययौ । ११ । (तृतीय वल्ली)

** Barbosa, Book II, p. 9, 10, 11, 12; Pyrard, p. 384.

ਮਰਦਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਸੀ ਤੇ ਹਰ ਆਦਮੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਔਰਤਾਂ ਨਾਲ। ਕਿੱਥੇ ਲਿੰਗਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਬਾਰੇ ਇਹ ਅਰਾਜਕ ਤੇ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੇ ਕਿੱਥੇ ਉਪਰ-ਕਥਿਤ ਸਦਾਚਾਰਕ ਮੱਤ; ਦੋਵੇਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸਨ; ਇਸ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮੁਹਮਦ ਰਸੂਲ ਵਾਲੇ ਮੱਤ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਮਾਨਤਾ ਹੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੀ ਸੀ।

ਜੇ ਇੱਥੇ ਇਹ ਕਹਿ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਅਤਿ-ਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਇਹ ਤਸੱਵਰ ਵਿਅੱਕਤੀ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਉਪਜ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਰਥੀਕਰਨ ਤੇ ਇੰਨਾ ਜ਼ੋਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਕਰਮ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅੰਤਰ-ਨਿਖੇੜ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਜੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਉਹ ਕੇਵਲ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਵਰਤਾਰੇ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸੀ, ਸਮੁੱਚੀ ਬਣਤਰ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪਹੁੰਚਦਾ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਇਹ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਤੇ ਭਲਾਈ ਸਚਾਈ ਦੇ ਕੇਵਲ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਰਿਹਾ। ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਕ ਕਰਮ ਦੀ ਸੇਧ ਮੋੜਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਕ ਹੋ ਸਕਿਆ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ। 'ਸੰਤੋਖੁ', 'ਮੋਹ' ਅਤੇ 'ਸੰਜਮੁ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ 'ਦਾਨ' ਤੇ ਰਹਿਮ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਿਰਿਤ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਰਹਿਣ ਲਈ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰਕਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਉਪਜ ਆਇਆ। 'ਜਤੁ' ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਆਪ ਜਤੀ ਨਹੀਂ, 'ਪੁੰਨ ਦਾਨੁ' ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਆਪ ਸੁਹਿਰਦ ਨਹੀਂ।* ਸੱਚ ਦੇ ਅਲੰਬਰਦਾਰ ਆਪ ਨੈਤਿਕ ਪਤਨ ਵੱਲ ਜਾ ਰਹੇ

---

* ਜਤੁ ਸਤੁ ਸੰਜਮੁ ਸੀਲੁ ਨ ਰਾਖਿਆ।
ਪ੍ਰੇਤ ਪਿੰਜਰ ਮਹਿ ਕਾਸਟੁ ਭਇਆ।
ਪੁੰਨੁ ਦਾਨੁ ਇਸਨਾਨੁ ਨ ਸੰਜਮੁ
ਸਾਧ ਸੰਗਤਿ ਬਿਨੁ ਬਾਦਿ ਜਇਆ।

(ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਪੰ: ੯੦੬)

ਪ੍ਰਤੱਖ ਹਨ:

ਕੂੜੁ ਬੋਲਿ ਮੁਰਦਾਰੁ ਖਾਇ।
ਅਵਰੀ ਨੋ ਸਮਝਾਵਣਿ ਜਾਇ।
ਮੁਠਾ ਆਪਿ ਮੁਹਾਏ ਸਾਥੈ।
ਨਾਨਕ ਐਸਾ ਆਗੂ ਜਾਪੈ।

(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ:੧੪੦)

ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਅੰਕਤੀਗਤ ਸੁੱਚਤਾ ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਜ਼ੋਰ ਇੰਨੀ ਹਾਸੋਹੀਣੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪੁਜ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਅੰਨ ਦੇ ਭਿੱਟੇ ਜਾਣ ਦੇ ਡਰ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਚੌਂਕੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਨਹੀਂ ਆਉਣ ਦਿੰਦੇ।* ਇੰਨੀ ਸੁੱਚਤਾ ਰੱਖਣ ਤੇ ਨ੍ਹਾਉਣ ਧੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ 'ਮਿਠੇ ਮੈਲਾ' ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚਿੱਤ 'ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧੁ(ਤੇ) ਮਾਇਆ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਨਹੀਂ ਚਰਿੱਤਰ-ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਨੈਤਿਕ ਪਤਨ ਇੰਨਾ ਵਾਧੇ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਹੱਕ' ਬੇ-ਹੱਕ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ, ਜਿੱਥੇ ਚੋਰੀ ਵੀ ਸੀ ਤੇ ਯਾਰੀ ਵੀ।** ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਲਈ ਕੋਈ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪਾਬੰਦੀ ਨਹੀਂ, ਉਹ 'ਰਾਜੇ',

* ਚਉਕੇ ਉਪਰਿ ਕਿਸੈ ਨ ਜਾਣਾ।
ਦੇ ਕੈ ਚਉਕਾ ਕਢੀ ਕਾਰ।
ਉਪਰਿ ਆਇ ਬੈਠੇ ਕੂੜਿਆਰ।
ਮਤੁ ਭਿਟੈ ਵੇ ਮਤੁ ਭਿਟੈ।
ਇਹੁ ਅੰਨੁ ਅਸਾੜਾ ਫਿਟੈ।

(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੨)

**(ੳ) ਚੋਰ ਜਾਰ ਜੂਆਰ ਪੀੜੇ ਘਾਣੀਐ।

(ਰਾਗ ਮਲਾਰ, ਪੰ:੧੨੮੮)

(ਅ) ਜੂਐ ਜਨਮੁ ਨ ਹਾਰਹੁ ਆਪਣਾ
ਭਜਿ ਪੜਹੁ ਤੁਮ ਹਰਿ ਸਰਣਾ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੪੨੨)

ਵਾਰ ੩-੪੧

'ਮਾਲੁ', ਰੂਪ ਤੇ 'ਜੋਬਨਿ' ਵਿੱਚ ਮਸਤ ਸੀ ਤੇ ਔਰਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦਾ ਵੱਡਾ ਸਾਧਨ ਸੀ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਸੀ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆਂ 'ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧ ਪਰ ਹਰਿ ਪਰ ਨਿੰਦਾ ਲਬ ਲੋਭ ਤਜ ਹੋ ਨਚਿੰਦਾ' ਵਾਲੀ ਨਾਇਕੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇ।

ਸਿੱਖਿਆ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ

ਗਿਆਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੀ ਭਾਰਤੀਆਂ ਨੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਗਿਆਨ ਦੇਣ ਲਈ ਵੱਖ ਵੱਖ ਕੇਂਦਰ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਹੀ ਇੱਥੇ ਸਥਾਪਿਤ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਅਧਿਕਾਰ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਿੱਖਿਆ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਉੱਤੇ ਵਧੇਰੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੇਂਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪਰਵਿਰਤੀ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਦਰੋਹ ਜਾਗਿਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ-ਕੇਂਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਕਲਪ ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਸੰਘ ਨੂੰ ਵਿੱਦਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਤੁਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਪਰ ਬੋਧੀਆਂ ਵਿੱਚ ਅਨਜੰਤਰਨ ਆਦਿ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਪਰਵਿਰਤੀ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚਾਲੇ ਨਵਾਂ ਸੰਤੁਲਨ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਹ ਨਵੀਨਤਾ ਨਾ ਬਣ ਸਕਿਆ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਖਪਤ ਕਰ ਲਿਆ। ਸਾਡੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਭਾਰਤ ਨੇ ਇਸਲਾਮੀ ਵਿੱਦਿਅਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਮੂੰਹ ਵੀ ਵੇਖਿਆ, ਪਰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਹਿੰਦੂਵਾਦ ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕੇਵਲ ਕੁਝ ਵਿਸਤਾਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਫ਼ਰਕ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਲਾਮੀ ਤੇ ਹਿੰਦੂ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨਹੀਂ, ਅਤੇ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਧਰਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਪੈਟਰਨ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਖਾਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਪਿਆ।*

---

* Vidyaratan, History of Educational Thought of India, p. 170.

ਕਾਂਡ ੩-੪੨

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਹਿੰਦੂ ਸਿੱਖਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਚਾਰ ਵਿਅਕਤੀਆਂ, 'ਪਾਂਧਾ', 'ਪੰਡਿਤ' 'ਜੋਇਸੀ' ਤੇ 'ਆਚਾਰੀ' ਦੇ ਨਾਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ:

੧. 'ਪੰਡਿਤ' 'ਪਾਧੇ' 'ਜੋਇਸੀ' ਨਿਤ ਪੜ੍ਹਹਿ ਪੁਰਾਣਾ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ ਕਾਫੀ, ਪੰ:੪੧੯)

੨. ਜਗਿ ਗਿਆਨੀ ਵਿਰਲਾ 'ਆਚਾਰੀ'।
ਜਗਿ 'ਪੰਡਿਤੁ' ਵਿਰਲਾ ਵੀਚਾਰੀ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ ਅਸਟਪਦੀਆ, ਪੰ:੪੧੩)

'ਪਾਂਧਾ' ਮੁੱਢਲੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਅਧਿਆਪਕ ਦਾ ਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਖਰੜੇ 'ਸ੍ਰੀ ਮਿਹਰਬਾਨ ਜੀ ਕੀ ਪੋਥੀ' (ਜੋ ਖ਼ਾ: ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿੱਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹੈ) ਵਿੱਚ ਆਏ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਅਨੁਮਾਨ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਅਧਿਆਪਕ ਦਾ ਨਾਂ 'ਪਾਂਧਾ' ਆਇਆ ਹੈ।* ਸਾਰਾ ਵੇਦ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਵਾਲਾ ਅਧਿਆਪਕ 'ਆਚਾਰੀਆ' ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਸੀ।** 'ਪੰਡਿਤ' ਸਾਡੇ ਅਨੁਮਾਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੇ ਕੇਂਦਰ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅਧਿਆਪਕ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਜੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸਾਖ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਥਾਂ ਥਾਂ ਤੇ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। 'ਜੋਇਸੀ' ਜਾਂ ਜੋਤਸ਼ੀ ਤਾਰਾ-ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਧਿਆਪਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਗਿਆਨ-ਕੇਂਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕਾਂ 'ਸਾਸਤ੍ਰ' 'ਸਿਮ੍ਰਿਤਿ', 'ਬੇਦ' ਤੇ 'ਪੁਰਾਣ' ਸਨ। ਇਹ ਹਿੰਦੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦਰਸ਼ਨ, ਵਿਗਿਆਨ, ਗਣਿਤ, ਭੂਗੋਲ ਆਦਿ ਦਾ ਸੰਮਿਲਤ ਰੂਪ ਸਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕਰਨ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸ਼ਾਖਾਂ ਫੁੱਟ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਿਆਕਰਨ, ਨਿਰੁਕਤ, ਛੰਦ ਤੇ ਜੋਤਿਸ਼ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਿੱਖਿਆ-ਵਿਸ਼ੇ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਤਾਂ ਮੁੰਡਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿੱਚ ਵੀ

---

* "ਜਬ ਸਾਤਾ ਬਰਸਾ ਕਾ ਹੂਆ ਗੁਰੂ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਜੀ ਤਬ ਪਾਧੇ ਕੈ
ਪਾਸਿ ਕਾਲੂ ਪੜਣੈ ਬਹਾਇਆ-----"

** Vidyarstan, History of Educational Thought of India, p. 149.

ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।* ਹਿੰਦੂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਜਨਮ 'ਸ਼ੂਨਯ' ਵਿੱਚੋਂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਇਸ 'ਸ਼ੂਨਯ' ਜਾਂ 'ਸੁੰਨ' ਨੂੰ ਉਪਜ-ਸੋਮਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਤੁਰਦੇ ਹਨ।** ਇਸ 'ਸੁੰਨ' ਨੇ 'ਸਿਫ਼ਰ' ਜਾਂ 'ਜ਼ੀਰੋ' ਦਾ ਅੰਕ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਗਣਿਤ-ਵਿੱਦਿਆ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਂਦਾ, ਜਿਸ ਨੇ ਪ੍ਰੋ. ਹਾਲਸਟੈੱਡ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਤੇ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ।*** ਇੱਥੋਂ ਇਸ ਵੇਲੇ ਗਣਿਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ 'ਸੁੰਨ' ਸ਼ਬਦ ਕੇਵਲ ਗਣਿਤ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮੁੱਕ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤੱਤ ਵੀ ਸਾਂਭੀ ਬੈਠਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਵਿਸ਼ੇ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨ, ਤੱਥਕ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਆਪਣੇ ਨਿਆਇ ਨਾਲ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਬਾਹਰਲੀਆਂ ਲਕੀਰਾਂ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗਣਿਤ ਇਸ ਚਾਨਣ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿਸਤਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਉਣ ਲਈ 'ਲੇਖਾ' ਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਿਮ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਣਿਤ, ਵਿਗਿਆਨ, ਜੋ ਵਧੇਰੇ 'ਜੋਤਸ਼' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੀ, ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਗਿਆਨ-ਕੇਂਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਸ਼ੇ ਸਨ। ਮੁੱਢਲੇ ਗਣਿਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਇਸ ਨੂੰ

* तत्रापरा ऋगवेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्ववेदः शिक्षा कल्पो व्याकरणं निरुक्तं छन्दो ज्योतिषमति । अथ परा, यया तदक्षरमधिगम्यते ॥५॥

** ਸੁੰਨ ਕਲਾ ਅਪਰੰਪਰਿ ਧਾਰੀ।
ਆਪਿ ਨਿਰਾਲਮੁ ਅਪਰ ਅਪਾਰੀ।
ਆਪੇ ਕੁਦਰਤਿ ਕਰਿ ਕਰਿ ਦੇਖੈ
ਸੁੰਨਹੁ ਸੁੰਨੁ ਉਪਾਇਦਾ।

(ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ, ਪੰ: ੧੦੩੭)

*** Halstead, On the Foundation And the Technique of Arithmetic, p. 20.

ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਚਰਚਾ ਬੀਟਰੋ ਡੇਲਾ ਵੈਲੇ ਦੇ ਸਫ਼ਰਨਾਮੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ।* ਗਣਿਤ, ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਇਸ ਵੇਲੇ ਸੰਕਟ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ ਰਹੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਬੰਨ੍ਹ ਲੱਗ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਬਾਰੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇੰਨੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੇ ਅਬਦਲ ਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਟਿਕੇ ਹੋਏ ਸਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਤੱਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ।

ਕਵਣੁ ਸੁ ਵੇਲਾ ਵਖਤੁ ਕਵਣੁ
\- - - - - - - -
ਜਿਤੁ ਹੋਆ ਆਕਾਰ।
ਵੇਲ ਨ ਪਾਇਆ ਪੰਡਤੀ
ਜੇ ਹੋਵੈ ਲੇਖੁ ਪੁਰਾਣੁ।
ਵਖਤੁ ਨ ਪਾਇਓ ਕਾਦੀਆ
ਜੇ ਲਿਖਨਿ ਲੇਖੁ ਕੁਰਾਣੁ।

(ਜਪੁਜੀ, ਪੰ:੪)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ 'ਪਾਤਾਲਾ ਪਾਤਾਲ ਲਖ ਆਗਾਸਾ ਆਗਾਸ' ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਸਾਫ਼ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੂ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਮੂੰਹ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵੱਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੰਕੋਚ ਤੇ ਸੀਮਾ ਵੱਲ ਸੀ।** ਇਸ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸੀ ਕਿ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ

* **Pietro Della Valle, Part II, p. 227.**

** ਪਾਤਾਲਾ ਪਾਤਾਲ ਲਖ ਆਗਾਸਾ ਆਗਾਸ।
ਓੜਕ ਓੜਕ ਭਾਲਿ ਥਕੇ ਵੇਦ ਕਹਨਿ ਇਕ ਵਾਤ।
ਸਹਸ ਅਠਾਰਹ ਕਹਨਿ ਕਤੇਬਾ ਅਸੁਲੂ ਇਕੁ ਧਾਤੁ।
ਲੇਖਾ ਹੋਇ ਤ ਲਿਖੀਐ ਲੇਖੈ ਹੋਇ ਵਿਣਾਸੁ।

(ਜਪੁਜੀ, ਪੰ:੫)

ਹੀ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਤੇ ਨਿਰੋਲ ਵਿੱਦਿਆ-ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਮੱਧਮ ਗਿਆਨ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਪਰਿਣਾਮ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਵਿੱਦਿਆ ਵਿੱਚ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨਾ ਰਹੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਗਿਆਨ ਤੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਦਾਨਕਾਂ (ਪੰਡਿਤਾਂ) ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਅਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਸੂਚਕ ਹਨ:

ਮਾਸਹੁ ਨਿੰਮੇ ਮਾਸਹੁ ਜੰਮੇ ਹਮ ਮਾਸੈ ਕੇ ਭਾਂਡੇ,
ਗਿਆਨੁ ਧਿਆਨੁ ਕਛੁ ਸੂਝੈ ਨਾਹੀ
ਚਤੁਰੁ ਕਹਾਵੈ ਪਾਂਡੇ।
- - - - - - -
ਇਸਤ੍ਰੀ ਪੁਰਖੁ ਨਿਪਜਹਿ ਮਾਸਹੁ ਪਾਤਿਸਾਹ ਸੁਲਤਾਨਾ।
- - - - - - - -
ਪਾਂਡੇ ਤੂ ਜਾਣਹਿ ਹੀ ਨਾਹੀ ਕਿਥਹੁ ਮਾਸੁ ਉਪੰਨਾ।

(ਮਲਾਰ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੧੨੯੦)

ਸਿੱਖਿਆ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ, ਨਵੀਂ ਬੋਲੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। "ਕੋਈ ਪੜਤਾ ਸਹਸਾਕਿਰਤਾ ਕੋਈ ਪੜੈ ਪੁਰਾਨਾ" (ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਪੰ:੮੭੬) ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਹਸਾਕਿਰਤ ਜਾਂ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਬੋਲੀਆਂ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣਾਂ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਸਮਝਾਉਣ ਤੇ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਸੀ, ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮੁਸਲਿਮ ਵਿੱਦਿਅਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੁੱਢਲੀ ਤੇ ਉਚੇਰੀ ਵਿੱਦਿਆ ਅਰਬੀ ਜਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਰਾਹੀਂ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਵੀ ਤੁਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਆਏ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।*

---

* ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਇਸੇ ਕਾਂਡ ਦੇ ਉਪ-ਅੰਗ 'ਇਸਲਾਮ' ਵਿੱਚ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਵੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਲਫ਼ਜ਼ 'ਮੁਲਾ', ਮੁਸਲਿਮ ਗਿਆਨ-ਕੇਂਦਰਾਂ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਅਧਿਆਪਕ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ।* ਬਾਬਰ ਆਪਣੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਮੁਸਲਿਮ ਮਕਤਬ 'ਹੋਰੀ' ਦੇ ਥਾਂ ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਏ ਵੇਖਦਾ ਹੈ।** ਫ਼ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸੁਲਤਾਨ ਲੋਧੀ ਨੇ ਮਾਲਵਾ ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਇਸਲਾਮੀ ਗਿਆਨ-ਕੇਂਦਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ।*** ਇਨ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਕੇਂਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਫ਼ਾਰਸੀ ਜਾਂ ਤੁਰਕੀ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੇ ਕੇਵਲ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ 'ਮਲੇਛ ਭਾਖਿਆ' ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਖੱਤਰੀ ਵੀ ਸਨ, ਜੋ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਦੇ ਨਿਕਟ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ।****

ਲਿਖਤ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਲਿਖਣ ਦੇ ਸਾਧਨ 'ਕਾਗਦੁ', 'ਕਲਮੁ' ਤੇ 'ਨੀਲੀ ਸਿਆਹੀ' ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਸਾਧਨ ਕੇਵਲ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਰਬੋਸਾ ਦੀ ਲਿਖਤ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੱਖਣ ਵਿੱਚ ਲੋਕ ਖਜੂਰ ਦੇ ਸਖ਼ਤ ਪੱਤੇ ਉੱਤੇ ਲੋਹੇ ਦੀ ਕਲਮ ਨਾਲ ਲਿਖਦੇ ਸਨ***** ਤੇ ਅਬਦੁੱਰ ਰੱਜ਼ਾਕ ******ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਲੋਕ ਕੋਕੋ-ਨੱਟ ਦੇ ਪੱਤੇ ਅਤੇ ਚਿੱਟੇ ਪੱਥਰ ਨੂੰ ਕਾਲਾ ਕਰਕੇ ਪੱਥਰ ਦੀ ਕਲਮ ਨਾਲ ਲਿਖਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਲਿੱਪੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ-ਮਾਧਿਅਮ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ 'ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰੁ' ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ 'ਓਨਮ ਅਖਰੁ' ਆਖਿਆ ਹੈ:

ਓਨਮ ਅਖਰ ਸੁਣਹੁ ਬੀਚਾਰੁ।
ਓਨਮ ਅਖਰੁ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਸਾਰੁ।
ਸੁਣਿ ਪਾਡੇ ਕਿਆ ਲਿਖਹੁ ਜੰਜਾਲਾ।
ਲਿਖੁ ਰਾਮ ਨਾਮ ਗੁਰਮੁਖਿ ਗੋਪਾਲਾ। (ਪੰਨਾ ੯੩੦)

---

* ਆਪੇ ਕਾਜੀ ਆਪੇ ਮੁਲਾ ਆਪਿ ਅਭੁਲੁ ਨ ਕਬਹੂ ਭੁਲਾ। (ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪੰ:੧੦੨੨)

** Memoirs of Babur, p. 45.

*** Ferishta, p. 581.

**** ਖਤ੍ਰੀਆ ਤ ਧਰਮੁ ਛੋਡਿਆ ਮਲੇਛ ਭਾਖਿਆ ਗਹੀ। (ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਪੰ: ੬੬੩)

***** Duarte Barbosa, Volume II, p. 18.

****** Abdur Razzaak, Elliot's Volume IV, p. 107-8.

ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਲੇਖ 'ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ' ਵਿੱਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਤਮ ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ 'ਸਿੱਧ ਮਾਤ੍ਰਿਕਾ' ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਪੁਰਾਤਨ ਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾਇਆ ਹੈ।*

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਹਿੰਦੂ ਵਿੱਦਿਅਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਅੰਦਰਲਾ ਵਿਕਾਸ ਰੁਕ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਨੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਲੋੜਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਨਹੀਂ ਬਦਲਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸ੍ਵਾਰਥੀ ਹਿੱਤ ਕਾਇਮ ਹੋ ਗਏ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸੰਗਠਿਤ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਸੰਚਾਲਕ ਤੇ ਅਧਿਅੱਖ ਆਪ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਜਿਤੇ ਨਹੀਂ ਰਹੇ:

ਸੁਣਿ ਪੰਡਿਤ ਕਰਮਾਕਾਰੀ
ਜਿਤੁ ਕਰਮਿ ਸੁਖੁ ਊਪਜੈ
ਭਾਈ ਸੁ ਆਤਮ ਤਤੁ ਬੀਚਾਰੀ।੧।ਰਹਾਉ।
ਸਾਸਤੁ ਬੇਦੁ ਬਕੈ ਖੜੋ ਭਾਈ
ਕਰਮੁ ਕਰਹੁ ਸੰਸਾਰੀ।
ਪਾਖੰਡਿ ਮੈਲੁ ਨ ਚੂਕਈ ਭਾਈ
ਅੰਤਰਿ ਮੈਲੁ ਵਿਕਾਰੀ।

(ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ, ਪੰ:੬੩੪)

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਰੂਪ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਗਿਆਨ, ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਅੱਖਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਿਆ ਸੀ, ਪਰਵਿਰਤੀ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਬਾਰੇ ਜੋ ਸੇਧ ਲੈ ਕੇ ਇਹ ਤੁਰਿਆ ਸੀ ਉਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਦੀ ਤਾਕਤ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਰਹੀ।

---

* ਮਾਸਕ ਪੱਤਰ 'ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ', ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਪਟਿਆਲਾ, ਜੂਨ, ੧੯੫੮.

ਰਸਮ ਰਿਵਾਜ

ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰਸਮ ਰਿਵਾਜ, ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਮੁਰਝਾਉਣ ਤੱਕ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਜਨਮ, ਵਿਆਹ ਤੇ ਮੌਤ ਦੁਆਲੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਮੁੰਡੇ ਦੇ ਜਨਮ ਨੂੰ ਘਰ ਵਿੱਚ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਅਮੀਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਮਨਾਉਣ ਲਈ ਜਸ਼ਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਤੇ ਲੋੜਵੰਦਾਂ ਨੂੰ ਪੁੰਨਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਜਿਸ 'ਪੁੰਨਦਾਨ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਰਸਮ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਆਕਰਖਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਰਸਮ 'ਸੂਤਕ' ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਉਹ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਸੂਤਕੁ ਕਿਉ ਕਰਿ ਰਖੀਐ ਸੂਤਕੁ ਪਵੈ ਰਸੋਇ।
ਨਾਨਕ ਸੂਤਕੁ ਏਵ ਨ ਉਤਰੈ ਗਿਆਨ ਉਤਾਰੇ ਧੋਇ।
- - - - - - - - - - - - - - -
ਸਭੋ ਸੂਤਕੁ ਭਰਮੁ ਹੈ ਦੂਜੈ ਲਗੈ ਜਾਇ।

(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੨)

ਇਹ 'ਸੂਤਕ' ਇੱਕ ਭਰਮ ਸੀ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬੱਚੇ ਦੇ ਜਨਮ ਪਿੱਛੋਂ ਦਾ ਕੁਝ ਸਮਾਂ ਅਸ਼ੁੱਧਤਾ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਔਰਤ ਨਾਲ ਛੂਹਣਾ ਵਿਵਰਜਿਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬਾਰਬੋਸਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਮ-ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਮਰਦ, ਇਸਤਰੀ ਨਾਲ ਸਹਿਵਾਸ-ਭਾਵ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਖ਼ੁਸ਼ੀਆਂ ਘਟਾ ਦਿੰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਕਿਤੇਕ ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰਥਾ ਅਨੁਸਾਰ ਬੱਚੇ ਦੇ ਜਨਮ ਤੱਕ ਵਰਤ ਧਾਰਦਾ ਸੀ।*

ਵਿਆਹ, ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਯੂ ਵਿੱਚ ਦੂਜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਘਟਨਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਣਗਿਣਤ ਨਿੱਕੇ ਮੋਟੇ ਰੀਤੀ ਰਿਵਾਜ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਮੰਗਣੀ ਦੀ ਰਸਮ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਵਿਆਹ ਦੀ ਤਰੀਕ ਨਿਯਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪੰਡਿਤ ਕੋਲੋਂ ਪੁੱਛ ਕੀਤੀ

* Duarte Barbosa, Book II, p. 37.

ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਹਾ ਕੱਢਣਾ ਆਖਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਜ਼ਿਕਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਥਾਂ ਥਾਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ:

ਸੰਬਤਿ ਸਾਹਾ ਲਿਖਿਆ ਮਿਲਿ ਕਰਿ ਪਾਵਹੁ ਤੇਲੁ।
ਦੇਹੁ ਸਜਣ ਅਸੀਸੜੀਆ ਜਿਉ ਹੋਵੈ ਸਾਹਿਬ ਸਿਉ ਮੇਲੁ।

(ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ ਪੂਰਬੀ ਦੀਪਕੀ, ਪੰ:੧੫੭)

ਵਿਆਹ ਲਈ ਸਾਥੀ ਦੀ ਚੋਣ ਉੱਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੁੰਦਾ, ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਜਾਂ ਸਾਕ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਹੱਕ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਪੈਲਸਾਰਟ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਤੇ ਕਰਾਉਣ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਸਤਰੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਹੀ ਸਾਕ ਟੋਲਣਾ ਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋਹਾਂ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਬਾਤ ਕਰਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ।* ਲਿਨਸ਼ੋਟੇਨ ਦੀ ਲਿਖਤ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਤੇ ਵੀ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੋਹ ਜਾਂ ਕਿੱਤੇਦਾਰੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਨ।** ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਕੁਝ ਦਿਨ ਪਹਿਲਾਂ ਲੜਕੇ ਤੇ ਲੜਕੀ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਘਰ ਰਾਤ ਨੂੰ ਗਾਉਣ ਬਹਾਏ ਜਾਂਦੇ ਸਨ ਜੋ ਜੰਞ ਦੇ ਆਉਣ ਤੱਕ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੇ। 'ਸਹੁ' ਦੇ 'ਵੀਆਹਣ' ਆਉਣ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਿਸ 'ਬਿਬੇਕ ਬਿਚਾਰੁ' ਦੇ ਆਉਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਤੇ ਤੁਰੀ ਆ ਰਹੀ ਇਹੀ ਰਸਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।*** ਪੀਰਾਰਡ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਆਹ ਵੇਲੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਔਰਤਾਂ ਬਹੁਤੀ ਖੁਸ਼ੀ ਮਨਾਉਣ ਲਈ ਸਾਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਨੱਚਦੀਆਂ ਹਨ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਢੋਲ, ਤੰਬੂਰੇ, ਵੰਝਲੀਆਂ ਤੇ ਹੋਰ ਸੰਗੀਤ

* **Remonstranties, p. 81.**

** **Linschoten, p. 231.**

*** ਖੇਲੁ ਦੇਖਿ ਅਨਿ ਅਨਦੁ ਭਇਆ
ਸਹੁ ਵੀਆਹਣ ਆਇਆ।
ਗਾਵਹੁ ਗਾਵਹੁ ਕਾਮਣੀ ਇਬੇਕ ਬਿਚਾਰੁ।
ਹਮਰੈ ਘਰਿ ਆਇਆ ਜਗ ਜੀਵਨੁ ਭਤਾਰੁ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੩੫੧)

ਤੇ ਨਿਰਤਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਜਸ਼ਨ ਮਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।*

ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਅਦਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਵਿਆਹੁਲ ਤੇ ਵਿਆਹੁਲੀ ਉੱਤੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੁਗੰਧੀਆਂ ਧੂੜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਤੇ ਖੁਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਲਾਲ ਰੰਗ ਸੁੱਟੇ ਜਾਂਦੇ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸ ਰੂਪਵਾਦ ਨਾਲ ਅਸਿਮਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਜੋ ਨਵਾਂ ਸੰਕਲਪ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਉਸ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤਸਵੀਰ ਇਹ ਸੁਗੰਧੀਆਂ ਅਤੇ ਰੰਗ ਹੀ ਹਨ:

੧. ਗੁਣਾ ਕਾ ਹੋਵੈ ਵਾਸੁਲਾ ਕਢਿ ਵਾਸੁ ਲਈਜੈ।
ਜੇ ਗੁਣ ਹੋਵਨਿ ਸਾਜਨਾ ਮਿਲਿ ਸਾਝ ਕਰੀਜੈ।

- - - - - - - - - - - - - - -

੨. ਸਾਜਨਿ ਰਾਂਗਿ ਰੰਗੀਲੜੇ ਰੰਗੁ ਲਾਲੁ ਬਣਾਇਆ।

(ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਪੰ:੭੬੫-੬੬-੬੭)

ਇਸ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਦੋ ਜਿੰਦਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਮੰਜ਼ਿਲ ਵੱਲ ਤੁਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋਣ ਦੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਵੱਲੋਂ ਕੁਝ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਿਵਾਉਣ ਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਵੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। 'ਕਾਜੀਆ ਬਾਹਮਣਾ ਕੀ ਗਲ ਥਕੀ ਅਗਦੁ ਪੜੈ ਸੈਤਾਨ ਵੇ ਲਾਲੋ' (ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ, ਪੰ:੭੨੨) ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਅਗਦੁ' (ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ) ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਰਤੱਵ 'ਕਾਜ਼ੀ' ਨੂੰ ਪੂਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਵਿੱਚ 'ਬ੍ਰਾਹਮਣ' ਜਾਂ ਪੰਡਿਤ ਨੂੰ।

ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਮੁੱਕ ਚੁੱਕਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਵਿਆਹੁਲੀ ਨੂੰ ਵਿਆਹੁਲ ਨਾਲ ਤੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਤੇ ਅਮੀਰ ਘਰਾਂ ਵਿੱਚ, ਸੁਹਾਗਵਤੀ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਪੁਸ਼ਾਕਾਂ ਵਿੱਚ ਲਪੇਟ ਕੇ ਡੋਲੀ ਵਿੱਚ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਉੱਪਰੋਂ ਪਾਣੀ ਵਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਅਤੇ ਗਰੀਆਂ ਛੁਹਾਰੇ ਖਾਣ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਗਹਿਣਿਆਂ ਨਾਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਤੇ ਲਿਨਛੂਤੇਨ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਆਪਣੀਆਂ ਲੜਕੀਆਂ ਨੂੰ ਵਿਆਹਾਂ ਤੇ ਘਰੇਲੂ

* Pyrard, Part I, p. 392-93.

ਸਮਾਨ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਹੋ ਹੀ ਗਹਿਣੇ ਤੇ ਵਿਆਹ ਦਾ ਖ਼ਰਚ ਸਨ।*

ਜਦਹੁ ਸੀਆ ਵੀਆਹੀਆ ਲਾੜੇ ਸੋਹਨਿ ਪਾਸਿ।
ਹੀਡੋਲੀ ਚੜਿ ਆਈਆ ਦੰਦ ਖੰਡ ਕੀਤੇ ਰਾਸਿ।
ਉਪਰਹੁ ਪਾਣੀ ਵਾਰੀਐ ਛਲੇ ਝਿਮਕਨਿ ਪਾਸਿ।
ਇਕੁ ਲਖੁ ਲਹਨਿ ਬਹਿਠੀਆ ਲਖੁ ਲਹਨਿ ਖੜੀਆ।
ਗਰੀ ਛੁਹਾਰੇ ਖਾਂਦੀਆ ਮਾਣਨਿ ਸੇਜੜੀਆ।
ਤਿਨੁ ਗਲਿ ਸਿਲਕਾ ਪਾਈਆ, ਤੁਟਸਨਿ ਮੋਤਸਰੀਆ।
(ਰਾਗੁ ਆਸਾ,ਪੰ:੪੧੭)

ਵਿਆਹ ਦਾ ਦਾਨ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਸਤਰੀ ਲਈ ਟਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਵਿੱਛੜਨ ਸਮੇਂ ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਹੰਝੂ ਉੱਤਰ ਆਉਂਦੇ ਸਨ, ਜੋ ਕੁਦਰਤੀ ਗੱਲ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਤਾਂ ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਪਰਤੰਤਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਵਿਆਹ ਦਾ ਦਿਨ ਦੁੱਖ-ਭਰਪੂਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਸਿਤਮ ਸਹੀ ਜਾਣ ਦੇ ਅਫ਼ਸਾਨੇ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਦੂਜਾ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਤੇ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਤੇ ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨ ਤਿੱਖੇ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਛੇਤੀ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਉਂਜ ਵੀ ਬਿਰਛ ਨਾਲੋਂ ਪੱਤਾ ਟੁੱਟਣ ਲੱਗਿਆਂ ਪਾਣੀ ਸਿੰਮ੍ਹ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਥੇ ਤਾਂ ਫਿਰ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਨਵੇਂ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਸੁਰ-ਮੇਲ ਲੱਭਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸੀ।* ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਸਾਨੂੰ ਹੰਝੂ ਕੇਰਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ

---

* * Linschoten, p. 231.

* * ਸਾਹਾ ਹੁਕਮੁ ਰਜਾਇ ਸੋ ਨ ਟਲੈ ਜੋ ਪ੍ਰਭੁ ਕਰੈ ਬਲਿਰਾਮ ਜੀਉ।

\- - - - - -

ਜਾਵੀ ਨਾਉ ਨਰਹ ਨਿਹ ਕੇਵਲੁ ਰਵਿ ਰਹਿਆ ਤਿਹੁ ਲੋਈ।
ਮਾਇ ਨਿਰਾਸੀ ਰੋਇ ਵਿਛੁੰਨੀ ਬਾਲੀ ਬਾਲੈ ਹੇਤੇ।
ਬਾਬੁਲਿ ਦਿਤੜੀ ਦੂਰਿ ਨ ਆਵੈ ਘਰਿ ਪੇਈਐ ਬਲਿਰਾਮ ਜੀਉ।
(ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ,ਪੰ:੭੬੩-੬੪)

ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵੇਲੇ, ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਉੱਤੇ ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ੁਲਮ ਇੰਨਾ ਵਧਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਕਿ ਹਰ ਸੋਹਣੀ ਧੀ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਹੱਲ ਦਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਉਤਾਵਲੇ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਇਸ ਲਈ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤੇ ਵਿਆਹ ਅਜਿਹੇ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਜਿੱਥੇ ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਲੜਕੀਆਂ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਤੇ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਦੇਣੀਆਂ ਪੈਂਦੀਆਂ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰ ਦਾ ਟੁੱਟ ਪੈਣਾ ਹੋਰ ਵੀ ਪਰਤੱਖ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਹਾਰ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਲਾ ਕੇ ਪਤੀ ਨੂੰ ਪਰਚਾਉਣਾ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਰਤੱਵ ਸੀ। ਮਿੱਠਾ ਬੋਲ, ਹੁਸਨ ਦੀ ਤਾਬ, ਬਾਂਕੇ ਨੈਣ ਤੇ ਮਨੋਰੰਜਨ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਰ ਸਾਰੇ 'ਢੰਗੁ' ਇਸਤਰੀ ਲਈ ਧਾਰਨੇ ਮਰਦ ਨੂੰ ਮੋਹਣ ਵਾਸਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਨ।* ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਦੀ ਕੀਮਤ ਲਿੰਗਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਸਥਾਪਿਤ ਸੀ।

ਵਿਆਹੁਤਾ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸੱਸ ਤੇ ਸਹੁਰੇ ਨੂੰ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਦੇਣਾ ਨੂੰਹ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਫ਼ਰਜ਼ ਸੀ। ਉਹ ਇਹ ਸਤਿਕਾਰ ਸੱਸ ਜਾਂ ਸਹੁਰੇ ਦੇ ਪੈਰੀਂ ਹੱਥ ਲਾ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਹੇਠਲੀ ਸਤਰ ਤੋਂ ਅਨੁਮਾਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੱਸ ਔਰੇ ਨੂੰਹ ਦੇ ਇਸ ਝੁਕਣ ਕਰਮ ਨੂੰ 'ਸੁਹੀਆ' ਕਰਨਾ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ:

ਸਸੁੜਿ ਸੁਹੀਆ ਕਿਵ ਕਰੀ
ਨਿਵਣੁ ਨ ਜਾਇ ਥਣੀ।

(ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ, ਪੰ:੧੪੧੦)

---

* ਨਾ ਸਿ ਰੂਪੁ ਨ ਬੰਕੇ ਨੈਣਾ।
ਨਾ ਕੁਲ ਢੰਗੁ ਨ ਮੀਠੇ ਬੈਣਾ।
ਸਹਜਿ ਸੀਗਾਰ ਕਾਮਣਿ ਕਰਿ ਆਵੈ।
ਤਾ ਸੋਹਾਗਣਿ ਜਾ ਕੰਤੈ ਭਾਵੈ।

(ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਪੰ:੭੫੦)

ਕਾਂਡ ੩-੫੩

ਵਿਆਹ ਲਈ ਕੋਈ ਖਾਸ ਉਮਰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਥਾਂ ਥਾਂ 'ਇਆਣੀ ਬਾਲੀ' ਦੇ ਕੰਤ ਨੂੰ ਰੀਝਾਉਣ ਦੀ ਅਸਮਰਥਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਲ-ਵਿਆਹ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਤੁਰ ਰਿਹਾ ਸੀ।* ਲਿਨਸ਼ੁਤੇਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵੇਲੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਵਿੱਚ ਲੜਕਾ ਨੌਂ ਸਾਲ ਤੇ ਲੜਕੀ ਸੱਤ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਵਿਆਹ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।** ਇੱਕ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਮਰ ਜਾਣ ਤੇ ਪਤੀ ਨੂੰ (ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਵਿੱਚ) ਕੇਵਲ ਚਾਰ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗਿਆ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਸ ਮਰਯਾਦਾ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਜਿੰਨੀਆਂ ਮਰਜ਼ੀ ਔਰਤਾਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਸਨ।*** ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ 'ਠਾਕੁਰੁ ਏਕੁ ਸਬਾਈ ਨਾਰਿ' ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇਹੀ ਵਿਚਾਰ-ਚਿਤਰ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਔਰਤ ਲਈ ਦੂਜੇ ਵਿਆਹ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਦੇ ਮਰ ਜਾਣ ਤੇ ਵੀ ਨਵਾਂ ਪਤੀ ਨਹੀਂ ਧਾਰ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਅਸਵਸਥ ਰਿਵਾਜ ਦੇ ਤੁਰਨ ਨਾਲ 'ਵਿਧਵਾ' ਆਪਣੀ ਲਿੰਗ-ਪੂਰਤੀ ਵਾਸਤੇ ਆਪਣਾ ਤਨ 'ਪਰ' ਨੂੰ ਦੇਣ ਲਈ ਉਪਜੀ ਕੁਦਰਤੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸੀ, ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਸ਼ਾਰਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸਤਰੀ ਉਤੇ ਸਖ਼ਤ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਲਾਉਣ ਵਾਲੇ ਇਸ ਉੱਤਰ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਧਵਾ ਵਿੱਚ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਮਨੁੱਖੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਪੀਟਰੋ ਡੈਲਾ ਵੈਲੇ ਵਿੱਚ ਬੜਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਪਰਦੇ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾ ਕੌਤ ਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਭਿੰਨ ਭੇਤ ਰੱਖਿਆਂ ਆਪਣੀ ਲਿੰਗ-ਚੇਸ਼ਟਾ ਹੋਰ ਮਰਦਾਂ ਨਾਲ ਪੂਰਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।**** ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਣਾ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਵਿਆਹ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ

---

* ਇਆਣੀ ਬਾਲੀ ਕਿਆ ਕਰੇ
ਜਾ ਧਨ ਕੰਤ ਨ ਭਾਵੈ।
(ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ, ਪੰ:੭੨੨)

** Linschoten, p. 249.

*** Duarte Barbosa, Book I, p. 120.

**** Pietro Della Valle, Part I, p. 83.

ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਸੀ, ਦੱਖਣ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਾਰਬੋਸਾ, ਪੀਟਰੋ ਡੇਲਾ ਵੈਲੇ, ਪੀਰਾਰਡ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਗਵਾਹੀਆਂ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ 'ਨਾਇਰ' ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਕਬੀਲੇ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਆਹ ਕਰਾਉਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਹਰ ਮਰਦ ਤੇ ਔਰਤ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਭਿੰਨ ਭੇਦ ਦੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਾਤ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਵੀ ਲਿੰਗਿਕ ਸੰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ।

ਵਿਆਹ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਮੌਤ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਜਿਹੀ ਘਟਨਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਇਸ ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਕੁਝ ਰਿਵਾਜਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਪੱਖ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵਾਕਫ਼ੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਰਹੱਸ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਯੋਗ ਤਸੱਲੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਸਾਥੀ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਕਾਂਡ ਮੁੱਕ ਜਾਣ ਤੇ ਨਹੀਂ ਭਾਲ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਲਈ ਜਾਨੀ ਦੇ 'ਘੱਤ ਚੱਲਣ' ਤੇ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਕਬੀਲਾਦਾਰੀ ਮਨੁੱਖ ਹੰਝੂ ਕੇਰਦਾ ਹੈ:

ਜਾਨੀ ਘਤਿ ਚਲਾਇਆ ਲਿਖਿਆ ਆਇਆ
ਰੁੰਨੇ ਵੀਰ ਸਬਾਏ।
ਕਾਂਇਆ ਹੰਸ ਥੀਆ ਵੇਛੋੜਾ
ਜਾਂ ਦਿਨ ਪੁੰਨੇ ਮੇਰੀ ਮਾਏ।

(ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ, ਅਲਾਹੁਣੀਆ, ਪੰ:੫੭੯)

ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਮਨੁੱਖ, ਸਮਾਜਕ ਸਾਂਝ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਗਿੱਲੇ ਤੇ ਦੁੱਖ ਸਾਂਝੇ ਇਕੱਠੇ ਸਨ। ਦਸਤਕਾਰੀ ਵਿਅੱਕਤੀਵਾਦ ਨੇ ਅਜੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪਾੜਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਗ੍ਰਹਿ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਜੀਅ ਦਾ ਟੁੱਟਣਾ, 'ਪੁਤ ਭਾਈ ਪਾਤੀਜੇ' ਤੇ 'ਪ੍ਰੀਤਮ ਅਤਿ ਪਿਆਰੇ' ਸਭ ਲਈ ਇਹ ਦੁੱਖ ਇੱਕ ਸੱਦਮਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਾਣੀ ਵਹਾ ਕੇ ਭੁੱਲਦੇ ਸਨ। ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਇਹ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਅੰਤਿਮ ਸਸਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਨੁਹਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਨਵੇਂ ਕੱਪੜੇ ਪਹਿਨਾਏ ਜਾਂਦੇ ਤੇ

ਫੇਰ ਕਿਸੇ ਅਮੀਰ ਦੀ ਮੌਤ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸਤਿਕਾਰ ਲਈ ਵਾਜੇ ਵੱਜਦੇ ਸਨ:

ਜਲਿ ਮਲਿ ਜਾਨੀ ਨਾਵਾਲਿਆ
ਕਪੜਿ ਪਟਿ ਅੰਬਾਰੇ।
ਵਾਜੇ ਵਜੇ ਸਚੀ ਬਾਣੀਆ
ਪੰਚ ਮੁਏ ਮਨ ਮਾਰੇ।

(ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ, ਅਲਾਹੁਣੀਆ, ਪੰ:੫੮੦)

ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ, ਗੁਲਬਦਨ ਬੇਗ਼ਮ ਦੀ ਲਿਖਤ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਕਬਰੇ ਤੇ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਲਈ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਦੇ ਦੀਵਾਨ ਲੱਗਦੇ ਸਨ। ਬਾਬਰ ਦੀ ਮੌਤ ਵੇਲੇ ਕੁਰਾਣ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੇ ੬੦ ਆਦਮੀ ਉਸ ਦੇ ਮਕਬਰੇ ਤੇ ਨਿਯਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਨ ਜੋ ਦਿਨ ਵਿੱਚ ਪੰਜ ਵੇਲੇ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਕਰਦੇ ਸਨ।* ਬਾਰਬੋਸਾ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਲਾਬਾਰ ਦੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਵਿੱਚ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਮਰਨ ਤੋਂ ਤਿੰਨ ਦਿਨ ਪਿੱਛੋਂ ਉਸ ਦੇ ਸਾਕ ਸੰਬੰਧੀਆਂ ਦੇ ਇਕੱਠੇ ਹੋਣ ਤੱਕ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਾੜਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਸਸਕਾਰ ਪਿੱਛੋਂ ਸਭ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਵਾਲ ਮੁਨਾ ਲੈਂਦੇ ਸਨ ਤੇ ਪੰਦਰਾਂ ਦਿਨਾਂ ਤੱਕ ਅਗਲਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਕੋਈ ਰਾਜ-ਹੁਕਮ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬੋਲਦਾ।**

ਰਾਗੁ ਮਾਝ ਵਿੱਚ ਆਏ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਆਪਣੇ ਪਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਮਿਲਣ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ 'ਪੱਤਲਾਂ' ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਸਨ ਜਾਂ ਅਜੇਹੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸਰਾਧ ਕਰਨ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਸੀ ਜਿਸ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਬਾਝ ਉਪਜੇ ਅਨ੍ਹੇਰੇ ਦਾ ਫਲ ਮੰਨਦੇ ਹਨ:

ਦਸਵੈ ਦਸਾ ਹੋਆ ਪਸਾਰ।
ਗਏ ਸਿਗੀਤ ਪੁਕਾਰੀ ਧਾਹ।

---

* Humayun Nama, p. 110-11.

** Duarte Barbosa, Book II, p. 13.

ਕਾਂਡ ੩-੫੬

ਤੁੜਿਆ ਦੇਸੁ ਦਸਾਏ ਰਾਹ।
ਆਇਆ ਗਇਆ ਮੁਇਆ ਨਾਉ।
ਪਿਛੈ ਪਤਲਿ ਸਦਿਹੁ ਕਾਵ।
ਨਾਨਕ ਮਨਮੁਖਿ ਅੰਧੁ ਪਿਆਰੁ।
ਬਾਝੁ ਗੁਰੂ ਡੁਬਾ ਸੰਸਾਰੁ।

(ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਪੰ: ੧੩੮)

ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ

ਪੁਰਾਣ, ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਜੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਅਠਾਰਾਂ ਪੁਰਾਣ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਰਚਨ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸੰਚਾਲਕ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਮੁੱਢਲੇ ਭਾਰਤੀ ਵਿਸ਼ੋਂਰਤੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅੰਕਿਤ ਹਨ। ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਇੱਥੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਤਰੱਕੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇੱਥੋਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕਲਪਣਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੇ ਹੀ ਮੱਲੀ ਰੱਖੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਪੌਰਾਣਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਆਮ ਹਨ। ਪੁਰਾਣ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਜਨਮ ਬਾਰੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋ ਕੇ ਠੀਕ ਸਮਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਸਨ ਜਿਵੇਂ ਡਾਂਟੇ ਅਤੇ ਬਾਈਬਲ* ਦੇ ਕਰਤਿਆਂ ਨੇ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਸ ਅਵਿਗਿਆਨਿਕ ਤੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਸੁਭਾ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਤੇ ਵਿਕਾਸ-ਵਿਰੋਧੀ ਪੱਖ ਨੂੰ ਨਿੰਦਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬੰਨ੍ਹ ਲਾਈ ਬੈਠਾ ਹੈ:

ਵੇਲ ਨ ਪਾਈਆ ਪੰਡਤੀ
ਜਿ ਹੋਵੈ ਲੇਖੁ ਪੁਰਾਣੁ।

---

* ਸਟੇਸ, ਰਚਨਾ 'ਰਿਲਿਜਨ ਐਂਡ ਮੌਡਰਨ ਮਾਈਂਡ' ਅਨੁਸਾਰ ਡਾਂਟੇ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਜਨਮ ੫੨੦੦ ਪੂ:ਈ: ਅਤੇ ਬਾਈਬਲ ਨੇ ੪੦੦੪ ਪੂ:ਈ: ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। (ਸਫ਼ਾ ੫)

- - - - - - -

ਥਿਤਿ ਵਾਰੁ ਨ ਜੋਗੀ ਜਾਣੈ
ਰੁਤਿ ਮਾਹੁ ਨ ਕੋਈ।
ਜਾ ਕਰਤਾ ਸਿਰਠੀ ਕਉ ਸਾਜੇ
ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਸੋਈ।

(ਜਪੁਜੀ, ਪੰਨਾ ੪)

ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਇਹ ਹਨ: ਬ੍ਰਹਮਾ, ਸ਼ਿਵ ਤੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ ਆਈ ਸਤਰ 'ਏਕਾ ਮਾਈ ਜੁਗਤਿ ਵਿਆਈ ਤਿਨਿ ਚੇਲੇ ਪਰਵਾਣੁ' (ਪੰ:੭) ਵਿੱਚ ਇਹ ਤਿੰਨ ਦੇਵਤੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਮਾ ਸੁੰਨ ਵਿੱਚ 'ਓਅੰਕਾਰਿ' ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਉਪਜਣ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਨੇ ਸਾਰੀ ਉਤਪੱਤੀ ਕੀਤੀ।* ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਸੰਚਾਲਕ ਤੇ ਸ਼ਿਵ ਸਮੇਟਣ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਸ਼ਿਵ ਲਈ 'ਈਸਰੁ' ਤੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਲਈ 'ਗੋਰਖੁ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਂਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। 'ਗਾਵਹਿ ਇੰਦ ਇੰਦਾਸਣ ਬੈਠੇ ਦੇਵਤਿਆ ਦਰਿ ਨਾਲੇ' ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਸਰਦਾਰ ਇੰਦਰ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਅਜਿੱਤ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਭੈ ਕੋਲੋਂ ਬਚਾਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਹ ਸਥਾਪਿਤੀ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰਲੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਜੇ ਸਮਾਜਕ ਕਲੌਤਰਨ ਲਈ ਲੋੜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਧਨ ਨਾ ਉਪਜੇ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਭੈ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਕਹਾਣੀਆਂ ਘੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ 'ਹਰਣਾਖਸ', 'ਬਲਿਰਾਜਾ' ਅਤੇ 'ਕੀੜ' ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ

---

* ਓਅੰਕਾਰਿ ਬ੍ਰਹਮਾ ਉਤਪਤਿ।

(ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰੁ, ਪੰ:੯੨੯)

ਆਉਂਦਾ ਹੈ।* ਐਸੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਦੇਵਤਿਆਂ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪੂਜਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਤੁਰੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਲੱਖ ਲੱਖ ਟੋਲੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਚੁੱਕੇ ਸਨ, ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਆਮ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਪੂਜਾ ਨੇ ਘਰ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਬਾਰਬੋਸਾ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਔਰਤਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਧੀਆਂ ਦਾ ਕੰਵਾਰਪਣ ਦੇਵਤੇ ਕੋਲੋਂ ਤੁੜਾਉਣ ਵਿੱਚ ਬੜੀ ਮਾਣ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰ ਭਰੀ ਗੱਲ ਸਮਝਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਕਰਮ ਬੜੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨਾਲ, ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਮਨਾ ਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।** ਇਸੇ ਪਰਵਿਰਤੀ ਅਧੀਨ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਮੜ੍ਹੀਆਂ ਮਸਾਣਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕੁਝ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੀ ਕਿਸੇ ਇੱਛਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਵਾਸਤੇ ਪੂਜਣ ਲਈ ਸੁਭਾਵੀ ਹੋਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸ ਬਿਰਤੀ ਨੂੰ ਦੁਬਿਧਾ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਦੁਬਿਧਾ ਨ ਪੜਉ ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਹੋਰੁ ਨ ਪੂਜਉ
ਮੜੈ ਮਸਾਣਿ ਨ ਜਾਈ।

(ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ, ਪੰ:੬੩੪)

ਇਸ ਪੁਰਾਣ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਸੁਭਾ ਤੋਂ ਉਪਜੀ 'ਦੁਬਿਧਾ' ਨੇ ਐਸੇ ਵਧ ਕੇ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਗੰਗਾ ਜਮਨਾ ਕੇਲ ਕੇਦਾਰਾ' (ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪੰ:੧੦੨੨) ਸਵੀਕਾਰ

*. (ੳ) ਦੁਰਮਤਿ ਹਰਣਾਖਸੁ ਦੁਰਾਚਾਰੀ।
ਪ੍ਰਭੁ ਨਾਰਾਇਣੁ ਗਰਬ ਪ੍ਰਹਾਰੀ। (ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਪੰ:੨੨੪)
(ਅ) ਬੂਡਾ ਦੁਰਜੋਧਨੁ ਪਤਿ ਖੋਈ।
ਰਾਮੁ ਨ ਜਾਨਿਆ ਕਰਤਾ ਸੋਈ। (ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਪੰ:੨੨੫)
(ੲ) ਬਲਿ ਰਾਜਾ ਮਾਇਆ ਅਹੰਕਾਰੀ।
ਜਗਨ ਕਰੈ ਬਹੁ ਭਾਰ ਅਫਾਰੀ। (ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਪੰ:੨੨੪)
(ਸ) ਕੰਸੁ ਕੇਸੁ ਚਾਂਡੂਰੁ ਨ ਕੋਈ।
ਰਾਮੁ ਨ ਚੀਨਿਆ ਅਪਨੀ ਪਤਿ ਖੋਈ। (ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਪੰ:੨੨੫)

** Duarte Barbosa, Book I, p. 222-23.

ਕਰਕੇ ਗੰਗਾ ਨਦੀ ਨੂੰ ਪੂਜਣ ਲਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਪੀਰਾਰਡ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਗੰਗਾ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨ ਕੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਰਮ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਾਪ ਧੋਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।*

ਸਾਡੇ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਮੇਂ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੁਭਾ ਵਾਲੇ ਜੁਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ:

ਸਤਿਜੁਗਿ ਰਥੁ ਸੰਤੋਖੁ ਕਾ ਧਰਮੁ ਅਗੈ ਰਥਵਾਹੁ।
ਤ੍ਰੇਤੈ ਰਥੁ ਜਤੈ ਕਾ ਜੋਰੁ ਅਗੈ ਰਥਵਾਹੁ।
ਦੁਆਪਰਿ ਰਥੁ ਤਪੈ ਕਾ ਸਤੁ ਅਗੈ ਰਥਵਾਹੁ।
ਕਲਜੁਗਿ ਰਥੁ ਅਗਨਿ ਕਾ ਕੂੜੁ ਅਗੈ ਰਥਵਾਹੁ।

(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੦)

ਇੱਥੇ ਦੇਖਣ ਯੋਗ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਕਲਪਣਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੇ ਅਨੰਤ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਇਤਿਹਾਸਹੀਣ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਜੁਗ ਵੰਡ ਨੂੰ ਜੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਮੂਹਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸੰਬੰਧੀ ਅਲਪ-ਲੋੜਾਂ, ਪਰਸਿਥਤੀ ਦੇ ਟਾਕਰੇ ਤੇ ਨਿਰਬਲਤਾ, ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਵਧ ਜਾਣ ਉੱਤੇ ਧਰਤੀ ਦਾ ਮੁੱਲ ਪਛਾਣਨ ਤੇ ਕਬਾਇਲੀ ਟਕਰਾ, ਟਕਰਾਵਾਂ ਪਿੱਛੋਂ ਸੰਕੀਰਨ ਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਨਾਇਕਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਪਿੱਛੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਮਗਰੋਂ ਨਾਇਕਾਂ ਦੇ ਰਾਜ-ਸਥਾਪਨ ਵਿੱਚ ਸੁਆਰਥੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਹੋਣ ਤੇ ਆਈ ਅਧੋਗਤੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ, ਸਮੇਂ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਇਹ ਪੌਰਾਣਿਕ ਸੰਕਲਪ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਹੀ, ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਚਿਤਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਚਿਤਰ ਵਿੱਚ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਉਪਜਣ ਤੋਂ

* Pyrard, Part I, p. 336.

ਕਾਂਡ ੩-੬੦

ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨਿਕਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਅਜੇ ਬਿੱਖਰੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਸਨ।

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਉੱਤਰ ਕੇ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਹੋਰ ਦਿਲਚਸਪ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੋ ਪੁਰਾਣਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਤੁਰਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਧਰਤੀ ਦੀ ਬਾਬਤ ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ। ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਗਲੀਲੀਓ ਤੇ ਨਿਊਟਨ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਏ ਸਨ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਚਿਆਈਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਤੀ ਦੇ ਸੂਰਜ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕਿਆ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬੜੀ ਦੇਰ ਤੋਂ ਪਨਪਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਸਾਡੀ ਧਰਤੀ ਧੌਲ-ਬਲਦ ਦੇ ਸਿੰਗਾਂ ਉੱਤੇ ਖੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਹਿੱਲਦਾ ਹੈ, ਭੂਚਾਲ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਜਿਹੀ 'ਮਿਥ' ਨੂੰ ਅਸਲੀਕਿਰਤੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਵੇਖਦੇ ਹਨ:

ਧੌਲੁ ਧਰਮੁ ਦਇਆ ਕਾ ਪੂਤੁ।
ਸੰਤੋਖੁ ਥਾਪਿ ਰਖਿਆ ਜਿਨਿ ਸੂਤਿ।
- - - - - - - - - -
ਜੇ ਕੋ ਬੁਝੈ ਹੋਵੈ ਸਚਿਆਰੁ।
ਧਵਲੈ ਉਪਰਿ ਕੇਤਾ ਭਾਰੁ।
ਧਰਤੀ ਹੋਰੁ ਪਰੈ ਹੋਰੁ ਹੋਰੁ।
ਤਿਸ ਤੇ ਭਾਰੁ ਤਲੈ ਕਵਣੁ ਜੋਰੁ।

(ਜਪੁਜੀ, ਪੰ: ੩)

ਜਿਸ ਕਬਾਇਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਪੁਰਾਣਾਂ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੌਖ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਦਿਨ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਬਾਹਰਲੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਕੀ ਜੋ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਅੰਦਰਲੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿੱਚ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਨਾਇਕਾਂ ਨੇ ਘੇਰ ਲਿਆ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਅਨੇਕਾਂ ਸੰਕਟਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੰਕਟ ਗ਼ਰੀਬੀ ਸੀ, ਜੋ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਵਿਓ ਬਣਿਆ ਬੈਠਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ

ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੋਖ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਤੇ ਸੰਕਟਸ਼ੀਲ ਭਾਗਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਦਾਚਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਹਾਰਾ ਦੇਣ ਲਈ ਜਿਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਥੰਮ੍ਹੀ ਬੈਠਾ ਸੀ, ਉਹ ਸੀ ਪੁਰਾਣਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਜਾਂ ਅੰਤਿਮ-ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸਮਝ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਤਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਅੰਤਿਮ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੋਹਾਂ ਲਈ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆਂ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਦੋ ਰਾਹ ਸਨ: ਇੱਕ 'ਜਮ ਮਾਰਗ' ਤੇ ਦੂਜਾ 'ਸੁਰਗ'। ਪਹਿਲਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਖੀਣ ਪੱਖ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸੀ ਤੇ ਦੂਜਾ ਐਸ਼-ਪ੍ਰਸਤ ਤੇ ਅਮੀਰ ਪੱਖ ਦਾ ਸਮੂਹਕ ਤੌਰ ਤੇ ਕਲਪਿਆ ਬਿੰਬ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇੱਥੇ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਔਗੇ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਕਰਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਰਗ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਨਾ 'ਧਰਮ ਰਾਜ' ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਿਰਨੇ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਲਿਖਾਰੀ 'ਚਿਤ੍ਰ ਗੁਪਤੁ' ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ:

ਗਾਵਨਿ ਤੁਹਨੋ ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ
ਗਾਵੈ ਰਾਜਾ ਧਰਮੁ ਦੁਆਰੇ।
ਗਾਵੈ ਚਿਤੁ ਗੁਪਤੁ ਲਿਖਿ ਜਾਣਹਿ
ਲਿਖ ਲਿਖਿ ਧਰਮੁ ਵੀਚਾਰੇ।

(ਜਪੁਜੀ, ਪੰ:੬)

ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਕਰਮਾਂ ਦੇ ਨਿਤਾਰੇ ਪਿੱਛੋਂ 'ਜਮ ਮਾਰਗ' ਜਾਂ 'ਮੋਹਣੀਆਂ' ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਸੁਰਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਉਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਸਮਾਂ, ਵਾਤਾਵਰਨ, ਅੰਤਿਮ ਯਥਾਰਥ ਆਦਿ ਸਭ ਬਾਰੇ ਪੂਰਨ ਤਰਕ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵੇਲੇ, ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਅਨੁਆਈ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਾਰੰਭਕ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਗਮ ਰਹੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦਾ ਪਰਮਾਣ ਸਨ, ਪਰ

ਕਾਂਡ ੩-੬੨

ਹੁਣ ਪੰਦਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ ਸਮਾਜਕ ਅਵਸਥਾ, ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੇ ਭੂਗੋਲਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੰਨੀ ਬਦਲ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਨਿਰੋਲ 'ਮਿਥ' ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੰਕਲਪ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਵਿੱਚ ਬਾਧਾ ਬਣ ਰਹੇ ਸਨ। ਸਿਵਾਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਝੂਠੀ ਤਸੱਲੀ ਦੇਣ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿਹਤਮੰਦ ਭਾਗ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰਹਿ ਗਿਆ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਵੀ ਬੀਮਾਰ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ:

> ਰੋਗੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਸਰੁਦ੍ਰਾ ਰੋਗੀ ਸਗਲ ਸੰਸਾਰਾ।
>
> \- - - - - - - - - - - - - -
>
> ਰੋਗੀ ਸਾਤ ਸਮੁੰਦ ਸ ਨਦੀਆ ਖੰਡ ਪਤਾਲ ਸਿ ਰੋਗ ਭਰੇ।
>
> (ਰਾਗੁ ਭੈਰਉ, ਪੰ:੧੧੫੩)

<u>ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰ</u>

ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ, ਅਜੋਕੇ ਯੁਗ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਉਲਝੀ ਤੇ ਵੱਧ ਸਾਦੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਸੋਚ ਇਸ ਯੁਗ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅੰਗ ਸੀ। ਇਸ ਸੋਚ ਉੱਤੇ ਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਪਬ ਆਧਾਰਿਤ ਸਨ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਵੱਡੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਕ੍ਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਆ ਸਕੀ; ਇਸ ਲਈ ਪਰਕਿਰਤੀ ਇੱਕ ਰਹੱਸ ਸੀ ਤੇ ਰੱਬ ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇਸ ਰਹੱਸ ਦਾ ਨਿੰਗਰ ਤੇ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਪ੍ਰਤੀਕ।

ਰੱਬ, ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਲੋਕ ਸ੍ਰਤਕ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਤੇ ਉਹ ਇੰਨੀ ਬਲਵਾਨ ਸੰਚਾਲਕ ਸ਼ਕਤੀ ਸੀ ਕਿ ਸਭ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿੱਚ ਸਨ(ਹੁਕਮਿ ਅੰਦਰੁ ਸਭ ਕੋ ਬਾਹਰੁ ਹੁਕਮੁ ਨ ਕੋਇ; ਜਪੁਜੀ, ਪੰ:੧) ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਅਨੁਮਾਨ ਨਹੀਂ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿਵਰਨਾਂ ਬਾਰੇ ਇਸ

ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਵਿਸ਼ਾਲ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਮਰਥਾ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਪਰਕਿਰਤਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਿਰਾਟਤਾ ਵੇਖ ਕੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਦੰਗ-ਭਾਵ ਜਾਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ:

ਅੰਤੁ ਨ ਸਿਫਤੀ ਕਹਣਿ ਨ ਅੰਤੁ।
ਅੰਤੁ ਨ ਕਰਣੈ ਦੇਣਿ ਨ ਅੰਤੁ।
ਅੰਤੁ ਨ ਵੇਖਣਿ ਸੁਣਣਿ ਨ ਅੰਤੁ।
- - - - - - - - - - -
ਏਹੁ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਣੈ ਕੋਇ।
- - - - - - - -
ਜੇਵਡੁ ਆਪਿ ਜਾਣੈ ਆਪਿ ਆਪਿ।

(ਜਪੁਜੀ, ਪੰ:੫)

ਇਹ ਦੰਗ-ਭਾਵ, ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਭਾਵ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੋਣ ਤੱਕ ਉਚਿਆ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਜ਼ਰਾ ਕੁ ਨੀਝ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਏਗਾ ਕਿ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਲੱਛਣ ਉਪਰੋਕਤ ਦੰਗ-ਭਾਵ ਉੱਤੇ ਹੀ ਆਧਾਰਿਤ ਸਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ, ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਲਈ 'ਬੇਅੰਤੁ' ਅਤੇ ਹੁਕਮ ਤੋਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸੀ, ਉਸ ਨੂੰ ਰੂਪ-ਬੱਧ ਕਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੀਮਿਤ ਤੇ ਅਣਸੁਹਿਰਦ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਬਿਰਤੀ ਸੀ। ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ 'ਤੂੰ ਗਣਤੈ ਕਿਨੈ ਨ ਪਾਇਓ ਸਚੇ ਅਲਖ ਅਪਾਰਾ' ਦੇ ਨਾਲ 'ਨਿਰਾਕਾਰ' ਤੇ 'ਅਕਾਲ' ਕਰਕੇ ਚਿਤਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਸ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਅਜੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਪਰਮਾਣ-ਯੁਕਤ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਘੜ ਸਕੀ ਸੀ ਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਸੀ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਂ ਪਰਮ-ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਈਆਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਅਵੱਸ਼ ਸੀ। ਉਹ ਜੁਗਾਂ ਜੁਗਾਂ ਦਾ ਰਾਜਾ, 'ਸੁਰਨਰਿ ਨਾਥ', 'ਨਿਧਾਰਾ ਆਧਾਰੁ'

ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਹ ਦਾਤਾ ਸੀ।* ਉਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਪੂਰਨਤਾ ਜਾਂ ਸਿੱਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ:

ਸਾਹਿਬੁ ਹੋਇ ਦਇਆਲੁ ਕਿਰਪਾ ਕਰੇ
ਤਾ ਸਾਈ ਕਾਰ ਕਰਾਇਸੀ।
ਸੋ ਸੇਵਕੁ ਸੇਵਾ ਕਰੇ
ਜਿਸ ਨੋ ਹੁਕਮੁ ਮਨਾਇਸੀ।

(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ: ੪੭੧)

ਉਹ ਕੇਵਲ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਤੋਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਚੱਕਰ ਵੀ ਸੈ-ਪੂਰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਆਪੇ ਭਾਂਡੇ ਸਾਜਿਅਨੁ ਆਪੇ ਪੂਰਣੁ ਦੇਇ।
ਇਕਨੀ ਦੁਧੁ ਸਮਾਈਐ ਇਕਿ ਚੁਲੈ ਰਹਨਿ ਚੜੇ।
ਇਕ ਨਿਹਾਲੀ ਪੈ ਸਵਨਿ ਇਕਿ ਉਪਰਿ ਰਹਨਿ ਖੜੇ।

(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ: ੪੭੫)

ਇੱਥੋਂ ਇੱਕ ਨਤੀਜਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦਾ ਮਨ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੇਖਣ ਵੱਲ ਝੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇੱਕ ਮੰਨ ਕੇ ਤੁਰਦਾ ਸੀ। ਇਹ 'ਇਕ' ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸਮੁੱਚੇ ਲੋਕ-ਮਨ ਨੂੰ ਅੱਜ ਦੀ ਸਾਧਾਰਨਤਾ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕਤਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਲਿਜਾਂਦੀ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਾਰਜ ਅਚੇਤ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਵੇ।

---

* ਤੁਲਨਹਿ ਨਾਥਹ ਨਾਥੁ ਤੂ ਨਿਧਾਰਾ ਆਧਾਰੁ।
ਸਰਬੇ ਥਾਨ ਥਨੰਤਰੀ ਤੂ ਦਾਤਾ ਦਾਤਾਰੁ।

(ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰੁ, ਪੰ: ੯੩੪)

ਕਾਂਡ ੩-੬੪

ਨਿਰੰਕਾਰ ਹੀ ਸਮੁੱਚੇ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਜਨਮਦਾਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਦਾਰਥ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਦਾ ਇੱਕ ਪਾਸਾਰ ਹੈ। ਪਾਸਾਰ ਉਪਜਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਨ੍ਹੇਰਾ ਤੇ ਧੁੰਦੂਕਾਰ ਸੀ। ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਵਿੱਚ ਸੀ।

ਅਰਬਦ ਨਰਬਦ ਧੁੰਧੂਕਾਰਾ।
ਧਰਣਿ ਨ ਗਗਨਾ ਹੁਕਮੁ ਅਪਾਰਾ।
ਨਾ ਦਿਨੁ ਰੈਨਿ ਨ ਚੰਦੁ ਨ ਸੂਰਜੁ
ਸੁੰਨ ਸਮਾਧਿ ਲਗਾਇਦਾ।

(ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ ਸੋਲਹੇ, ਪੰ:੧੦੩੫)

ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਇੱਕੋ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਹੋਈ।* ਸੂਰਜ-ਮੰਡਲ, ਨਛੱਤਰ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਵਾਯੂ-ਮੰਡਲੀ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ, ਸੁੰਨ ਵਿੱਚੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ

ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਸੁੰਨੈ ਤੇ ਸਾਜੇ।
- - - - - - - -
ਸੁੰਨਹੁ ਚੰਦੁ ਸੂਰਜੁ ਗੈਣਾਰੇ।
- - - - - - - -
ਸੁੰਨਹੁ ਧਰਤਿ ਆਕਾਸੁ ਉਪਾਏ।

(ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪੰ:੧੦੩੭)

ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਹਨ। ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਉਪਜ ਬਾਰੇ 'ਵੇਦਾਂਤ' 'ਸ਼ੂਨਯਵਾਦ' ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਅਨੇਕਤਾ ਵਾਲੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਾਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਉਪਜ ਬਾਰੇ ਮੁਸਲਿਮ ਅਤੇ

---

* ਕੀਤਾ ਪਸਾਉ ਏਕੋ ਕਵਾਉ।
ਤਿਸ ਤੇ ਕੀਤੇ ਲਖ ਦਰੀਆਉ।

(ਜਪੁਜੀ, ਪੰ:੩)

ਕਾਂਡ ੩-੬੬

ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਤਨਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਸੰਬੰਧੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਅੰਤਰੀਵ-ਇਕਸੁਰਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਵਾਲਾ ਸੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰੀਵ-ਇਕਸੁਰਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਇਸ ਲਈ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੋਮਾ ਹਨ। ਇਹ ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਗਿਆਨ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਚਿਤਰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਅਸਮਰਥ ਸੀ।*ਗਿਆਨ ਦੀ ਸੀਮਾ, 'ਲਖ ਪਾਤਾਲਾ ਪਾਤਾਲ' ਅਤੇ 'ਆਗਾਸਾ ਆਗਾਸ' ਸੰਬੰਧੀ ਖੋਜ ਨਾ ਹੋਈ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਪੁਲਾੜ, ਪਰਿਵਰਤਕ ਮੰਡਲ, ਅਤੇ ਨਿੱਗਰ ਤੱਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਈ, ਅਜਿਹਾ ਸਰਬੀਕਰਨ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਜੋ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰ ਸਕੇ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸੁੰਗੜ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਦਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸੀ ਕਿ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਪਰਮ-ਚੇਤੰਨ ਸ੍ਰੋਤ ਅੱਗੇ, ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਝੁਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਆਪਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੇ ਤੇ ਜੋਗ ਮੱਤ ਦੇ ਮੰਤਵ ਨਾਲੋਂ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤ ਸਮਝ ਕੇ ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਰੂਪਵਾਦ ਨੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਅਜੋੜ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਆਪਾਧੀ ਹਉਮੈ ਉਪਜ ਆਈ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਵਧਣ ਨਾਲ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਰ ਹੋਣ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਵੱਡੀ ਦੇਸ਼-ਕਾਲਗਤ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਨਵੀਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਲੱਭਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਘਟ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਲਿਖਿਆ; 'ਗੁਰਮੁਖਿ ਹਉਮੈ ਸਬਦਿ ਜਲਾਏ।' (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ, ਪੰ:੯੪੨), ਪਰ ਰੂਪਵਾਦ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸ ਜੁਗ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਮੇਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਉਸ ਲਈ ਉਹੀ ਵਿਚ

* ਸੋਚੈ ਸੋਚੁ ਨ ਹੋਵਈ ਜੇ ਸੋਚੀ ਲਖ ਵਾਰੁ।

(ਜਪੁਜੀ, ਪੰ:੧)

ਪਰਵਾਨ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਪਰਕ ਜਾਗ ਪਏ:

ਜੇ ਸਉ ਵਰ੍ਹਿਆ ਜੀਵਣ ਖਾਣੁ।
ਖਸਮ ਪਛਾਣੈ ਸੋ ਦਿਨੁ ਪਰਵਾਣੁ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੩੫੦)

ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਬਿਰਤੀ ਮੰਤਵੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਸਾਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਕੁਝ ਸਧਾਰੀਕਰਨਾਂ ਅਧੀਨ ਕਰਕੇ ਤੁਰਦਾ ਸੀ, ਵਧੇਰੇ ਮੰਤਕੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਤੇ ਕਾਰਜੀ ਨਹੀਂ। ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਉਤੇਜਨਾ ਉਸ ਲਈ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਤਮਕ ਭੁੱਖ ਸੀ ਜੋ ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਨਿਸ਼ੇਧਾਰਥਿਕ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰਵਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਬਾਰੇ ਇਹ ਗੱਲ ਬੜੀ ਸੱਚ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਜੋਗ ਤੇ ਸਿੱਧ ਮੱਤ, ਆਤਮਕ ਭੁੱਖ ਨੂੰ ਸ੍ਵਾਰਥ ਦੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਲੈ ਆਏ ਸਨ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨਾ ਸੀ, ਬਾਹਰਲੇ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਉਦਾਰਤਾ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੂੰ ਉਥੇ ਹਉਮੈ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਸੀ।

ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮੰਤਵ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਲੋੜ ਮਨ ਨੂੰ ਸਾਧਣ ਦੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਮਨ ਨਾਲ ਕਰਮ ਤੇ ਧਰਮ ਨਿਭਾਉਣ ਜੋਗ ਬਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ:

ਇਹ ਮਨੁ ਕਰਮਾ ਇਹੁ ਮਨੁ ਧਰਮਾ।
ਇਹ ਮਨੁ ਪੰਚ ਤਤੁ ਤੇ ਜਨਮਾ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀਆ, ਪੰ:੪੧੫)

ਪਰ ਮਨ 'ਸਾਕਤੁ', 'ਲੋਭੀ' ਤੇ 'ਮੂੜ੍ਹ' (ਪੰ:੪੧੫) ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਬਾਹਰਲੇ ਨਿਰੀਖਣ ਤੋਂ ਇਸ ਨੇ ਅਣੂ ਅਣੂ ਜੋੜ ਕੇ ਜੋ ਗਿਆਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਤਸਵੀਰ

ਉੱਚਰਨੀ ਸੀ, ਉਸ ਦੇ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਪਰੰਤੂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਮਨ ਤੇ 'ਅੰਤਰਿ' ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ ਕਿ 'ਅੰਤਰਿ' ਸੁੰਨ ਹੋਣ ਨਾਲ ਉਹ ਨਿੰਗਰ ਤੱਤ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਬਾਹਰਲਾ ਨਿਰੀਖਣ ਵੀ ਸੁੰਨ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ 'ਅੰਤਰਿ ਦਇਆ'* ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਨ ਦਾ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀ ਸੀ।ਮਨ ਤੇ ਅੰਤਰ ਦਰਅਸਲ ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਅੰਦਰਲਾ ਸਤਰ ਸਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਧ ਕੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨਾਂ ਲੈਣ ਨਾਲ ਹੀ ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੀਵਨ ਮੰਤਵ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਨਾਂ ਜਾਂ 'ਨਾਮੁ' ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਮਾਧੀ ਬਣ ਕੇ ਪ੍ਰਿਯ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ 'ਨਾਮੁ' ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚਾਲੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸੰਤੁਲਨ ਦੀ ਕਾਇਮੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਿਅੱਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪੇ ਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਪਦਾਰਥਕ ਆਪੇ ਸੰਬੰਧੀ ਵਧੇਰੇ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਸਕੇ, ਪਰ ਜੋਗ ਮੱਤ ਵਿੱਚ 'ਨਾਮੁ' ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਹੋ ਕੇ ਰਹ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ ਵਾਲਾਂ 'ਨਾਮੁ' ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਚਰਿੱਤਰਸ਼ੀਲ ਕਰਮ ਵੱਲ ਨਹੀਂ, ਮੋੜ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਨਾਮੁ' ਦੇ ਸਿਹਤਮੰਦ ਸੰਕਲਪ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਜਗਾਉਂਦੇ ਹਨ:

ਨਾਨਕ ਬਿਨ ਨਾਵੈ ਜੋਗੁ ਕਦੇ ਨ ਹੋਵੈ
ਦੇਖਹੁ ਰਿਦੈ ਬਿਚਾਰੇ।
- - - - - - -
ਬਿਨ ਨਾਵੈ ਭੇਖ ਕਰਹਿ ਬਹੁਤੇਰੇ
ਸਚੈ ਆਪਿ ਖੁਆਈ।
- - - - - - -
ਕਰਿ ਬੀਚਾਰੁ ਮਨਿ ਦੇਖਹੁ ਨਾਨਕ
ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਮੁਕਤਿ ਨ ਪਾਈ।

(ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ, ਪੰ: ੯੪੬)

---

* ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ, ਪੰ: ੯੪੦

ਕਾਂਡ ੩-੬੯

'ਨਾਮੁ' ਦਾ ਅਸਲੀ ਮਹੱਤਵ ਗੁੰਮ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਆਪਾ 'ਗਰਬਿ ਗੁਬਾਰੁ' ਵਿੱਚ ਸੀ। ਸੱਚ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਚੜ੍ਹ ਰਿਹਾ, ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦ੍ਵੈਤ ਵਿੱਚ ਫਟ ਰਹੀ ਸੀ। ਜੋ ਬਾਹਰਲੇ ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਉਹ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਤੇ ਜੋ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਉਹ ਬਾਹਰਲੇ ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਕਰਮ ਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਚਾਲੜੀ ਅੰਤਰ-ਏਕਤਾ ਟੁੱਟ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਨਾਮ ਦੇ ਵਿਸਰਨ ਤੋਂ ਉਪਜੀ 'ਦੁਬਿਧਾ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ:

ਸਭ ਜਗੁ ਗਰਬਿ ਗੁਬਾਰੁ ਤਿਨੁ ਸਚੁ ਨ ਭਾਇਆ।
ਚਲੇ ਨਾਮੁ ਵਿਸਾਰਿ ਤਾਵਣਿ ਤਤਿਆ।
ਬਲਦੀ ਅੰਦਰਿ ਤੇਲੁ ਦੁਬਿਧਾ ਘਤਿਆ।

(ਮਲਾਰ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੧੨੮੯)

ਉੱਪਰ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ, ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਚੇਤੰਨਤਾ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਲੋਕ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਤੁਰ ਰਹੇ ਕੁਝ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਜੋ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਹੋਈ ਉੱਨਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਚਿਹਨ ਸਨ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰਾਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਜਾਪਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਆਧਾਰਸ਼ਿਲਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿਤਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਅੱਗੇ ਚੱਲਦੇ ਹਨ। ਵਧੇਰੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਅਤੇ ਬਲਵਾਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਉੱਤੇ ਗੂੜ੍ਹੀ ਮੁਹਰ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਹ ਹਨ: ਜੋਗੀ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਮਹਾਂਯਾਨੀ, ਸ਼ੈਵ, ਵੈਸ਼ਨਵ ਅਤੇ ਜੋਗ ਮੱਤ ਦੇ ਵਿਰੱਕਤਵਾਦੀ ਅਨੁਆਈ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ), ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ, ਜੈਨ ਮੱਤ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ।

ਸਮਕਾਲੀ ਚਿੰਤਨ ਧਾਰਾਵਾਂ

(ੳ) ਜੋਗੀ

ਅਸੰਖ ਬੈਰਾਗੀ ਕਹਹਿ ਬੈਰਾਗ
ਸੋ ਬੈਰਾਗੀ ਜਿ ਖਸਮਿ ਭਾਵੈ।

(ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ, ਅਸਟਪਦੀਆ, ਪੰ:੬੩੪)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸਤਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ, ਬੈਰਾਗੀ ਦਿਨੋ ਦਿਨ ਵਧ ਰਹੇ ਸਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਬੈਰਾਗੀਆਂ ਦੇ ਵਧਣ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਨ ਕੀ ਸਨ, ਇਹ ਅਸੀਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਬੈਰਾਗੀਆਂ ਨੂੰ ਜੋਗੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਵੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਜੋਗੀਆਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਆਮ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹੇ ਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਹੀ ਪਤਾ ਲੱਗ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਇੱਕ ਮੱਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਮੱਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਨ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਯਾਤਰੂ ਲੇਖਕਾਂ 'ਬਾਰਬੋਸਾ, ਪੀਰਾਰਡ, ਪੀਟਰੋ ਡੈਲਾ ਵੈਲੇ, ਅਤੇ ਕੈਰੇਰੀ* ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋਗੀ ਸ਼ਬਦ, ਭਗਵੇਂ ਕੱਪੜੇ ਪਾ ਕੇ ਫ਼ਿਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਤਿਆਗੀਆਂ ਲਈ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸੋਚੀਏ ਤਾਂ 'ਜੋਗੀ' ਕੇਵਲ ਯੋਗ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਨੁਆਈਆਂ ਲਈ ਹੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ: ਸਿੱਧ, ਜੋਗੀ(ਯੋਗੀ), ਜੰਗਮ:

ਸਿਧ ਸਾਧਿਕ ਅਰੁ ਜੋਗੀ ਜੰਗਮ ਪੀਰ ਪੁਰਸ ਬਹੁਤੇਰੇ।
ਜੇ ਤਿਨ ਮਿਲਾ ਤ ਕੀਰਤਿ ਆਖਾ ਤਾ ਮਨੁ ਸੇਵ ਕਰੇ।

(ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਪੰ:੮੭੭)

ਸਿੱਧ, ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੀ ਰਹਿੰਦ ਖੂੰਹਦ ਸਨ। ਬੁੱਧ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਉਸ ਦੇ ਮੱਤ ਦੇ ਦੋ ਟੋਲੇ ਹੋ ਗਏ: ਹੀਨਯਾਨ ਤੇ ਮਹਾਯਾਨ। ਪਹਿਲਾ ਟੋਲਾ ਉਹ ਸੀ ਜੋ

* Pyrard, Volume I, p. 378; Careri, p. 258.

ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਗਲਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਪਰ ਮਹਾਯਾਨੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਬਦਲਿਆ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਮਹਾਯਾਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਬੁੱਤ-ਪੂਜਾ ਆ ਗਈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਤਿਆਗਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਟੋਲਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਿਧੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਜਾਂ ਜੰਤਰਾਂ ਮੰਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਹੀ ਸਿੱਧ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਤੰਤਰੀ ਲੋਕ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਰਿਧੀਆਂ ਸਿੱਧੀਆਂ ਲਾਉਣ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰੇ ਤੰਤਰਾਂ ਦੇ ਹੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲੱਗਦੇ ਹਨ।* ਬਾਰਬੋਸਾ ਦਾ ਇਹ ਜ਼ਿਕਰ ਕਿ ਜੋਗੀਆਂ ਕੋਲ ਜ਼ਹਿਰ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਦੁਆਈਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ, ਇਸ ਟੋਲੇ ਵੱਲ ਹੀ ਉਂਗਲ ਕਰਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।**

'ਜੰਗਮ' ਸ਼ਿਵ ਮੱਤੀਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਫ਼ਿਰਕਾ ਸੀ, ਜੋ ਘਰ ਬਾਰ ਛੱਡ ਕੇ ਉਦਿਆਨਾਂ ਵਿੱਚ ਘੁੰਮਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਕਰਨੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਸ਼ਿਵ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸੰਚਾਲਕ ਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਪਰ ਇਹ ਸ਼ਿਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਲਿੰਗ ਨੂੰ ਪੂਜਦੇ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲਿੰਗਾਇਤੀ ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸ਼ਿਵ ਮੱਤੀਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਗਰੋਹ ਕਾਪਾਲਿਕੀ ਜਾਂ ਕਲਾਮੁਖੀਆਂ ਦਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ। ਸ਼ਿਵ ਮੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਖੋਜੀ ਸ੍ਰੀ ਆਰ.ਜੀ.ਭੰਡਾਰਕਰ ਕਰਤਾ 'ਸ਼ੈਵਿਜ਼ਮ ਐਂਡ ਮਾਈਨਰ ਰਿਲਿਜਸ ਸਿਸਟਮਜ਼' ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਪਾਲਿਕੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਇਨ੍ਹਾਂ ਛੇ ਅੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਸੀ:***(ੳ) ਖੋਪਰੀ ਵਿੱਚ ਰੋਟੀ ਖਾਣੀ (ਅ) ਆਦਮੀ ਦੀ ਰਾਖ ਨਾਲ ਸਰੀਰ ਸਿਆਹ ਕਰਨਾ(ੲ) ਸੁਆਹ ਖਾਣੀ (ਸ) ਸੰਗਤ ਲਾਉਣੀ(ਹ)ਸ਼ਰਾਬ ਵਾਲਾ ਪਿਆਲਾ

* ਸਿਧੁ ਹੋਵਾ ਸਿਧਿ ਲਾਈ ਰਿਧਿ ਆਖਾ ਆਉ।
ਗੁਪਤੁ ਪਰਗਟੁ ਹੋਇ ਬੈਸਾ ਲੋਕੁ ਰਾਖੈ ਭਾਉ।
ਮਤੁ ਦੇਖਿ ਭੂਲਾ ਵੀਸਰੈ ਤੇਰਾ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵੈ ਨਾਉ।
(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ:੧੪)

** Duarte Barbosa, Book I, p. 235.

*** Bhandarkar, Collected Works, p. 196.

ਰੱਖਣਾ(ਕ) ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਸਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇਵਤੇ ਜਾਂ ਦੇਵ ਨੂੰ ਪੂਜਣਾ। ਕਾਪਲਿਕੀਆਂ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਸੀ ਕਿ ਉਕਤ ਅੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਭਰੋਸਾ ਰੱਖ ਕੇ ਅਨੁਆਈ ਉਸ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਗ ਉੱਤੇ ਸਥਿਤ ਹੈ।* ਡਾ: ਤਾਰਾ ਚੰਦ ਵੀ ਇਸੇ ਗੱਲ ਦੀ ਸਾਖ ਭਰਦਾ ਹੈ।** ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਆਇਆ 'ਅਮਿਉ' ਅਤੇ 'ਮਹਾ ਬਿਖ' ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ, ਕਾਪਲਿਕੀਆਂ ਦੇ, ਸ਼ਰਾਬ ਵਰਤਣ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ:

੧. ਗੁੜੁ ਕਰਿ ਗਿਆਨੁ ਧਿਆਨੁ ਕਰਿ ਧਾਵੈ
ਕਰਿ ਕਰਣੀ ਕਸੁ ਪਾਈਐ।
ਭਾਠੀ ਭਵਨੁ ਪ੍ਰੇਮ ਕਾ ਪੋਚਾ
ਇਤੁ ਰਸਿ ਅਮਿਉ ਚੁਆਈਐ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ: ੩੬੦)

੨. ਮੂੰਡੁ ਮੁੰਡਾਇ ਜਟਾ ਸਿਖ ਬਾਧੀ ਮੋਨਿ ਰਹੈ ਅਭਿਮਾਨਾ।
- - - - - - - - - - - - - - - - -
ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਛੋਡਿ ਮਹਾ ਬਿਖੁ ਪੀਵੈ ਮਾਇਆ ਕਾ ਦੇਵਾਨਾ।

(ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪੰ: ੧੦੧੩)

ਪਰ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਟੋਲਿਆਂ ਦਾ ਝੁਕਾਓ ਯੋਗਿਕ ਸਾਧਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਟੋਲੇ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਗਵਾਹੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਕਿ ਉਹ ਸਰੀਰਕ ਸਾਧਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੇ ਦੇਵਤੇ ਜਾਂ ਅੰਤਿਮ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਉਪਜ ਕੁਝ ਅੰਤਰਗਤ ਨਾੜੀਆਂ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਕਰਨੇ 'ਸੁਖਮਨਾ', 'ਇੜਾ' ਅਤੇ 'ਪਿੰਗਲਾ' ਵੱਲ ਅੱਪੜਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਸੀ।*** ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ

---

* Bhandarkar, Collected Works, p. 196.

** Tara Chand, Influence of Islam on Indian Culture, p. 23.

*** ਅੰਤਰਿ ਬਾਹਰਿ ਏਕੋ ਜਾਣੈ ਤਾ ਹਰਿਨਾਮ ਲਗੀ ਪਿਆਰੋ।
ਸੁਖਮਨਾ ਇੜਾ ਪਿੰਗਲਾ ਬੂਝੈ ਜਾ ਆਪੇ ਅਲਖੁ ਲਖਾਏ।

(ਰਾਮ ਕਲੀ ਸੋਰਠਿ, ਪੰ: ੯੪੪)

'ਨਾਦ' ਸਬਿਦੀ ਉਪਜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਓਮ ਓਮ' ਦਾ ਜਾਪ ਕਰਕੇ ਵਿਅਕਤੀ 'ਸੁੰਨ ਸਮਾਧੀ' ਨਾਲ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਗ੍ਰਿਹਸਤ ਤਿਆਗ ਕੇ ਜੰਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਅਤੇ ਕੰਦ ਮੂਲ ਤੇ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਸਨ।* ਪੀਰਾਰਡ ਨੇ ਇਸੇ ਲਈ ਹੀ ਸ਼ਾਇਦ ਲਿਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਹਿੰਦੂਆਂ ਵਿੱਚ ਘਰ ਛੱਡ ਕੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਭ ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ ਦੇ ਤਿਆਗੀਆਂ ਨੂੰ ਜੋਗੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।**

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਜੋਗੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਚਿੱਤਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਭਗਵਾਂ ਭੇਖ ਧਾਰਦੇ ਸਨ, ਮੰਗਣ ਲਈ ਝੋਲੀ ਜਾਂ ਖਿੰਥਾ, ਖੱਪਰ ਤੇ ਕਰਮੰਡਲ ਰੱਖਦੇ ਸਨ, ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਡੰਡਾ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਕੰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁੰਦਰਾਂ ਪਾਉਂਦੇ ਸਨ, ਬਿਭੂਤੀ ਜਾਂ ਸੁਆਹ ਮਲਦੇ ਸਨ। ਲੰਗੋਟੀ ਪਹਿਨਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਸਮਾਧੀ ਲਾਉਣ ਲੱਗਿਆਂ ਘਾਹ ਦੇ ਆਸਣ ਤੇ ਬਹਿੰਦੇ ਸਨ।*** ਆਸਣ ਲਾਉਣ ਲੱਗੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿੰਙੀਆਂ ਵਜਾਉਣ ਦੀ ਰੀਤੀ ਸੀ। ਕੋਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜਟਾਧਾਰੀ ਰਹਿੰਦੇ ਸਨ ਤੇ ਕੋਈ ਸਿਰ ਮਨਾਉਂਦੇ ਸਨ।**** ਜੋਗੀਆਂ ਵਿੱਚ ਅੱਗੋਂ ਆਪਣੇ ਕਈ ਅੰਦਰਲੇ

---

* ਹਾਟੀ ਬਾਟੀ ਰਹਹਿ ਨਿਰਾਲੇ ਰੂਖਿ ਬਿਰਖਿ ਉਦਿਆਨੇ।
ਕੰਦ ਮੂਲੁ ਅਹਾਰੋ ਖਾਈਐ ਅਉਧੂ ਬੋਲੈ ਗਿਆਨੇ।
(ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ, ਪੰ: ੯੩੮-੩੯)

** Pyrard, Volume I, p. 378.

*** (ੳ) ਊਂਧਉ ਖਪਰੁ ਪੰਚ ਭੂ ਟੋਪੀ
ਕਾਂਇਆ ਕੜਾਸਣੁ ਮਨੁ ਜਾਗੋਟੀ। (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ, ਪੰ: ੯੩੯)

(ਅ) ਜੋਗੁ ਨ ਖਿੰਥਾ ਜੋਗੁ ਨ ਡੰਡਾ
ਜੋਗੁ ਨ ਭਸਮ ਚੜਾਈਐ। (ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਪੰ: ੭੩੦)

(ੲ) ਹਾਥਿ ਕਮੰਡਲੁ ਕਾਪੜੀਆ
ਮਨਿ ਤ੍ਰਿਸਨਾ ਉਪਜੀ ਭਾਰੀ। (ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪੰ: ੧੦੧੩)

****(ੳ) ਜੋਗੁ ਨ ਮੁੰਦੀ ਮੂੰਡਿ ਮੁਡਾਇਐ ਜੋਗੁ ਨ ਸਿੰਙੀ ਵਾਈਐ।
(ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਪੰ: ੭੩੦)

(ਅ) ਮੂੰਡ ਮੁਡਾਇ ਜਟਾ ਸਿਖ ਬਾਧੀ ਮੋਨਿ ਰਹੈ ਅਭਿਮਾਨਾ।
(ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪੰ: ੧੦੧੩)

**** Duarte Barbosa, Book I, p. 231-32,
Pietro Della Valle, Volume I, p. 100, 105.

ਵਰਗ ਸਨ ਤੇ ਇਹ ਆਈ ਪੰਥੀ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਮੰਨਦੇ ਸਨ। ਜਪੁਜੀ ਵਿੱਚ 'ਆਈ ਪੰਥੀ ਸਗਲ ਜਮਾਤੀ', (ਪੰ:੬), ਵਾਲੀ ਸਤਰ ਵਿੱਚ 'ਆਈ ਪੰਥੀ' ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਮੂਲ ਹੌਂਦ ਲੈ ਕੇ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਟੇਢੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਬਨਾਵਟੀ ਉੱਚਿਤਾ ਉੱਤੇ ਵਿਅੰਗ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਜਿਸ ਬ੍ਰਹਮਚਰਜ ਅਤੇ ਜੋਗਿਕ ਸਿੱਧੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਨਹੀਂ ਸਨ ਰਹੇ। ਪੀਟਰੋ ਡੈਲਾ ਵੈਲੇ ਦੀ ਲਿਖਤ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਟੋਲਾ ਉਪਜ ਆਇਆ ਸੀ ਜੋ ਆਪਣੀ ਲਿੰਗ ਅਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦੇ ਮੰਦ-ਵਿਕਸਿਤ ਤੇ ਦਾਮਨਿਤ ਆਪੇ ਵਿੱਚੋਂ ਉੱਠ ਰਹੇ ਭਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਵਾਲੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਜਾ ਤੇ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਮੰਨਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਸੀ,* ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਕੁਝ ਵੈਸ਼ਨਵ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਔਰੋ ਤੁਰ ਰਹੇ ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤੇ ਸੀਤਾ ਰਾਮ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਸਤਰੀ-ਨਾਇਕਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗਿਕ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਆਉਣੀਆਂ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਈਆਂ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਆਮ ਹੈ:

ਹਾਥੁ ਕਮੰਡਲੁ ਕਾਪੜੀਆ ਮਨਿ ਤ੍ਰਿਸਨਾ ਉਪਜੀ ਭਾਰੀ।
ਇਸਤ੍ਰੀ ਤਜਿ ਕਰਿ ਕਾਮਿ ਵਿਆਪਿਆ ਚਿਤੁ ਲਾਇਆ ਪਰਨਾਰੀ।
(ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪੰ:੧੦੧੩)

ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਇਸ ਪਤਨ ਬਾਰੇ ਸਾਕਾਰ ਪਰਮਾਣ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਆਂ ਤੇ ਕੁਝ ਸਾਲ ਪਿੱਛੋਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਸਾਂਭੇ ਪਏ ਹਨ। ਪੀਟਰੋ ਡੈਲਾ ਵੈਲੇ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਜੋਗੀ ਵਿਆਹ ਨਹੀਂ ਕਰਾਉਂਦੇ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮਚਰਜ ਦਾ ਵਿਖਾਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਐਯਾਸ਼ੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।** ਕੈਰੇਰੀ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋਗੀ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੀਆਂ ਧੀਆਂ, ਭੈਣਾਂ ਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਨਾਲ ਵੇਸਵਾਗਮਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਅਨਸਦਾਚਾਰਕ ਨਾ ਸਮਝਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ

* Pietro Della Valle, Vol. I, p. 106.

** Ibid, . 105.

ਤੁਰ ਰਿਹਾ ਸੀ।* ਇਉਂ ਇਨ੍ਹਾਂ 'ਭਸਮ ਚੜ੍ਹਾਉਣ' ਵਾਲੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਅਜੋੜ ਆਉਣ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ 'ਪਾਖੰਡ' ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਏ ਸਨ।

(ਅ) ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ

ਜੋਗੀਆਂ ਤੋਂ ਉੱਤਰ ਕੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਮੱਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਸੀ। ਇਹ ਮੱਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉੱਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪੰਥ-ਪਰਦਰਸ਼ਨਾ ਕਰਨੀ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਮੰਤਵ ਸੀ। ਬ੍ਰਹਮ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਵੇਦਾਂ ਅਤੇ ਛੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿੱਚ ਪਿਛਲੀਆਂ ਜੀਵਨ-ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਕੋਈ ਤਬਦੀਲੀ ਆਈ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀ। ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਅਲਪ-ਗਿਆਨੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਸ ਅੱਗੇ ਅਧੀਨਤਾ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਰੀਝਾਉਣ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲੈਂਦਾ ਸੀ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦਾ ਤਸੱਵਰ, ਏਕਤਾ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੱਖਾਂ ਬਾਰੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦੇਵਤਿਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਕਾਰਨ, ਪੂਰਨ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵੰਡਣ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਸੀ। ਵੈਦਿਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਕੰਮ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਬਚਾ ਲਈ ਇੱਕ ਤਸੱਲੀ ਲੱਭਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਸਨ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਸੌਂਪੇ ਹੋਏ ਸਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਗ ਪਰਕਿਰਤਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਰੀਝਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਵਧੇਰੇ ਤਾਕਤ ਤੇ ਸਾਹਸ ਭਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਸੀ। ਇਹੀ ਸੌਖ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ, ਕਬੀਲਿਆਂ ਦੇ ਫਟਣ ਨਾਲ, ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰ ਪਈ ਦੇਖ ਕੇ, ਅਲੱਗ ਹੋ ਕੇ, ਅੰਤਰੀਵ ਸੁਹੇੜ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਸਿਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਮੱਤ ਅਧੀਨ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ, ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ

---

* Thevenot and Careri, p. 258.

ਸੁਆਉਣ ਵਿੱਚ ਭਾਗ ਪਾ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਤਸੱਵਰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਰੀਝਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ 'ਜੱਗ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੁਰ ਆ ਰਹੀ ਸੀ। ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੱਗ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੇ ਮਾਨਸ-ਖਾਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜੱਗ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਰੀਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਵਾਕਫ਼ੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ:

੧. ਗੈਂਡਾ ਮਾਰਿ ਹੋਮ ਜਗ ਕੀਏ ਦੇਵਤਿਆ ਕੀ ਬਾਣੇ।
ਮਾਸੁ ਛੋਡਿ ਬੈਸਿ ਨਕੁ ਪਕੜਹਿ ਰਾਤੀ ਮਾਣਸ ਖਾਣੇ।

(ਮਲਾਰ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੧੨੮੯)

੨. ਅੰਨੁ ਦੇਵਤਾ ਪਾਣੀ ਦੇਵਤਾ ਬੈਸੰਤਰੁ ਦੇਵਤਾ ਲੂਣੁ।
ਪੰਜਵਾਂ ਪਾਇਆ ਘਿਰਤੁ
ਤਾ ਹੋਆ ਪਾਕੁ ਪਵਿਤੁ।

(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੩)

ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਦੈਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ, ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੀਝਾਉਣ ਲਈ, ਖਾਸ ਪੂਜਾ ਸਥਾਨ ਬਣੇ ਹੋਏ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੰਦਰ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਪੱਥਰਾਂ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਪੂਜਾ ਲਈ ਰੱਖੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ।* ਪਰ ਪੀਟਰੋ ਡੈਲਾ ਵੈਲੇ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਹੁਣ ਮੰਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਨਗਨ ਮੂਰਤੀਆਂ ਟਿਕਣ ਲੱਗ ਪਈਆਂ ਸਨ,** ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੰਦਰਾਂ ਦੇ ਪੁਜਾਰੀ ਵਰਗ ਜੋ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਆਪਣਾ ਅਸਲੀ ਭਾਗ ਭੁੱਲ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਖ਼ੁਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਥਾਨਾਂ ਤੇ, ਵੇਸਵਾਗਮਨ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਬਣੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਬਾਰਬੋਸਾ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਔਰਤਾਂ ਸਤੀ ਹੋਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਸਨ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੇਂਦਰਾਂ ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਮੰਦਰਾਂ ਲਈ ਕਮਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ*** ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਕਈ

* ਮੰਦਰ ਮਿਟੀ ਸੰਦੜੇ ਪਥਰ ਕੀਤੇ ਰਾਸਿ ਜੀਉ। (ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਪੰ:੭੬੨)

** Pietro Della Valle, Volume II, p. 235.

*** Duarte Barbosa, Book I, p. 216.

ਕਾਂਡ ੩-੭੭

ਮੰਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸੌ ਸੌ ਤੱਰ੍ਹ ਹੁੰਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਜਾਂ ਪੁਜਾਰੀ ਦਾਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਕ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕਿਸ ਅਜੋੜ ਤੇ ਪਤਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਸੀ, ਉਸ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਤੋਂ ਸਾਕਾਰ ਹੈ:

੧. ਪੰਡਿਤ ਪੜਹਿ ਵਖਾਣਹਿ ਵੇਦੁ।
ਅੰਤਰਿ ਵਸਤੁ ਨ ਜਾਣਹਿ ਭੇਦੁ।
(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੩੫੫)

੨. ਪੰਡਿਤ ਵਾਚਹਿ ਪੋਥੀਆ ਨਾ ਬੂਝਹਿ ਵੀਚਾਰੁ।
ਅਨ ਕਉ ਮਤੀ ਦੇ ਚਲਹਿ ਮਾਇਆ ਕਾ ਵਾਪਾਰੁ।
ਕਥਨੀ ਝੂਠੀ ਜਗੁ ਭਵੈ ਕਹਣੀ ਸਬਦੁ ਸੁ ਸਾਰੁ।
(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ:੫੬)

ਆਪਣਾ ਅਸਲ ਭਾਗ, ਸਮੇਂ ਦੇ ਲੰਘਣ ਨਾਲ ਖੋ ਚੁੱਕਣ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਹਾਣੀ ਨਾ ਹੋ ਸਕਣ ਕਾਰਨ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਨਿਰੋਲ ਰੂਪਵਾਦ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਸੀ। ਜੋ ਇੱਥੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕ ਮੋਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਦਾਨ ਦੇਣ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀਆਂ ਸਤਰਾਂ 'ਜਤੁ ਸਤੁ ਚਾਵਲ ਦਇਆ ਕਣਕ ਕਰਿ ਪ੍ਰਾਪਤੁ ਪਾਤੀ ਧਾਨੁ' *

*. ਜਤੁ ਸਤੁ ਚਾਵਲ ਦਇਆ ਕਣਕ ਕਰਿ
ਪ੍ਰਾਪਤਿ ਪਾਤੀ ਧਾਨੁ।
ਦੁਧ ਕਰਮੁ ਸੰਤੋਖੁ ਘੀਉ ਕਰਿ ਐਸਾ ਮਾਂਗਉ ਦਾਨੁ।
ਖਿਮਾ ਧੀਰਜੁ ਕਰਿ ਗਊ ਲਵੇਰੀ
ਸਹਜੇ ਬਛਰਾ ਖੀਰੁ ਪੀਐ।
ਸਿਫਤਿ ਧਰਮ ਕਾ ਕਪੜਾ ਮਾਂਗਉ
ਹਰਿ ਗੁਣ ਨਾਨਕ ਰਵਤੁ ਰਹੈ।
(ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਪੰ:੧੩੨੯)

ਵਿੱਚ ਇਸ ਰੀਤੀ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਪਵਿੱਤਰ ਹੋਣ ਲਈ ਤੇ 'ਪਾਪਾਂ' ਨੂੰ ਧੋਣ ਲਈ 'ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥਾਂ' ਦੇ ਨ੍ਹਾਉਣ ਦੇ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਸਨ।* 'ਅੰਤਰ ਗਤਿ ਤੀਰਥ ਮਲਿ ਨ੍ਹਾਉ' ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦਾ ਲਕਸ਼ ਕੇਵਲ ਦੰਭ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਿਸ ਪਵਿੱਤਰਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਸਾਧਨ ਦੱਸ ਰਹੇ ਸਨ, ਆਪ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਬਾਰਬੋਸਾ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਰੋਟੀਆਂ ਕਾਰਨ ਤੇ ਖਾਣ ਪੀਣ ਦਾ ਮਸਾਲਾ ਇਕੱਤਰ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਸਨ।** ਨਿੱਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਸਫ਼ਾਈ ਤੇ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਲਈ ਭਾਂਡਿਆਂ ਨੂੰ ਧੋ ਕੇ ਧੂਪ ਦੇਣੀ,*** ਜੱਗ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਅਤੇ ਪੂਜਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਨ੍ਹਾ ਕੇ ਸੁੱਚਾ ਹੋ ਕੇ ਬਹਿਣਾ ਤੇ ਊਚ ਨੀਚ ਦਾ ਭੇਦ ਭਾਵ ਰੱਖਣਾ,**** ਮਾਸ ਨਾ ਖਾਣਾ,***** ਲਿੰਗ ਵਾਸ਼ਨਾ ਤੋਂ ਸੰਜਮ ਕਰਨਾ,****** ਧੋਤੀ ਪਹਿਨਣੀ,

---

* ਤੀਰਥੁ ਤਪੁ ਦਇਆ ਦਤੁ ਦਾਨੁ।
ਜੇ ਕੋ ਪਾਵੈ ਤਿਲ ਕਾ ਮਾਨੁ।
ਸੁਣਿਆ ਮੰਨਿਆ ਮਨਿ ਕੀਤਾ ਭਾਉ।
ਅੰਤਰਗਤਿ ਤੀਰਥਿ ਮਲਿ ਨਾਉ।
(ਜਪੁਜੀ, ਪੰ:੪)

** Duarte Barbosa, Book I, p. 216.

*** ਭਾਂਡਾ ਧੋਇ ਬੈਸਿ ਧੂਪੁ ਦੇਵਹੁ ਤਉ ਦੂਧੈ ਕਉ ਜਾਵਹੁ।
ਦੂਧੁ ਕਰਮ ਫੁਨਿ ਸੁਰਤਿ ਸਮਾਇਣੁ ਹੋਇ ਨਿਰਾਸ ਜਮਾਵਹੁ।
(ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਪੰ:੭੨੮)

**** ਸੁਚਾ ਹੋਇ ਕੈ ਜੇਵਿਆ ਲਗਾ ਪੜਣਿ ਸਲੋਕੁ। (ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੩)

***** ਮਾਸਿ ਛੋਡਿ ਬੈਸਿ ਨਕੁ ਪਕੜਹਿ ਰਾਤੀ ਮਾਣਸ ਖਾਣੇ।
(ਮਲਾਰ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੧੨੮੯)

****** ਜਪੁ ਤਪੁ ਸੰਜਮੁ ਸਾਧੀਐ ਤੀਰਥੁ ਕੀਚੈ ਵਾਸੁ।
ਪੁੰਨ ਦਾਨੁ ਚੰਗਿਆਈਆ ਬਿਨੁ ਸਾਚੇ ਕਿਆ ਤਾਸੁ। (ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ:੫੬)

ਕਾਂਡ ੩-੭੯

ਜਨੇਊ ਪਾਉਣਾ, ਮੱਥੇ ਤੇ ਟਿੱਕਾ ਲਾਉਣਾ* ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਹੋਰ ਮੋਟੇ ਮੋਟੇ ਰਿਵਾਜ ਤੇ ਰੀਤੀਆਂ ਸਨ। ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਹੁਣ ਇਹ ਧਾਰਾ ਆਪਣੀਆਂ ਅਸਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਡੂੰਘਿਆਈਆਂ ਗੁਆ ਕੇ ਨੈਤਿਕ-ਕੱਟੜਤਾ ਵੱਲ ਉੱਲਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਕੇਵਲ ਨੈਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਦੀ ਸੌਖ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਵਸਥਾ ਨੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਅਧੋਗਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆਂ ਉਹ 'ਅੰਦਰਹੁ ਝੂਠੇ' ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਸਲ ਤੇ ਨਵੇਂ ਭੇਤ ਜਾਨਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਅਜੋੜ ਕਾਰਨ ਸੰਕਟ ਵਾਪਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਪੀਟਰੋ ਡੈਲਾ ਵੈਲੇ ਇੱਕ ਬੜੀ ਕੋਝੀ ਸਚਾਈ ਦੀ ਸਾਖ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵੇਲੇ ਦਾ ਪੁਜਾਰੀ ਮੰਦਰਾਂ ਵਿੱਚ ਬਾਂਝ ਇਸਤਰੀਆ ਨੂੰ ਦੇਵਤੇ ਕੋਲੋਂ ਇੱਛਾ ਪੂਰਤੀ ਲੈ ਕੇ ਦੇਣ ਦੇ ਬਹਾਨੇ, ਉਸ ਨਾਲ ਆਪ ਵੇਸਵਾਚਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।** ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁਕੱਦਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪੈਸੇ ਲੈ ਕੇ ਝੂਠੀਆਂ ਗਵਾਹੀਆਂ ਬਣਨ ਵਾਸਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਆਮ ਫੜੇ ਜਾਂਦੇ ਸਨ।*** ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਪਥਰੀਲਾਪਣ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਅਧੋਗਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਦਾ ਖੰਡਨ ਅਤੇ ਅਰੂਪਵਾਦ ਦਾ ਉਭਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਅੰਦਰਹੁ ਝੂਠੇ ਪੈਜ ਬਾਹਰਿ ਦੁਨੀਆ ਅੰਦਰਿ ਫੈਲੁ।
ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ ਜੇ ਨਾਵਹਿ ਉਤਰੈ ਨਾਹੀ ਮੈਲੁ।
ਜਿਨ੍ ਪਟੁ ਅੰਦਰਿ ਬਾਹਰਿ ਗੁਦੜੁ ਤੇ ਭਲੇ ਸੰਸਾਰਿ।

(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੩)

ਇਸ ਵੇਲੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਹੋ ਰਿਹਾ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ

* ਪ੍ਰਮਾਣ ਲਈ ਵੇਖੋ ਇਸ ਭਾਗ ਦੀਆਂ ਦੋ ਅੰਤਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ।

** Pietro Della Valle, Part I, p. 39.

*** Ferishta, p. 588.

ਅੱਗੇ ਚਲਾਉਣ ਤੇ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੇ ਪੰਥ ਤੇ ਪਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੇ ਸੰਕਟ ਕਾਰਨ ਚਰਿੱਤਰ-ਹੀਣ ਤੇ 'ਕਸਾਈ' ਹੋ ਰਹੇ ਰਾਜ-ਵਰਗ ਦਾ ਸਾਥੀ ਬਣ ਰਿਹਾ ਸੀ:

ਮਥੈ ਟਿਕਾ ਤੇੜਿ ਧੋਤੀ ਕਖਾਈ।
ਹਥਿ ਛੁਰੀ ਜਗਤ ਕਸਾਈ।

(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੭੧-੭੨)

(ੲ) ਜੈਨ-ਮੱਤ

ਜੈਨ ਮੱਤ ਦਾ ਸੰਚਾਲਕ ਤੇ ਜਨਮਦਾਤਾ ਮਹਾਂਵੀਰ ਸੀ। ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਦਾਚਾਰਕ ਸੁੱਚਿਤਾ ਅਤੇ ਅਹਿੰਸਾ ਤੇ ਰੱਖਿਆ, ਕਿਸੇ ਬੌਧਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਅਜਿਹੇ ਸਿਹਤਮੰਦ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਸੀ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਮੁੱਢਲਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਜੈਨ ਮੱਤ ਪੰਥ-ਪਰਦਰਸ਼ਕ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਤਿਮਰ-ਜਨਕ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਆਈ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਨ: ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਭਾਰਤ ਦੇ ਬੜੇ ਵੱਡੇ ਵਪਾਰੀ ਸਨ ਤੇ ਦੂਜੇ ਸੰਨਿਆਸੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੜ੍ਹ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਭੇਡਾਂ ਵਾਂਗ ਸਿਰ ਮੁਨਾਉਣਾ, ਜੂਠਾ ਮੰਗ ਮੰਗ ਖਾਣਾ, ਗੰਦ ਫਰੋਲਣਾ, ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨੀ, ਹੱਥ ਸੁਆਹ ਨਾਲ ਭਰ ਲੈਣੇ, ਕੰਮ ਕਾਰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਵਿਰੱਕਤੀ ਹੋਣਾ ਆਦਿ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸੀ:

ਸਿਰੁ ਖੋਹਾਇ ਪੀਅਹਿ ਮਲਵਾਣੀ ਜੂਠਾ ਮੰਗਿ ਮੰਗਿ ਖਾਹੀ।
ਫੋਲਿ ਫਦੀਹਤ ਮੁਹਿ ਲੈਨਿ ਭੜਾਸਾ ਪਾਣੀ ਦੇਖਿ ਸਗਾਹੀ।
ਭੇਡਾ ਵਾਗੀ ਸਿਰੁ ਖੋਹਾਇਨਿ ਭਰੀਅਨਿ ਹਥ ਸੁਆਹੀ।
ਮਾਊ ਪੀਊ ਕਿਰਤੁ ਗਵਾਇਨਿ ਟਬਰ ਰੋਵਨਿ ਧਾਹੀ।

(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ:੧੪੯)

ਬਾਰਬੋਸਾ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਹਿੰਸਾਵਾਦ ਇਸ ਹਾਸੋ-ਹੀਣੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪੁਜ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਗੁਜਰਾਤ ਵਿੱਚ ਜੈਨੀ ਬਾਣੀਏ ਮਾਰੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਦੋਸ਼ੀਆਂ, ਚੂਹਿਆਂ, ਬਿੱਲੀਆਂ ਅਤੇ ਗੰਦਗੀ ਦੇ ਕੀੜਿਆਂ ਨੂੰ ਖ਼ਰੀਦ ਲੈਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣੇ ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਪੂਜਾ ਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਮੰਨਣ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ।* ਲਿਨਸ਼ੁਤੇਨ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਾਸ ਖਾਣੇ ਜੰਗਲੀ ਜਾਨਵਰਾਂ ਅਤੇ ਪੰਛੀਆਂ ਦੇ ਇਲਾਜ ਲਈ ਹਸਪਤਾਲ ਖੋਲ੍ਹੇ ਹੋਏ ਸਨ।** ਜੌਰਦੇਨ ਦੀ ਲਿਖਤ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੈਨੀ ਆਪਣੀ 'ਅਹਿੰਸਾ' ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਅਤੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੇ ਕਤਲ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੂੰ ਰਿਸ਼ਵਤ ਦਿੰਦੇ ਸਨ।***

ਪਰ ਜੈਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਉਪਹਾਸ ਹੋਣ ਤੱਕ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਮੈਲ-ਗ੍ਰੱਸਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਪਹੁੰਚ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹੋਣ ਸਦਕਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤੀਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ਼ਨਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਰਹੀ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਦਾ ਅੰਨ ਖਾਣਾ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ:

ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥਿ ਦੇਨਿ ਨ ਢੋਈ
ਬ੍ਰਾਹਮਣੁ ਅੰਨੁ ਨ ਖਾਈ।

(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ:੧੪੯)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆਂ ਜੈਨੀ ਨਾ ਸੰਨਿਆਸੀ ਜਾਂ 'ਜੋਗੀ ਜੰਗਮ'**** ਸਨ ਤੇ ਨਾ ਹੀ 'ਕਾਜੀ ਮੁਲਾ'। 'ਲਕੀ ਕਾਸੇ' ਅਤੇ 'ਹਥੀ ਛੁਮਣ' ਲਈ 'ਅੱਗੇ ਪਿੱਛੇ'***** ਕਤਾਰ ਵਿੱਚ ਤੁਰਦੇ ਸਨ, 'ਛੁੰਡ' ਪਾ ਕੇ

* Duarte Barbosa, Book, I, p. 1 1.

** Linschoten, p. 2?3.

*** Jourdain, p. 132.

**** ਨਾ ਓਇ ਜੋਗੀ ਨਾ ਓਇ ਜੰਗਮ ਨਾ ਓਇ ਕਾਜੀ ਮੁਲਾ। (ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ: ੧੪੯)

***** ਲਕੀ ਕਾਸੇ ਹਥੀ ਫੁਮਣ ਅਗੋ ਪਿਛੀ ਜਾਹੀ।

(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ:੧੪੯)

ਅਲੱਗ ਬਹਿੰਦੇ ਸਨ, ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਕ ਰਸਮ ਜਾਂ ਜੱਥੇਬੰਦਕ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ,* ਇਸ ਲਈ 'ਦਿਨ ਰਾਤੀ', 'ਸਦਾ ਕੁਚੀਲ' ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਜੈਨ ਮੱਤ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੰਨਿਆਸੀਆਂ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੱਤ ਵਿਰੱਕਤੀਆਂ ਤੇ ਪਲਾਇਨਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਮੱਤ ਬਣ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਉਚੇਰੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾਸ਼ੀਲ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਆਪੇ ਵਿੱਚ ਬਲਵਾਨ ਹੋ ਰਹੇ ਜੰਭ ਦਾ ਹੀ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਕ ਬਣ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਮੱਤ ਨੂੰ 'ਉਝੜ' ਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੀ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਇਕਿ ਜੈਨੀ ਉਝੜ ਪਾਇ ਧੁਰਹੁ ਖੁਆਇਆ।
ਤਿਨ ਮੁਖਿ ਨਾਹੀ ਨਾਮੁ ਨ ਤੀਰਥਿ ਨਾਇਆ।

(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ:੧੨੮੫)

(ਸ) ਇਸਲਾਮ

ਇਸਲਾਮ, ਮੱਤ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ, ਮੁਗ਼ਲ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਆ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਵਾਂਗ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਅਧੋਤੀ ਆਧਾਰ, ਵਰਣ ਜਾਂ ਜ਼ਾਤ ਪਾਤ ਉੱਤੇ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਸਮਤਾ-ਝੁਕਾ ਨੇ ਕਾਫ਼ੀ ਆਕਰਖਿਤ ਕੀਤਾ। ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਵਾਂਗ, ਇਸ ਦੀ ਉਪਜ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੇ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੋਈ ਸੀ ਜਿੱਥੇ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਕ ਨਵੀਕਰਨ ਲਈ ਤੜਪ ਰਿਹਾ ਸੀ; ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਰੱਬ ਜਾਂ ਅੱਲਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਾਸਤੇ ਸਾਧਨ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਕਰਨੀ ਸੀ। ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਲਈ ਹਰ ਅਨੁਆਈ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਕੇਂਦਰ (ਮਸੀਤ) ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, 'ਮੁਸੱਲਾ' ਵਿਛਾ ਕੇ 'ਕੁਰਾਨ'

* ਝੁੰਡੀ ਪਾਇ ਬਹਨਿ ਨਿਤਿ ਮਰਣੈ ਦੜਿ ਦੀਬਾਣਿ ਨ ਜਾਹੀ।

(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ:੧੪੯)

ਦੀਆਂ ਆਇਤਾਂ ਪੜ੍ਹਨੀਆਂ ਇਸ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਔਰੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਤੌਰ ਅਤੇ ਰੂਪ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਅੰਗਾਂ ਦਾ ਹੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਮਿਹਰ ਮਸੀਤਿ ਸਿਦਕੁ ਮੁਸਲਾ ਹਕੁ ਹਲਾਲੁ ਕੁਰਾਣੁ।

(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ: ੧੪੦)

ਇਹ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਸੱਚੇ ਅਨੁਆਈ ਲਈ ਪੰਜ ਵਕਤ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਨਾ ਆਖਦੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ 'ਪੰਜ ਨਿਵਾਜਾ ਵਖਤ ਪੰਜਿ ਪੰਜਾ ਪੰਜੇ ਨਾਉ' ਆਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਮਾਜ਼ਾਂ ਦਾ ਹੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।* 'ਰੱਬ' ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਤੇ ਯਾਦ ਲਈ ਇੱਕ ਉੱਚਾ ਨਾਅਰਾ ਬੁਲੰਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਬਾਂਗ' ਦੇਣਾ ਆਖਦੇ ਸਨ।** ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਜਾਂ ਨਿਮਾਜ਼ ਲਈ ਸੇਧ ਦੇਣ ਤੇ ਆਇਤਾਂ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਮਸੀਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂ ਨਿਯੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਜੋ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਮੌਤ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆਂ ਮੁੱਲਾਂ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮਾਰੂ ਸੋਹਿਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਆਈ ਸਤਰ 'ਆਪੇ ਕਾਜੀ ਆਪੇ ਮੁਲਾ' ਵਿੱਚ 'ਮੁਲਾ' ਸ਼ਬਦ ਇਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂ ਸੰਬੰਧੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ।

ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਵਿੱਤਰ ਸਥਾਨ ਮੱਕਾ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਕਰਨ ਲਈ ਹੱਜ ਕਰਨ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਇਸ ਸਥਾਨ ਨੂੰ 'ਕਾਬਾ' ਆਖਦੇ ਸਨ। 'ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ' ਵਿੱਚ 'ਕਰਣੀ ਕਾਬਾ ਸਚੁ ਪੀਰ---' (ਪੰ: ੧੪੦) ਸਤਰ ਵਿੱਚ ਕਾਬਾ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਇੱਧਰ ਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੌਤ ਦੇ ਅਨੁਆਈ ਪ੍ਰਾਰਥਨਾ ਰਾਹੀਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸਾਧਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕੁਝ ਸਰੀਰਕ ਰੀਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਤ-ਅਨੁਆਈਆਂ ਦਾ ਲਿੰਗ ਇੰਦ੍ਰੀ ਨੂੰ ਅੱਗੋਂ ਕਟਵਾ ਦੇਣਾ (ਸੁੰਨਤ ਕਰਾਉਣੀ) ਤੇ ਤੀਹ ਰੋਜ਼ੇ ਰੱਖਣੇ, ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ

* ਪੰਜ ਵਖਤ ਨਿਵਾਜ ਗੁਜਾਰਹਿ
ਪੜਹਿ ਕਤੇਬ ਕੁਰਾਣਾ। (ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ: ੨੪)

** ਕੂਜਾ ਬਾਂਗ ਨਿਵਾਜ ਮੁਸਲਾ ਨੀਲ ਰੂਪ ਬਨਵਾਰੀ।
(ਰਾਗੁ ਬਸੰਤੁ, ਪੰ: ੧੧੯੧)

ਦੀ ਸਾਖ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ-ਹੀਣਤਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਕਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪੱਧਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ:

ਸਰਮ ਸੁੰਨਤਿ ਸੀਲੁ ਰੋਜਾ ਹੋਹੁ ਮੁਸਲਮਾਣੁ।

(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ:੧੪੦)

ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਦੀ ਟੇਕ ਲੈਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ, ਉਵੇਂ ਇਸਲਾਮ ਵਿੱਚ 'ਪੀਰ' ਜਾਂ 'ਸ਼ੇਖ' ਤੋਂ ਸਿੱਖਿਆ ਲੈਣੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸੀ। 'ਪੀਰ' ਤੇ 'ਸ਼ੇਖ' ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਤੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜ਼ਿਕਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ।* ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਜਾਂ ਔਲੀਆਂ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦਾ, ਇਸ ਮੱਤ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੋਣ ਲਈ, ਔਲੀਆਂ ਜਾਂ ਸ਼ੇਖ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂਆਂ ਦੇ ਦੀਨ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ, ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ੇਧਾਰਥਿਕ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਤੋੜਨਾ, ਪਹਿਲੀ ਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੱਲ ਮੰਨਦੇ ਹਨ:

ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਕਹਾਵਣੁ ਮੁਸਕਲੁ ਜਾ ਹੋਇ
ਤਾ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਕਹਾਵੈ।
ਅਵਲਿ ਅਉਲਿਦੀਨੁ ਕਰਿ ਮਿਠਾ
ਮਸਕਲ ਮਾਨਾ ਮਾਲੁ ਮੁਸਾਵੈ।

(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ:੧੪੧)

ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਸੰਸਥਿਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ, ਇਨਸਾਫ਼ ਦੇ ਨਿਰਨੇ ਲਈ ਮੁੱਖ ਅਵਸਰ, ਮੁਸਲਿਮ ਮੱਤ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਪੁਸਤਕ 'ਕੁਰਾਣ' ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਕੇ ਨਿਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲਾ, ਵਿਅੱਕਤੀ 'ਕਾਜ਼ੀ' ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਸੀ।**

---

* (ੳ) ਕਾਜੀ ਮੁਲਾ ਹੋਵਹਿ ਸੇਖ। (ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ, ਪੰ:੧੧੯੦)

(ਅ) ਪੀਰ ਪੈਕਾਮਰ ਸਾਲਕ ਸਾਦਕ ਸੁਹਦੇ ਅਉਰੁ ਸਹੀਦੁ।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ:੫੩)

** ਤਾ ਤੂ ਮੁਲਾ ਤਾ ਤੂ ਕਾਜੀ ਜਾਣੈ ਨਾਮ ਖੁਦਾਈ।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ:੨੪)

ਇਸਲਾਮ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ, ਵਿਅੱਕਤੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਸਭ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਕੇ ਸਾਂਭੀ ਬੈਠਾ ਸੀ, ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਆਮਦ, ਇਸ ਦੀ ਸਿਹਤਮੰਦ-ਪਰਵਿਰਤੀ, ਖੁਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਹੋਣੀ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਕੁਝ ਇਸ ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਸੱਵਰ ਨਵਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰਹੀ। ਸਾਧਾਰਨ ਮੁਸਲਿਮ ਜਨਤਾ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੇ ਮਿਆਰ ਵਿੱਚ ਇੰਨਾ ਅੰਤਰ ਸੀ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਮਤਾ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪਖੰਡ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ। ਡਾ: ਤਾਰਾ ਚੰਦ ਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਇਸਲਾਮੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਹੀ ਲੋਕ ਤੰਤਰੀ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਕ ਬੰਧਨਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਵਾਲੀ ਸੀ, ਸਾਨੂੰ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ।* ਇਸ ਦੇ ਨਿਆਂ ਪਾਲਕ 'ਕੂੜ' ਹੋ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਰੱਖਿਅਕ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿੱਚ ਅੱਯਾਸ਼ੀ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ।**

'ਮਿਹਰੁ', 'ਸਿਦਕੁ', 'ਹਕੁ', 'ਹਲਾਲੁ', 'ਸਰਮ', 'ਸੀਲੁ', 'ਕਰਣੀ' ਤੇ 'ਕਰਮ' ਜੋ ਗੁਣ ਮਨੁੱਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨੇ ਹਰ ਧਰਮ ਦਾ ਮੰਤਵ ਸੀ, ਪੈਦਾ ਕਰਨੋਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ।*** ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ 'ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ' ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਇਸ ਧਰਮ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਚਰਿੱਤਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦੋਸਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਮੌਲਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ,

---

* Tara Chand, Influence of Islam on Indian Culture, p. 141.

** Memoirs of Babur, p. 116.

*** ਮਿਹਰ ਮਸੀਤਿ ਸਿਦਕੁ ਮੁਸਲਾ ਹਕੁ ਹਲਾਲੁ ਕੁਰਾਣੁ।
ਸਰਮ ਸੁੰਨਤਿ ਸੀਲੁ ਰੋਜਾ ਹੋਹੁ ਮੁਸਲਮਾਣੁ।
ਕਰਣੀ ਕਾਬਾ ਸਚੁ ਪੀਰੁ ਕਲਮਾ ਕਰਮ ਨਿਵਾਜ।
ਤਸਬੀ ਸਾ ਤਿਸੁ ਭਾਵਸੀ ਨਾਨਕ ਰਖੈ ਲਾਜ।

(ਵਾਰ ਮਾਝ ਕੀ, ਪੰ: ੧੪੦)

ਰਾਂਡ ੩-੮੬

ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਰੂਪ ਤੋਂ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੇ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਆਏ ਕਰੋਪਣ ਤੇ ਨਿਰਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਸਲਾਮ ਆਪਣੇ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਦੰਭਮਈ ਬਣ ਚੁੱਕਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

* * *

ਸਾਡੀ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਉੱਤਰ-ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖਵਾਦ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਇਸ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰਾਜ ਵਰਗ ਦੀ ਮੌਜ ਅਤੇ ਐਯਾਸ਼ੀ ਉੱਤੇ ਰੱਖੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਫੁੱਲਿਤਾ ਇਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਬੀਲਾਵਾਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਨਾਇਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰਦਾਰ ਥਾਪਣ ਦੀ ਰੁਚੀ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗਤੀ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਅਤੇ ਸੌਖ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਬਲਵਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਸੀ, ਪਰ ਸਰਦਾਰਾਂ ਨੇ ਸਰਦਾਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਿਰਾਸਤੀ ਹੱਕ ਸਮਝ ਕੇ, ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਮੰਤਵ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੌਖ ਲਈ ਥਾਪੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਦਾ ਹੁਣ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸਿਤਮ ਝੱਲਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਰਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਰਾਹ ਤਾਂ ਤਦ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਜੇ ਦਸਤਕਾਰੀ ਦੀ ਉੱਨਤੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਨਵੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਅਮਲ ਦਾ ਵਸੀਲਾ ਬਣਦਾ, ਪਰ ਸਾਰੀ ਆਰਥਿਕਤਾ ਕੇਵਲ ਸੁਲਤਾਨ ਦੇ ਐਯਾਸ਼ੀ-ਸਾਧਨਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਲੋਕ-ਮੰਡੀਆਂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਵਿਸਤਾਰ ਦੇ ਮੌਕਿਆਂ ਤੋਂ ਖ਼ਾਲੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਨਵੇਂ ਅਮਲ ਦਾ ਕੋਈ ਰਾਹ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ।

ਨਵੇਂ ਅਮਲ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੀ ਲਗ ਪਗ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਦਾਚਾਰ, ਗਿਆਨ, ਰਸਮ ਰਿਵਾਜ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰਾ ਬੇਹੇ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਅਜੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਔਖੇ ਨਿਕਲਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਗਏ ਬੁੱਧ, ਜੋਗ, ਜੈਨ

ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰ ਮੱਤ, ਇਸ ਵਿਅੱਕਤੀ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੱਤਾਂ ਦਾ ਸਮੇਂ ਦੇ ਲੰਘਣ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਮੁੱਢਲਾ ਚਰਿੱਤਰਸ਼ੀਲ ਭਾਗ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਨਵੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਲਿਆਂਦਾ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਖੋਲ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਸਨ। ਇਹ ਅੰਤਰੀਵਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਪਿੱਛੋਂ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਬਾਹਰਲੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਚਰਿੱਤਰ-ਵਿਗਾੜ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਮੱਤਾਂ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕ ਅਤੇ ਅਨੁਆਈ ਇਸ ਚਰਿੱਤਰ-ਵਿਗਾੜ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਏ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਅਵਸਥਾ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਕਰਮਸ਼ੀਲ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਵਿੱਚ ਇਸਲਾਮ ਨੇ ਸ਼ਸਤਰਬੱਧ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਮਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜੂਝਣਾ ਪਿਆ। ਭਾਵੇਂ ਇਸਲਾਮ ਵੀ ਭਾਰਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਸਲ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਮਹੱਤਵ ਖੋ ਕੇ ਕੇਵਲ ਐਯਾਸ਼ ਸੁਲਤਾਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੀ ਨਾਲ ਲਿਆਇਆ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਅਖੌਤੀ ਸਮਤਾ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਿਆ। ਬਜਾਏ ਇਸ ਦੇ ਲੋਕ ਸੁਲਤਾਨਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਲਈ ਸੋਚਦੇ, ਸਾਕਾਰ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਅਮਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਨ ਕੁਝ ਲੋਕ ਫ਼ਾਇਦਾ ਉਠਾਉਣ ਲਈ, ਰਾਜ-ਵਰਗ ਦੇ ਮੱਤ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਲੱਗ ਪਏ। ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਰਣ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਖ਼ਤ ਕਰ ਲਿਆ। ਜਿਹੜੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਹਿੰਦੂ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿੱਚ ਰਹੇ, ਉਹ ਉਂਜ ਵਰਣ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਚਾਰ-ਦੀਵਾਰੀ ਵਿੱਚ ਸੁੰਗੜਨ ਲੱਗੇ ਅਤੇ ਮੱਤ-ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਵਿਅੱਕਤੀ ਸਿਵਾਏ ਕੁਝ ਬਨਾਵਟੀ ਅਤੇ ਵਕਤੀ ਸਹੂਲਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਇੱਕ ਪੋਲੇ ਦਾਸ-ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਲੱਗੇ।

ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਉੱਤਰ-ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ, ਐਯਾਸ਼ ਰਾਜ-ਵਰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਧੀਨ ਅੰਤਰੀਵ ਸੁੰਗੇੜ ਅਤੇ ਦਾਸ-ਚਰਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਜਕੜਿਆ ਹੋਇਆ ਅਧੋਗਤ ਸਮਾਜ ਸੀ ਜਿਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਕੋਲ ਫੈਲਣ ਅਤੇ ਨਵਾਂ ਆਪਾ ਲੱਭਣ

ਦਾ ਅਵਕਾਸ਼ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਲੋੜ ਇੱਕ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਨਿਜਾਤ ਦੀ ਸੀ।

ਕਾਂਡ ੪

ਤੱਤ-ਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਕ ਗਤੀ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ

ਕਾਂਡ ੪

ਤੱਤ-ਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਕ-ਗਤੀ
ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ

ਪਿਛਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਬਿੰਬਿਤ ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਇੱਕ ਚਿਤਰ ਦੇਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਪਰੰਤੂ ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਚਿਤਰ ਸਾਡੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਇੱਕ ਪੱਖ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਸਾਕਾਰ' ਆਖਣਾ ਪਸੰਦ ਕਰਾਂਗੇ। ਵਾਸਤਵ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਕੋਲੋਂ ਸਾਕਾਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਨੀ ਕੁਝ ਜ਼ਿਆਦਤੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਵੁਕ-ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਇਸ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹੋਏ ਕੁਝ ਖੁੱਲ੍ਹ ਲੈਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਸੀ ਤਾ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਲੁਕੀ ਹੋਈ ਇੱਕ ਜੁਗ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਸਾਡੇ ਇਸ ਉੱਦਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਵਸਤੂ ਬਣ ਰਿਹਾ ਸਮਾਜਕ-ਚੇਤਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਨਿਰੋਲ ਸਮਾਜਕ-ਚੇਤਨ ਨਾ ਹੀ ਸਮਾਜਕ-ਚਿਤਰ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ।

ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨ, ਗਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਰੂਪ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਆ ਕੇ, ਗਤੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਵਾਲੀ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਰੂਪ ਭਾਂ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਰੂਪ ਦੀਆਂ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਜਾਣ ਲਈ ਨਵੇਂ ਅਣੂਆਂ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ ਹੋਰ ਤੁਰ ਰਹੇ ਨਵੇਂ ਘੋਲ ਦਾ ਆਪਾ ਲੱਭਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਉਂ ਅਸੀਂ ਗਤੀ ਦੇ ਇਸ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਪੱਖ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਆਪਣਾ ਨਿਸ਼ਚਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ। ਗਤੀ ਦਾ ਇਹ ਨਿਰਾਕਾਰ ਪੱਖ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਅਮਲ ਨਾਲ ਸਾਡੀ ਠੀਕ ਜਾਣ ਪਛਾਣ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਸਿਰਜਨਾ, ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ, ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੌਰ ਵਿੱਚ ਉਪਜੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਜਈ ਹੋ ਕੇ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ

ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਅਮਲ ਦਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿਕ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪੂਰਨ ਗਤੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਤੀ ਦਾ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪੱਖ ਹੀ ਗਤੀ ਦਾ ਅਸਲ ਰੂਪ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਗਤੀ ਜਾਨਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਕੁਝ ਅਸੂਲ ਘੜ ਲਏ ਹਨ, ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਸੂਲਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਗਤੀ ਬਾਰੇ ਅੰਤਿਮ ਨਿਰਨਾ ਕਰ ਲਈਏ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਭੁੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਪਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਵੇਖ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਥਿਰਤਾ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਉਪਜ ਰਹੇ ਪੁਰਾਣੇ ਅਮਲ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅੱਖ ਲਈ ਦਿਸਣ ਯੋਗ ਨਤੀਜਾ ਬਣ ਕੇ ਆਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇਸ ਅੰਤਿਮ-ਫਲ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਨਵੇਂ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਦਿੱਖ-ਅਮਲ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਿਰਜਨਾ ਕੁਝ ਪੁਰਾਣੇ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਨਵੇਂ ਤੱਤ-ਸੰਗਮ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਫਲ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਥਿਰ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਲੱਗੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਅਥਿਰ ਰੂਪ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ,ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਗਤੀ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਗਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਰਕਿਰਤਕ ਗਤੀ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਜਾਂ ਫਲ ਆਖਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਪਰਕਿਰਤਕ ਗਤੀ ਦਾ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਅਮਲ ਹੈ, ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਅਵਚੇਤਨ।

ਸਮਾਜਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਅਮਲ ਕਿਉਂਕਿ ਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਉਰ੍ਹੇ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਅਮਲ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤਦ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਸ ਦਾ ਆਪਾ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਬਣ ਕੇ ਆਣ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਾਧੂ ਨੁੱਕਰਾਂ ਝੜ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਭੂਤ, ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ-ਚਿਤਰ ਟੋਟਿਆਂ ਵਿੱਚ ਲਟਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਇਹ ਟੋਟੇ ਜੁੜਨੇ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜਕ ਅਵਚੇਤਨ ਇਤਿਹਾਸਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਾਸਤਵ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਹਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰ

ਸਕਦਾ। ਡਾਕਟਰ ਜੁੰਗ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ " ਦੀ ਸਾਈਕੋਲੋਜੀਕਲ ਟਾਈਪਸ" ਵਿੱਚ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਚੇਤਨ ਅਮਲ ਜਿੰਨਾ ਦਰਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰਲੇ ਵਾਸਤਵ ਨਾਲੋਂ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਵਾਸਤਵ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ;

> "....I must however point out in relation to our conscious activity the contents of the uncinscious make the same claim to reality by virtue of their obstinacy and persistance, as do the real things of the outer world, even when this challenge appears very improbale to a mentality with a preferential bias towards external reality. It must be forgotten that there have always been many for whom the contents of the unconscious possessed a greater reality than the things of the outer world".
>
> (Page 209)

ਪਰ ਅਸੀਂ ਡਾ: ਜੁੰਗ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪੇਰ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਅਧੀਨ ਦੱਬੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਵਿਚਿੱਤਰ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲ ਉਤੇ ਢੁਕਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ, ਆਪਣੇ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿਕ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ, ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਰਹੇ ਸੰਕਟਾਂ ਉਤੇ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਨਾਲ, ਸਿਹਤਮੰਦ ਰੂਪ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਡਾ: ਜੁੰਗ ਦੇ ਉੱਪਰ-ਵਰਨਿਤ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਸਾਡੇ ਇਸ ਮੱਤ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਵਾਸਤਵ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰਨਾ ਅਤਿਅੰਤ ਆਵੱਸ਼ਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਵੱਧ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨਾਲ ਹੈ। ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੀ

ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਨੋਕ ਜੁੜਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਅਸਲ ਸੋਮਾ ਅਵਚੇਤਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਵਾਤਾਵਰਨ ਅਤੇ ਤੱਤ-ਕਾਲੀਨ ਘਟਨਾਵਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੁਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਣਨਾ ਅਤੇ ਬਿਨਸਣਾ, ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅੰਤਿਮ ਸ਼ਕਲ ਧਾਰ ਕੇ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਪਰਖਦੀ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨਾਤਮਕ ਹੋਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਵਿਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਬਣਨ ਤੇ ਬਿਨਸਣ ਪਿੱਛੋਂ ਆਪਣਾ ਅੰਤਿਮ-ਰੂਪਦਾਨ, ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਏ ਕਿਸੇ ਸੰਕਟ ਨਾਲ ਟਕਰਾ ਕੇ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਟਕਰਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚੋਂ ਜਾਗ ਰਹੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਖਿੱਲਰੀਆਂ ਚਿਣਗਾਂ ਨੂੰ ਚਾਨਣ ਬਣਾਉਣ ਤੱਕ ਉਚਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਡਾ: ਜੁੰਗ ਇੱਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਚੱਲ ਕੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ:

> "We cannot therefore, afford to be indifferent to the poets, since in their principle works and deepest inspirations they create from the very depths of the collective unconscious voiced aloud what others only dream"
>
> (Page 2[illegible]8)*

ਪਰ ਇਹ ਚਾਨਣ ਬਣਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨਿਰੋਲ ਚੇਤਨ ਹੈ, ਜੋ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਭੂਤ, ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਚਾਨਣ ਦੇ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ 'ਬਣਨ' ਜਾਣ ਕੇ ਵਰਤ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਥਿਰਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਅਤੇ ਥਿਰਤਾ ਹੋ ਜਾਣ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਸਿਰਜਨਾ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹੋ ਕੇ ਥਿਰਤਾ ਹੋ ਜਾਣਾ, ਚਾਨਣ ਬਣ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਪਰ ਚਾਨਣ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਹਾਲਤ ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਅਮਲ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਸੰਬੰਧ ਇਸ ਲਈ ਅਵਚੇਤਨ ਨਾਲ ਹੈ।

ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਨਾ ਦੇ ਇਸ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਅਮਲ ਦੀ ਪਰਾਸਰੀਰਕਤਾ ਇਸ

---

* The Psychological Types, p. 238.

ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਗਤੀ ਅਤਿਅੰਤ ਤੀਖਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਿਸੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਹੈ: ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ। ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਕਦੇ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗੁਆਉਂਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਿਰਜਨਾ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਉਤਸਾਹ ਅਤੇ ਭਾਵ ਵਿੱਚ ਆਦਿ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਤੁਰੇ ਆ ਰਹੇ ਬਾਹਰਲੇ ਵਾਸਤਵ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਨਵਾਂ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਰੀਝ ਘੁਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਾਹਰਲੇ ਵਾਸਤਵ ਨਾਲ ਨਵਾਂ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਜੋਗ ਉਨਤੀ ਲੱਭਣਾ, ਇਹ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਨਿਰੀਖਣ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਭੂਤ-ਕਾਲੀਨ ਸੋਚ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸ ਬਾਰੇ ਚਿਤਰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਵੱਡਾ ਭਾਗ ਅਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਭਾਵੇਂ ਚੇਤਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵੀ ਰਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਆਪਣੇ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਲੰਘ ਕੇ ਨਵਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅੱਜ ਦਾ ਚੇਤਨ-ਕਾਰਜ, ਕੱਲ੍ਹ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ, ਚਿੰਨ੍ਹ, ਲਗ ਪਗ, ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਵਾਂਗ ਮਨੁੱਖੀ ਨਿਰੀਖਣ ਦੇ ਸਿਧਾਏ ਹੋਏ ਸੁਕਤੀ-ਅੰਗ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਜੁਗ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਕਾਰ ਨੂੰ ਵੱਡਿਆਂ ਕਰੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕਾਵਿ-ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਵਾਸਤਵ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ-ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਨਾ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਰੀਝ ਨੂੰ ਪ੍ਰਜ੍ਵਲਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਜ੍ਵਲਨ ਆਪਣਾ ਮਾਧਿਅਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਨਵੀਨਤਾ ਵਾਂਗ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਜਰਾਪਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਲੋਂ ਬਦਲਣ ਦੀ ਹਾਲਤ ਤੱਕ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਨਵੀਨਤਾ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣਾ ਅੰਦਰਲਾ ਸੰਗਰਾਮ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਹੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਅੱਗੋਂ ਤੁਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਾਣੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭੂਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਕੋਨ

ਛਾੜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਜੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਇਹ ਕਰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸੰਕਲਪਮਈ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਜਰਮਨ ਵਿਦਵਾਨ ਅਰਨੈਸਟ ਕਜ਼ਾਇਰਰ ਇਸ ਸਾਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਨਿਰਾਸ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਸੰਕਲਪਮਈਅਤਾ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸਹਿਜਮਈ ਜੀਵਨ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਆਖਦਾ ਹੈ,* ਪਰ ਇਤਾਲੀ ਵਿਦਵਾਨ ਕਰੌਸ਼ੇ ਸਹਿਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੇ ਸੰਕਲਪਮਈ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਖੇਤਰ ਅਤੇ ਦਿਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਦਾ ਖੇਤਰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ ਤੇ ਕੋਈ ਵਸਤ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ,** ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਕਰੌਸ਼ੇ ਸਹਿਜ ਖੇਤਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਲਈ ਕੁਝ ਸਰੀਰਕ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਸਿਰਜਨਾ ਸਮੇਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੇ ਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਏ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨੂੰ ਵੀ। ਇਸੇ ਥਾਂ ਹੀ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰਕ- ਤੱਥਾਂ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਜੋਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਵਿਖਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਰਹਿਣ ਲਈ ਵੀ ਨਿਸ਼ੰਗ ਹੈ।*** ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਦੀ ਪਕੜ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਆਪਣਾ ਬੱਝਿਆ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਸੁਭਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲੀ ਹਰ ਵਸਤ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਕਿ ਕਰੌਸ਼ੇ ਦੇ 'ਸਰੀਰਕ ਤੱਥ' ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਾਤਾਵਰਨ' ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਭਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸੰਕਲਪਮਈਅਤਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਕਾਰ ਵੱਡਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਪਰ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਪਨਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੂਝ ਜਗਾ ਦਿੰਦੇ

* Cassirer, Language and Myth, p. 98.

** Croce, Aesthetic, p. 3.

*** Ibid, p. 97, 126.

ਹਨ। ਇੱਥੇ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸੰਕਲਪਮਈਅਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੀ. ਡੇ. ਲੇਵਿਸ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਦੀ ਪੋਇਟਿਕ ਇਮੇਜ' ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਾਰੇ ਅਮਲ ਦੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਲਈ 'ਇਲੂਜ਼ਨ' ਸ਼ਬਦ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀ ਇਸ ਨਾਲ ਤਸੱਲੀ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇਣੇ ਜੋਗ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ:

> "....poetry's truth comes from the perception of a unity underlying and relating all phenomena, and that poetry's task is the perpetual discovery, through its imaging metaphor-making faculty, of new relationships within this pattern and the rediscovery and renovation of old ones. Because the pattern is constantly changing, no poetic image ever achieves absolute truth......You may call this illusion, if you like, but you must not think it a romantic illusion only....."

(Page 33)

ਇੱਥੋਂ ਕੁਝ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵਸ਼ੀਲ ਨਤੀਜੇ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ, ਇੱਕ ਤਾਂ ਇਹ ਕਿ ਅਮਲ ਭੂਤ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਤੱਕ ਹੋਈ ਤੋਰ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਨਵੀਨਤਾ ਲਈ ਪਾਟਣਾ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਇਹ ਕਿ ਇਸ ਸਾਰੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਅਮਲ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਨਾਲ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਚੇਤੰਨ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦ ਸਮਾਜਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੋਂ ਇਹ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਅਸਲੀ ਗਤੀ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਲਈ ਕਵੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਰਹੀ ਜੁਗ-ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ।

ਕਾਂਡ ੪-੮

ਸਾਡਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਚਾਨਣ ਬਨਾਉਣ ਤੱਕ ਦੀ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿਕ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਪਰਕਿਰਤਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਸ਼-ਕਾਲਹੀਣ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ, ਸਗੋਂ ਸਾਪੇਖ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਵਿੱਚ ਆਈ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਨਿਵਾਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਜਗਾਉਣ ਸਮੇਂ ਉਸ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਹਿਲਾਉਣ ਲਈ ਸਮੇਂ ਦੀ ਬੇ-ਨੇਮ ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੇ ਚਰਿੱਤਰ-ਘਾਤ ਦਾ ਬਿੰਬ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ, ਵਚਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸ਼ਾਸਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੁਲਤਾਨ ਅਤੇ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਮਜਬੂਰੀ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਹੋਇਆ ਦਾਸ-ਭਾਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹਨ:

੧. ਵਿਹੁ ਖਾਵੀ ਅੰਧ ਘੋਰੁ।
ਘਬੁ ਮੁਹਾਈਐ।
ਗਰਬਿ ਮੁਠੀ ਘਰੁ ਚੋਰੁ ਕਿਸੁ ਰੂਆਈਐ।

(ਰਾਗ ਸੂਹੀ, ਪੰ. ੭੫੨)

੨. ਤੂ ਸੁਲਤਾਨ ਕਹਾ ਹਉ ਮੀਆ
ਤੇਰੀ ਕਵਨ ਵਡਾਈ।
ਜੋ ਤੂ ਦੇਹਿ ਸੁ ਕਹਾ ਸੁਆਮੀ
ਮੈ ਮੂਰਖ ਕਹਣੁ ਨ ਜਾਈ।੧।
ਤੇਰੇ ਗੁਣ ਗਾਵਾ ਦੇਹਿ ਬੁਝਾਈ।
ਜੈਸੇ ਸਚ ਮਹਿ ਰਹਉ ਰਜਾਈ। ਰਹਾਉ।
ਜੋ ਕਿਛੁ ਹੋਆ ਸਭੁ ਕਿਛੁ ਤੁਝ ਤੇ
ਤੇਰੀ ਸਭ ਅਸਨਾਈ।
ਤੇਰਾ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਣਾ ਮੇਰੇ ਸਾਹਿਬ
ਮੈ ਅੰਧੁਲੇ ਕਿਆ ਚਤੁਰਾਈ।੨।

(ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲੁ, ਪੰ. ੭੯੫)

ਆਪਣੀ ਅਸਾਧਾਰਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ੈਲੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਲਈ ਸਾਮਿਅਕ ਤੱਥਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਣਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਾਪੇਖ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਪੇਖਤਾ ਨੇ ਗੁਰੂ ਦੇਵ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ 'ਅਨਹਦ ਧੁਨੀ' ਬੜੇ 'ਸਹਜ' ਨਾਲ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਉਭਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ, ਕੇਵਲ ਵਾਸਤੂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਬਣੇ ਤੱਥ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਕਾਰ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਰਸੇ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਰੂਪਾਤਮਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉ-ਸਾਧਨ ਬਣਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਧੁਨੀ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਤੱਕ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਕਰਮ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਉਸਾਰ ਰਹੇ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਵਿਹਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸੋਚ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭ ਰਹੇ ਸਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਲੋੜ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਤੋਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਪਰਕਿਰਤਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਨਵੀਂ ਸੂਝ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ।

ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੋਚ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਜਿਸ ਅੰਗ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਬੜੀ ਉਸਤਾਦੀ ਨਾਲ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਕੁਝ ਬੜੇ ਮਹੱਤਵਸ਼ੀਲ ਪੱਖ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਹ ਹੈ: ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ। ਆਦਿਮ-ਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਜੀ ਪਹਿਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਹੈ; ਜਦੋਂ ਅਜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ੀਕਰਨ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਈ ਸੀ। ਇਹ ਉਹ ਚੇਤੰਨਤਾ ਜਾਂ ਮੁੱਢਲੇ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਤੁਰੀ ਆਪਣੇ ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਆਏ ਵਾਸਤਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪੂਰਵ, ਤਕੜੇ ਅਤੇ ਅਜਿੱਤ ਵਾਸਤਵ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉੱਤੇ ਨਿਮਾਣੇ ਅਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਚੇਤੰਨਤਾ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਕਾਢ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੇ ਬਿੰਬ ਦਾ ਰੂਪ ਪੌਰਾਣਿਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਕਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਧਾਰਿਆ, ਇਸ ਲਈ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ, ਪੌਰਾਣਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਹਨ।

ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ, ਸਮੂਹਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਚੇਤੰਨ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਨਾ ਹੀ

ਨਿਰੋਲ ਅੰਦਰਲੇ ਦਾ ਬਾਹਰਲੇ ਵਾਸਤਵ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਵਿਸਤਾਰ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡਾ: ਜੁੰਗ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਦੀ ਸਾਈਕੋਲੋਜੀ ਔਫ਼ ਅਨਕੌਂਸ਼ੀਅਸ' ਵਿੱਚ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪਰਕਿਰਤੀਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਕਹਿਣ ਜਿਊਂ ਨਿਰੋਲ ਬਾਹਰਲੇ ਦਾ ਮੁੱਢਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ; ਸਗੋਂ ਇਹ ਮੁੱਢਲੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਤਾਕਤਾਂ ਵਿੱਚ ਚੱਲ ਰਹੇ ਘੋਲ ਦੇ ਅਕਸ ਹਨ। ਓਵਨ ਬਾਰਫ਼ੀਲਡ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਪੋਇਟਿਕ ਡਿਕਸ਼ਨ' ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਆਦਿਮ-ਬਿੰਬ ਨੂੰ 'ਕ੍ਰੋਸਟ ਔਫ਼ ਕਨਕਰੀਟ ਮੀਨਿੰਗ'* ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸੱਚ ਦੇ ਕੁਝ ਨੇੜੇ ਅੱਪੜਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਣੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਨਾ ਅਜਿੱਤ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਡਰ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ, ਸਮੂਹਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੀਆਂ ਅੱਗੋਂ ਫੁੱਟਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਭਾਵ ਨੂੰ, ਮਿਸਿਜ਼ ਸੂਜ਼ੈਨ ਲੈਂਗਰ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਸ਼ਬਦ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਨ:

> "Myth on the other hand, at least at its best, is a recognition of actual conflicts, of human desire frustrated by non-human desires, it is a story of the birth, passion and defeat by death which is man's common fate"*.
>
> (Page 143)

ਆਪਣੀ ਸਾਂਝੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਲਈ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲੱਭਦਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖ ਪੌਰਾਣਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮੂਹ ਨਾਲੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਿਖੜਨ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਅਟੁੱਟ ਅੰਗ ਬਣਾ ਚੁੱਕਾ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਅਸੀਂ ਨਿਸ਼ੰਗ ਹੋ ਕੇ ਇਹ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਲਈ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਨਿਰੀਖਿਆ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿੰਬ ਰੂਪ ਵਰਤੋਂ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਬਣ ਚੁੱਕੇ

---

* Langer, Philosophy in a new Key.

ਕਾਨੂੰਨ ਨੂੰ ਪਰਖਣਾ ਸੀ। ਯਥਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਇੰਨਾ ਵਿਰਾਸਤੀ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ੋਰ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਨਿਯਤ ਅਤੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਮਾਪ ਤੋਲ ਤੋਂ ਘੱਟ ਵਧਣਾ ਕਿਆਸੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਸੀ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਇੰਨੇ ਨਿਕਟ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਚੁੱਕਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਸ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਮੰਤਵ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਿਰਜਨਾ-ਸੋਮੇਂ ਨੂੰ ਪਰਖਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਰਜਨਾ-ਸੋਮੇਂ ਵਿੱਚ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਦਾ ਭਾਵ ਨਵਾਂ ਪਰ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ, ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਵਰਗੇ ਸੂਖਮ ਪ੍ਰਭਾਵ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ-ਸਾਧਨ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਕਿ ਇਸ ਕਰਮ ਸਮੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੂਲ-ਸਥਿਤੀ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਿੱਚ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਸਥਿਤੀ-ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਅਸੀਂ 'ਰਾਗ ਗਉੜੀ' ਵਿੱਚ ਆਏ ਹੇਠਲੇ ਕਾਵਿ-ਟੁਕੜਿਆਂ ਨੂੰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ :

ਬਲਿ ਰਾਜਾ ਮਾਇਆ ਅਹੰਕਾਰੀ।
ਜਗਨ ਕਰੈ ਬਹੁ ਭਾਰ ਅਫਾਰੀ।
ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਪੂਛੇ ਜਾਇ ਪਇਆਰੀ।੨।
ਹਰੀ ਚੰਦੁ ਦਾਨੁ ਕਰੈ ਜਸੁ ਲੇਵੈ।
ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਅੰਤੁ ਨ ਪਾਇ ਅਭੇਵੈ।
ਆਪਿ ਭੁਲਾਇ ਆਪੇ ਮਤਿ ਦੇਵੈ। ੩।
ਦੁਰਮਤਿ ਹਰਣਾਖਸੁ ਦੁਰਾਚਾਰੀ।
ਪ੍ਰਭੁ ਨਾਰਾਇਣੁ ਗਰਬ ਪ੍ਰਹਾਰੀ।
ਪ੍ਰਹਲਾਦ ਉਧਾਰੇ ਕਿਰਪਾ ਧਾਰੀ।੪।
ਭੂਲੋ ਰਾਵਣੁ ਮੁਗਧੁ ਅਚੇਤਿ।
ਲੂਟੀ ਲੰਕਾ ਸੀਸ ਸਮੇਤਿ।
ਗਰਬਿ ਗਇਆ ਬਿਨੁ ਸਤਿਗੁਰ ਹੇਤਿ।੫।

ਕਾਂਡ ੪-੧੨

ਸਹਸਬਾਹੁ ਮਧੁਕੀਟ ਮਹਿਖਾਸਾ।
ਹਰਣਾਖਸ ਲੇ ਨਖਹੁ ਬਿਧਾਸਾ।
ਦੈਤ ਸੰਘਾਰੇ ਬਿਨੁ ਭਗਤਿ ਅਭਿਆਸਾ।

(ਪੰਨਾ ੨੨੪)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਭਾਰਤੀ ਪੁਰਾਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਰਾਜੇ ਬਲ, ਹਰੀ ਚੰਦ, ਹਰਣਾਖਸ, ਰਾਵਣ ਅਤੇ ਅਰਜਨ ਦੇ ਦੈਂਤਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੀਆਂ ਪੰਜ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਈਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਕੀ ਹਨ, ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਇੱਥੇ ਵਾਧੂ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇਸ ਗੱਲ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ, ਇੱਥੇ ਮਹੱਤਵ ਉਸ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਕਰ ਰਹੇ ਨਵ ਜਾਣੇ ਬੁੱਝੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੰਕਲਪ ਹੈ, ਰੱਬੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਗੁਰੂ ਦੀ ਲੋੜ ਅਤੇ ਹਉਮੈ-ਨਿਵਾਰਨ। ਇਸ ਨੂੰ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣ ਲਈ, ਪੌਰਾਣਿਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ, ਹਉਮੈ ਦੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਭਾਰ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ੇਧਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਾ ਕੇ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਅਧੀਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿੱਚੋਂ ਇਸ ਨਿਸ਼ੇਧਾਰਥਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਖੀਣ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਪੌੜਾ ਬਣਾਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਵਿੱਚ, ਪੌਰਾਣਿਕ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਮੂਲ-ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਮਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਮੂਲ-ਸਥਿਤੀ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾ ਦੇਣ ਤੋਂ ਸੰਕਲਪਮਈ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਮਈ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਨਿਮਨ ਲਿਖਿਤ ਸਤਰਾਂ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ:

ਬਲਿ ਰਾਜਾ ਘਰਿ ਆਪਣੈ
ਅੰਦਰ ਬੈਠਾ ਜੱਗ ਕਰਾਵੈ।
ਬਾਵਨ ਰੂਪੀ ਆਇਆ
ਚਾਰ ਵੇਦ ਮੁਖ ਪਾਠ ਸੁਣਾਵੈ।

ਕਾਂਡ ੪-੧੩

ਰਾਜੇ ਅੰਦਰ ਸਦਿਆ
ਮੰਗ ਸੁਆਮੀ ਜੋ ਤੁਧ ਭਾਵੈ।
ਅਛਲ ਛਲਣ ਤੁਧ ਆਇਆ
ਸ਼ੁਕ੍ਰ ਪਰੋਹਤ ਕਹਿ ਸਮਝਾਵੈ।
ਕਰੌ ਅਢਾਈ ਧਰਤਿ ਮੰਗੀ
ਪਿਛਹੁ ਦੇ ਤ੍ਰਿਹੁ ਲੋਅ ਨ ਮਾਵੈ।
ਦੁਇ ਕਰਵਾ ਕਰ ਤਿੰਨ ਲੋਅ
ਬਲਿਰਾਜਾ ਲੈ ਮਗਰੁ ਮਿਣਾਵੈ।
ਬਲ ਛਲ ਆਪ ਛਲਾਇਨ
ਹੋਇ ਦਇਆਲ ਮਿਲੈ ਗਲ ਲਾਵੈ।
ਦਿੱਤਾ ਰਾਜ ਪਤਾਲ ਦਾ
ਹੋਇ ਅਧੀਨ ਭਗਤ ਜਸ ਗਾਵੈ।
ਹੋਇ ਦਰਵਾਨ ਮਹਾਂ ਸੁਖ ਪਾਵੈ।

(ਵਾਰ ੧੦, ਪਉੜੀ ੩)

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦੇ ਬਲਿਰਾਜੇ ਦੀ ਭਗਤੀ ਉੱਤੇ ਖ਼ੁਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਦੁਆਰਪਾਲ ਬਣਨ ਦੀ ਪੌਰਾਣਿਕ ਕਥਾ ਲੈਂਦੇ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਚੰਗਾ ਭਗਤ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਾ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਇਕ ਸਾਧਾਰਨ ਜਿਹੇ ਕਲਪ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਮੂਲ-ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਇੱਕ ਮੰਤਵ ਬੇਸ਼ੱਕ ਇੱਥੇ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਮਈ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਮਹੱਤਵ ਇੱਕ ਕਲਪ ਦਾ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਲਪ ਕਿਸੇ ਤਰਕ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਲਈ ਉੱਸਰ ਰਹੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਿਭਾਏ ਨਹੀਂ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਥਾ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੀ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸੰਕਲਪਮਈਅਤਾ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਦੇ ਕਥਾਤਮਕ ਰੂਪ ਦੀ ਥਾਂ ਚਰਿੱਤਰ ਉੱਤੇ ਖਲੋਤੀ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ, ਉਹ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਦੇ ਕਥਾਤਮਕ ਰੂਪ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੁਰਾਣਾਂ ਦੇ ਕਥਾਤਮਕ ਰੂਪ ਜਿਉਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ

ਕਰਨਾ ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਪੌਰਾਣਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਲੋਕ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਕੁਝ ਇੰਨਾ ਜ਼ੋਰ ਫੜ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਪੂਜਾ ਨੇ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਤੇ ਬਾਹਰਲੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚੋਂ ਬਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਤੋੜਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਦੀ ਚਰਿੱਤਰਾਤਮਕ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਟੁੱਟ ਰਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਮੰਤਵ ਲਈ ਉਹ ਇਸ ਸਾਧਨ ਨਾਲ, ਪੌਰਾਣਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਦੇਵੀ ਦੇਵਤਿਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵੀ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਣ ਲਈ, ਬ੍ਰਹਮ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਸਰਬਾਂਗੀ ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ:

> ਪਉਣੁ ਉਪਾਇ ਧਰੀ ਸਭ ਧਰਤੀ।
> ਜਲ ਅਗਨੀ ਕਾ ਬੰਧੁ ਕੀਆ।
> ਅੰਧੁਲੈ ਦਹਸਿਰ ਮੂੰਡ ਕਟਾਇਆ।
> ਰਾਵਣੁ ਮਾਰਿ ਕਿਆ ਵਡਾ ਭਇਆ।
> ਕਿਆ ਉਪਮਾ ਤੇਰੀ ਆਖਿਆ ਜਾਇ।
> ਤੂੰ ਸਰਬੇ ਪੂਰਿ ਰਹਿਆ ਲਿਵ ਲਾਇ।
>
> \- - - - - - -
>
> ਰਤਨ ਉਪਾਇ ਧਰੇ ਖੀਰੁ ਮਥਿਆ।
> ਹੋਰਿ ਭਖਲਾਏ ਜਿ ਅਸੀ ਕੀਆ।
> ਕਹੈ ਨਾਨਕ ਛਿਪੈ ਕਿਉ ਛਪਿਆ।
> ਏਕੀ ਏਕੀ ਡੰਡੁ ਦੀਆ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ. ੩੫੦)

ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਦੀ ਭਰਮ-ਮੁਕਤ, ਸੰਕਲਪਮਈ ਅਤੇ ਮਨ-ਪਰਿਵਰਤਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤੋਂ ਕਲਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਥੋਂ ਇੱਕ ਤੱਤ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ

ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਅੱਕਤੀ ਪੌਰਾਣਿਕ ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ, ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੇ ਉਪਰ-ਲਿਖਿਤ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿਕ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਣਜਾਬ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨੇ ਆਰੰਭ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਪੁਰਾਣਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਜੋ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ ਤੇ ਔਖੇ ਤੋਰਨ ਦੇ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਭਾਰ ਖ਼ਤਮ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਥਾਤਮਕ ਚਰਿੱਤਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨਾ, ਕਵੀ ਦਾ ਧਰਮ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ, ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਮਈ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤ ਕੇ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਪੌਰਾਣਿਕ ਭਾਵ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜਾਈ ਹੈ। ਇਹ ਲੜਾਈ ਜੋ ਕਵੀ ਦੀ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੀ ਹੋਵੇ ਤਦ ਵੀ ਇਸ ਦੇ ਇੱਕ ਹਲਕੇ ਜਿਹੇ ਸਮਾਜੀ ਆਧਾਰ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਾਡੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਜੁਗ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਦੀ ਭਰਮ-ਮੁਕਤ ਵਰਤੋਂ ਇੱਕ ਸਾਧਾਰਨ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਧਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਭਾਵ ਮਿਟ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਪਰ ਪੌਰਾਣਿਕ ਭਾਵ ਵਿੱਚ ਜੀਉ ਪਲੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਹਿਜ-ਪਰਿਵਰਤਕ ਰੂਪ ਧਾਰ ਚੁੱਕੇ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨ ਨਾਲ ਇੱਕ ਕਾਨੂੰਨ ਵਾਂਗ ਜੁੜੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦੇਣਾ ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਵੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਾਧਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਪੌਰਾਣਿਕ ਭਾਵ ਦੇ ਨਿਰੋਧ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਆਪੇ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤੰਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਮੂਲ-ਸਥੂਲ-ਭਾਵ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਨਵਾਂ ਸਥੂਲ-ਭਾਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਯੋਗ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਅਤੇ ਨਿਰੋਧਾਰਥਿਕ ਭਾਵ ਨਾਲ ਹੋ ਰਹੇ ਸੰਗਰਾਮ ਦਾ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਲਈ ਨਵੀਨਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਦੂਜਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ: ਇਸਤਰੀ। ਜਿਸ ਨਿਰੰਕਾਰ ਅਤੇ ਪਰਮ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਡੇਰਾ ਪਰਿਵਰਤਕ ਨਿਯਮ

ਕਾਂਡ ੪-੧੯

ਬਣਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਨਵੀਨਤਾ ਮੰਗਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਅੱਕਤੀ ਅੱਗੇ ਖੜਾ ਕੀਤਾ, ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਉਪਜਾਉਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਵ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਤਰੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਹੈ, ਪਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰਕਿਰਤਕ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪਰਕ ਨੂੰ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਕਿਉਂ ਠੀਕ ਸਮਝਿਆ? ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਾਲਾ ਸੀ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਰੂਪ ਦੇਣ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਠੀਕ ਸਾਧਨ। ਵਿਸ਼ਾਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਅਜੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵਿਸਮਾਦ-ਜਨਕ ਹੀ ਸੀ, ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਅਜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਤਰਕ ਇੰਨਾ ਬਲਵਾਨ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤਾ। ਅਜੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਵ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦ-ਉਤਪਾਦਕ ਪੱਖ ਦੀ ਕੇਵਲ ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੱਕ ਹੀ ਅੱਪੜ ਸਕਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਚਿਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੀ ਸੰਕਲਪਮਈ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸੀ। ਦੂਜਾ ਇਹ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪਰਕਿਰਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵਤੀਰਾ ਅੰਤਰਵਰਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਅੰਤਰਵਰਤੀ ਸੁਭਾ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਤਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੀ ਕੁਦਰਤੀ ਸੂਖਮਤਾ ਅਤੇ ਬਿਹਬਲਤਾ ਸੀ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਾਕ੍ਰਿਤਵ ਦਾ ਹੀ ਅਸਰ ਰੱਖਦੀ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਪਰੋਕਤ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਧੇਰੇ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨਾਲ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰਥ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਯਥਾਰਥ-ਗਿਆਨ ਦਾ ਤੱਤ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਅਤੇ ਭਾਵ ਸੰਜੁਗਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਰੂਪ ਓਨਾ ਹੀ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਨਿੱਗਰ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਦੇਣ ਲਈ ਚਿੰਨ੍ਹ ਲੱਭਣੇ ਹਰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕਵੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ, ਫਿਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵੀ ਉਹ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਨਿਰਾਕਾਰ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸਹਾਇਕ ਹੋ ਸਕਣ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਆਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੁਗ-ਚੇਤਨ ਦਾ ਅੰਤਰਵਰਤੀ-ਪ੍ਰਭਾਵ-ਉਤਪਾਦਕ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਵਾਸਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ

ਅਸਲ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਗੁਆਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਕੁਛ ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਉਪਜਾਉਣ ਲਈ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਚੁਣਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਇਸ ਇਸਤਰੀ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਮਈ ਪੱਖ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਗਤੀ-ਸਾਰਥਕਤਾ ਬੜੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਨਿਮਨ ਲਿਖਿਤ ਸਤਰਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ :

ਵਡੇ ਮੇਰੇ ਸਾਹਿਬਾ ਅਲਖ ਅਪਾਰਾ।
ਕਿਉਕਰਿ ਕਰਉ ਬੇਨੰਤੀ ਹਉ ਆਖਿ ਨ ਜਾਣਾ।
ਨਦਰਿ ਕਰਹਿ ਤਾ ਸਾਚੁ ਪਛਾਣਾ।
ਸਾਚੋ ਪਛਾਣਾ ਤਾਮਿ ਤੇਰਾ ਜਾਮਿ ਆਪ ਬੁਝਾਵਹੇ।
ਦੂਖ ਭੂਖ ਸੰਸਾਰਿ ਕੀਏ ਸਹਸਾ ਏਹੁ ਚੁਕਾਵਹੇ।
ਬਿਨਵੰਤਿ ਨਾਨਕੁ ਜਾਇ ਸਹਸਾ ਬੁਝੈ ਗੁਰ ਬੀਚਾਰਾ।
ਵਡਾ ਸਾਹਿਬੁ ਹੈ ਆਪਿ ਅਲਖ ਅਪਾਰਾ।੫।
ਤੇਰੇ ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ।
ਸੋਹਣੇ ਨਕ ਜਿਨ ਲੰਮੜੇ ਵਾਲਾ।
ਤੇਰੀ ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ ਮਧੁਰਾੜੀ ਬਾਣੀ।
ਕੁਹਕਨਿ ਕੋਕਿਲਾ ਤਰਲ ਜੁਆਣੀ।
ਤਰਲਾ ਜੁਆਣੀ ਆਪਿ ਭਾਣੀ
ਇਛ ਮਨ ਕੀ ਪੂਰੀਏ।
ਸਾਰੰਗ ਜਿਉ ਪਗੁ ਧਰੈ ਠਿਮਿ ਠਿਮਿ
ਆਪਿ ਆਪੁ ਸੰਧੂਰਏ।
ਸ੍ਰੀ ਰੰਗ ਰਾਤੀ ਫਿਰੈ ਮਾਤੀ
ਉਦਕੁ ਗੰਗਾਵਾਣੀ।
ਬਿਨਵੰਤਿ ਨਾਨਕੁ ਦਾਸੁ ਹਰਿ ਕਾ
ਤੇਰੀ ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ ਮਧੁਰਾੜੀ ਬਾਣੀ।੮।

(ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸੁ, ਪੰ.੫੬੭)

ਕਾਂਡ ੪-੧੮

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ "ਅਲਖ ਅਪਾਰ" ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਆਪੇ ਵਿੱਚ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਬਣਾ ਕੇ ਕਲਪਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਆਤਮਾ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਵਿੱਚ ਗੜੁੱਚੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰਾਕਾਰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰਕਿਰਤਕ ਏਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਜਣ ਵਾਲਾ ਸੰਕਲਪ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਬਾਹਰਲਾ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਅਸਲ ਸਤਵ ਨੂੰ ਬਾਹਰਲੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਜੋੜ ਦਾ ਆਧਾਰ ਜੋ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ, ਅਲਖਤਾ ਅਤੇ ਸੁਹਜ ਹੈ, ਉਹ ਨਿਰਾ ਵਿਸਮਾਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਇੱਕ ਵਡੇਰੇ ਸਤਵ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ, ਨਿਰਾਕਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਿਰਜਨ ਵਾਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਜਿੱਥੇ ਪਰਾਸਰੀਰਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਨਾਲ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਣ ਜੋਗ ਹੈ ਕਿ, ਨਿਰਾਕਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਜੋ ਬਿੰਬ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸ਼ਾਸਨ ਵਿੱਚ, ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਅਸਮਰਥਾ, ਇਸਤਰੀ ਦੀ ਹੀਣ ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੀ ਉਸ ਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸ਼ਾਸਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਵੀ ਹਲਕੇ ਹਲਕੇ ਝਾਉਲੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਇਹ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਬਿੰਬ ਅਨਿਕ ਪੱਖੀ ਬਣ ਕੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਕੇਵਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਜਾਤੀ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਸਾਪੇਖ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਪੇਖ ਚਰਿੱਤਰ ਸੂਰਦਾਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦੇ ਬ੍ਰਿਹਾ-ਉਤਪਾਦਕ ਅਤੇ ਲੀਲ੍ਹਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੰਨੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਕਾਨਾਵਾਦੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਦੇ ਇਸੇ ਲਈ ਆਚਾਰੀਆ ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ ਸ਼ੁਕਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਇੱਕ-ਮੁਖੀ ਕਵੀ" ਹੀ ਆਖਦੇ ਹਨ।* ਮੀਰਾਂਬਾਈ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਦਾ ਸਰੂਪ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ [illegible] ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ

---

* ਭ੍ਰਮਰਗੀਤ-ਸਾਰ, ਭੂਮਿਕਾ, ਪੰ: ੪੯

ਨਾਂਝ ੪-੧੯

ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ,* ਕੋਈ ਸਾਮਿਅਕ ਵਿਅੱਕਤਿਤਵ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਿਆ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਇਸਤਰੀ-ਚਿਨ੍ਹ ਵਿਚੋਂ ਉੱਭਰ ਰਹੇ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ-ਆਪੇ ਨੂੰ ਨਾ ਹੀ ਸਾਪੇਖ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਿਰੰਤਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿਕ ਜਾਨੀ ਵਿੱਚ ਖਿੱਲਰ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਪਰਿਵਰਤਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਵਿਕਲਪ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਮੀਰਾਂਬਾਈ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ:

ਜੋਗੀ ਮਤ ਜਾ, ਮਤ ਜਾ,
ਪਾਂਵ ਪਰੂੰ ਮੈਂ ਚੇਰੀ ਤੇਰੀ।
ਪ੍ਰੇਮ ਭਗਤਿ ਕੋ ਪੈਂਡੋ ਹੀ ਨਿਆਰੋ,
ਹਮਕੂੰ ਗੈਲ ਬਤਾ ਜਾ।

---

* ਆਵਤ ਮੋਰੀ ਗਲਿਯਨ ਮੈਂ ਗਿਰਧਾਰੀ,
ਮੈਂ ਤੋ ਛੁਪ ਗਈ ਲਾਜ ਕੀ ਮਾਰੀ।
ਕੁਸਮਲ ਪਾਗ ਕੇਸਰਿਯਾ ਜਾਮਾ,
ਉਪਰ ਫੂਲ ਹਜਾਰੀ।
ਮੁਕਟ ਉਪਰੇ ਛਤ੍ਰ ਬਿਰਾਜੈ,
ਕੁੰਡਲ ਕੀ ਛਬਿ ਨਯਾਰੀ।
ਕੇਸਰੀ ਚੀਰ ਦਰਿਆਈ ਕੋ ਲੈਂਹੇ,
ਉਪਰ ਅੰਗਿਯਾ ਭਾਰੀ।
ਆਵਤੇ ਦੇਖੀ ਕਿਸਨ ਮੁਰਾਰੀ,
ਛੁਪ ਗਈ ਰਾਧਾ ਪਯਾਰੀ।
ਮੋਰ ਮੁਕਟ ਮਨੋਹਰ ਸੋਹੈ,
ਨਥਨੀ ਕੀ ਛਬਿ ਨਯਾਰੀ।
ਗਲ ਮੋਤਿਨ ਕੀ ਮਾਲ ਬਿਰਾਜੈ,
ਚਰਣ ਕਮਲ ਬਲਿਹਾਰੀ।
ਮੀਰਾ ਕੇ ਪ੍ਰਭੁ ਗਿਰਧਰ ਨਾਗਰ,
ਚਰਣ ਕਮਲ ਪਰ ਵਾਰੀ।

ਰਾਗ ੪-੨੦

ਅਗਰ ਚੰਦਨ ਕੀ ਚਿਤਾ ਬਣਾਊਂ,
ਅਪਣੇ ਹਾਥ ਜਲਾ ਜਾ।
ਜਲ ਬਲ ਭਈ ਭਸਮ ਕੀ ਢੇਰੀ,
ਅਪਣੇ ਅੰਗ ਲਗਾ ਜਾ।
ਮੀਰਾ ਕਹੇ ਪ੍ਰਭੁ ਗਿਰਧਰ ਨਾਗਰ,
ਜੋਤ ਮੈਂ ਜੋਤ ਜਲਾ ਜਾ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰ ਰਹੀ ਇਸਤਰੀ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਖੁਰ ਜਾਣ ਲਈ ਇੰਨੀ ਤਤਪਰ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੋਂ ਜਾਗ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਸ ਤਤਪਰਤਾ ਦਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਤਤਪਰਤਾ ਮੀਰਾਂਬਾਈ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤ ਇਸਤਰੀ-ਲਿੰਗ-ਮੂਹ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਕਾਰਨ ਹੈ; ਇਸ ਨਾਲ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਆਪਣੇ ਵੇਗਕੀ ਅਤੇ ਦ੍ਰਾਵਿਕ ਆਪੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਤਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਧਕ ਨਹੀਂ। ਸਾਧਕ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਇਸਤਰੀ ਬਿੰਬ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਇਸਤਰੀ ਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਾਵਿਕ ਆਪੇ ਦੀ ਗਰਮਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਤਰੀ ਦਾ ਸੁਭ-ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਲਿੰਗ-ਤ੍ਰਿਪਤਾਊ ਕਰਤੱਵ ਹੀ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਭਾਵ ਭਾਵੇਂ ਇੱਥੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਨਮ੍ਰਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਨਹੀਂ ਖਲੋਂਦਾ ਸਗੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤਿਤਵ ਨੂੰ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪਰਾਕਿਰਤਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਮਰਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਨਮ੍ਰ ਹੋਣ ਲੱਗੀ ਆਪਣੇ ਨਿਮਾਣੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੇਲ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨਾ ਹੀ ਸੰਕੀਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੈਰਾਗਤ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੰਕੀਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਾਮਾਤੁਰ। ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਾਕਿਰਤਕ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ

ਗੱਲ ਦੀ ਭਾਵੁਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਤੋਰ ਲੈਂਦੇ ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਰੋਲ ਰੋਮਾਂਸਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਅਤੇ ਜੇ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਰੱਖਦੇ ਤਾਂ ਨਿਰੋਲ ਕਾਲਗਤ; ਪਰ ਜੋ ਸੰਤੁਲਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਸਮਾਦ-ਉਤਪਾਦਕ ਪਰਕਿਰਤਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਦੇ ਕਰਤੱਵਸ਼ੀਲ ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਲਈ ਚੁਣੇ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸਤਰੀ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਚਿਨ੍ਹਾਤਮਕ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਬਣਾ ਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਇਹ ਅਨੁਮਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਕਾਵਿ-ਟੁਕੜਿਆਂ ਉੱਤੇ ਹੋਰ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ:

੧. ਮੁੰਧ ਜੋਬਨਿ ਬਾਲੜੀਏ
ਮੇਰਾ ਪਿਰ ਰਲੀਆਲਾ ਰਾਮ।
ਧਨ ਪਿਰ ਨੇਹੁ ਘਣਾ
ਰਸਿ ਪ੍ਰੀਤਿ ਦਇਆਲਾ ਰਾਮ।
ਧਨ ਪਿਰਹਿ ਮੇਲਾ ਹੋਇ ਸੁਆਮੀ
ਆਪਿ ਪ੍ਰਭੁ ਕਿਰਪਾ ਕਰੇ।
ਸੇਜਾ ਸੁਹਾਵੀ ਸੰਗਿ ਪਿਰ ਕੈ
ਸਾਤ ਸਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਭਰੇ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ. ੪੩੫-੩੬)

੨. ਤੇਰੇ ਮੁੰਧ ਕਟਾਰੇ ਜੇਵਡਾ
ਤਿਨਿ ਲੋਭੀ ਲੋਭ ਲੁਭਾਇਆ।
ਤੇਰੇ ਦਰਸਨ ਵਿਟਹੁ ਖੰਨੀਐ ਵੰਞਾ
ਤੇਰੇ ਨਾਮ ਵਿਟਹੁ ਕੁਰਬਾਣੋ।
- - - - - - - - -
ਸੀਸੁ ਵਢੇ ਕਰਿ ਬੈਸਣੁ ਦੀਜੈ
ਵਿਣੁ ਸਿਰ ਸੇਵ ਕਰੀਜੈ।
ਕਿਉ ਨ ਮਰੀਜੈ ਜੀਅੜਾ ਨ ਦੀਜੈ
ਜਾ ਸਹੁ ਭਇਆ ਵਿਡਾਣਾ।

(ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸੁ, ਪੰ. ੫੫੭)

੩. ਹਰਿ ਭਗਤਿ ਸੁਹਾਵੀ ਸਾਚੇ ਭਾਵੀ
ਭਾਇ ਭਗਤਿ ਪ੍ਰਭ ਰਾਤੀ।
ਪਿਰੁ ਰਲੀਆਲਾ ਜੋਬਨਿ ਬਾਲਾ
ਤਿਸੁ ਰਾਵੇ ਰੰਗਿ ਰਾਤੀ।

(ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਪੰ. ੬੮੯)

੪. ਬਿਨੁ ਪਿਰ ਧਨ ਸੀਗਾਰੀਐ
ਜੋਬਨੁ ਬਾਦਿ ਖੁਆਰੁ।
ਨਾ ਮਾਣੇ ਸੁਖ ਸੇਜੜੀ
ਬਿਨੁ ਪਿਰ ਬਾਦਿ ਸੀਗਾਰੁ।
ਦੂਖ ਘਣੋ ਦੋਹਾਗਣੀ
ਨਾ ਘਰਿ ਸੇਜ ਭਤਾਰੁ।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ. ੫੮)

ਸਾਡੀ ਇਸ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਇਹ ਨਿਸ਼ਕਰਸ਼ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਸਤਰੀ-ਬਿੰਬ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸੰਕਲਪਮਈ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਕਾਲਗਤ ਆਧਾਰ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਮੇਰੀ ਅਨਿਤਾ ਇਊਰ, ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਏ ਸਰਵੇ ਔਫ਼ ਮਿਸਟੀਕਲ ਸਿੰਬੋਲਿਜ਼ਮ' ਵਿੱਚ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਇਸ ਕਾਲਗਤ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਕੁਝ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨੂੰ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ "ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਨੁਭੂਤੀ" ਅਤੇ "ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਵਾਹਿਕ ਮੇਲ" ਆਖਦੀ ਹੈ।* ਇਸ ਲੇਖਿਕਾ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹਿਕ ਮੰਤਵ ਵੱਲੋਂ ਅਵਹੇਲਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਤਮਾ ਵਿੱਚੋਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਇਸ ਬਿੰਬ ਦੇ ਕਾਲਵਾਚੀ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਉੱਭਰ ਰਹੀ ਧੁਨੀ ਵਾਚਣ ਜੋਗ ਹੈ।

ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ

---

* Mary Anita Ewer, A Survey of Mystical Symbolism.

ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਦੋ ਹੋਰ ਬਲਵਾਨ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਣਜਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਗਰੀ-ਯਾਤਰਾ-ਮਾਧਿਅਮ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਕੇਵਲ ਉਪਮਾ ਜਾਂ ਸਾਧਾਰਨ ਜਿਹੇ ਅਲੰਕਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਕੰਮ ਚਲਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੀ ਰੱਖੀ, ਇਹ ਅਸੀਂ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੌਖ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਦਾ ਅਬੋਧਿਕ ਕਰਮ ਹੋਵੇਗਾ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਸ ਦਾ ਕੁਝ ਬਿੰਬਕਾਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਹਿਕ ਮਹੱਤਵ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਸਮਾਂ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੀ ਇੱਕ ਹਿਲ ਜੁਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ— ਇੰਗਲੈਂਡ, ਇਟਲੀ ਅਤੇ ਮਾਸਕੋ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲੈਂਡ, ਸਪੇਨ, ਪੁਰਤਗਾਲ ਅਤੇ ਫ਼ਰਾਂਸ ਦੇ ਯਾਤਰੂ ਏਸ਼ੀਆਈ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਆਰੰਭ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਾਸਕੋਡੇ ਗਾਮਾ, ਕੋਲੰਬਸ, ਅਬਦੁੱਰ ਰੱਜ਼ਾਕ, ਵਾਰਥੇਮਾ, ਵੈਲੇ, ਫ਼ਰਾਂਸਿਸ ਡਰੇਕ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਅਣਗਾਹੇ ਖੇਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸਾਗਰਾਂ ਵੱਲ ਬਾਹਾਂ ਉਲਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੱਛਮ ਵਿੱਚ ਪੂਰਬ ਵੱਲ ਫੈਲਣ ਦੀ ਪਰਵਿਰਤੀ ਜਾਗਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵੀ.ਡੀ.ਪਿੰਟੋ ਕਰਤਾ "ਦੀ ਇੰਗਲਿਸ਼ ਰੈਨੇਸਾਂਸ"* ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਸਾਰੇ ਪੱਛਮੀ ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕੰਬਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਗੁਆਂਢੀ ਮੁਲਕਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਪੂੰਜੀ-ਵਿਸਤਾਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਬਲਵਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਆ ਰਿਹਾ ਉਭਾਰ ਵਿਅੱਕਤੀਵਾਦ ਸੀ, ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇੱਕ ਕਦਮ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਨਾਇਕ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਵਣਜਾਰਾ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਔਖੇ ਸਾਗਰੀ ਰਾਹਾਂ ਨੂੰ ਛਾਣ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਲੇ ਵਲਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਜਾਂ ਪਰਕਿਰਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ, "ਸਤਿਗੁਰ" ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਉਪਜਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਪ੍ਰੇਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ 'ਸਤਿਗੁਰ' ਨੂੰ 'ਬੋਹਿਥਾ' ਅਤੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ 'ਵਣਜਾਰਾ' ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸਾਗਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਚਿਤਰ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਜ਼ਰੂਰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਉੱਠ ਰਹੇ ਜੋਤ-

* Pinto, The English Renaissance, p. 23.

ਭਾਵ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਿਤ ਸਤਰਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ:

ਸਤਿਗੁਰ ਵਿਟਹੁ ਵਾਰਿਆ
ਜਿਤੁ ਮਿਲਿਐ ਖਸਮੁ ਸਮਾਲਿਆ।
ਜਿਨਿ ਕਰਿ ਉਪਦੇਸੁ ਗਿਆਨ ਅੰਜਨੁ ਦੀਆ
ਇਨੀ ਨੇਤ੍ਰੀ ਜਗਤੁ ਨਿਹਾਲਿਆ।
ਖਸਮ ਛੋਡਿ ਦੂਜੈ ਲਗੇ
ਡੁਬੇ ਸੇ ਵਣਜਾਰਿਆ।
ਸਤਿਗੁਰੂ ਹੈ ਬੋਹਿਥਾ
ਵਿਰਲੈ ਕਿਨੈ ਵੀਚਾਰਿਆ।
ਕਰਿ ਕਿਰਪਾ ਪਾਰਿ ਉਤਾਰਿਆ।

(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ. ੪੭੦)

ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਉੱਠ ਰਿਹਾ ਇਹ ਜੇਤੂ ਭਾਵ ਆਪਣੀ ਨਿਰੀ ਤਾਕਤ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕਰਮ ਨੂੰ ਅਭੇਦ ਸਾਗਰ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਨ ਦੇ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਪਰ ਸਾਗਰ ਦੀ ਬਿਖਮਤਾ ਜਾਂ ਅਜਿੱਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਔਖ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਫਿਰ ਵੀ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਜੇ ਇਸ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਸਾਗਰੀ ਰਾਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸੌਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਲਈ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ 'ਭਵਜਲੁ ਬਿਖਮ ਡਰਾਵਣੋ', ਜਿਸ ਦੀ 'ਨਾ ਕੰਧੀ ਨਾ ਪਾਰੁ' (ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ: ੫੯) ਹੈ, ਆਖਣ ਸਮੇਂ ਇਸ ਬਿਖਮਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੰਬੰਧੀ ਸਪਸ਼ਟ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਕੇ "ਬੋਹਿਥਾ" ਨੂੰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ 'ਭੈ' ਕਹਿ ਕੇ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਇਸ ਆਧਾਰ ਤੇ ਉਸਾਰਨ ਦੇ ਜਤਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ:

ਭੀ ਤੂ ਹੈ ਸਾਲਾਹਣਾ ਪਿਆਰੇ
ਭੀ ਤੇਰੀ ਸਾਲਾਹ।

ਕਾਂਡ ੪-੨੫

ਵਿਣੁ ਬੋਹਿਥ ਭੈ ਡੁਬੀਐ ਪਿਆਰੇ
ਕੰਧੀ ਪਾਇ ਕਹਾਹ।

(ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ, ਪੰ:੬੩੬)

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਚਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਹੋਰ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ ਪਰ ਵਣਜਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਗਰੀ-ਯਾਤਰਾ-ਮਾਧਿਅਮ ਜਿਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਦੇਵ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਉੱਥੋਂ ਸਾਡਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬੱਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸਥੂਲ-ਭਾਵ ਪੱਛਮ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਰਹੇ ਜੇਤੂ-ਭਾਵ ਦੇ ਪੂਰਬ ਵੱਲ ਉੱਲਰਨ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਪੂਰਬੀ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। 'ਜਨਮ ਸਾਖੀਆਂ' ਵਿੱਚ ਭਾਵੇਂ ਸਾਰੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਤੱਥ ਨਾ ਹੀ ਹੋਣ, ਪਰ ਇੱਕ ਗੱਲ ਉੱਥੋਂ ਵੀ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪ ਅਜਿੱਤ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਜਾਗ ਰਹੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸ ਭਾਵ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੂਰਬ ਨੂੰ ਗਾਹਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲਿਖਤ ਵਿੱਚ ਉੱਪਰ-ਕਥਿਤ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਪੱਛਮ ਨਾਲ ਉਪਜ ਰਹੇ ਸੰਪਰਕਾਂ ਦਾ ਪੂਰਬ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੱਲ ਇੱਥੇ ਹੀ ਮੁੱਕ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬੀ ਚੇਤਨ ਇਸ ਭਾਵ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੀਮਿਤ ਆਰਥਿਕ ਭੁੱਖ ਤੱਕ ਲੈਜਾਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇੱਕ ਬੌਧਿਕ ਲੋੜ ਵਿੱਚ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੇ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਢਲਣ ਦਾ ਇਹ ਕਾਰਨ ਵੀ ਹੋਵੇ ਕਿ ਪੱਛਮ ਵਿੱਚ ਜਾਗ ਰਹੇ ਜੇਤੂ ਭਾਵ ਦਾ ਰੂਪ ਆਕ੍ਰਮਣਸ਼ੀਲ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਵਿਅੱਕਤੀਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਪੂਰਬ ਵਿੱਚ ਆ ਰਹੇ ਯਾਤਰੂਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਲੋਕ ਅੱਗੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦੇ ਆਕ੍ਰਮਣਸ਼ੀਲ ਵਰਤਾਰੇ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਸ਼ੈਤਾਨੀ ਚਰਿੱਤਰ ਤੋਂ ਸਤ ਚੁੱਕੇ ਸਨ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਅਚੇਤ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਜਾਗਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇੱਥੇ ਚੇਤੰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।

ਸੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚੋਂ ਮੁਕਤੀ ਦੇਣ

ਵਾਲੇ ਜੋਤ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਚਿਆਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਸੁਰ ਉੱਚੀ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਸ ਪਿੱਛੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਯਥਾਰਥ ਕਈ ਵਾਰ ਭੁੱਲਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਾਲਗਤ ਸੁਭਾ ਤੋਂ ਅੱਖਾਂ ਨਹੀਂ ਮੀਟੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਇਸ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਸੁਰ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਆਪਣੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਦੇਸ਼ਗਤ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਸੰਜੁਗਿਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਣ 'ਜਪੁਜੀ' ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪਮਈ ਬਿੰਬ ਹੈ ਜੋ 'ਆਦਿ' 'ਜੁਗਾਦਿ' ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਸਗਲ ਭਵਣ ਕੀ ਸੁਧਿ' ਦੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਲੈ ਕੇ, 'ਪਾਤਾਲਾ ਪਾਤਾਲ' ਅਤੇ 'ਆਗਾਸਾ ਆਗਾਸ' ਦੇ ਅਕੱਥ ਅਤੇ ਬੇਅੰਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਸਮਕਾਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਇੰਨੀ ਵੱਡੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੂੰ ਸੌੜੀਆਂ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਕੇ 'ਧਰਮ ਖੰਡ', 'ਗਿਆਨ ਖੰਡ', 'ਸਰਮ ਖੰਡ' 'ਕਰਮ ਖੰਡ' ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਏਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਉਸਾਰ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਰਾਹ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਜਪੁਜੀ' ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿੱਚ ਨਵੀਨਤਾ ਲਈ ਤੜਪ ਰਹੇ ਉੱਤਰ-ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਸ ਆਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿਕ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਉਸ ਲਈ ਅਰੂਪ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਆਪੇ ਤੋਂ 'ਬਲਿਹਾਰ' ਜਾਣ ਦਾ ਚਾਉ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਚਾਉ ਤੋਂ ਉਸ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਟੁੱਟ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਉਸ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਵਿੱਚ, (ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਉਚਿਆਏ ਹੋਏ ਰੂਪ ਵਿੱਚ) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਵਿਕਾਸ-ਨਾਟਕ ਉੱਭਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਾਲ 'ਗੋਪੀਆਂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ਵਾਚੀ 'ਪਉਣੁ', 'ਪਾਣੀ', 'ਬੈਸੰਤਰੁ' ਗਹਿਣੇ ਹੋ ਕੇ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ:

ਘੜੀਆ ਸਭੇ ਗੋਪੀਆ ਪਹਰ ਕੰਨੁ ਗੋਪਾਲ।
ਗਹਣੇ ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ
ਚੰਦੁ ਸੂਰਜੁ ਅਵਤਾਰ।
ਸਗਲੀ ਧਰਤੀ ਮਾਲੁ ਧਨੁ
ਵਰਤਣ ਸਰਬ ਜੰਜਾਲ।

ਕਾਂਡ ੪-੨੭

ਨਾਨਕ ਮੁਸੈ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ
ਖਾਇ ਗਇਆ ਜਮਕਾਲੁ।

(ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੬੫)

ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਖੋਣ ਲਈ ਤਤਪਰ ਆਤਮਾ, ਦਰਅਸਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ 'ਵਣਜਾਰਾ' ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਾਗਰੀ-ਯਾਤਰਾ-ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਵਾਲੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਸਥੂਲ ਭਾਵ ਦਾ ਹੀ ਨਵਾਂ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਸਤਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸਤਾਰ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ, ਬੜੇ ਚੁਸਤ ਅਤੇ ਅਰੋਕ-ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਤੋਲ ਵਰਤਣੇ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸ੍ਵਤਵ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਅਸੀਮ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਖੋਲ੍ਹਣਾ। ਉਦਾਹਰਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ 'ਆਸਾ ਕੀ ਵਾਰ' ਵਿੱਚ ਆਈਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦ 'ਭੈ' ਦਾ ਸੰਭਾਵਨਾ-ਭਰਪੂਰ ਆਪਾ ਜਿਸ ਅਸੀਮ ਵਾਤਾਵਰਨ ਅਤੇ ਚੁਸਤ ਛੰਦ-ਆਯੋਜਨ ਵਿੱਚ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ:

ਭੈ ਵਿਚਿ ਪਵਣੁ ਵਹੈ ਸਦਵਾਉ।
ਭੈ ਵਿਚਿ ਚਲਹਿ ਲਖ ਦਰੀਆਉ।
ਭੈ ਵਿਚਿ ਅਗਨਿ ਕਢੈ ਵੇਗਾਰਿ।
ਭੈ ਵਿਚਿ ਧਰਤੀ ਦਬੀ ਭਾਰਿ।
ਭੈ ਵਿਚਿ ਇੰਦੁ ਫਿਰੈ ਸਿਰ ਭਾਰਿ।
ਭੈ ਵਿਚਿ ਰਾਜਾ ਧਰਮ ਦੁਆਰੁ।
ਭੈ ਵਿਚਿ ਸੂਰਜੁ ਭੈ ਵਿਚਿ ਚੰਦੁ।
ਕੋਹ ਕਰੋੜੀ ਚਲਤ ਨ ਅੰਤੁ।
ਭੈ ਵਿਚਿ ਸਿਧ ਬੁਧ ਸੁਰ ਨਾਥ।
ਭੈ ਵਿਚਿ ਆਡਾਣੇ ਆਕਾਸ।

(ਪੰ:੪੬੪)

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸੋਮੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵ ਪੂਰਨ ਰੂਪ-ਪਰਵਿਰਤੀ ਹੈ,

ਕਾਂਡ ੪-੨੮

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੀ ਸੰਜੋਗਾਤਮਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਤੇ ਪਰਾਸਰੀਰਕਤਾ, ਬਿੰਬ ਦੀ ਸੰਜੋਗਾਤਮਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਚਿਤਰ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਵਸਤੂ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਾਧਾਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿੱਕੇ ਨਿੱਕੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵੱਡੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਵਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕਰਮ ਸਮੇਂ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਤੱਤ ਦਾ ਅਸਲ ਰੂਪ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਵਜੋਂ 'ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ' ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਚਰਿੱਤਰ ਬਣਨ ਲਈ ਵੱਡੀ ਪਰਕਿਰਤਕ ਆਤਮਾ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਲਈ 'ਸੰਤੋਖੁ', 'ਸਤੁ', 'ਸਰਮ', 'ਕਰਮ' ਤੇ 'ਸਚੁ' ਰੂਪ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਤੱਤ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਨਿਕਟਤਾ ਰਾਹੀਂ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਹਲੂਣ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨ ਲਈ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜਨਮ ਲੈਣ ਤੋਂ ਵਿਆਹੁਣ ਤੱਕ ਦਾ ਚਿਤਰ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ:

ਮਾਤਾ ਮਤਿ ਪਿਤਾ ਸੰਤੋਖੁ।
ਸਤੁ ਭਾਈ ਕਰਿ ਏਹੁ ਵਿਸੇਖੁ।
ਕਹਣਾ ਹੈ ਕਿਛੁ ਕਹਣੁ ਨ ਜਾਇ।
ਤਉ ਕੁਦਰਤਿ ਕੀਮਤਿ ਨਹੀ ਪਾਇ।੧।ਰਹਾਉ।
ਸਰਮ ਸੁਰਤਿ ਦੁਇ ਸਸੁਰ ਭਏ।
ਕਰਣੀ ਕਾਮਣਿ ਕਰਿ ਮਨ ਲਏ।
ਸਾਹਾ ਸੰਜੋਗੁ ਵੀਆਹੁ ਵਿਜੋਗੁ।
ਸਚੁ ਸੰਤਤਿ ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਜੋਗੁ।

(ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਪੰ:੧੫੧-੫੨)

ਜੁਗ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਲੋੜ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਤਸੱਲੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਵੇਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਭਾਲਣ ਦਾ ਜਤਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਨਵੀਨਤਾ ਆਉਣੀ ਅਸੰਭਵ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਜਤਨ ਦਾ ਮੂੰਹ ਪਰਕਿਰਤੀ

ਵੱਲ ਹੈ। ਨਿਰਾਕਾਰ ਅਤੇ ਆਸ਼ਚਰਜ-ਉਤਪਾਦਕ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਰਾਗੁ ਮਲ੍ਹਾਰ (ਪੰ: ੧੨੭੩) ਵਿੱਚ 'ਚਕਵੀ', 'ਕਮਲ', 'ਚਾਤ੍ਰਿਕ', 'ਮੀਨ', ਅਤੇ ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ (ਪੰ: ੧੫੭) ਵਿੱਚ 'ਹਰਣੀ', 'ਕੋਕਿਲ', 'ਮਛੁਲੀ', 'ਨਾਗਨ', ਆਦਿ ਵਰਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਾਡੇ ਕਥਨ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਤਮਕ ਬਿੰਬਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਨ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਕ ਰੂਪ-ਅੰਗਾਂ, ਛੰਦ-ਆਯੋਜਨ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਚੋਣ ਦਾ ਸਾਡਾ ਇਹ ਸਰਵੇਖਣ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਕਾਲਗਤ ਹੈ; ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਰੂਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਉਚੇਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਦੇਸਗਤ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਵਰਤ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਦੇਸਗਤ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾਤਮਕ ਸੋਮਾ ਕਾਲ ਹੀ ਹੈ। ਕਾਲਗਤ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਵਰਤ ਕੇ ਦੇਸਗਤ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਪਰਵਿਰਤੀ ਉਦੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸਾਮਿਅਕ ਉੱਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦਾ ਰੁਖ ਮੋੜਨਾ ਚਾਹੇ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰੇ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸੰਕੀਰਨਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜ ਦੇਵੇ। ਅਜਿਹੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਉਚਿਆਇਆ ਹੋਇਆ ਭਾਵ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦਾ ਕਾਲਗਤ ਆਚਰਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਦੇਸਗਤ ਵਰਤੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ-ਸਤੱਰ ਨਵਾਂ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਨਵਾਂ ਅਮਲ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਨਾਲ ਪਾਟ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸੀਮਾ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ੇਧਾਰਥਕ ਚਰਿੱਤਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਇਕਹਿਰੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਪੱਛਮ ਵੱਲੋਂ ਆ ਰਹੇ ਸ਼ਤਰੂਆਂ ਅਤੇ ਵਪਾਰਕ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਦਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵੀ ਇੱਕ ਜੇਤੂ-ਭਾਵ ਦੀ ਨਾੜ ਟੋਹਣੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਈ ਸੀ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਉਦਾਹਰਨ ਸਾਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਆਤਮਾ ਦਾ ਇਸ ਭਾਵ ਅਧੀਨ ਹੀ ਪਰਕਿਰਤਕ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਕਾਲ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਲੋਚਣਾ ਅਤੇ ਕਾਲ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਜੀਰ ਕੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁਜੋਗ ਪਰਮਾਣ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਕਾਂਡ ੪-੩੦

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ਸਾਮਿਅਕ ਚਰਿੱਤਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਕੇਵਲ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਨਵੀਨਤਾ ਲੱਭ ਰਹੇ ਪ੍ਰਤਿਕਾਰਮਿਕ ਆਪੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੀ ਵਿਸਤਾਰ ਪੂਰਵਕ ਚਰਚਾ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਕਾਂਡ ਵਿੱਚ ਕਰਾਂਗੇ।

ਕਾਂਡ ੫

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਦਰਸ਼
ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਪਸਾਰ

ਕਾਂਡ ੫

<u>ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਦਰਸ਼</u>
<u>ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਪਾਸਾਰ</u>

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਕੋਲ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਅਸਫਲਤਾਵਾਂ ਸਨ। ਇੱਕ ਸੀ ਗਿਆਨਸ਼ੀਲ ਭਾਵ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਤੇ ਦੂਜੀ ਸਮਾਜਕ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆ ਰਿਹਾ ਅਸੰਗਠਨ। 'ਗਿਆਨਸ਼ੀਲ ਭਾਵ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਣ ਲੱਗਿਆਂ ਸਾਡੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਚਾਰ-ਪਾਸਾਰੀ ਆਪਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਕੇਵਲ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ, ਉਚਿਆਈ ਅਤੇ ਸਦੀਵਤਾ ਬਾਰੇ ਤਾਰਕਿਕ ਸੋਚ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਉਦਗਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਭਾਵ ਸਿਰਜਣ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਤਾਰਕਿਕ ਸੋਚ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਇੱਕ ਨਿਰੋਲ ਗਿਆਨਸ਼ੀਲ ਕਰਮ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਅੱਗੇ ਸੰਗਠਿਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਬਣਾ ਕੇ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨਾ, ਭਾਵੁਕ ਕਰਮ। ਸੋਚ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਯੋਗ ਉਦੋਂ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਭਾਵ ਦੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਏ। ਇਸ ਲਈ ਨਿਰੋਲ ਗਿਆਨ-ਸ਼ੀਲਤਾ ਜਾਂ ਨਿਰੋਲ ਭਾਵੁਕਤਾ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਅਰਧ-ਪਾਸਾਰੀ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਕਰਤਾਰੀ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਧਾਰ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਤਵ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੀ. ਈ. ਐਮ. ਜੋਡ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "ਡੈਕੇਡੈਂਸ" ਵਿੱਚ "ਵਸਤੂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਟੁੱਟਣਾ"* ਆਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨ ਨਿਰੋਲ ਦੇਸ਼-ਪਾਸਾਰੀ ਅਤੇ ਭਾਵ ਨਿਰੋਲ ਕਾਲ-ਪਾਸਾਰੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਸ਼ ਤੇ ਕਾਲ ਨੂੰ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਗਿਆਨ ਤੇ ਭਾਵ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸੋਮੇ, ਪਰਾਸਰੀਰਕਤਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਕਰਤਾਰਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਕਰਤਾਰਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੇਸ਼ ਤੇ ਕਾਲ ਦਾ ਪ੍ਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਆਪਾ

---

* Joad, Decadence, p. 108-10-

ਕਲਪਨਾ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਈਨਸਟਾਈਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਲ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਾਪ, ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੋਏ ਨਾਪ ਹਨ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਕਾਲ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ।*

ਸਾਡੀ ਇਸ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਕੋਲ ਵਿਰਸੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਤਰਕ ਸੀ, ਜੋ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰਯ ਦੇ ਵੇਦਾਂਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਤਰਕ, ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਚੱਲਿਆ ਇੱਕ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ਤਾ ਦਾ ਦਾਇਰਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਅਜੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਲੱਭੀ। ਵੇਦਾਂ ਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਨਿਆਇ ਦੇਣ ਦਾ ਕਾਮ ਤਾਂ ਨਿਭਾ ਲਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਰੂਪ ਇੰਨਾ ਇੱਕ-ਤਰਫਾ ਅਤੇ ਭਾਵਹੀਣ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਧੋਗਤੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਇਸ ਭਾਵ-ਹੀਣ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸਹੀਣ ਨਿਆਇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਨਿਆਇਹੀਣ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸਫਲਤਾ ਪ੍ਰੋ: ਟੌਇਨਬੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵੇਦ ਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ, ਕਬੀਲਾਵਾਦ ਟੁੱਟਣ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਖਲਾ ਨੂੰ ਭਰ ਸਕਣ ਦੀ ਅਸਮਰਥਾ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ,** ਪਰ ਇਸ ਨੇ ਆਪ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਇੱਕ ਪੱਖ ਉੱਤੇ ਹੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਕੁਝ ਚਿਰ ਪਿੱਛੋਂ ਇੱਕ ਖਲਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਲਿਆ ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਰਨ ਲਈ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰਯ ਉੱਭਰਿਆ। ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਬੋਧੀ-ਭਾਵ-ਕੁਤਰਕਤਾ ਉੱਤੇ ਆਕ੍ਰਮਣ ਲਈ ਵੇਦਾਂਤਿਕ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ ਨੂੰ ਜਿਵਾਲਿਆ, ਪਰ ਉਹ ਵੀ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੀਆਂ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਤੋਂ ਬਚ ਨਾ ਸਕਿਆ। ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਕਿ ਅੰਤਿਮ-ਨਿਯਮ ਇੱਕ ਹੈ : ਬ੍ਰਹਮ, ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਯਥਾਰਥ, ਹੋਰ ਨਹੀਂ, ਭਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਭਰਮ ਲਈ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦ "ਮਾਇਆ" ਵਰਤਿਆ।

ਸ਼ੰਕਰ ਦਾ "ਮਾਇਆਵਾਦ" ਪਦਾਰਥ ਵੱਲੋਂ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦਾ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸ਼ਕਤੀ — ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਪਦਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਵਿਰੱਕਤ ਹੋਣ ਤੱਕ ਤੋੜ ਕੇ, ਚੇਤੰਨਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੇਣਾ, ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਫਲਹੀਣ ਬਣਾਉਣਾ ਸੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਹੀ ਇਸ ਵਿੱਚ

* Lincoln and Barnett, The Universe and Dr. Einstein, p. 70.

** Toynbee, An Historian's Approach to Religion, p. 73.

ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਗੁਣਨ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥ ਵਿੱਚ ਪੱਸਰੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰੀਵ ਨਿਯਮ ਸੰਬੰਧੀ, ਆਪਣੀ ਸੂਖਮੀਅਤ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਜਾਣਨ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ, ਪਦਾਰਥਕ ਗੁਣਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿੱਚ ਨਿਯਮਾਨੁਕੂਲ ਭਾਗ ਪਾਉਣ ਦੀ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰ ਦਾ "ਮਾਇਆਵਾਦ" ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਤੇ ਚੋਟ ਮਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੀ ਪਰਵਿਰਤੀ ਉਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਾ ਖਿੱਚ ਸਕਿਆ, ਸਗੋਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਵਰਗ ਦਾ ਸਵਿਅੱਕਤੀਕਰਨ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ੰਕਰ ਦਾ ਵੇਦਾਂਤਿਕ ਮਾਇਆਵਾਦ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ, ਉਸ ਭਾਵ ਤੋਂ ਤੋੜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਵਾਤਾਵਰਨਿਕ ਪਾਸਾਰ ਤੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਅਜਿਹਾ ਤਰਕ ਭਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪਰਕ੍ਰਿਆ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਚੇਰਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਨਿਰੋਲ ਗਿਆਨ-ਤੱਤ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਤੱਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ ਤੇ ਕੋਈ ਵਸਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਪੱਸਰੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਗੁਣਨ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤੰਨ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵ ਨੂੰ, ਉਪਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਕੇ, ਉਚੇਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਧਨ ਨੂੰ ਅੰਤ ਬਣਾ ਲੈਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਬੁਨਿਆਦ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ ਰੱਖਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਨਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਅਧੂਰੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਤੱਕ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਤੇ ਨਵਾਂ ਕਰਨ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਅੱਪੜਦਾ। ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਤੇ ਅੰਤਿਮ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਭਾਵਹੀਣ ਗਿਆਨਸ਼ੀਲ ਪਕੜ, ਦੇਸ਼ਵਾਚੀ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕਾਲਵਾਚੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਜਤਨ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕਾਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਵੱਲ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਨਾਲ ਕਾਲਵਾਚੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਨਵੀਨਤਾ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਨਹੀਂ ਜਾਗ ਸਕਦੀ, ਸਗੋਂ ਜੌਹਨ ਡਿਊਈ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਨੈਤਿਕ ਤਾਕਤਾਂ ਨੂੰ [illegible] ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਜ਼ੋਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।*

ਪਰ ਨਿਰੋਲ ਚੇਤੰਨਤਾ ਵੱਲ ਲਿਜਾਣ ਵਾਲੇ [illegible] ਤਰਕ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਇੱਕ

---

* Dewey, Reconstruction in Philosophy, p. 45.

ਤਰਕਤਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਭਾਰਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਸ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਨੇ ਛੇਤੀ ਹੀ ਇੱਕ ਲਹਿਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਲਿਆ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਆਖਦੇ ਹਾਂ। ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਵਿਕੇਂਦਰਤ ਤਰਕ ਵਿਰੁੱਧ ਉੱਠੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਨਾਇਕ ਨਾਥ-ਮੁਨੀ (੮੨੪-੯੨੪ ਈ:), ਯਾਮੁਨਾਚਾਰਯ ਅਤੇ ਰਾਮਾਨੁਜ (੧੨ਵੀਂ ਸਦੀ) ਸਨ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਵੈਸ਼ਨਵ-ਮੱਤੀਏ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ, ਥਿਓਸ ਬਰਨਰਡ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਿਆਂ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਨੂੰ ਕਰਤਾਰ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਤਿੱਖੀ ਭਗਤੀ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤੇ ਰਾਮ ਸਨ,* ਪਰ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਸਭ ਨਾਲੋਂ ਵੱਡਾ ਮੰਤਵ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਨਿਰੋਲ-ਚੇਤੰਨਤਾ ਵਾਲੇ ਗਿਆਨ-ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਸੰਕਲਪ ਖਲ੍ਹਾਰਨਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੇ ਭਾਵ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਾ ਇੱਕ ਭਰਮ ਵੱਲ ਵੇਖਣਾ ਪਵੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਮਨੁੱਖਤਵ ਖੋ ਕੇ ਨਿਰੋਲ-ਤਰਕ ਪਿੱਛੇ ਭਟਕਣ ਦੀ ਉਹ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਵੇ ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਕੇਂਦਰ ਛੱਡ ਕੇ ਪੂਰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਭਰਮ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਲੈਸ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਵੈਸ਼ਨਵਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਸਾਰਾ ਜ਼ੋਰ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ "ਮਾਇਆਵਾਦ" ਦੇ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਉੱਤੇ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਗਰਮੀ ਉਪਜਾਈ ਹੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਇਸ਼ਟ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਕਲਪਣਾ, ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਾਪੇਖਕੀ-ਤਾਰਕਿਕ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦਾ, ਨਿਰਪੇਖਕੀ-ਤਾਰਕਿਕ ਬੇ-ਤੁੱਕ ਬਣਾ ਦੇਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਵੈਸ਼ਨਵਵਾਦ ਗਿਆਨ ਦੇ ਮੂੰਹ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਵੱਲ ਮੋੜਨ ਦਾ ਜਤਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਨਿਰੋਲ ਤੇ ਨਿਰਪੇਖਕੀ-ਤਰਕ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਆਰ. ਜੀ. ਭੰਡਾਰਕਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਸਾਡੇ ਮੱਤ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨਗੇ:

> "The great object of the Vaisnava teachers of the eleventh century and upwards was to confute the unreality of the world, and establish the doctrine of Bhakti, or love and faith, on a secure basis" **

---

* Bernard, Theos, Hindu Philosophy, p.

** Bhandarkar, Collected Workks, Volume Iv, p. 81.

ਸਗੋਂ ਰਾਮਾਨੁਜ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਉਸ ਤੱਕ ਸੰਪਰਕਨ ਵਾਲੀ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ। ਡਾ: ਨਾਗਰਾਜ ਰਾਉ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਮਾਨੁਜ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸੰਗਠਨੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਤਿਮ-ਯਥਾਰਥ, ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥ ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਹੀ ਅੰਗ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਲੱਖਣਵੀ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਏਕਾਰਥੀ ਵੀ।* ਪਰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਚਰਿੱਤਰਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਰਾਮਾਨੁਜ ਵੀ ਨਾ ਬੱਝ ਸਕਿਆ। ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਚਰਿੱਤਰਸ਼ੀਲਤਾ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਾਮਾਨੁਜ ਨੇ, ਆਤਮਾ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਵਾਲੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਬੇ-ਸ਼ੱਕ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ, ਪਰੰਤੂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸੇਧ ਨਾ ਦੇ ਸਕਿਆ ਜੋ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਸਕੇ। ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਨਿੱਜਤਵ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਕਰਮ ਵਿੱਚ ਢਾਲਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਵਾਤਾਵਰਨਿਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਹੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਵੈਸ਼ਨਵਵਾਦ ਇੱਕ ਜੋੜ-ਆਯੋਜਨ ਹੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਚਰਿੱਤਰਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜਾਂ ਰਾਮ ਭਗਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਪਭਾਵੁਕ ਸ਼ੁਰਾਸ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜਾਂ ਰਾਮ ਲਈ ਅਏਧਿਕ ਹੋਣ ਤੱਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੇ ਛੇਤੀ ਹੀ ਵੈਸ਼ਨਵਵਾਦ ਕੋਲੋਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਾਦ੍ਵੈਤ ਦਾ ਤਾਰਕਿਕ ਚਿਤਰ ਖੋਹ ਲਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਚਰਿੱਤਰ ਬਣਾਉਣ ਤੱਕ ਉਰਿਆ ਕੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਾ ਕੀਤਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪ ਦੀ ਉਪਭਾਵ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ ਰਹਿ ਗਈ।

ਪਰਮਾਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਦਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ, ਵੈਸ਼ਨਵ ਮੱਤ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਅਨੁਆਈ ਚੈਤੰਨਯ ਕੇਵਲ ਸੰਕੀਰਤਨੀ ਇਕੱਠ ਕਰਕੇ, ਰਾਧਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ-ਪੂਜਾ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਆਰ. ਜੀ. ਭੰਡਾਰਕਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਵੈਸ਼ਨਵੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਫ਼ਿਰਕਾ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਗਿਆ ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਆਈ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ-ਭਗਤੀ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਔਰਤ ਤਸੱਵਰ

---

* Nagaraja Rao, Introduction to Vedanta, p. 125.

ਕਰਕੇ ਔਰਤ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ 'ਸ਼ਿਵ ਨਾਰਾਇਣੀ' ਤੱਕ ਨਕਲ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ।* ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਉਹ ਸੌਤ ਜਿਸ ਦਾ ਜਨਮ, ਇੱਕ ਨਿਰੋਲ-ਤਰਕ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਮੁਕਤੀ-ਸੰਕਲਪ ਵਿਰੁੱਧ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਆਪ ਇੱਕ ਉਪਭਾਵ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਜਿਸ 'ਭਰਮ' ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਰਾਮਾਨੁਜ ਨੇ ਜਤਨ ਆਰੰਭਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਭਗਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰ ਕੇ ਵੀ 'ਭਰਮ' ਨੂੰ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤੋੜ ਸਕਿਆ। ਚੈਤੰਨਯ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਲਿਖੀ ਪੁਸਤਕ "ਚੈਤੰਨਯ ਚਰਿੱਤ-ਅੰਮ੍ਰਿਤ" ਵਿੱਚ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਸਰ ਜਾਦੂ ਨਾਥ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਚੈਤੰਨਯ ਦੇ ਆਏ ਵਚਨ ਇਹ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਿਅੱਕਤੀ-ਸਾਧਨਾ ਤੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਪੂਜਾ ਦੇ ਉਪਭਾਵ ਨਾਲ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਆਤਮਾ ਤੇ ਪਦਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਏਕਾਰਥੀ ਸੰਕਲਪ ਰਾਮਾਨੁਜ ਨੇ ਬਣਾਇਆ ਸੀ, ਉਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਉਸ ਏਕੇ ਵਿੱਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਮੁੜ ਭਰਮਵਾਦ ਲਈ ਧਰਤੀ ਤਿਆਰ ਹੋਣੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਲਈ ਇੱਥੇ ਚੈਤੰਨਯ ਦਾ ਇੱਕ ਵਚਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ:

> "When a creature forgets Krishna, his force is ever turned to external things, and therefore under the influence of illusion he undergoes the misery of being born in the world, now rising to heavens, now sinking to hell, just as a criminal is ducked in water by royal command".

ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਤਰਕ-ਹੀਣ ਹੋਣ ਤੱਕ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ-ਭਗਤੀ ਦੇ ਗੀਤ, ਤੁੱਕਾਰਾਮ ਮਹਾਰਾਸ਼ਟਰ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਮੇਂ ਗਾ ਰਿਹਾ ਸੀ।

ਪੰਦਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤੱਕ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਚਿਤਰਪਟ ਉਤੇ ਆਉਣ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਫ਼ਿਕਰ ਦਾ ਭਾਵ-ਹੀਣ ਗਿਆ ਸੀ, ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਵਾਤਾਵਰਨਿਕ-ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ

* Bhandarkar, Collected Works, Volume IV, p. 122.

** The Chaitanya Chrit-amrita, Eng. Tr. Sir Jadu Nath Sarkar, p. 254.

ਆਪਣੀ ਵਿਅੱਕਤੀਵਾਦੀ ਪਰਵਿਰਤੀ ਕਾਰਨ ਇੱਕ ਵਰਗ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਠਿਆ ਵੈਸ਼ਨਵਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਵਾਤਾਵਰਨ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਸੰਬੰਧੀ, "ਮਾਇਆਵਾਦ' ਦਾ ਭਰਮ ਤੋੜਨ ਲਈ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ, ਨਿਰੋਲ ਬੌਧਿਕ ਨਿਰੀਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇੱਕ 'ਭਗਤੀ' ਜਾਂ ਸ਼ਖ਼ਸੀ-ਪੂਜਾ ਤੱਕ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਉਪਭਾਵ ਦਿੱਤਾ, ਜੋ ਆਪ ਬਾਹਰਲੇ ਪਦਾਰਥਕ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਕੇ ਉਪਜਿਆ ਹੋਇਆ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਕਿਸੇ ਸੌੜੇ ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮਾਜਕ ਪਾਸਾਰ ਵਾਲੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਨਿਰੋਲ ਗਿਆਨ ਸੀ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਪਭਾਵ। ਉਸ ਗਿਆਨਸ਼ੀਲ ਭਾਵ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਸੀ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਨਿਕਟਵਰਤੀ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਲੈ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਲਿਜਾਣ ਲਈ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿਕ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਤੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਬਨਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ 'ਪਰਮ-ਚੇਤੰਨਤਾ' ਜਾਂ ਉਪਭਾਵੀ 'ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਪੂਰਨਤਾ' ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅੰਤ ਬਣੀ ਅਜਿਹੀ ਲਗਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਕੇ ਹਿਤਕਾਰੀ ਨਹੀਂ।

ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕੋਲ ਕਹਿਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਾਂਕੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਆਦਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪਾਸਾਰ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਇੱਥੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਤੱਕ, ਤਰਕ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਉਪਭਾਵ ਤੱਕ ਅੱਪੜੀਆਂ ਕ੍ਰਮ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਿੱਚ ਉਲਝੀਆਂ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਲਹਿਰਾਂ ਜਿੱਥੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਪਰਕਾਸ਼ ਤੱਕ ਆਉਂਦੀਆਂ ਸਨ ਉੱਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖੀ ਪਰਕਾਸ਼ ਜਾਂ ਸਾਧਨਾ, ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਗਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਣ ਵਾਸਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਯਥਾਰਥ ਵੱਲ ਬਾਹਾਂ ਪਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਪਰਕਾਸ਼ ਅੰਤਰੀਵ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅੰਤਰੀਵ ਏਕਤਾ, ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਸਹਿਜ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਿਧਾਉਣ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ 'ਮਨ' ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੇ ਹਨ। ਮਨ ਦੀ

ਜਿੱਤ, 'ਕਾਮੁ', 'ਕ੍ਰੋਧ', 'ਜਿਹਵਾ', 'ਲਬੁ' ਤੇ 'ਪਰਨਿੰਦਾ' ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਵਿੱਚ ਹੈ:

੧. ਲਬੁ ਕੁਤਾ ਕੂੜੁ ਚੂਹੜਾ
ਠਗਿ ਖਾਧਾ ਮੁਰਦਾਰੁ।
ਪਰ ਨਿੰਦਾ ਪਰਮਲੁ ਮੁਖਿ ਸੁਧੀ ਅਗਨਿ ਕ੍ਰੋਧੁ ਚੰਡਾਲ।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗ, ਪੰ: ੧੫)

੨. ਅਗਨਿ ਪਾਣੀ ਬੋਲੈ ਭੜ ਵਾਉ।
ਜਿਹਵਾ ਇੰਦ੍ਰੀ ਏਕੁ ਸੁਆਉ।
ਦਿਸਟਿ ਵਿਕਾਰੀ ਨਾਹੀ ਭਉ ਭਾਉ।
ਆਪ ਮਾਰੇ ਤਾ ਪਾਏ ਨਾਉ।

(ਰਾਗ ਗਉੜੀ, ਪੰ: ੫੮)

੩. ਕਾਮੁ ਕ੍ਰੋਧੁ ਕਾਇਆ ਕਉ ਗਾਲੈ।
ਜਿਉ ਕੰਚਨ ਸੋਹਾਗਾ ਢਾਲੈ।

(ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ, ਪੰ. ੯੩੨)

ਸਹਿਜ ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸੱਚ ਦੇ ਕਲਪ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦੀ, ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਦੇਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਘਿਰਣਾਯੋਗ ਉਪਮਾਵਾਂ ਨਾਲ ਉਪਮਾ ਦੇ ਕੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਤਿਆਗ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਜਗਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਯੋਗ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ-ਸੰਕਲਪ, ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਜੋਗੀਆਂ ਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਮੂਲ-ਅੰਤ ਕਰਨੇ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿੱਚ ਬਣ ਰਹੇ ਰੂਪ ਲਈ ਟਿਕਣ ਵਾਸਤੇ ਕੋਈ ਬੁਨਿਆਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਬਿਨਾ ਬੁਨਿਆਦ ਦੇ ਰੂਪ ਖੜ੍ਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਲਈ ਮੂਲ-ਅੰਤ ਕਲਪਣ ਦੀ ਗ਼ਲਤੀ ਕਾਰਨ ਹੀ ਜੋਗੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦੀ ਆਪਣੇ ਸੰਕਲਪਿਤ ਰੂਪ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਾ ਕਰ ਸਕੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਸ ਅਪੂਰਨ

ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ 'ਸਿੱਧ ਗੋਸ਼ਟ' ਅਤੇ 'ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ' ਵਿੱਚ 'ਹਾਟੀ ਬਾਟੀ ਨੀਦ ਨ ਆਵੈ ਪਰ ਘਰਿ ਚਿਤੁ ਨ ਡੋਲਾਈ'* ਅਤੇ 'ਤਗੁ ਨ ਇੰਦ੍ਰੀ ਤਗੁ ਨ ਨਾਰੀ'** ਵਾਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅੰਤਰੀਵ ਏਕਤਾ ਲਈ, ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਵਰਤਾਉ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਯੂਨਾਨੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਰੱਸਤੂ ਦੇ 'ਨੈਤਿਕ-ਗੁਣ ਕਲਪ' ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਅਰੱਸਤੂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਉਦਗਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਤੋਂ ਵਿਰੱਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੰਤੁਲਨ ਅਤੇ ਅਨਸੰਤਰਨ ਉਪਜਾਉਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਰੱਕਤਤਾ ਅਤੇ ਅਨਸੰਤਰਨ ਦੇ ਦੋ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਮਾਧਮੀ ਰਾਹ ਅਪਨਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋ: ਸਟੇਸ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਏ ਕਰਿਟੀਕਲ ਹਿਸਟਰੀ ਔਫ਼ ਗਰੀਕ ਫਿਲੌਸਫ਼ੀ" ਵਿੱਚ ਦੋ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖਾਂ ਦਾ 'ਮਾਧਮੀ ਨੈਤਿਕ-ਗੁਣ-ਸਿੱਧਾਂਤ'*** ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇੱਕ ਮਾਧਮੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਅੰਤਰੀਵ ਏਕਤਾ, ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ, ਉਸ 'ਹਉਮੈ' ਨੂੰ ਸਿਧਾਉਣ ਲਈ ਵੀ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਬਾਧਾ ਹੈ:

ਜਿਨੀ ਸਚੁ ਪਛਾਣਿਆ ਸੇ ਸੁਖੀਏ ਜੁਗ ਚਾਰਿ।
ਹਉਮੈ ਤ੍ਰਿਸਨਾ ਮਾਰਿ ਕੈ ਸਚਿ ਰਖਿਆ ਉਰਧਾਰਿ।
(ਸਿਰੀ ਰਾਗ, ਪੰ: ੫੫)

ਅਸਲ ਵਿੱਚ 'ਹਉਮੈ' ਜਾਂ 'ਅਹੰਕਾਰ' ਵੀ ਇੱਕ ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤੀ ਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਨਿੱਜਤਵ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਟੱਪਣ ਦਿੰਦੀ। ਅੰਤਰੀਵ ਏਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੇਵਲ ਕੁਝ ਉਪਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੋੜਨ ਦਾ ਹੀ ਨਾਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਵਿਅੱਕਤਿੱਤਵ, ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਤੋੜ ਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵੱਲ

Critical
* Stace, A/History of Greek Philosophy, p. 318.

ਮੂੰਹ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ 'ਹਉਮੈ' ਨਿੱਜਤਵ ਦਾ ਸੀਮਾ-ਵਿਰਾਟਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਪਰ ਸਹਿਜ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਅਤੇ 'ਹਉਮੈ' ਨੂੰ, ਸੀਮਾ-ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਰੋਕ ਸਕਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਜੇ ਨਿਰੰਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਮਿਲ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਰਾਟੀ ਹਉਮੈ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਿਮਟਣ ਨਾ ਦੇਵੇ; ਸਗੋਂ ਇਸ ਅਲਪ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਅੰਤ ਬਣਾ ਕੇ ਸਾਰੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸੀਮਾ-ਬੰਧਨ ਦੇ ਦੇਵੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਨੁਕਤੇ ਤੱਕ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਅੰਤਰੀਵ-ਏਕਤਾ ਤਾਂ ਬੇ-ਸ਼ੱਕ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਉਹ ਵੱਡੇ ਸਤਵ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਅੰਤਰੀਵ-ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ 'ਸ਼ਬਦ' ਅਤੇ 'ਨਾਮ' ਦੇ ਅਮਲ-ਅੰਸ਼ ਜੋੜ ਦਿੱਤੇ ਹਨ।

'ਸ਼ਬਦ' ਤੇ 'ਨਾਮ' ਦੋਵੇਂ ਅਮਲ-ਅੰਸ਼, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੰਘ ਕੇ ਵਿਰਾਟਤਾ ਵੱਲ ਕਦਮ ਰੱਖਣ ਲਈ, ਦੇਸ ਤੇ ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਪੱਸਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਵਾਸਤੇ ਕਲਪ ਹਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦਾ ਭਾਗ ਬਨਾਉਣ ਨਾਲ, ਧੁਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉੱਕਰੇ ਜਾਣ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਪਲੇਟ ਨਿਰਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ:

ਸਾਚੇ ਤੇ ਪਵਨਾ ਭਇਆ ਪਵਨੈ ਤੇ ਜਲੁ ਹੋਇ।
ਜਲੁ ਤੇ ਤ੍ਰਿਭਵਣੁ ਸਾਜਿਆ ਘਟਿ ਘਟਿ ਜੋਤਿ ਸਮੋਇ।
ਨਿਰਮਲੁ ਮੈਲਾ ਨ ਥੀਐ ਸਬਦਿ ਰਤੇ ਪਤਿ ਹੋਇ।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਪੰ:੧੯)

'ਸ਼ਬਦ' ਵਿੱਚ ਰੱਤੇ ਰਹਿਣ ਨਾਲ ਜੋ ਸੰਕਲਪਿਤ ਕ੍ਰਿਆ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਦੇਸ ਦੇ ਸਾਕਾਰ ਪੱਖ ਵੱਲ ਮਨੁੱਖੀ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅੰਤਰੀਵ ਏਕਤਾ ਉਪਜਾਉਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸਾਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਬਰੀਕੀਆਂ

ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਨਿਆਇ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਲਈ ਨਿਰਾਕਾਰ ਜਾਂ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਹੀ ਹਨ; ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਦੇਸ ਤੇ ਕਾਲ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ਬਦ-ਬੰਧ ਕਰਨ ਲਈ ਦੇਸ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਪਾਸਾ ਪਹਿਲਾਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨਾ ਯੋਗ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ 'ਸ਼ਬਦ' ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਤਮਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਆਪੇ ਨੂੰ ਚਿਤਰ-ਬੰਧ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਨਿੱਜਤਵ ਨੂੰ ਬੁੱਧਿ ਤੱਕ ਲਿਜਾਣ ਲਈ ਇੱਕ ਪੁਲ ਹੈ ਜੋ ਦੇਸ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਨਿੱਗਰ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੀ ਨਿਆਇ-ਬੱਧ ਏਕਤਾ ਦਾ ਦਿਗਦਰਸ਼ਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ:

੧. ਏਕੁ ਅਚਾਰੁ ਰੰਗੁ ਇਕੁ ਰੂਪੁ।
ਪਉਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਅਸਰੂਪੁ।
ਏਕੋ ਭਵਰੁ ਭਵੈ ਤਿਹੁ ਲੋਇ।
ਏਕੋ ਬੂਝੈ ਸੂਝੈ ਪਤਿ ਹੋਇ।

(ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ, ਪੰ: ੯੩੦)

੨. ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦੁ ਦੀਪਕ ਬਨੇ
ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ।
ਧੂਪੁ ਮਲਆਨਲੋ ਪਵਣੁ ਚਵਰੋ ਕਰੇ
ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ।
ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ।
ਭਵਖੰਡਨਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ।
ਅਨਹਤਾ ਸਬਦ ਵਾਜੰਤ ਭੇਰੀ।

(ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਪੰ: ੧੩)

ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਜ਼ਰਾ ਗਹੁ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਬਿੰਬ ਦੇ ਇਸ ਦਿਗ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਹੀ, ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਚਰਿੱਤਰ-ਅੰਗ ਜ਼ਾਹਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਾਈਟਹੈੱਡ ਕਰਤਾ 'ਸਾਇੰਸ ਐਂਡ ਦੀ ਮੌਡਰਨ ਵਰਲਡ' ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਕੇ 'ਵਿਲੱਖਣਤਾ' ਤੇ 'ਏਕਾਰਥੀ' ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।* ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ ਦੇ

---

* Whitehead, Science and the Modern World, p. 65.

ਕਾਂਡ ੫-੧੨

ਸਾਰੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਆਪਾ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਉਹ ਆਪਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਇੱਕ ਨਿਆਇ ਜਾਂ ਜੋੜ ਵਿੱਚ ਬੱਝੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਹੀ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਦੋ ਚਰਿੱਤਰ-ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਕਰਾ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸੇ ਨਿਆਇ ਵਿੱਚ ਪਰੁਚਿਆ ਹੋਇਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਏਕੇ ਵਿੱਚ ਪਰੋਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਓਅੰਕਾਰ ਤੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੱਸਣ ਸਮੇਂ 'ਜੁਗ' ਨੂੰ ਵੀ ਇਸੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਆਖ ਕੇ, ਦੇਸ ਵਿੱਚ ਆਏ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕਲਪ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ:

ਓਅੰਕਾਰਿ ਬ੍ਰਹਮਾ ਉਤਪਤਿ।
ਓਅੰਕਾਰਿ ਕੀਆ ਜਿਨਿ ਚਿਤਿ।
ਓਅੰਕਾਰਿ ਸੈਲ ਜੁਗ ਭਏ। (ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ- ਪੰ:੯੨੯)

'ਸ਼ਬਦ ਤੇ 'ਨਾਮ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚ ਬੇ-ਸ਼ੱਕ ਵੱਡੇ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ-ਕ੍ਰਮਤਵ ਨਾਲ ਪਰਿਚਿਤ ਕਰਾ ਕੇ ਚਰਿੱਤਰ-ਹੀਣ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਪੱਲਾ ਛੁਡਾਉਣ ਲਈ ਬੜੀ ਸਹਿਜ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਅਜੇ ਬਾਹਰਲਾ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਪੁਨਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਬੜੀ ਮਾਨਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਉੱਪਰਲਾ ਰੂਪ ਬੇ-ਸ਼ੱਕ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਤਰਕ ਨਾਲ ਉਣਿਆ ਹੋਇਆ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵ ਉੱਤੇ ਹੋ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਬੜਾ ਸੁਹਾਵਣਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਲਪਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਸ਼ੁਖਸੀਅਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅਮਲ ਤੋਂ ਆ ਰਹੇ ਤਰਕ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਭਾਵੁਕ ਸੰਗਰਾਮ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅੱਕਤਿੱਤਵ ਹੰਝੂਆਂ ਵਿੱਚ ਨੁੱਚੜਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਵਿੱਚ ਇਸ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ' ਨੂੰ 'ਚਖਣ' ਦੀ ਅਬੁਝ ਤ੍ਰਿਖਾ ਹੈ। ਨਿਆਇ ਵਿੱਚ ਬੱਝ ਰਹੀ ਇਸ ਤ੍ਰਿਖਾਵੰਤ ਆਤਮਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਅਜਿਹੀ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪੀਆ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਲਈ ਤੜਪ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ 'ਨੈਣ ਭਰਨ' ਅਤੇ 'ਬ੍ਰਿਹਾ-ਗ੍ਰਸਿਤ' ਹਾਲਤ ਬਾਰੇ

ਗਾਂਡ ੫-੧੩

ਪਰਦੇਸੀ ਸਾਜਨ ਨੂੰ ਸੁਨੇਹੇ ਘੱਲਣ ਵਿੱਚ ਵਿਆਕੁਲ ਹੈ :

ਸਾਜਨ ਦੇਸਿ ਵਿਦੇਸੀਅੜੇ ਸਾਨੇਹੜੇ ਦੇਦੀ।
ਸਾਰਿ ਸਮਾਲੇ ਤਿਨ ਸਜਣਾ ਮੁੰਧ ਨੈਣ ਭਰੇਦੀ।
ਮੁੰਧ ਨੈਣ ਭਰੇਦੀ ਗੁਣ ਸਾਰੇਦੀ ਕਿਉ ਪ੍ਰਭ ਮਿਲਾ ਪਿਆਰੇ।
ਮਾਰਗੁ ਪੰਥੁ ਨ ਜਾਣਉ ਵਿਖੜਾ ਕਿਉ ਪਾਈਐ ਪਿਰ ਪਾਰੇ।
ਸਤਿਗੁਰ ਸਬਦੀ ਮਿਲੈ ਵਿਛੁੰਨੀ ਤਨੁ ਮਨੁ ਆਗੈ ਰਾਖੈ।
ਨਾਨਕ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਬਿਰਖੁ ਮਹਾਰਸ ਫਲਿਆ
ਮਿਲ ਪ੍ਰੀਤਮ ਰਸੁ ਚਾਖੈ।

(ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ, ਪੰ:੧੧੧੧)

ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜਤਨ ਦਾ ਇਹ ਮਾਨਵੀ ਕਰਨ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ 'ਭਗਤੀ' ਸੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਭਗਤੀ-ਲਹਿਰ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਵੱਲ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ। ਸੋਗ ਤੇ ਵੈਰਾਗ ਵਿੱਚ ਇਸ ਮਾਨਵੀ ਜਤਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੇ 'ਭਗਤੀ' ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵੱਡਾ ਭਾਗ ਪਾਇਆ। ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਅਮਨੁੱਖੀ ਜਤਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਜਾਗਿਆ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਇੱਕ ਰੂਪ ਧਾਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਪਰ ਰੂਪ-ਧਾਰਨ ਦੀ ਇਹ ਅਵਸਥਾ 'ਭਗਤੀ' ਦੇ ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਯੁਕਤੀ ਦੀ ਪਰਖ ਬਣ ਗਈ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਵੈਸ਼ਨਵਵਾਦੀ, ਰਾਮਾਨੁਜ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ, ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਆ ਕੇ ਤਿਲਕ ਗਏ ਸਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਚੁਕੇ ਹਾਂ, ਰਾਮਾਨੁਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਾਦ੍ਵੈਤ ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਪਦਾਰਥ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਤੱਕ ਨੂੰ ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਵੇਖ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਅੱਕਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ਰਧਾ ਉਪਜਾ ਕੇ, ਵਿਸ਼ਾਲ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ, ਦੋ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖਾਂ, ਗਿਆਨ ਤੇ ਸ਼ਰਧਾ, ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਧੀ ਤੇ ਇਕੱਠਿਆਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਯੁਕਤੀ ਛੇਤੀ ਤਿਲਕ ਗਈ, ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਉਪਭਾਗ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਇਸ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਤੀਜਾ ਅਸੀਂ ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਵੈਸ਼ਨਵਵਾਦ ਦੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ-ਭਗਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ,

ਮੀਰਾਂ ਬਾਈ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਸ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਤਾਰਕਿਕ ਸੰਕਲਪ ਬਿਲਕੁਲ ਗੁੰਮਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਵੈਸ਼ਨਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਏਕਤਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਕਲਪੇ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀ ਉਪਭਾਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਦੀ ਕੱਚੀ ਤੇ ਅੱਲ੍ਹੜ੍ਹ ਜਵਾਨੀ ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਨਖ਼ਰਿਆਲੇ ਵਰਤਾਉ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਹੇਠਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ :

ਛਾਡੋ ਲੰਗਰ ਮੋਰੀ ਬਹਿਯਾਂ ਗਹੋ ਨਾ। ਟੇਕ।
ਮੈਂ ਤੋ ਨਾਰ ਪਰਾਏ ਘਰ ਕੀ, ਮੇਰੇ ਭਰੋਸੇ ਗੋਪਾਲ ਰਹੋ ਨਾ।
ਜੋ ਤੁਮ ਮੇਰੀ ਬਹਿਯਾਂ ਗਹਤ ਹੋ, ਨਯਨ ਜੋਰ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਾਣ ਹਰੋ ਨਾ।
ਵ੍ਰਿੰਦਾਬਨ ਕੀ ਕੁੰਜ ਗਲੀ ਮੈਂ, ਰੀਤਿ ਛੋਡ਼ ਅਨਰੀਤ ਕਰੋ ਨਾ।
ਮੀਰਾਂ ਕੇ ਪ੍ਰਭੁ ਗਿਰਧਰ ਨਾਗਰ ਕਮਲ ਚਿਰਣਰੋ ਟਰੋ ਨਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ, ਮੀਰਾਂ ਬਾਈ ਵਾਲੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਜਤਨ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਹੈ, ਵਿਅੱਕਤੀਕਰਨ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖੀ ਜਤਨ ਵਿੱਚ ਮਾਧਿਅਮ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਵਿਅੱਕਤੀ ਹੀ ਰਹੇ, ਦੂਜੇ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾ ਉਭਾਰੀ ਜਾਵੇ, ਜਤਨ ਦਾ ਮਾਨਵੀਕਰਨ ਅਧੂਰਾ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਹ ਵਿਅੱਕਤੀਕਰਨ ਵੱਲ ਝੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਿੱਚ, ਬਾਕੀ ਭਗਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜਤਨ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਸਾਧੂ ਜਨ' ਜਾਂ 'ਸੰਗਤ' ਵਿੱਚ ਰਲਿਆ ਜਾਵੇ :

ਹਰਿ ਜੀਉ ਆਗੈ ਕਰੀ ਅਰਦਾਸਿ।
ਸਾਧੂ ਜਨ ਸੰਗਤਿ ਹੋਇ ਨਿਵਾਸੁ॥
ਕਿਲਵਿਖ ਦੁਖ ਕਾਟੇ ਹਰਿਨਾਮੁ ਪ੍ਰਗਾਸੁ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੪੧੫)

'ਸਾਧੂ-ਜਨ' ਜਾਂ 'ਸੰਗਤ' ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਯਥਾਰਥ ਤੱਕ ਅੱਪੜਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਇਹ ਸਾਧੂ-ਜਨ, ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤਕ-ਵਿਰੋਧਤਾ ਤੋਂ ਬਣੇ ਅਖੌਤੀ ਸਾਧੂ ਤਾਂ ਹੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖ ਆਏ

ਕਿ ਗੁਰੂ ਦੇਵ ਨਿਆਇ-ਰੂਪ ਦੇ ਟਿਕਣ ਲਈ ਮੂਲ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੇ ਅਸੰਭਵ ਕਰਮ ਲਈ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰੇਰਦੇ, ਸਗੋਂ 'ਸਾਧੂ' ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਹੀ ਹਨ, ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤਿਆਰੀ ਵਿੱਚ ਅੱਗੋਂ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਹੋਰ ਚੇਤੰਨ ਸਮਾਜਕ-ਸਰੋਤਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਣ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਨਾ, ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅੱਕਤੀ ਤੱਕ ਅੰਤ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਇੱਕ 'ਸਰਬ ਸਾਂਝ' ਵੱਲ ਕਦਮ ਚੁੱਕਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ, ਇਕੱਲੀ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਬਾਕੀ ਹਮਰਾਹੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਲਗਨ ਸਾਂਝਾ ਹੋਣਾ ਸਿੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਜੋ ਮਨ ਤਿਆਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਸਮੂਹੀ ਭਾਵਨਾ ਆ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿੱਚ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਲਈ ਮਨ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸਮੂਹਕਤਾ ਨੂੰ ਆਰ. ਬੀ. ਕੈੱਟਲ 'ਥੀਓਸਾਈਕ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦਾ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਬਣਿਆ ਸਮੂਹੀ ਮਨ, ਜਦੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਯਥਾਰਥ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਅਜਿਹੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਵਿਸ਼ਾਲ ਏਕਤਾ ਨਾਲ ਇੱਕਸੁਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਉਛਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਕਰਤਾਰੀ ਹਾਲਤ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੈੱਟਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕਸੁਰਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਹੈ।* ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ 'ਸੰਗਤ' ਤੇ 'ਸਾਧੂ ਜਨਾਂ' ਵਿੱਚ ਰਲ ਕੇ 'ਨਾਮ' ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ, ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਇੱਕਸੁਰ ਹੋਇਆ ਸਮੂਹਕ ਮਨ ਹੈ, ਜੋ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਅੰਤਰੀਵ ਏਕਤਾ ਨਾਲ ਨਵੀਂ ਲੱਭ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਨਵੀਂ ਲੱਭ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਫਰੋਲਣ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ, ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਅੰਤਰੀਵ ਕਰਕੇ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਫਰੋਲਣ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ, ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ

* Cattol, R.B., Psychology and Religious Quest, p. 132.

ਪੱਧਰ ਤੇ ਅੰਤਰੀਵ ਕਰਕੇ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਜੀਵ ਬਣਾ ਕੇ, ਇਸ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਰਿਕ ਫ਼ਰੋਮ ਦਾ ਖ਼ਿਆਲ ਵਰਤ ਲਈਏ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿੱਚ ਪਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਜਾਂ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵੱਲ ਵਧਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੀ ਹੈ।* ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮਹੱਤਵ ਇਸ ਦੇ ਪੂਰਨ ਆਪੇ ਤੋਂ ਹੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪਰਕਿਰਤੀ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਆ ਰਿਹਾ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਮਨੁੱਖੀ ਗਿਆਨ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਪਰਕਿਰਤੀ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਉਹ ਮੂਲ ਤੱਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਉਸਰੀ ਹੋਈ ਹੈ।

ਕੁਦਰਤਿ ਦਿਸੈ ਕੁਦਰਤਿ ਸੁਣੀਐ
ਕੁਦਰਤਿ ਭਉ ਸੁਖ ਸਾਰੁ।
ਕੁਦਰਤਿ ਪਾਤਾਲੀ ਆਕਾਸੀ
ਕੁਦਰਤਿ ਸਰਬ ਆਕਾਰੁ।
ਕੁਦਰਤ ਵੇਦ ਪੁਰਾਣ ਕਤੇਬਾ
ਕੁਦਰਤਿ ਸਰਬ ਵੀਚਾਰੁ।
-- -- -- --
ਕੁਦਰਤਿ ਨੇਕੀਆ ਕੁਦਰਤਿ ਬਦੀਆ
ਕੁਦਰਤਿ ਮਾਨੁ ਅਭਿਮਾਨੁ।
ਕੁਦਰਤਿ ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ
ਕੁਦਰਤਿ ਧਰਤੀ ਖਾਕੁ।

(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੬੪)

ਪਰ ਇਸ ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲਾ 'ਕਾਦਰ' ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ

* Erich Fromm, Psychoanalysis and Religion, p. .

ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਉਸ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

ਸਭ ਤੇਰੀ ਕੁਦਰਤਿ ਤੂੰ ਕਾਦਿਰੁ
ਕਰਤਾ ਪਾਕੀ ਨਾਈ ਪਾਕੁ।
ਨਾਨਕ ਹੁਕਮਿ ਅੰਦਰਿ ਪੇਖਿ
ਵਰਤੈ ਤਾਕੋ ਤਾਕੁ।

(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰ: ੪੬੪)

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਕਾਦਰ' ਜਾਂ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਹੁਕਮ ਇੱਕ ਹੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਚੱਲਦੀ ਹੈ। ਜਾਂ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਅੰਦਰਲਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਫੈਲਾਉ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਥਿਰ ਹੈ ਤੇ ਬਾਕੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਅਸਥਿਰ :

ਨ ਸੂਰ ਸਸਿ ਮੰਡਲੋ
ਨ ਸਪਤ ਦੀਪ ਨ ਜਲੋ।
ਅੰਨ ਪਉਣ ਥਿਰੁ ਨ ਕੋਈ।
ਏਕੁ ਤੁਈ ਏਕੁ ਤੁਈ।

(ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ: ੧੪੪)

ਇਸੇ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਅਟੱਲ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਬੱਝੇ ਰਹਿਣ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਮਿਟਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨਿਆਇ ਦਾ ਸਰੂਪ—ਪਰਮਾਤਮਾ— ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਨਿਯਮ-ਬੱਧ ਏਕਤਾ ਸੁਝਾ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਸੁਭਾ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਆਪੇ ਨੂੰ ਜਗਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਨਾਲ ਕਾਲ ਦਾ ਕਲਪ ਉਪਜਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਲ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਹਾਲਤ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ

ਦੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ, ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੇ ਨਿਰਵਾਣ ਸੰਕਲਪ ਵਾਂਗ ਕਾਲ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਅਤੇ ਕਾਲ-ਹੀਣਤਾ ਵਿੱਚ ਪਰਵੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਬਦਲਣ ਵਾਲੀ ਪਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਾਰੇ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੇ ਕੇ ਕਾਲ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਉਘਾੜਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਕਾਦਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਣਗਿਣਤੀ ਅਤੇ ਅਣਜਾਣੀ ਵਿਸਮਾਦ-ਉਪਜਾਊ ਸੁੰਦਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਉਹ ਬੇ-ਅੰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਕਾਰ ਨੂੰ ਕਲਪਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ :

ਅੰਤੁ ਨ ਸਿਫਤੀ ਕਹਣਿ ਨ ਅੰਤੁ।
ਅੰਤੁ ਨ ਕਰਣੈ ਦੇਣਿ ਨ ਅੰਤੁ।
ਅੰਤੁ ਨ ਵੇਖਣਿ ਸੁਣਣਿ ਨ ਅੰਤੁ।
ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਪੈ ਕਿਆ ਮਨਿ ਮੰਤੁ।
ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਪੈ ਕੀਤਾ ਆਕਾਰੁ।
ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਪੈ ਪਾਰਾਵਾਰੁ।

(ਜਾਪੁਜੀ, ਪੰ:੫)

ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਨਿਆਇ— ਪਰਮਾਤਮਾ—ਨਾਲ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਬਾਰੇ ਸਾਡਾ ਉਹ ਵਿਸਮਾਦੀ ਭਾਵ ਜਗਾ ਰਹੇ ਹਨ ਜੋ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਦੇਸ਼ਕਾਲੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ ਪਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਰੂਪ ਇਥੇ ਇੱਕ ਪਰਾਸਰੀਰਕਤਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਦੇਸ਼ਕਾਲੀ ਪਾਸਾਰ ਦੀ ਉਹ ਸਾਪੇਖ ਏਕਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤੇ ਸੁੰਦਰ ਆਪੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਲੱਭ ਲਈ ਵੰਗਾਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਏ. ਐਨ. ਵਾਈਟਹੈੱਡ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਗੱਲਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ: (੧) ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਦੇਸ਼-ਪਾਸਾਰੀ ਕ੍ਰਮਤਵ ਨਾਲ ਨਾ ਬੱਝੇ ਹੋਣਾ (੨) ਬਾਤਰ ਦਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਰੰਗਿਆ ਹੋਣਾ (੩) ਸੀਮਾ-ਬੱਧਤਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਵਿੱਚ ਕਲਪਿਆ

ਹੋਣਾ।* ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ, ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਬਣੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ 'ਹੁਕਮ' ਅਨੁਸਾਰ ਚਲਾਉਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਾ ਕੇ, ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਉਸ ਤੋਂ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਖੋਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇਸ-ਪਾਸਾਰੀ ਕ੍ਰਮਤਵ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿੱਚ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਕੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਅਸੀਮ ਕੇਂਦਰ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਸਨ ਲਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਵਿਸ਼ਾਦ ਹੋਵੇ; ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਬਦਲਣੀ ਹੋਵੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਾਮਨ ਤੋਂ ਵਿਰਾਟ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਨਾਉਣ ਤੱਕ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਲੱਭਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਹ ਸਮਰਥਾ ਲੱਭਦੇ ਹਨ— ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰਿਵਰਤਕ ਸ਼ਕਤੀ— ਪਰਮਾਤਮਾ— ਨੂੰ 'ਦਾਤਾ' ਬਣਾ ਕੇ:

੧. ਕੇਤੀਆ ਤੇਰੀ ਕੁਦਰਤੀ ਕੇਵਡ ਤੇਰੀ ਦਾਤਿ।
ਕੇਤੇ ਤੇਰੇ ਜੀਅ ਜੰਤ ਸਿਫਤਿ ਕਰਹਿ ਦਿਨੁ ਰਾਤਿ।
ਕੇਤੇ ਤੇਰੇ ਰੂਪ ਰੰਗ ਕੇਤੇ ਜਾਤ ਅਜਾਤਿ।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ:੧੮)

੨. ਜੇਵਡੁ ਆਪਿ ਤੇਵਡ ਤੇਰੀ ਦਾਤਿ।
ਜਿਨਿ ਦਿਨੁ ਕਰਿ ਕੈ ਕੀਤੀ ਰਾਤਿ।
ਖਸਮੁ ਵਿਸਾਰਹਿ ਤੇ ਕਮਜਾਤਿ।
ਨਾਨਕ ਨਾਵੈ ਬਾਝੁ ਸਨਾਤਿ।

(ਸੋਦਰੁ ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੯-੧੦)

੩. ਰਿਜਕੁ ਦਸਤ ਆ ਕਸੇ।
ਹਮਾਰਾ ਏਕੁ ਆਸ ਵਸੇ।
ਅਸਤਿ ਏਕੁ ਦਿਗਰਿ ਕੁਈ।
ਏਕੁ ਤੁਈ ਏਕੁ ਤੁਈ।

(ਮਾਝ ਕੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੧੪੪)

---

*Whitehead, Science and the Modern World, p. 176-79.

ਕਾਂਡ ੫-੨੦

ਜੇ ਅਸੀਂ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਗਹੁ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹੀਏ ਤਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਰੌਂਡੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਦਾਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਦਾਤ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਚੱਲਦੇ ਰੱਖਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜ਼ਾਹਿਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ 'ਦਾਤਾਰਤਾ' ਦਰਅਸਲ 'ਹੁਕਮ' ਦਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ 'ਹੁਕਮ' ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਨਿਰੋਲ 'ਹੁਕਮ'- ਸਿਧਾਂਤ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਨੂੰ ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਹੁਕਮ ਦੇ ਤਾਰਕਿਕ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਹੀ ਭਾਵੁਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ 'ਦਾਤਾਰਤਾ' ਵਿੱਚ ਢਾਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਈ ਦੋ ਆਤਮ-ਵਿਰੋਧੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹ ਕਲਪ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਸਲੋਂ ਨਿਰਗੁਣ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦਾ, ਅਵਤਾਰਵਾਦੀ ਸਗੁਣਤਾ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵਿਲੱਖਣ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਦੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੱਕ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਨੇ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਇੱਥੇ ਹੀ ਵਿਖਾਈ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਿਰੋਲ ਤਰਕ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਸਰਵਿਅੱਕਤੀਕਰਨ ਤੇ 'ਮਾਇਆਵਾਦ' ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਯਥਾਰਥ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ,ਅਵਤਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜਤਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿਕ ਏਕਤਾ ਨਾਲ ਇੱਕਸੁਰ ਹੋਣ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੰਦ ਹੱਥੋਂ ਛੁਟਕ ਗਈ ਅਤੇ ਸ਼ਖ਼ਸੀ ਉਪਭਾਵੁਕ ਪੂਜਾ ਬਾਕੀ ਰਹਿ ਗਈ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਕਿ ਜਿਸ ਗਿਆਤਮਕ ਨਵੀਨਤਾ ਵਾਲੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਰੂਪ ਕਲਪਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਅਧੂਰਾ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ 'ਦਾਤਾ' ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕਲਪ,ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ, ਜਿਸ ਬੌਧਿਕ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਤਾਰਕਿਕ-ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਮਲ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਅੱਕਤੀ ਵਿੱਚ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤਾਂ ਤੋਂ ਕਿਨਾਰਾ ਕਰਕੇ ਨਵਾਂ ਨਾਇਕੀ ਭਾਵ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਇੱਥੇ ਅੱਪੜ ਕੇ ਇੱਕ ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਨੇੜੇ ਪਹੁੰਚਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪਰੰਤੂ ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਰਾਹੀਂ,ਹਮਰਾਹੀਆਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵਿਅੱਕਤੀਗਤ ਹਉਮੈ ਤਿਆਗ ਕੇ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਪੱਸਰੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ 'ਸ਼ਬਦ'

ਤੇ 'ਨਾਮ' ਦੇ ਕਲਪ ਸੰਗ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਫਰੋਲਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ:

੧. ਸਭੁ ਆਪੇ ਆਪਿ ਵਰਤਦਾ
ਆਪੇ ਭਰਮਾਇਆ।
ਗੁਰ ਕਿਰਪਾ ਤੇ ਬੂਝੀਐ
ਸਭੁ ਬ੍ਰਹਮੁ ਸਮਾਇਆ।

(ਰਾਗ ਗਉੜੀ, ਪੰ: ੨੨੯)

੨. ਗੁਰ ਭੰਡਾਰੈ ਪਾਈਐ
ਨਿਰਮਲ ਨਾਮ ਪਿਆਰੁ।
ਸਾਚੋ ਵਖਰੁ ਸੰਚੀਐ ਪੂਰੈ ਕਰਮਿ ਅਪਾਰੁ।
ਸੁਖ ਦਾਤਾ ਦੁਖ ਮੇਟਣੋ ਸਤਿਗੁਰ ਅਸੁਰ ਸੰਘਾਰੁ।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ: ੫੯)

ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚੋਂ, ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਗੜੀ ਹਉਮਿ ਜਾਂ ਮੰਦ-ਮੋੜ ਦੇ ਉਪਜਣ ਬਾਰੇ ਇੰਨੇ ਚੇਤੰਨ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੱਭਣ ਲਈ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸ੍ਵੈ-ਜਾਗੀ ਕਹਿਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨਿਯਮ-ਪਾਸਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾ ਕੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਗੁਰ ਕੀ ਸੇਵਾ ਸੋ ਕਰੇ ਜਿਸੁ ਆਪਿ ਕਰਾਏ।
ਨਾਨਕ ਸਿਰ ਦੇ ਛੂਟੀਐ ਦਰਗਹ ਪਤਿ ਪਾਏ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ: ੪੨੧)

ਇਹ ਗੁਰੂ ਕੋਈ ਸਾਧਾਰਨ ਸਮਰਥਾ ਵਾਲਾ ਪੁਰਸ਼ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂਦੇਵ 'ਤਿਥੈ ਕਾਲੁ ਨ ਅਪੜੈ ਜਿਥੈ ਗੁਰ ਕਾ ਸਬਦੁ ਅਪਾਰੁ' (ਸਿਰੀ ਰਾਗ, ਪੰ: ੫੫) ਕਹਿ ਕੇ, ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਕਾਲ ਦੇ ਨਿਸ਼ੇਧਾਰਥਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਤੱਕ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਵਾਲਾ ਵਿਅੱਕਤੀ ਬਣਾ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਲਪ ਆਮ ਬੁੱਧੀ ਵਾਲੇ ਪੁਰਸ਼ ਦਾ

ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਕੇ ਇਸ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਵੰਡ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਇੱਕ ਗਿਆਨਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ, ਸੁਗਿਆਨਕ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਬਿਨਾ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੀ।

ਗਿਆਨਵਾਨ ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਵਿੱਚ ਪੱਸਰੇ ਵੱਡੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਇੱਕਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਏਕਤਾ ਬਣਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖੀ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਵਡੇਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਚਾਨਣ ਵਿੱਚ ਰਲਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ 'ਜੋਤ ਵਿੱਚ ਜੋਤ ਮਿਲਣ' ਦੀ ਹਾਲਤ ਆਖਦੇ ਹਨ:

ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਮਿਲਾਈਐ ਸੁਰਤੀ ਸੁਰਤਿ ਸੰਜੋਗੁ।
ਹਿੰਸਾ ਹਉਮੈ ਗਤੁ ਗਏ ਨਾਹੀ ਸਹਸਾ ਸੋਗੁ।
ਗੁਰਮੁਖਿ ਜਿਸੁ ਹਰਿ ਮਨਿ ਵਸੈ ਤਿਸੁ ਮੇਲੇ ਗੁਰ ਸੰਜੋਗੁ।

(ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ, ਪੰ:੨੧)

<u>ਇਸ ਹਾਲਤ ਲਈ</u> ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦ 'ਸਹਜ' ਵਰਤਦੇ ਹਨ।*

*੧. ਸਿਫਤਿ ਸਲਾਹਣਿ ਸਹਜ ਅਨੰਦ।
ਸਖਾ ਸੈਨੁ ਪ੍ਰੇਮੁ ਗੋਬਿੰਦ।
ਆਪੇ ਕਰੇ ਆਪੇ ਬਖਸਿੰਦੁ।
ਤਨੁ ਮਨੁ ਹਰਿ ਪਹਿ ਆਗੈ ਜਿੰਦੁ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੩੫੨)

੨. ਸਹਜ ਸਮਾਧਿ ਸਦਾ ਲਿਵ ਹਰ ਸਿਉ
ਜੀਵਾਂ ਹਰਿ ਗੁਨ ਗਾਈ।
ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਰਤਾ ਬੈਰਾਗੀ
ਨਿਜ ਘਰਿ ਤਾੜੀ ਲਾਈ।

(ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ, ਪੰ:੧੨੩੨)

ਕਾਂਡ ੫-੨੩

'ਸਹਜ' ਦਾ ਸਾਧਾਰਨ ਅਰਥ, ਵਿਚਿੱਤਰਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਹ ਸਾਧਾਰਨਤਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਵਿਅੱਕਤੀ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਬਾਰੇ ਲੋੜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ; ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ 'ਸਹਜ' ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਉਹ ਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਆ ਕੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਾਰਨ ਇੱਕ ਅਨੰਦ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੀ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ 'ਸਹਜ', ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਉਹ ਸੰਤੁਲਨ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਸਾਰੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਲੱਭਣ ਵਿੱਚ ਕਾਮਯਾਬ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਨਿਸ਼ੇਧਾਰਥਕ ਅੰਸ਼ ਉਸ ਦੇ ਵਿਅੱਕਤਿੱਤਵ ਨਾਲੋਂ ਝੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ-ਵਾਸਤਵ ਨਾਲ ਇੱਕਸੁਰ ਹੋ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਸਹਜ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਆਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਉੱਤੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਨਾ ਰੱਖ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ-ਹੀਣ ਪੁਰਸ਼ ਨੂੰ 'ਮਨਮੁਖ'। ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦ ਕਬੀਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਪਰ ਉੱਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵਿਸਤਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਡੇ ਸੱਚ ਨਾਲ ਇੱਕ-ਮਿੱਕ ਹੋ ਸਕਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅੱਕਤੀ- ਗੁਰਮੁਖ, 'ਤਤੁ ਬੀਚਾਰਨ' ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜੋ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਤੇ ਜਿਉਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ:

> ਗੁਰਮੁਖਿ ਬੂਝੈ ਤਤੁ ਬੀਚਾਰਾ।
> ਆਵਣੁ ਜਾਣਾ ਠਾਕਿ ਰਹਾਏ।
> ਸਚੇ ਨਾਮਿ ਸਮਾਵਣਿਆ।
> ਗੁਰਮੁਖਿ ਬੂਝੈ ਅਕਥੁ ਕਹਾਵੈ।
> ਸਚੇ ਠਾਕੁਰ ਸਾਚੋ ਭਾਵੈ।
> ਨਾਨਕੁ ਸਚੁ ਕਹੈ ਬੇਨੰਤੀ
> ਸਚੁ ਮਿਲੈ ਗੁਣ ਗਾਵਣਿਆ।

(ਰਾਗ ਮਾਝ, ਪੰ: ੧੦੯)

ਵੱਡੇ ਸੱਚ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਨਿਡਰ ਹੋਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਗੁਰਮੁਖ ਆਪਣੇ ਸੋਚ ਦੀ ਜਿੱਤ ਨਾਲ ਨਾਇਕੀ ਨਿਡਰਤਾ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਸਾਰੇ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਆਇ ਵਿੱਚ ਬੱਝਾ ਹੋਇਆ ਵੇਖ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।* 'ਖਾਨੁ' 'ਮਲੂਕ' ਅਤੇ 'ਰਾਜੇ' ਇਸ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਗੁਰੂ ਦੇ, ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਸਹਾਇਕ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਇਸ ਲਈ ਗੁਰਮੁਖਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਦੀ ਥਾਂ 'ਦੁਹੁ ਅੰਤਰਿ' ਜਾਂ ਦ੍ਵੈਤ ਵੇਖਦੇ ਹਨ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਦੇਵ, ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜ ਵਰਗ ਦੀ ਖੇਲ ਵਿੱਚ ਮਸਤੀ, ਸ਼ਰਾਬ, ਸਿਤਮ ਅਤੇ ਐਯਾਸ਼ੀ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਉਸ ਚਰਿੱਤਰਹੀਣਤਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਹਉਮੈ ਉਪਜਾ ਦਿੱਤੀ ਸੀ, ਜੋ ਪਰਕਿਰਤਕ-ਨਿਜ਼ਾਮ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੀ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਬਾਕੀ ਸਾਥੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਵਧਣ ਫੁੱਲਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦੇਣੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਨਿਜ਼ਾਮ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਰਾਜ-ਵਰਗ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਦੇਵ 'ਦ੍ਵੈਤਮਈ' ਅਤੇ ਬਿਨਸਨਹਾਰ ਵਿਅੱਕਤੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਚੁੱਕੇ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ।

੧. ਰਾਜਤਿ ਰਾਜੇ ਕਹਾ ਸਬਾਏ
ਦੁਹੁ ਅੰਤਰਿ ਸੋ ਜਾਸੀ।
ਕਹਤ ਨਾਨਕੁ ਗੁਰ ਸਚੇ ਕੀ ਪਉੜੀ
ਰਹਸੀ ਅਲਖੁ ਨਿਵਾਸੀ।

(ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪੰ:੧੦੧੯)

---

* ਡਰਿ ਘਰੁ ਘਰਿ ਡਰੁ ਡਰਿ ਡਰੁ ਜਾਇ।
ਸੋ ਡਰੁ ਕੇਹਾ ਜਿਤੁ ਡਰਿ ਡਰੁ ਪਾਇ।
ਤੁਧੁ ਬਿਨੁ ਦੂਜੀ ਨਾਹੀ ਜਾਇ।
ਜੋ ਕਿਛੁ ਵਰਤੈ ਸਭ ਤੇਰੀ ਰਜਾਇ।

(ਰਾਗ ਗਉੜੀ, ਪੰ:੧੫੧)

੨. ਖਾਨੁ ਮਲੂਕੁ ਕਹਾਵਉ ਰਾਜਾ।
ਅਬੇ ਤਬੇ ਕੂੜੇ ਹੈ ਪਾਜਾ।
ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਸਬਦ ਨ ਸਵਰਸਿ ਕਾਜਾ।

(ਰਾਗ ਗਉੜੀ, ਪੰ:੨੨੫)

ਲੋਕਾਂ ਤੋਂ ਵੱਢੀ ਲੈ ਕੇ ਉਗਾਹੀਆਂ ਦੇਣ ਵਾਲੇ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਿੱਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਨਿਗਾਚਾਰ ਦੇ ਸਹਾਇਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਗੁਰੂਵਰ ਖਿਮਾ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਨੁੱਖ-ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ੇਧਾਰਥਕ ਕਰਮ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ 'ਦੁਰਮਤਿ ਦਾ ਗਲ ਫਾਹਾ' ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਅਜਿਹੇ 'ਮਨਮੁਖਾਂ' ਜਾਂ ਨਿਸ਼ੇਧਾਰਥਕ ਵਿਅੱਕਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਲੱਭ ਰਹੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਜੁਗਤ ਦਾ ਕੋਈ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ।

ਪੜਹਿ ਮਨਮੁਖ ਪਰੁ ਬਿਧਿ ਨਹੀ ਜਾਨਾ।
ਨਾਮੁ ਨ ਬੂਝਹਿ ਭਰਮਿ ਭੁਲਾਨਾ।
ਲੈ ਕੈ ਵਢੀ ਦੇਨਿ ਉਗਾਹੀ
ਦੁਰਮਤਿ ਕਾ ਗਲ ਫਾਹਾ ਹੇ।

(ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪੰ:੧੦੩੨)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ 'ਮਨਮੁਖ' ਮਾਇਆ ਦੇ ਜੰਗ ਦੇ ਮੋਹੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਦਾ ਜੰਗ, ਇੱਥੇ ਵਿਰੱਕਤਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ; ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਏਕਤਾ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜਨ ਵਾਲੀਆਂ ਹਉਮੈ-ਉਪਜਾਊ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ਬਦ ਹੈ।* ਉਹ ਸੰਨਿਆਸੀ ਜੋਗੀਆਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਜੰਗ ਵਿੱਚ ਉਲਝੇ ਹੋਏ ਵਿਅੱਕਤੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰਲੇ ਰੂਪਵਾਦ ਅਤੇ ਪੱਚ ਲਈ, ਸੂਖ਼ਮੀਅਤ ਉੱਤੇ ਸੰਕਟ ਦੀ ਘਾਟ ਆ ਰੁੱਕੀ ਹੋਣ ਕਾਰਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਥਾਂ

*ਹਉ ਵਿਚਿ ਆਇਆ ਹਉ ਵਿਚਿ ਫਾਇਆ
ਹਉਮੈ ਕਰਿ ਕਰਿ ਜੰਤ ਉਪਾਇਆ।

(ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ, ਪੰ:੪੬੬)

ਛੱਡ ਕੇ ਨਿਜਾਤ-ਪ੍ਰਾਪਤ-'ਗੁਰਮੁਖਾਂ' ਦੀ ਕਤਾਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ।*

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਗੁਰਮੁਖ, ਅੰਕੁਸ਼-ਗ੍ਰਹਿਣਿਤ ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ-ਨਿਯਮ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਛੱਡ ਚੁੱਕਾ, ਚਰਿੱਤਰਹੀਣਤਾ- ਵਿਰੋਧੀ ਅਜਿਹਾ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਪੁਰਸ਼ ਹੈ, ਜੋ ਅਨਿਆਂ ਅਤੇ ਏਕਤਾ ਤੋੜਨ ਵਾਲੀ ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕਤਾ ਵਿਰੁੱਧ ਰੋਗ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਇੰਨਾ ਯਕੀਨ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅੱਕਤੀ ਨਹੀਂ, ਜਿੰਨਾ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਜਿਵਾਲਣ ਵਾਲੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ, ਕਾਲ ਦੀ ਅਬਿਰਤਾ ਅਤੇ ਗੁਰੂ-'ਸ਼ਬਦ' ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਅਭਿਲਾਸ਼ੀ ਹੈ।** ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਗੁਰਮੁਖ ਸੱਚ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ 'ਸਹਜ'-ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿਕ ਨਿਯਮ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਾਉਣ ਲਈ ਉਤਸੁਕ ਉਹ ਵਿਅੱਕਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਅੰਤਰੀਵ ਏਕਤਾ ਰਾਹੀਂ ਬਾਹਰਲੀ ਏਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ, ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਤੇ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।*** ਇਸ ਲਈ 'ਗੁਰਮੁਖ'

* ਗਲੀ ਥਾਕੁ ਬਿਭੂਤ ਚੜਾਈ ਮਾਇਆ ਕਾ ਜਗੁ ਮੋਹੀ।
ਅੰਤਰਿ ਬਾਹਰਿ ਏਕੁ ਨ ਜਾਣੈ ਸਾਚੁ ਕਹੇ ਤੇ ਛੋਹੀ।
ਪਾਠ ਪੜੈ ਮੁਖਿ ਝੂਠੋ ਬੋਲੈ ਨਿਗੁਰੇ ਕੀ ਮਤਿ ਓਹੀ।
ਨਾਮੁ ਨ ਜਪਈ ਕਿਉ ਸੁਖੁ ਪਾਵੈ
ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਕਿਉ ਸੋਹੀ।

(ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪੰ: ੧੦੧੩)

** ਰੋਸੁ ਨ ਕੀਜੈ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪੀਜੈ ਰਹਣੁ ਨਹੀ ਸੰਸਾਰੇ।
ਰਾਜੇ ਰਾਇ ਰੰਕ ਨਹੀ ਰਹਿਣਾ ਆਇ ਜਾਇ ਜੁਗ ਚਾਰੇ।
ਰਹਣ ਕਹਣ ਤੇ ਰਹੈ ਨ ਕੋਈ ਕਿਸੁ ਪਹਿ ਕਰਉ ਬਿਨੰਤੀ।
ਏਕੁ ਸਬਦੁ ਰਾਮ ਨਾਮੁ ਨਿਰੋਧਰੁ ਗੁਰੁ ਦੇਵੈ ਪਤਿ ਮਤੀ।

(ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ, ਪੰ: ੯੩੧)

*** ਪੂਰੇ ਕਾ ਕੀਆ ਸਭ ਕਿਛੁ ਪੂਰਾ
ਪੂਰਾ ਘਟਿ ਵਧਿ ਕਿਛੁ ਨਾਹੀ।
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਐਸਾ ਜਾਣੈ
ਪੂਰੇ ਮਾਹਿ ਸਮਾਹੀ। (ਸਲੋਕ ਵਾਰਾ ਤੇ ਵਧੀਕ, ਪੰ: ੧੪੧੨)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪਿਤ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ-ਸੰਗ੍ਰਾਮ ਦਾ ਆਧਾਰ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ-ਏਕਤਾ ਦੇ ਬੋਧਿਕ ਨਿਆਇ ਅਤੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪੱਖ ਦਾ, 'ਦਾਤਾ'-ਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਸਾਕਾਰਨ ਕਰਕੇ, ਉਤਪੰਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆਨਸ਼ੀਲ ਭਾਵ ਹੈ, ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਨਾ ਨਿਰੋਲ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਦ-ਉਪਜਾਊ ਖਲਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੁੱਟ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਿਰੋਲ ਸਗੁਣ-ਪੂਜਾ ਦੇ ਏਕਤਾ-ਵਿਰੋਧੀ ਕਰਮ ਵਿੱਚ; ਪਰੰਤੂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਇਹ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਚਰਿੱਤਰਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ 'ਗੁਰਮੁਖ', ਨਿਜ਼ਾਮ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਕੇ ਜ਼ਰੂਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਮਾਂਦਰੂ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ 'ਪੰਚ ਤਤੁ' ਤੋਂ ਹੀ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਜੇਧਾਰਥਿਕਤਾ ਜਾਂ ਨਿਸ਼ੇਧਾਰਥਿਕਤਾ ਆਪਣੇ 'ਕਰਮ' ਜਾਂ 'ਅਮਲ' ਅਤੇ 'ਧਰਮ' ਜਾਂ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਤੇ ਹੀ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ:

ਇਹ ਮਨੁ ਕਰਮਾ ਇਹ ਮਨੁ ਧਰਮਾ।
ਇਹ ਮਨੁ ਪੰਚ ਤਤੁ ਤੇ ਜਨਮਾ।
ਸਾਕਤੁ ਲੋਭੀ ਇਹ ਮਨ ਮੂੜਾ।
ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਮੁ ਜਪੈ ਮਨ ਰੂੜਾ।

(ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੰ:੪੧੫)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਸਰਵੇਖਣ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਸਾਂਝ ਲੱਭ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜੋ ਸ੍ਵੈ-ਕੇਂਦਰਨ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ-ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਸੁੱਟ ਸਕੇ। ਇਸ ਕਰਮ ਲਈ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸ੍ਵੈ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਨਿਆਇ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਬਣਾਉਣ ਤੱਕ ਸਾਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਵੀ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਸੰਕਟ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਕੌੜੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਸੰਚ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਜਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਕਾਰਡ ੫-੨੮

ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੁੰਗੜਨ ਦੀ ਬਿਮਾਰੀ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਪਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਰਹੱਸਮਈ ਆਪਾ ਨਵੇਂ ਰਹੱਸ ਖੋਲ੍ਹਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਸੋਮਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ, ਜਿਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬੰਧੇ ਅਤੇ ਕਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਹਰ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰਕਿਰਤਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਰਹੱਸ-ਭਰਪੂਰ ਆਪੇ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ: ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ* ਸਾਡੇ ਅੱਜ ਦੇ ਜੁਗ ਵਿੱਚ ਆਏ ਸੰਕਟ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜੋਗ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਉਸਾਰ ਸਮੁੱਚੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਆਪੇ ਸੰਬੰਧੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨਿਯਮ—ਏਕਤਾ—ਨੂੰ ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ, ਨਫ਼ਰਤ, ਵਿਸ਼ਿੰਖਲਾ ਅਤੇ ਜੰਗ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਉਪਜਦਾ।

ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ਿੰਖਲ ਜੁਗ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੀ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਨੂੰ ਵਡੇਰੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਥਾਂ ਸੁਆਰਥ ਅਤੇ ਘਟੀਆ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਫੈਲਾਉ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜਿਉਂਦੇ ਵਿਅਕਤਿੱਤਵ ਨੂੰ ਲੱਭ ਸਕੇ। ਇਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਅਣਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿ-ਆਰਥੀ ਨਿੱਜ ਉੱਤੇ ਵਿਸ਼ਾਦ-ਗ੍ਰਸਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸਿਮਟ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਪਰਤੱਖ ਪਰਮਾਣ ਅਸੀਂ ਕੀਰਕਿਗਾਰਦ, ਮਾਰਟਿਨ ਹੀਦਿਗੇਰ ਅਤੇ ਜੀਨ ਪਾਲ ਸਾਰਤਰੇ ਦੇ ਹੋਂਦਵਾਦ** ਵਿੱਚ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕ ਹਨ, ਜੋ ਸਾਡੇ ਜੁਗ ਦੇ ਸੁੰਗੜ ਰਹੇ ਦਸਤਕਾਰੀ ਪੋਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਧੁਰਾ ਮੰਨਣਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਲੈਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਨਵੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਘੜਨ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਸਿਵਾਇ

---

* Radhakrishnan, Religion and Society, p. 18.

** Sartre, Jean Paul; Existentialism and Humanism, p. 55.

ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਘੁਲ ਘੁਲ ਕੇ ਅਜਿਹੀ ਮਨੁੱਖੀ- ਵਿਰੋਧੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਕਾਰਲ-ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਸਮੂਹਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਮੱਤ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਨਿਯਮਾਂ ਤੇ ਚੱਲਦੀ ਹੈ,ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੁਭਾ ਵਰਗਗਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸਾਰਾ ਵਿਸ਼ਾਦ ਵਰਗਗਤ ਦਵੰਦ ਵਿੱਚੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰੋਲੀਤਾਰੀ ਸਮੂਹ ਦਾ ਇੱਕ-ਪੁਰਖੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇਹ ਸਾਰਾ ਦੰਦ ਮਿਟ ਸਕਦਾ ਹੈ।* ਪਰ ਸਾਡੇ ਜੁਗ ਦਾ ਸੰਕਟ ਇਸ ਨਾਲ ਟੁੱਟਿਆ ਨਹੀਂ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਜਿੱਥੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੀ ਮੰਦ-ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਵਿਸ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ੇਧਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨਿੱਜਤਵ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੀ ਯੋਗ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕਲਪਿਆ ਅਜਿਹਾ ਸਮੂਹਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਤਜਰਬਾ ਤਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਪੂਰਨ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਵੀ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਆਪਾ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕਿਆ। ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਰਥਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਅੱਕਤੀ-ਮਾਰੂ ਆਪੇ ਨੂੰ ਅੰਕੁਸ਼ ਵਿੱਚ ਲੈ ਲਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਸ੍ਵੈ-ਕੇਂਦਰਨ ਤੋਂ ਪੱਲਾ ਨਹੀਂ ਛੁਡਾਇਆ ਜਾ ਸਕਿਆ। ਮਾਰਕਸੀ ਸਮੂਹਵਾਦ, ਵਰਗਗਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ।** ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇੱਕ ਸ੍ਵੈ-ਕੇਂਦਰਨ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਦੂਜਾ ਸ੍ਵੈ-ਕੇਂਦਰਨ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ,ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਟੱਪ ਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿੱਚ ਢਲਣਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਚਾਲ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭਾਗ, ਇੱਕ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬੜਾ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਸਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ 'ਵਰਗ-ਸੰਘਰਸ਼' ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ,ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ

* Manifesto of the Communist Party, Marx and Engles, p. 51 and 75.

** ਇੱਥੇ ਸਾਡਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਰੂਸ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਿਧਾਂਤ "ਡਿਕਟੇਟਰਸ਼ਿੱਪ ਔਫ਼ ਦੀ ਪ੍ਰੋਲੀਟੇਰੀਅਟ" ਵੱਲ ਹੈ।

ਤੌਰ ਤੇ ਵੇਖਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦਾ ਅਤੇ ਭਵਿਖਾਰਥੀ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚੋਂ ਮਨੁੱਖ ਕੇਵਲ ਸਮੂਹ ਦੀ ਮਸ਼ੀਨ ਦਾ ਪੁਰਜ਼ਾ ਹੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਡੇ ਜੁਗ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤੋਂ ਸਾਰੇ ਜਹਾਨ ਨੂੰ ਕਲਪਣ ਦੀ ਅਸਮਰਥ ਭਾਵਨਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਦੀ ਉਪਰ-ਉਤਸਾਹੀ ਇੱਛਾ। ਮਨੁੱਖ ਸ੍ਵਸਥ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਘੜਨ ਲਈ ਉਡੀਕ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਾਉਣ ਵਾਲੇ 'ਸ਼ਬਦ' ਤੇ 'ਨਾਮ' ਰਾਹੀਂ ਸਾਧੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨਾਲ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਲੱਭਣ ਵਾਲਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਜੋ ਸੰਗਠਿਤ ਵਿਅੱਕਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਅਮਲ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵੇਕ ਹੈ, ਸਾਡੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਨਾਤਮਕ ਤੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਜਿਵਾਲਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ ਸੋਚ ਦੀ ਲੋੜ ਨੂੰ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਮੰਤਵ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ, ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜਕ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ, ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਭਾਵ-ਹੀਣ ਤਰਕ ਅਤੇ ਬੁੱਧ-ਧਰਮ ਦੇ ਗਿਆਨ-ਹੀਣ ਭਾਵ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਾਦ੍ਵੈਤ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣਾ ਸਕਣ ਦੀ ਅਸਮਰਥਾ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਉਪਭਾਵੁਕ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀ ਅਣਇਕਾਗਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਨੂੰ ਇਕਾਗਰਤਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਗੁਰਮੁਖ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਲੱਭ ਦਾ ਮੰਤਵ ਲੈ ਕੇ ਜਿਉਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵਿਅੱਕਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਨਿਯਮ-ਪਸਾਰ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਜਨਾ ਜਾਂ ਦਾਤਾਰਤਾ ਦਾ ਗੁਣ ਜਾਣ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਦੈਤ ਵਿੱਚ ਬੋਰ ਕੇ ਉਸਰੱਈਆ ਬਣਨ ਦੀ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਆਪਣੇ ਛੋਟੇ ਨਿੱਜ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ, ਜਿਸ ਆਸ਼ਚਰਜ-ਉਪਜਾਊ ਪਰਕਿਰਤਕ ਵਿਸਤਾਰ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅੱਕਤੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿੱਚ ਫੁੱਟਣ ਦਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਸਮੁੱਚੇ ਯਥਾਰਥ ਵਿੱਚ ਜੇਤੂ-ਭਾਵੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨਾਲ ਸੁਲਗ ਉੱਠਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜੇਤੂ-ਭਾਵਨਾ

ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਵ੍ਹਾਈਟਹੈੱਡ ਇਸ ਨੂੰ "ਐਡਵੈਂਚਰਜ਼ ਔਫ਼ ਦੀ ਐਸਥੈਟਿਕ ਐਕਸਪੀਰੀਐਂਸ" ਆਖਦਾ ਹੈ।*

ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਦੀ ਇਕਾਗਰਤਾ ਅਤੇ ਕਰਤਾਰ ਬਣਨ ਦੀ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਲਿਆ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸਹਜ-ਅਨੁਭਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਪ੍ਰਚੱਲਿਤ ਹਰ ਅਸੁਸਥ ਪ੍ਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ-ਅਨਿਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਸਾਪੇਖ ਹੋ ਕੇ ਸੰਗਰਾਮ ਲੜਨ ਲਈ, ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਵਿਅਕਤੀ, ਵਿਅਕਤੀ ਰਹਿ ਕੇ, ਪਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਵੰਗਾਰ-ਪਾਰੂ ਆਪੇ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਹਜ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਕੋਝ ਤੋੜ ਕੇ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀਵਾਨ ਪੁਰਖ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਅਨਿਕ-ਪੱਖੀ ਤੇ ਮਨੁਖਾਰਥੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

---

* Whitehead, Science and the Modern World, p. 207.

<u>ਉਪਸੰਹਾਰ</u>

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਵਾਲੇ ਕਵੀ ਹਨ। ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਾਧਾਰਨ ਅਤੇ ਸਜੀਵ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਕਵੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਵੈਸਗਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੇ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਾਧਾਰਨਤਾ ਅਤੇ ਸਜੀਵਤਾ ਦੇ ਕਵੀ ਬਣਨ ਲੱਗਿਆਂ ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿੱਚ ਮੁਗਧ ਹੋ ਜਾਣਾ ਬੜੀ ਔਖੀ ਗੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਕਾਲ ਦੀ ਮੁਹਰ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਕਵੀ ਨਿਰੋਲ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿੱਚ ਨਾ ਗੁੰਮ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਕਾਲਗਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਸੂਰਦਾਸ ਅਤੇ ਮੀਰਾਂਬਾਈ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਸੂਰਦਾਸ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਆਪਣੇ ਵਾਤਸਲ-ਚਿਤਰ ਅਤੇ ਰਾਧਾ ਦੇ ਨਿਰਛਲ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਤੀਬਰਤਾ ਵਿੱਚ ਚਿਤ੍ਰਿਤ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ-ਸਰੂਪ ਅਤੇ ਮੀਰਾਂਬਾਈ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਅੱਗੇ ਆਤਮ-ਸਮਰਪਣ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਤੀਖਣ ਭਾਵੁਕਤਾ ਕਾਰਨ ਤਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਜ਼ਰਾ ਕੁ ਨੀਝ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਰਦਾਸ ਅਤੇ ਮੀਰਾਂਬਾਈ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਆਤਮ-ਭਾਵ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੁਗਧ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਕਾਲਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਿਅ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਭਾਵ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਭਾਵ-ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵੈਸਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਵੀ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਸਗੁਣ ਰੂਪ ਕਾਰਨ ਹਰ ਜੁਗ ਵਿੱਚ ਖਿਲਰ ਸਕਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਲਈ ਸੰਕੀਰਨ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸੂਰਦਾਸ ਅਤੇ ਮੀਰਾਂਬਾਈ ਸੰਕੀਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੈਸਗਤ ਕਵੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵ ਵਿੱਚ ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ।

ਉ:- ੨

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਤਮ ਨੂੰ ਅਨਾਤਮ ਦੀ ਕੀਮਤ ਉੱਤੇ ਬਲਵਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੱਤਾ, ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਕਾਲਗਤ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਾਲਗਤ ਹੋਣ ਲੱਗਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਾਵ ਆਪਣੀ ਦੇਸ਼ਗਤ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਕੇਵਲ ਸਾਮਿਅਕ ਹੋਣ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਰਹੇ। ਕਾਲਗਤ ਭਾਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਸਾਧਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਭਾਵ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ-ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਚੀਰ ਕੇ ਅੱਗੇ ਲੰਘਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਵੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਵਾਲਾ ਕਵੀ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਸਕਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਅਚੇਤ ਦੋਹਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਮਾਜਕ ਕਰਮ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਕਰਮ ਵੀ ਕਿਧਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਧਰੇ ਅਚੇਤ। ਸੁਚੇਤ-ਕਰਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਹੈ ਅਤੇ ਅਚੇਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ।

ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ-ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਜਿਉਂ ਰਹੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਾਤਾਵਰਨ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇੱਕ ਕਾਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਦੇਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਸਕਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਇਹ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਵਾਲੀ ਕਵਿਤਾ, ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇੱਕ ਨਾਦਰ ਹੈ, ਭਗਤੀ ਕਾਲ ਦਾ ਇੱਕ ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ।

ਪਰਿਸ਼ਿਸ਼ਟ

ਪਰਿਸ਼ਿਸ਼ਟ (ੲ)

ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦ

ਉਪਭਾਵ	Sentiment
ਅਨੁਕਰਨ	Imitation
ਅਚੇਤਨ	Unconscious
ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ	Primordial Image
ਇੱਕ-ਪੱਖਿਤਾ	Singularity
ਸਹਿਜ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ	Instinct
ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ	Social Reality
ਸਾਕਾਰ	Concrete
ਸਿਸ਼ਟਿਆਰਥੀ	Universal
ਸੰਕਲਪ	Conception
ਸੰਕਲਪਮਈ	Conceptual
ਸੰਤੁਲਨ	Balance
ਸੰਵੇਦਨਾ	Sensation
ਕਾਲ	Time
ਕਾਲਗਤ	Temporal
ਚਰਿੱਤਰ	Character
ਚਰਿੱਤਰਸ਼ੀਲ	Positive

ਚਰਿੱਤਰਹੀਣ ਜਾਂ ਨਿਸ਼ੇਧਾਰਥਿਕ	Negative
ਚਿੰਨ੍ਹ	Sign
ਚੇਤਨ	Conscious
ਦੇਸ਼	Space
ਦੇਸ਼-ਕਾਲਗਤ	Spatio-temporal
ਦੇਸ਼-ਕਾਲ-ਨਿਰੰਤਰਤਾ	Spatio-temporal-continuum
ਦੇਸ਼ਗਤ	Spetial
ਨਿਆਇ ਤਰਕ	Logic
ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਕ੍ਰਮਤਵ	Continuum
ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ	Process
ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਨਿਰਾਕਾਰ	Abstract
ਪ੍ਰਤੀਕ	Symbol
ਪਾਸਾਰ	Dimensions.
ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਿਕ	Cosmic
ਬਹੁ-ਪੱਖਿਤਾ	Multiplicity
ਬਿੰਬ	Image
ਯਥਾਰਥ	Reality

ਪਰਿਸ਼ਿਸ਼ਟ (ਅ)

ਅਨੁਕ੍ਰਮਣਿਕਾ

ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਕਵਿਤਾ, ੨੮

ਅਸ਼ਰਫ਼, ਕੰਵਰ ਮੁਹੰਮਦ; ੬੬,੧੦੦

ਅਹਿਮਦ ਯਾਦਗਾਰ, ੮੨

ਅਨਿਤਾ ਇਊਰ, ਮੇਰੀ; ੧੭੫

ਅਨੁਕਰਨ- ਕਲਪ, ੧੩,੧੪

ਅਬਦੁੱਰ ਰੱਜ਼ਾਕ, ੬੭, ੧੧੦

ਅਬਦੁੱਲਾ ਸਰਹੰਦੀ, ੩੪, ੪੧

ਅੱਬਾਸ ਖ਼ਾਂ ਸਰਵਾਨੀ, ੪੬

ਅਰੱਸਤੂ, ੧੩,੧੯੩

ਅਲਾਉੱਦੀਨ, ੩੫

ਆਈਰ, ੧੬

ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ, ੧੬੨

    ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਮਈਅਤਾ, ੧੬੪

    ਦੀ ਮੂਲ-ਸਥਿਤੀ-ਯੁਕਤ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ, ੧੬੫

ਐਡਵਰਡਜ਼, ੭੧

ਔਸਕਰ ਵਾਈਲਡ, ੧੮

ਇਬਰਾਹੀਮ ਲੋਧੀ, ੪੦

ਸਟੇਸ, ੧੯੩

ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ, ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ, ੧੧

    ਦੀ ਅਦੇਤ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ, ੩੧

ਅਤੇ ਸਾਪੇਖ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ, ੩੧
ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉ, ੭
ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ੨੫
ਸਾਰਤਰੇ, ਜੀਨ ਪਾਲ; ੨੧੨
ਸਮਿੱਥ, ਡੀ.ਏ.; ੪੧
ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ, ੩੭,੩੮
ਸੂਰਦਾਸ, ੧੭੧,੨੧੬
ਸ਼ੇਰ ਸ਼ਾਹ, ੪੭,੪੮,੫੦,੫੪,੭੬,੭੮
ਸ਼ੈੱਲਰ, ੨੯
ਸ਼ੈਲੇ, ੧੪
ਸੋਫ਼ਿਸਟ (ਯੂਨਾਨੀ), ੯੮
ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ, ੧੪੩,੧੮੬,੧੯੦,੨੧੪,੧੮੭
ਹਮਾਯੂੰ, ੪੪,੪੫,੭੦
ਹਾਕਿਨਜ਼, ੬੯
ਹਾਲਸਟੱਡ (ਪ੍ਰੋ:),੧੦੭
ਹੀਦਿਗੇਰ ਮਾਰਟਿਨ, ੨੧੨
ਹੈਂਸ ਗੀਰਿਨ ਸੈਂਚ, ੧੬
ਹੋਂਦਵਾਦ, ੨੧੨
ਹੋਮਰ, ੩੦,੩੧
ਹੋਰੇਸ, ੧੩
ਫ਼ਜ਼ਾਇਰਲ, ਅਰਨੈਸਟ; ੧੫੯

(ਅ) ੩

ਕਬੀਰ, ੨੭,੨੮

ਕਵਿਤਾ— ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨੀ ਕਾਰਜ, ੧੫੮

ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ, ੨੧

ਅਤੇ ਸੁਹਜ, ੧੫

ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨੀ ਕਲਪ, ੧੭,੧੮

ਅਤੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਯਥਾਰਥ, ੧੮

ਵਿੱਚ ਚਿਤਰ ਅਤੇ ਬਿੰਬ, ੧੬

ਅਤੇ ਦੇਸ-ਕਾਲਗਤ ਸੀਮਾਵਾਂ, ੨੪

ਅਤੇ ਦੇਸ਼ਗਤ ਅਸੀਮਤਾ, ੨੪

ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ, ੧੮

ਅਤੇ ਵੈਰੀ ਯਥਾਰਥ, ੧੭

ਅਤੇ ਰੂਪ, ੨੫

ਅਤੇ ਵਰਗ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ, ੨੧

ਅਤੇ ਬਿੰਬ ਅਨੁਪਾਤ, ੨੪

ਕਰਿਸਟੋਫ਼ਰ ਕੌਡਵੈੱਲ, ੨੦

ਕਰੋਚੇ, ੧੫੯

ਕਾਪਨਿਕਸ, ੧੩੫,੧੩੬

ਕੀਰਕਿਗਾਰਡ, ੨੧੨

ਕੈਂਟਲ, ੧੯੯

ਕੇਰੋਵੀ, ੬੬,੧੩੮

ਨੇਵਰ ਮੁਹੰਮਦ ਅਸ਼ਰਫ਼, ੬੬,੧੦੦

ਖ਼ਿਜ਼ਰ ਖ਼ਾਂ ਸੰਗਰ, ੩੪

ਗੁਰਦਾਸ (ਭਾਈ), ੧੬੬

(ਅ) ੪

ਗੁਲਬਦਨ ਬੇਗ਼ਮ, ੪੩,੪੫,੧੦੭,੧੧੩,੧੧੯
ਗੈਰਿਟ, ੭੧
ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ, ੧੫੮
ਚੈਤੰਨਜ, ੧੯੦
ਜਹਾਂਗੀਰ, ੪੬
ਜ਼ੁਫ਼ਰ, ਐਸ.ਐਮ.,੭੬
ਜੈਲਾਲ ਖ਼ਾਂ, ੪੦
ਜੁਗਾ (ਡਾ:), ੧੫੬,੧੫੭
ਜੋਡ, ਸੀ.ਈ.ਐਮ; ੧੮੫
ਜੌਰਜ ਥਾਮਸਨ, ੨੦
ਜੌਰਨੇਨ, ੬੦,੮੦,੮੬,੧੪੫
ਟਾਮਸ, ਐਡਵਰਡ; ੮੫
ਟੌਇਨਬੀ (ਪ੍ਰੋ:), ੧੮੬
ਡਾਊਨੇ, ੨੨
ਡਾਟੇ,੧੨੦
ਡਿਊਈ, ੧੮੭
ਤਾਰਾ ਚੰਦ (ਡਾ:) ੧੩੬,੧੪੯
ਤੈਮੂਰ, ੪੨
ਥਾਮਸਨ, ਜੌਰਜ; ੨੦
ਦ'ਲਾਇਤ, ੯੬
ਦੌਲਤ ਖ਼ਾਂ, ੪੧
ਦੰਡੀ, ੧੨

(ਅ) ੫

ਨਾਨਕ ਦੇਵ, ਗੁਰੂ;

ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ (ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਅੰਕਤੀ ਦਾ),੧੭੮

ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ, ੭੬-੮੭

ਦਾ ਆਦਿਮ ਬਿੰਬ, ੧੬੪

ਦਾ ਇਸਤਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ, ੧੬੮

ਦੇ ਇਸਤਰੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਮਈਅਤਾ,੧੭੧

ਅਤੇ ਸਹਜ,੨੧੦

ਅਤੇ ਸਹਿਜ-ਪਰਵਿਰਤੀਆਂ, ੧੯੧

ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ,੯੮-੧੦੪

ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਅਸੀਮ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਬੋਲਣਾ,੧੮੧

ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਘਰੇਲੂ ਜੀਵਨ,੮੭-੯੮

ਵਿੱਚ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ,੩੨

ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ,੧੬੧

ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ,੧੦੫-੧੧੨

ਦਾ ਹੁਕਮ-ਸਿੱਧਾਂਤ, ੨੦੪

ਦਾ ਗੁਰਮੁਖ, ੨੦੭

ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਲੋੜ, ੨੦੫

ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ-ਧਾਰਾਵਾਂ,੧੩੪

ਅਤੇ ਜੇਤੂ-ਭਾਵ (ਸਮਕਾਲੀ), ੧੭੭

ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰ, ੧੩੪

ਅਤੇ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ, ੨੧੭

ਅਤੇ ਦੇਸ-ਪਾਸਾਰੀ-ਕ੍ਰਮਤਵ,੨੦੩
ਅਤੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ,
ਦਾ ਮਨਮੁਖ, ੨੦੮,੨੦੯
ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ, ੨੦੧,੨੦੨
ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੀ ਸੰਜੋਗਾਤਮਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਤੇ
ਪਰਾਸਰੀਰਕਤਾ,੧੮੧
ਅਤੇ ਮੀਰਾਂਬਾਈ, ੧੯੮
ਅਤੇ ਰਸਮ ਰਿਵਾਜ, ੧੧੨-੧੨੦
ਨਿਕਿਤਿਨ, ੫੪,੫੫
ਨਿਜ਼ਾਮੁੱਦੀਨ ਅਹਿਮਦ, ੩੫,੩੯,੪੮
ਪਰਿਮਾਣਵਾਦ, ੧੬
ਪਾਨੀਕਰ, ਕੇ.ਐਮ.; ੪੧
ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰੋ:), ੧੧੧
ਪੀਟਰੋ ਡੈਲਾ ਵੈਲੇ, ੧੦੮,੧੧੭,੧੩੮,੧੪੦,੧੪੩
ਪੀਰਾਰਡ,੬੨,੮੧,੧੦੨,੧੨੩,੧੩੪,੧੩੭
ਪੈਲਸਾਰਟ, ੫੬,੭੫,੮੨,੧੧੩
ਪੈਤ (ਡਾ:), ੮੬
ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਾ, ੩੯,੧੪੩
ਫ਼ੀਰੋਜ਼ ਸ਼ਾਹ ਤੁਗ਼ਲਕ, ੩੪
ਬਹਿਲੋਲ ਲੋਧੀ, ੩੬,੩੭
ਬਦਾਯੂਨੀ, ੫੧
ਬਰਕਰਥ, ਬਿਊਸ; ੧੮੮

(ਅ) ੭

ਬਰਿੰਜ ਨਰਾਇਣ, ੫੫

ਬਰੈੱਡਲੇ, ੧੮

ਬਾਬਰ, ੪੧,੪੨,੪੫,੫੪,੭੩

ਬਾਰਬੋਸਾ, ੯੦,੯੨,੮੦,੧੦੨,੧੧੦,੧੧੨,੧੧੯,
        ੧੨੨,੧੩੪,੧੩੫,੧੪੫

ਬੁਲੌਖ, ੧੮

ਬੈਰੈਂਸਾਨੀ, ੧੬

ਭਰਤਮੁਨੀ, ੧੧

ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ, ੧੫

ਭੰਡਾਰਕਰ, ਆਰ.ਜੀ.; ੧੩੫,੧੮੮,੧੮੯

ਮੌਾਟ, ੧੨

ਮਾਰਕਸ, ਕਾਰਲ; ੨੧੩

ਮੀਰਾਂਬਾਈ, ੧੭੧,੨੧੬

    ਦੇ ਗੀਤ, ੧੭੨, ੯੮

ਮੁਹੰਮਦ ਸ਼ਾਹ, ੩੫

ਮੁਬਾਰਿਕ ਸ਼ਾਹ, ੩੪,੩੫

ਮੋਰਲੈਂਡ, ੩੯,੯੦,੭੩

ਮੌਰਿਸ ਡੌਬ, ੧੬

ਰਾਮਾਨੁਜਾਚਾਰਜ, ੧੮੮

ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ ਸ਼ੁਕਲ, ੧੭੧

ਰਾਮਾਨੁਜ, ੧੮੮

    ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਚਰਿੱਤਰਸ਼ੀਲਤਾ, ੧੮੯

ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ, ੨੧੨

ਰਿਚਰਡਜ਼, ੧੮

ਰੁਡਲੌਫ਼ ਕਾਰਨਪ, ੧੬

ਲਿਨਛੁਤੇਨ, ੬੦,੮੧,੯੧,੧੧੩,੧੧੪,੧੧੭

ਲੁਈਸ ਰੈਂਜੀਅਰ, ੧੬

ਲੇਵਿਸ,ਸੀ.ਡੇ; ੧੬੦

ਲੇਵਿਸ,ਜੌਹਨ; ੧੦੦

ਲੇਨਪੂਲ, ੮੫

ਵਰਜਿਲ, ੨੯,੩੦

ਵਰਡਜ਼ਵਰਥ, ੧੪

ਵਾਈਟਹੈੱਡ, ਏ.ਐਨ; ੧੯੫,੨੦੨,੨੧੫

ਵਾਸਕੋਡੇਗਾਮਾ, ੭੩

ਵਾਰਥੇਮਾ, ੫੪

ਵੈਲੇ,ਪੀਟਰੋ ਡੈਲਾ; ੧੦੮,੧੧੭,੧੩੮,੧੪੦,੧੪੩

BIBLIOGRAPHY

English

Abbas Khan Sarwani, Tarikh-i-Shershahi, Elliot and Dowson, Volume IV.

Abul Fazal, Akbar Nama, Eng. tr. by H. Beveredge, Volume I, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1907.

" -Ain-i-Akbari, Volume I, Eng. tr. by H. Blochmann, Asiatic Society of Bengal, calcutta; Volume II tr. by H.S.Jarret, Asiatic Society of Bengal, 1948.

Abdulla, Tarikh-i-Daudi, Elliot and Dowson, Volume Iv.

Abdulla Sirhindi, Tarikh-i-Mubarakshahi, Eng. tr. by K. K. Basu, Baroda; Oriental Institute, 1932.

Abdur Razzaak, Maltlau's Sāadain, Elliot and Dowson, Vol.IV.

Ahmad Yadgar, Tarikh-i-Salatin-i-Afghana, Elliot and Dowson, Volume V.

Ashraf, Kanwar Muhammad; Life and the Conditions of the People of Hindustan (1200-1550A.D.), The Journal of Asiatic Society of Bengal, 20th December 1935.

Babur, Memoirs of Zehired-din Muhammad Babur-Emperor of Hindustan, Eng. tr. by John Leyden and William Erskine in 2 Volumes, Humphrey Milford and Oxford University Press, 1921.

Badauni, Tarikh-i-Badauni, Elliot and Do son, Volume I.

Barbosa, Duarte; The Book of Duarte Barbosa, Eng. tr. by Mausel Longworth James, London; Hakluyt Society, MCMXVIII.

(2)

Barfield, Owen; Poetic Diction, London; Faber and Faber, 1951.

Basset, Sameul Elliot; The Poetry of Homer, University of California Press, Berkley, California, 1938.

Bhandarkar, R.G; Collected Works, Oriental Institute Poona, 1929.

Bradley, Oxford Lectures on Poetry, London; Macmillan and Co. 1950.

Brij Narain, Indian Economic Life - Past and Present, Lahore; Uttar Chand Kapur & Sons, 1929.

Butcher, S.H; Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art, with a critical text and tr. of Poetics, Dover Publications Ltd., 1951.

Careri, The Travels of Thevenot and Careri, edited by Surendar Nath Sen, National Archives of India, New Delhi, 1949.

Cassirer, Ernst; Philosophy of Symbolic Forms, New Haven; Yale University Press, London; Oxford University Press, 1953.

" - Language and Myth, Eng. tr. by S.K.Langer, Dover Publications, 1946.

Cattel, Raymond B; Psychology and the Religious Quest, Thomas Nelson and Sons Ltd., 1948.

Caudwell, Christopher; Illusion and Reality, People's Publishing House, New Delhi, 1956.

Chernyshevsky, Collected Works, Foreign Languages Publishing House, Moscow.

Cornforth, Marice; Historical and Dialectical Materialism, People's Publishing House, New Delhi, National Book Agency Ltd, Calcutta; 1955+57

(2)

Croce, Aesthetic, New York; The Noonday Press, 1956.

De Laet, The Empire of the Great Mogol, Eng. tr. by Hyland and Bannerjee, D.B.Taraporewala & sons & Co., Bombay, 1928.

Dewey, John; Reconstruction in Philosophy, New American Library, 1954.

Dhopeshwarkar, A.D; Krishnamurti and the Experience of Silent Mind, Chetna Bombay, 1956.

Doorly, J. W; God and Science, London; Frederick Muller Ltd., 1949.

Downey, June E; Creative Imagination, London: Kegan Paul Trench, Trubner, Ltd., 1929.

Dryden, John; Virgil's Georgics, Eng. tr., Euphorian Books London, 1949.

Duncan, Hugh Dalziel; Language and Literature in Society, The University of Chicago, 1953.

Edwards and Garret, Mughal Rule in India, S. Chand & Co, Delhi, 1956.

Edwards, S. M; Babur; Diarist and Despot, London: A. M. Philpot Ltd.

Edwards, Thomas; The Chronicles of the Pathan Kings of Delhi, London: Trubner & Co., 1871.

" -The Revenue Resources of the Mughal Empire in India, London: Trubner & Co., 1871.

Einstein, Albert; Relativity - The Special and the General Theory, Eng. tr. by Robert W. Lawson, Metheun & Co., London, 1957.

(4)

Elliot and Dowson, The History of India as told by its own Historians, London: Trubner Co., 1871.

Engles, Dialectics of Nature, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1954.

Ewer, Mary Anita; A Survey of Mystical Symbolism, London; Society for Promoting Christian Knowledge, New York, The Macmillan & Co., 1933.

Ferishta, History of the rise of the Mohommedan Power in India till the year A.D. 1612, Eng. tr. by John Briggs in 4 Volumes, Calcutta; R. Chambay & Co., 1908.

Fieblemen, James K; Institutions of Society, George Allen & Unwin Ltd., London, 1956.

Fromm, Erich; Psychology and Religion, London: Victor Gollancz Ltd., 1951.

Glover, T. R; Virgil, Metheun & Co., London, 1942.

Gulbadan Begum, Hamayun Nama, Eng. tr. by S. Beveredge, Royal Asiatic Society of London: 1902.

Hawkin, The Hawkin's Voyages; edited by Clements R. Markham, London: Hakluyt Society.

Homer, The Odyssey, Eng. tr. by S.H.Butcher and A.Lang, The Modern Library, New York, 1950.

Ishwari Prasad, History of Medieval India, Allahabad, Indian Press Ltd., 1928.

Jadu Nath Sarkar, Chaitanya's Life and Teachings, Eng. tr. of the "Chaitanya-Charit-Amrita", M. C. Sarkar & Sons, Calcutta, 1932.

Jaffar, S.M; Some Cultural Aspects of Muslim Rule in India, Peshawar; S. Mohammad Sadiq Publisher, 1939.

(5)

Jawahar Lal Nehru, Discovery of India, London: Meridian Books Ltd., 1956.

Joad, C.E.M; Decadence, A Philosophical Inquiry, London: Faber & Faber, July mcmxlviii.

" - A Critique of Logical Positivism, London: Victor Gullancz Ltd., 1950.

Jourdain, The Journal of the John Jourdain, edited by William Foster, Cambridge: Hakluyt Society, MDCCCCV.

Jung, C. G; Psychology of the Unconscious, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1946.

" -The Psychological Types, London: Routedge & Kegan Paul Ltd., 1953.

" Contribution to Analytical Psychology, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1945.

Keay, F. E; Kabir and his Followers, Association Press, 1931.

Kennedy, Melville T; The Religious Life of India, The Chaitanaya Movement, Oxford University Press, 1925.

Khondamir, Hamayun Nama, Elliot and Dowson, Volume V.

Kosambhi, D. D; An Introduction to the Study of Indian History, Popular Book Depact, Bombay, 1956.

Lancaster, The Voyages of Sir James Lancaster, Clements R. Markham, London: Hakluyt Society, MDCCCLXXVII.

(6)

Lanepoole, Stanley; Medieval India under Mohammadan Rule, London, 1903.

" -The Coins of the Mughal Emperors of Hindustan in the British Museum, London, 1892.

" -Medieval India from Contemporary Sources. Bombay, K. & J. Cooper.

Langer, S.K; Philosophy in a New Key, The New American Library, 1954.

Lewis, C. D; The Poetic Image, London: Jonathan Cape, 1953.

Lincoln and Barnett, The Universe and Dr. Einstein, The New American Library,

Lindsay, Jack; Marxism and Contemporary Science, London: Dennis Dobson Ltd., MCMXLIX.

Linscheten, Voyage of John Huyghen Van Linschoten to the East India, Ist Volume edited by Arthue Coke Burnell and IInd Volume by P.A.Tiele, London: Hakluyt Society, MDCCCLXXXV.

Mohan Singh, Dr; A Short History of Panjabi Literature, Kasturi Lal & Sons, ASR., 1956.

Moreland, The Revenue Administration of U.P., Allahabad: The Pioneer Press, 1911.

" -Agrarian System of Moslem India, Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd., 1929.

" -India at the Death of Akbar, London: Macmillan & Co., 1920.

Muhammad , Akbar; The Administration of the Justice by the Mughals, Lahore: Muhammad Ashraf.

Nagaraja Rao, An Introduction to Vedanta, Bhartiya Vidya Bhawan, Bombay, 1958.

(7)

Nizammaudin Ahmad, Khwaja; Tabqat-i-Akbari, Eng. tr. by B. De, Asiatic Society of Bengal, 1927.

Ogden and Richards, The Meaning of Meaning, London: Kegan Paul Trench, Trubner & Co. Ltd.,

Pandey, A. B; First Afghan Empire in India, Calcutta: Bookland Ltd.

Pannikar, K. M; A Survey of Indian History, Bombay: Asia Publishing House, 1956.

Pant, Commercial Policy of the Mogols, Bombay: Taraporewala & Sons.

Pelseart, Remonstrantios, Eng. tr. by Moreland and P. Geyl, Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd., 1925.

Pinto, V. D; The English Renaissance, The Cresset Press, London.

Plekhanov, Art and Social Life, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1957.

Pyrard, The Voyage of Francis Pyrard of Laval, Eng. tr. by Albert Gray, London: Hakluyt Society.

Radhakrishnan, S; Religion and Society, London: George Allen Unwin Ltd., 1956.

Ram Prasad Khosla, Mughal Kingship and Nobility, Allahabad: The Indian Press, 1934.

Read, Herbert; The Philosophy of Modern Art, London: Faber & Faber.

Richards, I. A; Principles of Literary Criticism, London: Routedge & Kegan Paul Ltd., 1950.

Rushbrook, An Empire Builder of the Sixteenth Cetury, London: Longmans, Green & Co., 1918.

(8)

Saintsbury, George; Loci Critici, Ginn & Co., Boston, U. S.A.

Sartre, Jean Paul; Existentialism and Hummanism, London: Metheun & Co., 1951.

Sellar, W. Y; The Roman Poetry of the Augutan Age, Oxford Clarendon Press, 1941.

Sinclair, T. A; A History of Greek Literature, Routedge & Kegan Paul Ltd., London: 1949.

Smith, V.A; Oxford History of India, Part II, The Clarendon Press, 1920.

Sri Ram Sharma,The Religious Policy of the Mughal Emperors, Oxford University Press, 1940.

Stace, . T; A Critical History of Greek Philosophy, London: Macmillan & Co. Ltd.,1956.

" -Religion and the Modern Mind, Macmillan & Co., 1953.

Tara Chand, Dr; Influence of Islam on Indian Culture, Allahabad: The Indian Press, Ltd., 1936.

Thevenot, The Travels of Thevenot and Careri, edited by Surinder Nath Sen, The National Archives of India, New Delhi, 1949.

Thomson, George; Marxism and Poetry, People's Publishing House, New Delhi, 1954.

Toynbee, Arnold; An Historian's Approach to Religion, Oxford University Press, 1956.

Tuve, Rosmond; Elizabethan and Metaphysical Imagery, The Unoversity of Chicago Press, 1947.

(9)

Vascoda Gama, The Journal of the First Voyage of Vascoda Gama 1497-99, edited and translated by F. G. Ravenstein, london: Hakluyt Society, 1898.

Valle, Pietro Della; The Teavels of Pietro Della Valle, Eng. tr. by G. Havers, edited by Edward Greay, London : Hakluyt Society, MDCCCXCII.

Vidya Rattan, History of Educational Thought of India, University Publishers, 1955.

Whatwough, Joshua; Language, New American Library, 1957.

Whitehead, A. N; Science and the Modern World; The New American Library, 1952.

Wilde, Oscar; De Profundis, Matheun & Co. Ltd., 1955.

" -The Soul of Man under Socialism, London: Arthur L. Humphreys, 1918.

Yusuf Ali, Medieval India: Social and Economic Conditions, Allahabad: The Indian Press, Ltd., 1936.

Yusuf Hussein, Medieval Indian Culture, Asia Publishing House, Bombay, 1957.

ਹਿੰਦੀ

ਸਤਯਵ੍ਰਤ ਸਿੰਹ, ਕਾਵਯ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਚੌਖੰਬਾ ਵਿੱਦਿਆ ਭਵਨ, ਬਨਾਰਸ-੧, ੧੯੫੫

ਹਜਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦ੍ਵਿਵੇਦੀ, ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਧਰਮ-ਸਾਧਨਾ, ਸਾਹਿਤਯ ਭਵਨ, ਇਲਾਹਾਬਾਦ, ੧੯੫੬

" ਸੂਰ ਸਾਹਿਤਯ, ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ ਗ੍ਰੰਥ ਰਤਨਾਕਰ, ਬੰਬਈ, ੧੯੫੬

" ਨਾਥ ਪੰਥ, ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਏਕੇਡਮੀ, ਇਲਾਹਾਬਾਦ, ੧੯੫੦

" ਕਬੀਰ, ਹਿੰਦੀ ਗ੍ਰੰਥ ਰਤਨਾਕਰ, ਬੰਬਈ, ੧੯੪੭

[illegible]

ਨਗੇਂਦ੍ਰ (ਡਾ:), ਹਿੰਦੀ ਧ੍ਵਨਯ ਲੋਕ, ਗੌਤਮ ਬੁੱਕ ਡਿਪੋ, ਦਿੱਲੀ, ੧੯੫੨

" ਹਿੰਦੀ ਕਾਵਯਾਲੰਕਾਰ ਸੂਤ੍ਰ, ਆਤਮਾ ਰਾਮ ਐਂਡ ਸੰਸ, ਦਿੱਲੀ-੬, ੧੯੫੪

ਨਾਰਾਇਣ ਦਾਸ ਬਨਹੱਟੀ, ਕਾਵਯਾਲੰਕਾਰ ਸੰਗ੍ਰਹ, ਭੰਡਾਰਕਰ ਓਰੀਐਂਟਲ ਰੀਸਰਚ ਇੰਸਟੀਚਿਊਟ, ਪੂਨਾ, ੧੯੨੫

ਬਦਰੀ ਨਾਥ ਝਾ (ਪੰਡਿਤ), ਰਸਗੰਗਾਧਰ, ਚੌਖੰਬਾ ਵਿੱਦਿਆ ਭਵਨ, ਬਨਾਰਸ, ੧੯੫੫

ਬੜਥ੍ਵਾਲ (ਡਾ:), ਹਿੰਦੀ ਕਾਵਯ ਮੇਂ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ, ਅਵਧ ਪਬਲਿਸ਼ਿੰਗ ਹਾਊਸ, ਲਖਨਊ

ਮੀਰਾਂ ਪਦਾਵਲੀ, ਹਿੰਦੀ ਭਵਨ, ਲਾਹੌਰ, ੧੯੪੪

ਮੀਰਾਂਬਾਈ- ਜੀਵਨ ਔਰ ਕਾਵਯ, ਪੰ: ਕਲਿਆਣ ਦਾਸ ਐਂਡ ਬ੍ਰਦਰਜ਼, ਬਨਾਰਸ, ੧੯੫੪

ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ ਸ਼ੁਕਲ, ਭ੍ਰਮਰਗੀਤਸਾਰ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਦਾਸ ਰਾਮਦਾਸ ਪਰੋਹਾਲ, ਬਨਾਰਸ, ਸੰ:੨੦੦੬

ਰਾਮ ਚੰਦ੍ਰ ਮਿਸ਼੍ਰ, ਕਾਵਯਦਰਸ਼, ਚੌਖੰਬਾ ਵਿੱਦਿਆ ਭਵਨ, ਵਾਰਾਨਸੀ, ੧੯੫੮.

ਪੰਜਾਬੀ

ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਸ਼ਬਦਾਰਥ; ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ੧੯੫੬

ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ, ਮਹਾਨਕੋਸ਼; ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪਟਿਆਲਾ, ੧੯੬੦

ਗੁਰਦਾਸ, ਭਾਈ; ਵਾਰਾਂ, ਸੰਪਾਦਕ ਪੰਡਿਤ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ੧੯੩੩

ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ; ਗੁਰਮਤ ਨਿਰਣਯ, ਅਤਰ ਚੰਦ ਕਪੂਰ, ਲਾਹੌਰ, ੧੯੪੫

ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ (ਪ੍ਰੋ.); ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਤੇ ਵਿਕਾਸ, ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ, ਪਟਿਆਲਾ, ਜੂਨ, ੧੯੫੮

ਮਿਹਰਬਾਨ, ਜਨਮਸਾਖੀ (ਖਰੜਾ, ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ)

ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਗਿਆਨੀ, ਸੰਗਰੂਰ; ਗੁਰਮਤਿ ਮਾਰਤੰਡ, ਜਨਕ ਪੁਸਤਕ ਭੰਡਾਰ, ਸੰਗਰੂਰ, ੧੯੪੯

253605