ਆਲੋਚਨਾ

ਸਤੰਬਰ ੧੯੬੦

ਮੁਲ : ੫੦ ਨਵੇਂ ਪੈਸੇ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਅਕਾਡਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ

Approved for use in the Schools and Colleges of the Panjab
vide D. P. I's letter No. 3397—B—6/48—55—25796
dated July 1955.

ਆਲੋਚਨਾ

ਸੰਪਾਦਕ ਮੰਡਲ :

ਭਾਈ ਸਾਹਿਬ ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ,
ਪ੍ਰੋ. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ
ਪ੍ਰੋ. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ

ਜਿਲਦ ੬] ਸਤੰਬਰ ੧੯੬੦ [ਕੁਲ ਅੰਕ ਨੰ: ੫੦
ਅੰਕ ੯]

ਲੇਖ-ਸੂਚੀ

ਨੰ:			ਪੰਨਾ
੧.	ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ—ਸਾਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ	ਧਰਮ ਪਾਲ	੧
੨.	ਹੀਰ ਦਮੋਦਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖ	ਹਰਨਾਮ ਸਿੰਘ ਬੱਲਭ	੧੪
੩.	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜਪੁ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਰਹਸ	ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ	੩੦
੪.	ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਕਬੀਰ	ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ	੪੪

ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ—ਸਾਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ

ੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਅਸਲੀਅਤ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦਾ ਪਥ ਅਪਣਾ ਕੇ ਸਮਾਜ-ੲਈ ਕਰਮ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਤਰਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਜੀਵਨ ਇਕ ਵਿਹੁ-ਾਂ ਗੰਦਲਾਂ ਦਾ ਖੇਤ ਹੈ। ਅਜ ਦਾ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਕੇਵਲ ਜਿਨਾਂ-ਭੂਤਾਂ, ਆਂ ਜਾਂ ਰਾਜਿਆਂ ਰਾਣਿਆਂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਿਖ ਕੇ ਮਨ-ਪਰਚਾਣਾ ਣਾ ਲਕਸ਼ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ-ਪਰਖਦਾ ਇਸ ਦੀਆਂ ਤੈਹਾਂ ਜਾਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤੀਕ ਪੁਜ ਕੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਪੂਰਨ ਕਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਤੀਬਰ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਕਰਨਾ ਆਪਣਾ ਪਰਮ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜ ਕਿਤਨਾ ਦੁਖੀ ਹੈ; ਇਸ ਦੀ ਨੰਗੀ ਹਿੱਕ ਤੇ ਅਤਿਆਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਲਾਸਾਂ ਪੈ ਚੁਕੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਾਸਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਤ ਭੰਨਿਆ ਕਵੀ ਜਾਂ ਕਲਾਕਾਰ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਣਾਮਈ ਤੋਂ ਛੁਟ ਸੁਹਿਰਦ ਹਿਰਦਾ ਵੀ ਰਖਦਾ ਹੋਵੇ। ਸੁਜਾਨ ਸਿਘ ਨੂੰ ਸਤਕ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਦੁਖ-ਦਰਦ ਵਧੇਰੇ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਖ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚ ਰਮ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਦੁਖ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਬਣ ਗਏ ਹਨ ਕਹੋ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਨਿਜੀ ਦੁਖਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਹੋ ਕੇ ਸਾਰੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹੋ ਗਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਹਿਰਦੇ ਦੀ ਪੀੜ ਨੂੰ, ਦੁਖਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦੁਖਾਂ-ਨਾਲ ਇਕ-ਮਿਕ ਕਰ ਚੁਕਾ ਹੈ, ਸਮਾਜ ਤੇ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਇਕ ਬਣ ਚੁਕੇ ਸੇ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਕੋਮਲ ਤੇ ਅੱਲ੍ਹਾ ਸੀਨਾ ਇਤਨਾ ਝਰੀਟਿਆ ਗਇਆ ਹੈ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਰੰਚ ਮਾਤਰ ਵੀ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ; ਚਿੰਤਾ ਹੋਵੇ ਵੀ ਕਿਵੇਂ ? ਮਾਜ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਜੁ ਉਸ ਨੂੰ ਸਵਾਰ ਹੋ ਚੁਕੀ ਹੈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਸਰਮਾਇਦਾਰੀ ਨਜ਼ਾਮ ਵਿਚ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਚਲਣ ਨਾਲ ਤੇ ਾਨ ਜਾਂ ਕਲਾ ਤੇ ਮੁਠੀ ਭਰ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਰਾਜ ਹੋ ਜਾਣ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਅਤਿਆਚਾਰ, ਅਨਾਚਾਰ ਤੇ ਰੋਗ ਵਧੇ ਹਨ, ਉਹ ਕਿਸ ਪਾਸੋਂ ਭੁੱਲੇ ਹਨ। ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬੰਦੇ ਦੀ ਉੱਕਾ ਕਦਰ ਨਾ ਰਹੀ ਅਤੇ ਹਿਰਦੇ-ਹੀਣ ਤੇ

ਨਿਰਬੋਲ ਮਸ਼ੀਨ ਵਾਂਗੂ ਹੀ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਵੀ ਪੋਤਿਆਂ ਤੇ ਪੁਤਾਂ ਨੇ ਲੋਹੇ ਬਰਾਬਰ ਹੀ ਤੋਲਿਆ। ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਦੇ ਪਹੀਆਂ ਨਾਲ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕਿਸਮਤ ਬੰਨ੍ਹ ਦਿਤੀ ਗਈ, ਕੁਝਨਾ ਦੀ ਕਿਸਮਤ ਰਾਤੋ ਰਾਤ ਕੁਬੇਰ ਵਾਲੀ ਬਣ ਗਈ ਅਤੇ ਕਝਨਾ ਦੇ ਮੂੰਹ ਦਾ ਗ੍ਰਾਹ ਵੀ ਖੋਹ ਲਇਆ ਗਇਆ। ਬੰਦਾ ਬੰਦੇ ਦਾ ਰੱਤ ਪੀਣ ਲਗਾ, ਪੈਸਾ ਪੈਸੇ ਨੂੰ ਗਲਵਕੜੀਆਂ ਪਾਣ ਲਗਾ, ਸਮਾਜੀ-ਰਿਸ਼ਤੇ ਚਾਂਦੀ ਦੇ ਬਦਲ ਤੋਲੇ ਜਾਣ ਲਗੇ, ਸਮਾਜ ਦੇ ਰਖਸ਼ਕ ਭਖਸ਼ਕ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਗੇ, ਆਪਣੀ ਇਜ਼ਤ ਵਧਾਉਣ ਫੁਲਾਉਣ ਲਈ ਦੂਜਿਆ ਦੀ ਇਜ਼ਤਾਂ ਤੇ ਦਿਨ ਦਿਹਾੜੇ ਡਾਕੇ ਪੈਣ ਲਗੇ-- ਇਸ ਆਰਥਕ ਵਿਖਮਤਾ ਦੀ ਅੱਤ ਨੂੰ ਅੱਵਲ ਤਾਂ ਕੋਈ ਵੇਖ ਨਾ ਸਕਿਆ ਤੇ ਜੇ ਕੋਈ ਵੇਖ ਵੀ ਸਕਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਜਿਰਾ ਜਾਂ ਹੀਆ ਨ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਪੱਛਮ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਮੁਲਕਾਂ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਹੋਈ। ਉਥੋਂ ਦੀ ਜਨਤਾ ਜਾਗ ਰਹੀ ਸੀ, ਹੰਭਲਾ ਮਾਰ ਰਹੀ ਸੀ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ, ਪਰ ਸਾਡਾ ਸਮਾਜ ਅਜੇ ਲੰਮੀਆ ਤਾਣੀ ਪਇਆ ਸੀ, ਬੇਖਬਰ, ਬੇਸੁਧ, ਸਰਮਾਇਦਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਚਾਲਾਂ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ, ਅਨਭੋਲ।

ਸਮਾਜ ਆਰਥਕ ਕਾਣੀ ਵੰਡ ਕਰ ਕੇ ਧੜਾਧੜ ਦੋ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਰਹਿਆ ਸੀ, ਇਕ ਕਿਸਾਨ-ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਾਂ ਹੱਥੀਂ ਕਿਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਸਰਮਾਇਦਾਰ ਜਾਂ ਰੱਤ-ਖੋਰਾ ਵਿਹਲੜ ਟੋਲਾ। ਸਾਮਾਜਿਕ ਜੋਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਦੂਜਾ ਟੋਲਾ ਪਹਿਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਮਨ-ਮਰਜ਼ੀ ਸੋਸ਼ਨ ਕਰ ਰਹਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਦੂਜਾ ਟੋਲਾ ਅਜੇ ਧੜਾ ਨ ਬਣਿਆ ਸੀ ਜਾਂ ਇਹ ਸੰਗਠਤ ਨ ਸੀ। ਪਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਬਾਰਾਂ ਬਰਸਾਂ ਬਾਦ ਤਾਂ ਰੂੜੀਆਂ ਦੇ ਵੀ ਭਾਗ ਜਾਗਦੇ ਹਨ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਕੁਝ ਪਛਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਰ ਕੇ ਅਤੇ ਕੁਝ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾ ਭਾਰਤੀ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜਾਗਰਤਾ ਹੋਣ ਲੱਗੀ। ਨਵੇਂ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ ਕੁਝ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਦੇਣੇ ਆਰੰਭ ਕੀਤੇ, ਜਨਤਾ ਜਨਾਰਦਨ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਲੱਗੀ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹਿਤਾਂ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਨ ਲਈ ਤੇ ਜ਼ਾਲਮ ਟੋਲੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਮੁੱਠ ਹੋਣ ਲੱਗੀ। ਜਾਗੀਰਾਂ ਜਾਂ ਜ਼ਮੀਨਾਂ-ਜਾਇਦਾਦਾਂ ਉਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਉਸ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵਿਹਲੜ ਜਾਂ ਵਿਚੋਲਿਆਂ ਦਾ ਇਥੇ ਕੋਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਜ਼ੋਰ ਫੜਨ ਲੱਗੀ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਸਾਹਿੱਤ ਸਮਾਜ ਦਾ ਦਰਪਨ ਹੈ ਅਤੇ ਉਂਞ ਵੀ ਸਾਹਿੱਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਹਿਰਦੇ ਤੇ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਹੀ ਛੇਤੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਹੀ ਵਿਚਾਰ ਸਾਹਿੱਤ ਵਿਚ ਵੀ ਆ ਗਏ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹਰ ਕੋਈ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪ੍ਰਗਟ ਵੀ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹੀ ਛੁਹੇਗਾ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੂਸਲਾਂ ਦਾ ਡਰ ਨਾ

ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਹੜਾ ਸਿਰਕੱਢ ਜਾਂ ਨਿਧੜਕ ਸਮਾਜ-ਸੇਵੀ ਹੋਵੇ ਇਸ ਗਲੋਂ ਇਨ-ਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਸਮਾਜ ਸੇਵੀ ਲੋਕ-ਕਲਾਕਾਰ ਹੈ । ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਸਮਾਜਵਾਦ ਉਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਨਿਤਾ-ਪ੍ਰਤੀ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅਨੇਕ ਭਾਵ ਪੜ੍ਹਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਸਮਾਜ ਅਗੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ।

'ਦੁਖ-ਸੁਖ' ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਜੇ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਕਹਾਣੀ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਉਸ ਦੇ ਪਿਛਲੇਰੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਕੰਮ ਅਵਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ । 'ਪਠਾਨ ਦੀ ਧੀ' ਵਿੱਚ ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਦੀ ਵਲਗਨਾਂ ਚੋਂ ਨਿਕਲਕੇ ਇਕ ਪਠਾਨ ਨੂੰ ਸਿਖ ਕੁੜੀ ਨਾਲ ਆਤਮਕ ਵਤਸਲ-ਸਨੇਹ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਸਿਆ ਵਿਖਾਕੇ ਉਸ ਦੇ ਇਹ ਵਾਕ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ—"ਸਿਖ ਹੋ ਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨ, ਬੱਚਾ ਸਭ ਕਾ ਏਕ ਹੈ ਸਰਦਾਰ, ਖ਼ੁਦਾ ਤੋ ਸਭ ਕਾ ਏਕ ਹੈ ।" ਇਵੇਂ ਹੀ 'ਦੋ ਪਰੋਫੈਸਰ' ਕਹਾਣੀ ਵਿੱਚ ਇਕ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਦਾ ਆਰਥਕ-ਮੰਦ ਹਾਲੀ ਕਰਕੇ ਪਰੀਖਿਆ ਦੀ ਫੀਸ ਸਮੇਂ ਸਿਰ ਨਾ ਦੇ ਸਕਣਾ ਵੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਹੈ । "ਆਤਮਾ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤੀ' ਵਿਚ ਤਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦਾ ਉਹ ਪੱਖ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਗਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਝਗੜਿਆਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉਠ ਕੇ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿਤਾ ਗਇਆ ਹੈ । "ਜੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਮੇਰਾ ਸੁਹਾਗ ਲੁਟਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਬੰਗਾਲੀ ਕਿਹੜਾ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਘਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ।" ਅਖਵਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਬੰਗਾਲੀ ਦਾ ਗਠਬੰਧਨ ਕਰਾ ਦਿਤਾ ਗਇਆ ਹੈ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਵਲ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਵਲ ਵਧਦਾ ਹੋਇਆ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਗਲ ਹਰ 'ਸਿਆਣਾ ਪਾਠਕ' ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਇਸੇ ਲਈ ਹੀ ਤਾਂ ਉਹ ਸੁਖ-ਦੁਖ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਹੋਰ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਸਾਮਾਜਿਕ ਆਦਰਸ਼ ਰਖ ਸਕਿਆ ਹੈ ।

'ਪ੍ਰਾਹੁਣਾ' ਕਹਾਣੀ ਇਸ ਦਾ ਪਰਤੱਖ ਸਬੂਤ ਹੈ । ਇਸ ਵਿਚ ਸਮਾਜ-ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੌਜਵਾਨ ਪਿੰਡ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਚਿਟ ਕਪੜੀਏ ਸਰਦਾਰਾਂ ਤੇ ਜ਼ੈਲਦਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਗਾਲਾਂ ਖਾਂਦਾ ਹੋਇਆ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਧਰਮ 'ਸੱਚੀ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ' ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਂਦਾ ਫਿਰ ਰਹਿਆ ਹੈ । ਉਹ ਪਿੰਡ ਦੀ ਕਮੀਣ ਕਹੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਘਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ । ਉਹ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਭਰਾ ਭੁਖੇ ਮਰਦੇ ਹਨ, ਸਾਡੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਤੇ ਟੈਕਸਾਂ ਤੇ ਵਿਹਲੜ ਦਸਖਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਹੁਕਮਰਾਨ ਪਲਦੇ ਹਨ ।" 'ਰੱਬ ਦੀ ਮੌਤ', 'ਨਰਸ', 'ਪਛਾਣ' ਆਦਿ ਵੀ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਚੰਗੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ ।

'ਨਰਕਾਂ ਦੇ ਦੇਵਤੇ' ਵਿਚਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜ-ਸੇਵੀ ਕਰਮ-ਵੀਰਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਨਰਕਾਂ ਜਿਹੇ ਆਵਾਸਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਦੇਵ-ਆਤਮਾ (ਪਵਿਤਰ ਆਤਮਾ) ਰਖਦੇ ਹਨ। ਵਿਚਾਰੇ ਕਿਸੇ 'ਕਾਮੇ ਮਜ਼ਦੂਰ' ਮਾਸਟਰ ਨੂੰ ਗਰਮ ਕੋਟ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦਾ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਰਜ਼ਾਈ ਨਹੀਂ ਨਸੀਬ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਜੀਵਨ-ਪੰਧ ਵਿਚ ਕਦੇ ਨਿਰਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਕਦੇ ਡਿੱਗਦੇ ਨਹੀਂ। 'ਇਮਤਿਹਾਨ' ਵਿਚ ਦਸਿਆ ਗਇਆ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਲਈ, ਪੇਂਡੂ ਹਾਰੇ-ਹੁੱਟੇ ਮਜ਼ਦੂਰ-ਕਾਮਿਆਂ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ, ਦਰਦ-ਪਿਆਰ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਬੰਦੇ ਆਪਣੇ ਰਾਹ ਉੱਤੇ ਨਿਡਰ ਹੋ ਕੇ ਚਲਦੇ ਹਨ, ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਲੋਭ-ਲਾਲਚ ਜਾਂ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਛਲਾਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੰਡਿਆਲੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਗਿਰਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਿਸਚੇ ਅਟੱਲ ਹਨ। 'ਇੱਜ਼ਤ ਦਾ ਸਵਾਲ' ਵਿਚ ਤਥਾਕਥਤ ਉੱਚੀ ਜ਼ਾਤ ਤੇ ਨੀਵੀਂ ਜ਼ਾਤ ਦੀ ਧੀ-ਭੈਣ ਦੀ ਸਾਂਝ ਵਿਖਾਈ ਗਈ ਹੈ। 'ਟੋਮੀ' ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਕਹਾਣੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਟੋਮੀ ਤੇ ਜੈਕ ਦੇ ਚਰਿਤ੍ਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਬਦੇਸ਼ੀ ਟੁੱਕੜਾਂ ਤੇ ਪਲੇ ਆਦਮੀ ਅਤੇ ਸੁਦੇਸ਼ੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਆਦਮੀ ਵਿਚ ਭੇਦ ਦਰਸਾਇਆ ਗਇਆ ਹੈ। 'ਦੋ ਰਸਤੇ' ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦਾ ਭੇਦ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਇਆ ਹੈ। "ਗਿਆਨ, ਇਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਨੇ ਵੱਡੀਆਂ ਮੱਛੀਆਂ ਤੇ ਦੂਜੇ ਹੁੰਦੇ ਨੇ ਪੂੰਗ, ਵੱਡੀਆਂ ਮੱਛੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਨੇ ਪੂੰਗ ਨੂੰ ਖਾਣ ਲਈ ਤੇ ਪੂੰਗ ਹੁੰਦੇ ਨੇ ਖਾਧੇ ਜਾਣ ਲਈ। ਸੋ ਕਿਉਂ ਨ ਬੰਦਾ ਵੱਡੀ ਮੱਛੀ ਬਣੇ।" ਇਸ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜ਼ੋਰਾਵਰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਨੂੰ ਖਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਮਜ਼ੋਰਾਂ ਅਤੇ ਦੁਖੀਆਂ ਦੀ ਹਾਮੀ ਭਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅਸਲੀ ਸੰਗਠਤ ਰੂਪ ਦੱਸਣਾ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ।

'ਸਭ-ਰੰਗ' ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕਹਾਣੀਆਂ ਤਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਅਧਿਯਨ ਵਿਚ ਹੀ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਕੁਝ ਹੋਰ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵੀ ਹਨ। 'ਬਾਗਾਂ ਦਾ ਰਾਖਾ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਾ ਹਰੀਜਨ ਮੁੰਡਾ ਲਾਲੇ ਦੇ ਲੁਕਾਟਾਂ ਦੀ ਰਾਖੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬੀਮਾਰੀ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਗਾਲਾਂ, ਝਾੜਾਂ (ਤੇ ਲੁਕਾਠਾਂ) ਵੀ ਖਾਂਦਾ ਹੋਇਆ ਬਾਗ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਾਣ ਦੇ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਗਰੀਬ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਢਿਡਲ ਤਾਂ ਗਾਲਾਂ ਕੱਢਦੇ ਹੀ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਘਰ ਵਾਲੇ ਵੀ ਘਿਰਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਸਵਰਗ ਦੀ ਝਲਕ' ਵਿਚ ਰਿਕਸ਼ਾ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਮਸਤੀ ਭਰਿਆ ਜੀਵਨ ਹੈ। 'ਕੁਲਫੀ' ਵਿਚੋਂ ਨੌਕਰੀ ਪੇਸ਼ਾ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਥੋਥੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਭੰਡਾ-ਫੋੜ ਕੀਤਾ ਗਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਚਿੱਟੇ ਗਲਮਿਆਂ ਵਾਲੇ ਬਾਬੂ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਰੀਝ ਨੂੰ ਵੀ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜੇਬ

ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ, ਖਾਸ ਕਰ ਮਹੀਨੇ ਦੀ ਆਖਰੀ ਤਾਰੀਖ ਨੂੰ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ-ਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਮਾਜਿਕ-ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣੇ ਨਹੀਂ ਕਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

'ਮਨੁਖ ਤੇ ਪਸ਼ੂ' ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਹੋਰ ਵੀ ਚੇਤਨ ਹੋ ਉਠਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੁਣ ਸਿੱਧੇ ਰਾਹ ਮਜ਼ਦੂਰ-ਕਿਸਾਨ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਲਈ ਮੰਗ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਸਮਾਜਵਾਦ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਪ੍ਰੇਮ ਤੋਂ ਅਗਾਂਹ ਵਧ ਕੇ ਸੰਸਾਰ-ਅਮਨ ਤੇ ਸੰਸਾਰ-ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਨੂੰ ਸਪਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਹੁਣ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਦੀਆਂ ਫੈਕਟਰੀਆਂ ਦੇ ਕਾਲੇ ਧੂਏਂ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ-ਕਿਸਾਨਾਂ ਦਾ ਸਰੀਰ ਜਲਦਾ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਦੇ ਤੇਲ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਰਤ ਮਿਲੀ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਰਖਾਨੇਦਾਰ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਬੰਦ-ਤਿਜਉਰੀਆਂ ਵਿਚ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਸਲੀ ਕਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਮਾਇਆ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਹਾਣੀ 'ਮਨੁਖ ਤੇ ਪਸ਼ੂ' ਵਿਚ ਉਸ ਦੇਖਿਆ, ਦਯਾ, ਦਾਨ, ਸੰਤੋਖ ਸਭ ਰਾਜਨੀਤੀ ਹੈ, ਗਰੀਬ ਨੂੰ ਗੁਮਰਾਹ ਕਰਨ ਲਈ. . . . . . ਤੇ ਫਿਰ ਉਹ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਫੈਕਟਰੀਆਂ ਵਿਚ ਦਾਨ-ਪਾਤਰ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੀ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਭਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਮਿਲਾਂ ਤੇ ਨਾਂ ਸੇਠਾਂ ਦੇ ਲਿਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਵਿਚਾਰੇ ਗਰੀਬ ਨੂੰ ਸੰਤੋਖ ਕਰਨ ਲਈ ਕਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਧਨੀ ਸੰਤੋਖ ਕਰਦਾ ? ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਉਸ ਦਾ ਢਿੱਡ ਭਰਦਾ ਲੁਟ-ਖਸੁਟ ਕੇ ? 'ਹੱਲ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਉਹ ਰੋਟੀ, ਕਪੜੇ ਤੇ ਘਰ ਦਾ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਪੱਕਾ ਹੱਲ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਉਹ ਇਕ ਸਹੀ ਹੱਲ ਦਸਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਜ਼ਦੂਰ-ਕਿਸਾਨ ਜਾਂ ਪੂੰਜੀਪਤੀ-ਗਰੀਬ ਦੀ ਸਮਸਿਆ ਤਾਹੀਓਂ ਨਜਿੱਠੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਨੂੰ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਹਿੱਸਾ ਦਿਤਾ ਜਾਵੇ। ਉਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ—"ਜਦ ਤਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਕਿਸਾਨ ਦੀ ਸੋਸ਼ਲਿਸਟ ਹਕੂਮਤ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਚੇਤੰਨ ਅਮਲ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ, ਉਹ ਭੁਖਾ ਮਰਦਾ ਹੀ ਰਹੇਗਾ।" 'ਇਕੋ ਰਸਤਾ' ਵਿਚ ਉਹ ਫਿਰ ਕਿਰਤ ਦੀ ਮਹਤਤਾ ਦਸਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਤਰੀ-ਪੁਰਸ਼ ਦੀ ਆਰਥਕ-ਸਮਾਨਤਾ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਕੁੱਤਾ' ਵਿਚ ਵੀ ਮਰੀਅਮ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚੀ-ਜ਼ਾਤ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਜਾਪੀ। 'ਬਹਾਦਰ' ਦਾ ਜਗਦੀਪ ਇਸੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਹਕ ਵਿਚ ਬੋਲਣ ਕਰਕੇ ਇਨਾਮੀ ਭਗੌੜਾ ਬਣਿਆ, 'ਸੁਤੰਤਰ' ਗੁਪਤਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਮਜ਼ਦੂਰੀ' ਵਿਚ ਨਿਮਨ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਦੀ ਸੁੰਦਰ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ। 'ਕਪੂਰ ਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ' ਵਿਚ ਇਸ ਗਲ ਨੂੰ ਭੰਡਿਆ ਗਇਆ ਹੈ ਕਿ ਫੈਕਟਰੀਆਂ ਧਨੀ-ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਖਲਾਕ, ਧਰਮ, ਕਾਨੂੰਨ, ਸਾਹਿੱਤ, ਆਚਾਰ ਆਦਿ ਨਾਲ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ।

ਕਰਮ ਚੰਦ ਨੂੰ ਸੂਝ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ "ਕੱਚੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਮੁਲ, ਮਿਹਨਤ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਚੀਜ਼ ਬਣਾ ਕੇ ਵਧਾਉਂਦਾ ਸੀ, ਪੈਸਾ ਨਹੀਂ।" ਇਹਨਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹਿੰਸਾ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈ ਲੈਣਾ ਵੀ ਯੋਗ ਦਸਿਆ ਗਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸ਼ਾਇਦ ਬਹੁਤ ਲੋਗ ਸਹਿਮਤ ਨਾ ਹੋਣ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ 'ਮਨ ਜੀਤੇ ਜਗ ਜੀਤ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ "ਕਿਸਾਨ ਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦਾ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਲਈ ਲੜਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹਕ ਲਈ ਲੜਨਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸੇ ਵਿਚ ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਮੁਖ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਕੰਮ ਲਈ ਉਹ ਜਗ ਦੇ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਕਿਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਕ ਹੋਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਮਜ਼ਦੂਰ-ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਇਹ ਸੁੰਦਰ ਸੁਨੇਹਾ ਦੇ ਕੇ ਲਿਖਾਰੀ ਸਚੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜ-ਸੇਵਾ ਲਈ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਲਾਲ ਮੁਨੀ ਦਾ ਫੇਰਾ' ਵਿਚ ਲਾਲ ਮੁਨੀ ਇਕ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਮਾ ਬਣ ਕੇ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਨੂੰ ਸੰਭਲ ਜਾਣ ਲਈ ਚੇਤਾਵਨੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਜ਼ਾਲਮ ਦੇ ਮਨ ਦਾ ਭੂਤ ਤੋਂ ਛੁਟ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਗੇ ਜਾ ਕੇ ਉਹ ਵੀ ਹਿੰਸਾ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਮੇਰੀ ਹਿੰਸਾ ਬਚਾ ਦੀ ਹਿੰਸਾ ਹੈ ਤੇ ਹਿੰਦ ਦੇਸ਼ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅਨਜਾਣ ਨਹੀਂ। ਪੋਰਸ, ਪ੍ਰਤਾਪ ਤੇ ਸ਼ਿਵਾ ਜੀ ਵਿਚ ਮੇਰਾ ਉਹ ਸਾਮਿਕ੍ਰਮਕ ਰੂਪ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਤੁਸੀਂ (ਪੂੰਜੀਪਤੀ) ਵੀ ਹਿੰਸਾ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਗਰੀਬ ਦੇ ਗਲ ਤੇ ਛੁਰੀ ਵਾਹੁੰਦੇ ਹੋ।"

ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਖੀਰ ਵਾਲੀਆਂ ਦੋ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਕੇ ਹਿੰਸਾ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਖਰ ਸਮੁਚੇ ਰਾਸ਼ਟਰ-ਧਨ ਤੇ ਦੋ-ਚਾਰ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਦਾ ਜਿੰਨ-ਜੱਫਾ ਕੇਵਲ ਉਪਦੇਸ਼ ਝਾੜਣ ਨਾਲ ਜਾਂ 'ਹਿਰਦੇ-ਪਰੀਵਰਤਣ' ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਤੁੜਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਹ ਤਾਂ ਬੇਜ਼ਮੀਨੇ ਤੇ ਘਟ ਜ਼ਮੀਨੇ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਸਲੰਘ, ਤ੍ਰੰਗਲੀਆਂ ਤੇ ਸੋਟੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਧੇ ਰਸਤੇ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਪਦੇਸ਼ਾ ਨਾਲ ਕਦੇ ਪਹਾੜ ਢਹਿਣ ਲਗੇ ਹਨ? ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਵੇਲੇ ਮਹਾਰਾਣਾ ਪ੍ਰਤਾਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਧਨ-ਸੰਪਦਾ ਭੇਟ ਕਰਣ ਵਾਲੇ 'ਭਾਮਾ ਸ਼ਾਹ' ਜਣੇ-ਖਣੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਉਹ ਸ਼ਾਹ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਕਿਸੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਆਮਦਨੀ ਦਾ ਹਿਸਾ ਦੇਣਾ ਤਾਂ ਦੂਰ, ਸਗੋਂ ਦੇਸ਼ ਦੀਆਂ ਪੰਜ-ਸਾਲਾ ਪਲਾਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਧੜਾਧੜ ਰੁਪਿਆਂ ਵੱਢ ਰਹੇ ਹੋਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕੀ ਮੁਸੀਬਤ-ਗ੍ਰਸੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਜੂਆਂ ਦੇ ਦੇਣੀਆਂ ਸਨ। ਇਹ ਤਾਂ ਲੋਕ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ।

'ਨਵਾਂ ਰੰਗ' ਵਿਚ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਹੀ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਅਸਾਨੂੰ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਮਲੂਮ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਸੂਝਵਾਨ ਵਿਚਾਰਕ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ

ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਤੇ ਨੀਝ ਭਰਿਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਸ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਉਸ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਗਰੀ ਦਾ ਅਮੁਕ ਭੰਡਾਰ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਕੇਵਲ ਕੋਰਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਲਈ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨਹੀਂ ਲਿਖੀਆਂ ਹਨ, ਸਮਾਜ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਰੂਪ ਚਿਤਰਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਦੇ ਭਲੇ ਜਾਂ ਕਲਿਆਣ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਕਲਾ ਦਾ ਪੱਲਾ ਨਹੀਂ ਛਡਿਆ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨੇ ਸ਼ਤਯੰ ਸਿਵੰ, ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੁੰਦਰਮ ਨੂੰ ਵੀ ਚੇਤੇ ਰਖਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਹਰ ਸੰਭਵ ਜਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ ਕਿਸੇ ਦਲ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਹੀ ਬੂ ਨਾ ਆਵੇ। 'ਨਵਾਂ ਰੰਗ' ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ—"ਕਾਫੀ ਪੁਰਾਣੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸਤਯੰ, ਸਿ ਤੇਵੰ ਸੁੰਦਰੰ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਕਲਾ ਤੇ ਸਾਹਿੱਤ ਵਿੱਚ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿੱਤਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਅਨੁਗਰਾਮੀ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ।" ਕਲਾ ਸਮਾਜ ਲਈ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲਾ ਹਰ ਉਹ ਕਲਾਕਾਰ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਕੋਰੀਆਂ ਕਪੋਲ-ਕਲਪਤ ਲਿਖਤਾਂ ਨਹੀਂ ਲਿਖਦਾ ਅਤੇ ਕਲਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮਨ-ਪਰਚਾਵੇ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਉਹ ਸੁਭਾਵਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ-ਸਰੂਪ ਕੇਵਲ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦਾ ਪੱਲਾ ਫੜ ਕੇ 'ਕਲਾ ਤੋਂ ਬੇਮੁੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਸੰਤੋਸ਼ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਤਯੰ ਤੇ ਸਿਵੰ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰਮ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਰਖਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਇਕ ਸੁਚੱਜਾ ਤੇ ਸੱਚਾ-ਸੁੱਚਾ ਕਲਾਕਾਰ ਹੀ ਨਿਭਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਸ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ "ਮੈਂ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਲਗਦੀ ਵਾਹ ਜ਼ਾਲਮ ਟੋਲੇ ਦਾ ਹਮਾਇਤੀ ਨ ਬਣਦਾ ਹੋਇਆ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਬੇ-ਰਹਿਮ ਹੱਥਾਂ ਨੂੰ ਰੋਕਦਾ ਹੋਇਆ, ਸਰਬ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਸਾਹਿੱਤ ਲਿਖਾਂ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਕਰੋੜਾਂ ਮਿਹਨਤ-ਕਸ਼ ਇਨਸਾਨਾਂ ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿੱਚ ਲਿਖਣਾ ਮੇਰਾ ਧਰਮ ਹੈ।" ਇਥੇ ਉਸ ਦਾ "ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ" ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੇ ਭਾਰੂ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦਿੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਧਾਨ ਹੀ ਇਵੇਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੁਤੇ ਸਿਧ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲ ਜਾਏ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਸੇਖੋਂ ਸਾਹਿਬ ਵਾਂਗੂ ਕਿਸੇ ਪਾਤਰ ਤੋਂ ਲੰਮਾ ਲੰਮਾ ਵਿਆਖਿਆਣ ਨਹੀਂ ਦਿਲਵਾਇਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਜ਼ਦੂਰ-ਮਜ਼ਦੂਰਨਾਂ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਲੈਨਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਬਹਿਸ ਕਰਦੇ ਹੀ ਦਿਖਾਲਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਮੈਂ ਕਹਾਂਗਾ ਕਿ 'ਸੁਜਾਨ' ਜੀ ਕਲਾ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਾ ਬਿਲਕੁਲ ਸ਼ੁਧ ਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਗੰਦਗੀ ਨੇ ਸੜਾਂਦ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ।

'ਨਵਾਂ ਰੰਗ' ਦੀ ਹਰ ਕਹਾਣੀ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਹ

ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵਿਖਾਇਆ ਗਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਝਲਕ ਸਾਨੂੰ 'ਪ੍ਰਾਹੁਣਾ' ਵਿੱਚ ਮਿਲ ਚੁਕੀ ਹੈ। 'ਗਲਤੀ' ਵਿੱਚ ਗੁਪਤਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲਾ 'ਭਰਾ', 'ਮਹਾਕਵੀ' ਵਿਚ ਬਲਬੀਰ ਤੇ ਗੁਰਬਚਨੋ, 'ਦੋਸਤ' ਵਿੱਚ ਗੁਪਾਲ ਦਾਸ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਲਤਾ', 'ਨੇੜੇ ਨੇੜੇ' ਵਿਚ ਤੁਲਸੀ ਰਾਮ ਤੇ ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ, 'ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਦਿਨ' ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਲੇਖਕ, 'ਡੇਢ ਆਦਮੀ' ਵਿੱਚ ਸਾਥੀ ਜੀ, 'ਪਰਦਾ' ਵਿੱਚ ਮਹਿੰਦਰ, 'ਪਹੁ ਫੁੱਟ ਪਈ' ਵਿੱਚ 'ਮਿਹਰ ਸਿੰਘ ਇਹ ਸਾਰੇ ਹੀ ਸਿਰਧੜ ਦੀ ਬਾਜ਼ੀ ਲਾ ਕੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਕਾਲੇ ਸ਼ਾਹ ਪਰਦੇ ਨੂੰ ਪਾੜਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਤਾਂ ਖੁਦ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਜੀ ਸਭ ਪਾਸੇ ਦੁਖ-ਦਾਰੂ ਕਰਦੇ ਫਿਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਜੇ ਕਿਸੇ ਪਾਸੇ ਰਾਜਾ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਝੂਠੇ ਪਰਚਾਰ ਵਿੱਚ ਆਏ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਬਾਬੇ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਹੋਏ ਕਿਸਾਨਾਂ ਨੂੰ ਮਤ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸ਼ਰਾਬੀ, ਡਾਕੂ, ਬਦਚਲਣ ਪਿੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਧੀਆਂ ਦੀ ਖਰਾਬੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ, ਜ਼ੋਰਾਵਰੀਆ ਤੇ ਧੱਕੇਸ਼ਾਹੀਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੇ ਲੁਕ ਛਿਪ ਕੇ ਵੈਲਦਾਰੀਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੱਟੂ ਟੋਲੇ ਦਾ ਸਾਥ ਛਡਕੇ ਕਿਰਤੀ-ਕਿਰਸਾਨਾਂ ਲਈ ਜਾਨਾਂ ਤਲੀ ਤੇ ਰੱਖੀ ਫਿਰਨ ਵਾਲੇ, ਪਿੰਡ ਦੀ ਇਜ਼ਤ ਨੂੰ ਸਾਂਝੀ ਸਮਝਣ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ-ਸੇਵੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਤ ਦੇ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਥ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪਿੰਡ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਅਮਨ-ਕਾਨਫ਼ਰੰਸਾਂ ਕਰਕੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਮੁੜ ਮਨੁਖਤਾ ਵਲ ਮੋੜਨ ਵਾਲੇ ਕੰਨ੍ਹੇ ਨਾਲ ਕੰਨ੍ਹਾਂ ਜੋੜ ਕੇ ਸਮਾਜ-ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵਡਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲਿਖਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਜਨਤਾ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਲਿਖਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ ਅੱਜ ਸਾਡੇ ਪਿੰਡਾਂ ਦੇ ਲੋਕ ਇਤਨੇ ਸਮਝਦਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਏ ਕਿ ਉਹ ਚੰਗੇ-ਮਾੜੇ ਦੀ ਪਰਖ ਕਰ ਸਕਣ, ਉਹ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਵਡੇ ਨਾਤੇ ਵਡੇ ਥਾਂ ਵੇਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਬੇੜੀ ਗ਼ਰਕ ਕਰਨ ਲਈ ਸਮਾਜ-ਦੋਖੀ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਕ ਕੇ ਜਨਵਾਦੀ ਧੜੇ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਦਾ ਗਲਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਪੰਜਾਂ ਸਾਲਾਂ ਲਈ ਪਛਤਾਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਦਾਂ ਹੀ ਅਨੇਕਾਂ ਹੀ ਕਵੀ ਕੇਵਲ ਕਲਪਣਾ-ਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਵਿਚਰ ਕੇ, ਸੱਚੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਤੋਂ ਵਿਹੀਣ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਕੇਵਲ ਚਿੰਨਵਾਦੀ ਤੇ ਪਰ-ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਲਿਖ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਹਾਕਵੀ ਸਦਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਸੱਚਾ ਮਹਾਕਵੀ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਜਨਤਾ ਲਈ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, ਜਨਤਾ ਦੀ ਆਮ ਬੋਲਚਾਲ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਜਨਤਕ ਅਲੰਕਾਰ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮਨੁਖਤਾ ਲਈ, ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ-ਕਾਮਿਆਂ ਜੋਧਿਆਂ ਲਈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਸ਼ਾਂਤੀ ਤੇ ਮਿਲਵਰਤਣ ਲਈ ਲਿਖੇ। ਇਹ ਗਲ ਬਲਵੰਤ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ।

'ਹਿਸਾਬ ਵਿਚ ਨਹੀਂ', ਇਸ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਦੋ ਚਾਰ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ

ਹਨ', ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਕਟਾਖਭਰੀ ਗਲ-ਬਾਤ ਕਰਦੇ ਕਰਦੇ ਇਕ ਬੜੀ ਸਾਮਾਜਿਕ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਛੁਹਿਆ ਗਇਆ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਕਮਾਈ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਭਲਾਈ ਵਿਚ ਲਾਉਣ ਵਾਲੇ ਤੇ ਥਾਂ ਥਾਂ ਤੋਂ ਚੰਦਾ ਇਕੱਠਾ ਕਰਕੇ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਬੱਚਿਆਂ ਲਈ ਲਾਇਆ ਜਾ ਰਹਿਆ ਹੈ । 'ਨੇੜੇ ਨੇੜੇ' ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੀ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਵਾਲੀ ਝੂਠੀ ਆਕੜ ਤੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੁੰਦਰ ਵਿਅੰਗ ਕੀਤਾ ਗਇਆ ਹੈ । ਕਿਸੇ ਗਲ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣ ਲਈ ਵਿਅੰਗ ਜਾਂ ਕਟਾਖਸ਼ ਇਕੋ ਰਾਮਬਾਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਹਾਰਾ 'ਨਵਾਂ ਰੰਗ' ਵਿਚ ਪੈਰ ਪੈਰ ਤੇ ਲਇਆ ਗਇਆ ਹੈ । ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਦਿਖਾਵਟੀ ਸ਼ਾਨਾਂ ਦੇ ਮੁਨਾਰੇ ਢਹਿ ਰਹੇ ਹਨ, ਸਾਮਾਜਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਬਦਲ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਮਿਹਨਤ-ਮਜ਼ੂਰੀ ਜਾਂ ਹਥ ਦੇ ਕੰਮ ਦੀ ਮਹਤਤਾ ਵਧਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਮਾਨੋਂ ਅਗਿਆਨ ਰੂਪੀ ਆਕਾਸ਼ ਉਤੇ ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਭਾਤ ਦਾ ਚਾਨਣ ਪਸਰ ਰਹਿਆ ਹੈ, ਅਮੀਰ ਤੇ ਗਰੀਬ, ਇਸਤਰੀ ਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆ ਰਹੇ ਹਨ। 'ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਦਿਨ' ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ-ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੀ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਫਰਤ ਦੀ ਵਡੀ ਖਾਈ ਪੈ ਚੁਕੀ ਹੈ, ਮਨੁਖਤਾ ਦੇ ਨਾਤੇ ਮੁੜ ਕੇ ਸਾਂਝ ਪੁਆਉਣਾ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਮੰਤਵ ਰਹਿਆ ਹੈ। ਮਾਲਦਾਰਾਂ ਤੇ ਇਕੋ ਕਰਾਰਾ ਵਿਅੰਗ ਇਥੇ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਟਾਂਗੇ ਵਾਲਾ ਲੇਖਕ ਤੋਂ ਪੈਸੇ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ "ਮਜ਼ਦੂਰ ਸੀ, ਕੋਈ ਮਾਲਦਾਰ ਤਾਂ ਨਹੀਂ।" ਸਮਾਜ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵਡੇ ਘਰ ਦੀ ਹਵਾ ਖਾਣੀ ਕਿਸੇ ਜਨ-ਸੇਵਕ ਲਈ ਅਨੋਖੀ ਗਲ ਨਹੀਂ। 'ਡੇਢ ਆਦਮੀ' ਦੀ ਪ੍ਰਮੁਖ ਸਮਸਿਆ ਵਿਸਵਾ-ਬਿਰਤੀ ਤੇ ਵਿਧਵਾ-ਵਿਆਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਇਲਾਜ ਵੀ ਇਕ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਇਲਾਜ ਦਸਿਆ ਗਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇ ਨਿਰਾਸਰੀ ਇਸਤਰੀ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਵੇਚ ਕੇ ਜੀਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਰਸਤੇ ਚਲੇ ਤਾਂ ਕਿਤਨਾ ਸੁਹਣਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਇਹ ਕੰਮ ਕੀ ਏ ? ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਤਜਰਬਾ ਤੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ, ਜੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕੰਮ ਨਾ ਮਿਲੇ ਤਾਂ ਇਕਠਿਆਂ ਹੋਕੇ ਲੜਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੋ ਕੰਮ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਲਾਭ ਲਈ ਤੇ ਐਸ਼-ਇਸ਼ਰਤ ਦੇ ਸਾਮਾਨ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਲਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੇ। ਇਹ ਹੈ ਅਸਲੀ ਕੰਮ।" ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਵੇਸਵਾਵਾਂ ਦੀ ਆਮਦਨੀ ਨਾਲ ਵਡੀਆਂ ਕੋਠੀਆਂ ਬਣਵਾ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਰਸਤੇ ਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਹੋਰ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਇਹ ਕਿ ਗੌਰਮਿੰਟ ਦਾ ਨੌਕਰ ਪੂਰਾ ਆਦਮੀ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਕੇਵਲ ਅੱਧਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਾ ਉਸ ਦਾ ਆਪਣੇ ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ ਤੇ ਆਪਣਾ ਕਬਜ਼ਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੋਇਆ ਕੋਈ ਸਮਾਜ-ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ,

ਇਹ ਕਰਨ ਨਾਲ ਗੌਰਮਿੰਟ ਨੂੰ ਖਤਰਾ ਜੁ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਡਾਕਟਰ ਦਸਦਾ ਹੈ "ਪਰ ਮੈਂ ਅਧਾ ਆਦਮੀ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਗੌਰਮਿੰਟ ਦਾ ਤਨਖਾਹਦਾਰ ਡਾਕਟਰ ਹਾਂ।" ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਉਪਰ ਦਸੇ 'ਕੰਮ' ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕੰਮ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪੂਰੇ ਬੰਦੇ ਨੇ ਦਸਿਆ ਹੈ।

'ਪਰਦਾ' ਵਿਚ ਉਸੇ ਭਗਵਾਨ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਾਇਆ ਗਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਅਬਲਾ ਦਾ ਪਰਦਾ ਕਜਣ ਦੀ ਸਮਰਥਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਦੇ ਨੂੰ ਪਾੜ ਕੇ ਅਸਲੀਅਤ ਨਾਲ ਜੁੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਾਲਮ ਦੇ ਸਖਤ ਹਥ. ਜੋ ਉਪਰ ਤੋਂ ਉਪਰ ਮਿਲੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਇਹ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਵੇਸਵਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ-ਪੁਜਾਰਿਨ ਬਣਾ ਕੇ ਰਖ ਰਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਹੁਣ ਮਹਿੰਦਰ ਵਰਗੇ ਕਰਮਵੀਰ ਯੋਧੇ ਹੰਬਲਾ ਮਾਰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹਨ —'ਅਸੀਂ ਪਾੜ ਦਿਆਂਗੇ ਇਹ ਪਰਦਾ। ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਨਹੀਂ, ਪਹਿਲੇ ਵਾਂਗ। ਮੈਂ ਹਾਂ, ਤੂੰ ਹੈਂ, ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ ਹਨ।' ਇਹ ਸਭ ਸਾਥੀ ਵਾਸਤਵਕਤ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿਚ ਹਨ। 'ਚੋਰ ਅਤੇ ਸਾਧੂ' ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਅੰਨ੍ਹੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮਤ ਤੇ ਰੋਣਾ ਰੋਇਆ ਗਇਆ ਏ ਅਤੇ ਅਸਲੀ ਚੋਰ ਤੇ ਸਾਧੂ ਵਿਚ ਭੇਦ ਦਸਿਆ ਗਇਆ ਹੈ। ਸਾਧ-ਗੀਰੀ ਦੇ ਭੇਸ ਵਿਚ ਨਾ ਜਾਣੇ ਕੀ ਕੀ ਅਨਰਥ ਹੁੰਦੇ ਸਨ, ਜਿਥੇ ਕੁਟੀਆ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਮਹੱਲਾਂ ਅੰਦਰ 'ਮੁਟਿਆਰ-ਸੇਵਾ' ਲੋਹੇ ਦੀ ਦੀਵਾਰ ਵਰਗੇ ਰੇਸ਼ਮੀ ਪਰਦਿਆਂ ਦੇ ਉਹਲੇ ਵਧਦੀ ਹੀ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਕੋਈ ਥਕਿਆ-ਹਾਰਿਆ, ਸਮਾਜ ਦੀ ਲੁਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਇਆ ਨਿਰਬਲ ਕਾਮਾ ਜੇ ਕਦੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪੂਰੀ ਕਰਣ ਲਈ ਚੋਰੀ ਕਰ ਬੈਠੇ ਤਾਂ ਸਮਾਜ ਉਸ ਨੂੰ ਚੋਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਧ ਦੇ ਕਰਨਾਮਿਆਂ ਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾ ਕੇ ਓਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸ਼ਰਧਾ ਬਖਸ਼ੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਹ ਦਰਸਾਇਆ ਗਇਆ ਹੈ ਕਿ ਚੋਰੀ ਕਰਨਾ ਇਕ ਆਰਟ ਹੈ, ਜੋ ਪਵਿਤਰ ਕੁਟੀਆ ਦੇ ਸਾਧ ਜਾਂ ਲਖਪਤੀ ਦੀ ਕੋਠੀ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਵਿਹਲੜ ਹੀ ਜਾਣਦੇ ਹਨ। ਗਰੀਬ ਨੂੰ ਮਾਨੋ ਕੁਟੀਆ ਕਹਿੰਦੀ ਭਾਸੀ "ਹ... ... ਹ .. ... ਹ ਅਭੀ ਤੁਮ ਕੱਚਾ ਚੋਰ ਹੈ। ਦਿਨ-ਦਿਹਾੜੇ ਚੋਰੀ ਕਰਨਾ ਅਭੀ ਸੀਖੋ।" ਇਹ ਕਿਡਾ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਵਿਅੰਗ ਹੈ ਉਸ ਅੰਨ੍ਹੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਉੱਤੇ, ਜਿਥੇ 'ਦੀਵੇ ਤਲੇ ਅੰਧੇਰਾ' ਵਾਲੀ ਗਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਸਮਾਜ ਇਸ ਧਰਮ ਨਾਲ ਚਿਚੜੀ ਵਾਂਗ ਚੁਮੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਿ ਕੁਝ ਸਾਧਾਂ ਦੇ ਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਚੋਰ ਆਪਣਾ ਉੱਲੂ ਸਿਧਾ ਕਰਣ ਲਈ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਗਰੀਬੀ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ।

"ਪਹੁ ਫੁਟ ਗਈ" ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਇਕ ਦੂਰ ਚਮਕਦਾ ਰੋਸ਼ਨ-ਮੁਨਾਰਾ ਵੇਖ ਰਹਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਖਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਹੁਣ ਬਹੁਤੀ ਦੂਰ

ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅੱਜ ਸਾਡੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਚੇਤੰਨ ਮਨੁਖ ਦੀ ਨਿਰਦੈਤਾ ਕੀੜਿਆਂ-ਮਕੌੜਿਆਂ ਦੀ ਬੇਰਹਿਮੀ ਤੋਂ ਵੀ ਭੈੜੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਆਪਣੀ ਮੂਰਖਤਾ ਦੇ ਆਸਰੇ ਧਰਮ ਦੀ ਆੜ ਵਿਚ ਇਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਇਸਤਰੀ ਨੂੰ ਬੇਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਗਲਾਂ ਘੜਦੇ ਹਨ "ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਨੇ ਮੌਕਾ ਲਾਇਐ, ਗੁਰੂ ਦੇ ਪੁਤਰਾਂ ਦਾ ਬਦਲਾ ਲੈਣ ਦਾ।" ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਹਰ ਸਿੰਘ ਵਰਗੇ ਸਾਮਾਜਵਾਦੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਰਖ ਕੇ ਸਾਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟਤਾ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ।

ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਾਮਾਜਵਾਦ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਅਧਿਯਨ ਬੰਦ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪੂਰਬ ਇਕ ਗਲ ਤੇ ਵੀਚਾਰ ਕਰ ਲੈਣਾ ਅਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਹ ਗਲ ਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਆਮ ਇਲਜ਼ਾਮ ਕਿ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਲਾ ਹੁਣ ਗਿਰਾਵਟ ਵਲ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਅਜ ਕਲ ਨਿਰਾ ਪ੍ਰਚਾਰਵਾਦੀ ਜਾ ਖੁਲ੍ਹਾ ਪ੍ਰਾਪੇਗੰਡਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬਣ ਗਇਆ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਹਰਬੰਸ ਬਰਾੜ ਨੇ 'ਆਲੋਚਨਾ' ਦੇ ਅਪ੍ਰੈਲ ਅੰਕ ਵਿਚ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਬਾਰੇ ਆਪਣਾ ਮਤ ਪਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ-- ਪਰ ਕਦੀ ਕਦੀ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤਾ ਹੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਕਿ ਉਹ ਕਹਾਣੀ-ਕਲਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਂ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਕੇ ਪ੍ਰਚਾਰਵਾਦੀ ਭਾਸ਼ਣ ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਨਰਕਾਂ ਦੇ ਦੇਵਤੇ' ਉਸ ਦੇ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਬਾਰੇ ਇਹ ਆਮ ਸ਼ਕਾਇਤ ਹੈ।" ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਕਿ ਬਰਾੜ ਜੀ ਦਾ ਇਹ ਇਲਜ਼ਾਮ ਕਿਥੋਂ ਤੀਕ ਵਾਸਤਵ ਖੋਜ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੈ। ਲਗਦਾ ਇਉਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਪ੍ਰਗਤੀ-ਰਥ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੀ ਸੁਣੀ-ਸੁਣਾਈ ਤੇ ਮਿਥੀ-ਕਥੀ ਗਲ ਹੈ। 'ਨਰਕਾਂ ਦੇ ਦੇਵਤੇ' ਦੀ ਕਿਹੜੀ ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਜਾਂ ਪਾਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਲੇਖਕ ਨੇ ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾਸ਼ਣ ਝੜਵਾਇਆ ਹੈ, ਜੇ ਇਹ ਦਸ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਠੀਕ ਸੀ, ਬਿਨਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਦਿਤੇ ਇਲਜ਼ਾਮ ਘੜ ਲੈਣਾ ਚੰਗੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ। ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਇਲਜ਼ਾਮ ਅਪ੍ਰੈਲ ਮਾਸ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਚਾਰ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਅਮਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਲਾਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਜਵਾਬ 'ਨਰਕਾਂ ਦੇ ਦੇਵਤੇ' ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਲਿਖਾਰੀ ਆਪ ਦਿੰਦਾ ਹੈ—"ਮੇਰੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣਾ ਜੋ ਇਹ ਪਹਿਲੋਂ ਸੀ, ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਬੂਟਾ ਉੱਗਦਾ ਹੈ, ਵਧਦਾ ਹੈ, ਦਰਖਤ ਬਣਦਾ... ...।" ਬਦਲਣਾ ਹੀ ਤਾਂ ਜੀਵਨ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਬੰਦਾ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਉਹ ਬੰਦਾ ਨਾ ਹੋਇਆ, ਜੜ ਵਸਤੂ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਵਲਵਲੇ ਜਾਂ ਮਨੋਵੇਗ ਬਿਲਕੁਲ ਟੁੰਬ ਹੀ ਨਾ ਸਕੇ। ਜਿਸ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਦਰਦ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਹੀ ਲਿਖੇਗਾ। ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਅਸਲੀ ਸਮਸਿਆਵਾਂ

ਨਾਲ ਦੋ-ਚਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਹੀ । ਇਕ ਚੇਤੰਨ ਜਾਂ ਜਾਗਰੂਕ ਲੇਖਕ ਤੁਲਸੀ ਵਾਂਗ 'ਸਵਾਂਤੇ ਸੁਖਾਇ' ਲਿਖਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਪਰਚਾਰਕ ਅਖਵਾਏ ਜਾਣ ਦੇ ਡਰ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਤਜ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਕਈਆਂ ਵਿਚਾਰ-ਸਾਗਰਾਂ ਵਿਚ ਚੁਭੀ ਮਾਰ ਕੇ ਜੀਵਨ-ਰੂਪੀ ਮੋਤੀਆਂ ਦੇ ਤੱਤ ਕੱਢੇ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਬੰਦਿਆਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਥੇ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਅਵਸ਼ ਆਉਣਗੇ। ਨਿਰ-ਵਿਚਾਰ ਕਹਾਣੀ ਕਹਾਣੀ ਨਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਸਗੋਂ ਕਿ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਖੇਲ ਹੋਵੇਗੀ।

ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ ਭਰਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ 'ਮਨੁਖ ਤੇ ਪਸ਼ੂ' ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਅੰਤਮ ਕਹਾਣੀ 'ਲਾਲ ਮੁਨੀ ਦਾ ਫੇਰਾ' ਵਿਚ ਕੁਝ ਸੱਜਣਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸਿਆ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਚ ਪਿਛੇ ਜਿਹੇ ਕੁਝ ਕਹਾਣੀਆਂ ਲਿਖਣ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਪਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨ ਪ੍ਰਵਾਹ ਜਾਂ (flow of consciouness) ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਹੀ ਪਾਤਰ ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਕਲਪਤ ਚਿਤਰ ਨੂੰ ਕਲਪ ਕੇ ਆਵੇਸ਼ ਸਹਿਤ ਇਕ ਮਨ-ਬਚਨੀ ਜਿਹੀ ਵਿਚ ਹਿਰਦੇ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਇਕ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਚਾਈ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਜਿਸ ਬੰਦੇ ਪਾਸੋਂ ਕੁਝ ਡਰ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹਰ ਸਮੇਂ, ਹਰ ਹਾਲਤ ਵਿਚ, ਸੌਂਦੇ-ਜਾਗਦੇ, ਉੱਠਦੇ-ਬੈਠਦੇ, -ਉਸੇ ਡਰ ਨਾਲ ਘਬਰਾਇਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਾਪੀ ਤੇ ਅਤਿਆਚਾਰੀ ਰਾਜ ਕੰਸ ਨੂੰ ਹਰ ਵੇਲੇ ਉਸ ਦਾ ਕਾਲ-ਰੂਪ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਹੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਵਿਖਾਈ ਦਿਆ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਉਹ ਜਿਧਰ ਵੀ ਵੇਖਦਾ ਸੀ, ਮਾਨੋਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਖਿਆਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਖਾਈ ਦੇਂਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹ ਵਿਚਾਰਾ ਡਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਬੁੜ ਬੜਾਉਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਹੋ ਤੱਤ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਦਸਿਆ ਗਇਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਕੁਝ ਕਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਖੱਦਰ ਪੋਸ਼ ਪਰ ਸਰਮਾਇਦਾਰ ਕਿਉਂ ਚਾਹੁਣਗੇ ਕਿ ਇਸ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਸਮਾਨਤਾ ਆਵੇ, ਉਹ ਠੋਸ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਸ ਉਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਗਰੀਬ ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੇ ਹੱਕਾਂ ਉਤੇ ਛਾਪਾ ਮਾਰਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਨੰਬਰਦਾਰੀਆਂ ਥਾਪੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਨਤਾ ਜਨਾਰਦਨ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਅਤੇ ਕਿਰਤੀ-ਕਿਸਾਨਾਂ ਦੀ ਜਥੇਬੰਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤੋਂ ਅੰਦਰਲੇ ਮਨ ਵਿਚ ਸ਼ਦਾ ਇਹ ਧੁਖਧੁਖੀ ਲਾਈ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਮਾਜਵਾਦ ਹੁਣ ਵੀ ਆਇਆ, ਤੇ ਹੁਣ ਵੀ ਆਇਆ। ਸਰਮਾਇਦਾਰਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਲਾਲ ਮੁਨੀ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਦਿਖਾਈ ਪਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਕੋਈ ਅਨਹੋਣੀ ਗਲ ਤਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਪ੍ਰਚਾਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨਕ

ਸਚਾਈ ਹੈ ਅਤੇ ਹੈ ਇਕ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਕਪੂਰ ਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ' ਵਿਚ ਨਾਰ੍ਹੇ ਸੁਣਕੇ ਕੁਝ ਸੱਜਣ ਇਹ ਖਿਆਲ ਬਣਾ ਬਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਚਾਰ ਹੈ, ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਨਾਰ੍ਹੇ ਉਸ ਘਟਨਾ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਹਨ ? ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੀ ਜਥੇਬੰਦੀ ਨਾਲ ਸਾਮਾਜਵਾਦ ਆਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਜਥੇਬੰਦੀ ਬਿਨਾਂ ਨਾਰ੍ਹੇ ਲਾਇਆਂ ਕਿਵੇ ਸੰਭਵ ਹੈ ?

ਉੱਪਰ ਕੀਤੀ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਅਸੀਂ ਇਸੇ ਨਤੀਜੇ ਤੇ ਪੁਜਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਾਰ ਵਾਲੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਨਹੀਂ, ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਮੂਲੋਂ ਹੀ ਸਮਾਜ-ਸੇਵੀ ਪ੍ਰਾਣੀ ਰਹਿਆ ਹੈ, ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਨਵੇਂ ਤੇ ਸੁਚੱਜੇ ਰਾਹ ਦੇਣੇ ਉਸ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ, ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਲਈ ਆਦਰਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਉਸ ਦਾ ਕਰਤਵ ਹੈ। ਅਤੇ ਫਿਰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਇਹੋ ਕੁਝ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਕਰ ਰਹਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਉਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਇਲਜ਼ਾਮ ਨਹੀਂ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸੱਚੇ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦਾ ਸੱਚਾ ਨਕਸ਼ਾ ਉਹ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਉਤਾਰ-ਚੜ੍ਹਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਤੋਂ ਛੁਟ ਕੋਰੇ ਭਾਸ਼ਨ ਦੇਣੇ ਉਸ ਦੀ ਆਦਤ ਨਹੀਂ।

— —

ਵਾਰ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ

ਕ੍ਰਿਤ

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸੀਤਾ ਰਾਮ ਕੋਹਲੀ ਤੇ ਪ੍ਰੋ: ਸੇਵਾ ਸਿੰਘ

ਛਪ ਕੇ ਤਿਆਰ ਹੈ।

ਮੂਲ ਕੇਵਲ ੪)

ਸਕੱਤਰ

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਅਕਾਡਮੀ

੫੫੫ ਮਾਡਲ ਟਾਊਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ।

ਹੀਰ ਦਮੋਦਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖ

੧. ਇਤਿਹਾਸਕ ਲੀਹਾਂ :

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕਿੱਸਾ ਲਹਿਰ ਦਾ ਮੋਢੀ ਦਮੋਦਰ ਗੁਲਾਟੀ ਜ਼ਿਲਾ ਝੰਗ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦਾ ਅੱਖੀਂ ਡਿੱਠਾ ਕਿੱਸਾ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਿੱਸਾ ਨਿਰਾ ਕਾਵ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹਾਨਤਾ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਤਤਕਾਲੀਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਕਈ ਐਸੀਆਂ ਝਿੜਾਂ ਫਸੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਜੋ ਅਜੇ ਤਕ ਖੋਜ ਦੀਆਂ ਮੁਥਾਜ ਹਨ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥਕ ਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਲਪਨਿਕ ਨਾਂਵ ਅਤੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਰੰਗਣ ਦੇ ਕੇ ਇਉਂ ਫ਼ਰਸ਼ੀਂ ਗਲਾਂ ਨੂੰ ਅਰਸ਼ੀਂ ਚੜ੍ਹਾ ਦੇਣ ਦੀ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਨੂੰ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਹਿੰਦੂ ਪੁਰਾਣ ਤਾਂ ਇਸੇ ਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁਣ ਤਕ ਇਤਿਹਾਸ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਜੈਸੀਆਂ ਪ੍ਰੇਮ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਦਮੋਦਰ ਦੇ ਬਾਦ ਤਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਲੀਹਾਂ ਤੇ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ" ਦੇ ਤ੍ਰਿਆ ਚਰਿਤ੍ਰਾਂ ਵਿਚ ਰਾਂਝੇ ਨੂੰ ਇੰਦਰ ਅਤੇ ਹੀਰ ਨੂੰ ਮੇਣਕਾ ਕਰਕੇ ਦਸਿਆ ਹੈ।

ਰਾਂਝਾ ਭਇਉ ਸੁਰੇਸ ਤਹਿ, ਭਈ ਮੇਨਕਾ ਹੀਰ ॥ ੩੧ ॥ ਚਰਿਤ੍ਰ ੯੮ ॥

ਇਵੇਂ ਹੀ ਸੱਸੀ ਪੁੰਨੂੰ ਦੇ ਕਿੱਸੇ ਵਿਚ ਸੱਸੀ ਨੂੰ ਕਪਲ ਮੁਨੀ ਦੇ ਵੀਰਜ ਤੋਂ ਰੰਭਾ ਨਾਮੀ ਅਪੱਸਰਾਂ ਦੇ ਉਦਰੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਪਾਲਕ ਧੋਬੀ ਪਿਤਾ ਦਾ ਨਾਮ ਬ੍ਰਹਮ ਦੱਤ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। (ਚਰਿਤ੍ਰ ੧੦੮)

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਇਦ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਵੀ ਦਮੋਦਰ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਸ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਤਿਲਾਂਜਲੀ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਨਵੀਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੀ ਅਜ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਕਿਸੇ ਅੱਖੀਂ ਡਿਠੀ ਜਾਂ ਸੁਣੀ ਹੋਈ ਘਟਨਾ

ਨੂੰ ਯਥਾਰਥਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਖ ਦੇਣਾ ਹੀ ਮੰਨੀ ਗਈ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਘਟਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਮਤ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਲਿਖਣ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਾਇਦ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਹੀ ਪਹਿਲ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਸਹੀ ਗਲ ਤਾਂ ਇਉਂ ਹੈ ਕਿ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਇਹ ਕਿੱਸਾ ਕੇਵਲ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸ਼ੌਕ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਨਹੀਂ ਲਿਖਿਆ, ਸਗੋਂ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ-ਨਾਟਕ ਵੇਲੇ ਮੌਕੇ ਦਾ ਉਗਾਹ ਹੋਣ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਕਿੱਸਾ ਲਿਖਣ ਲਈ ਉਭਾਰਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ— (ਸਾਰੀਆਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਬਾਵਾ ਗੰਗਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਦੀ ਐਡੀਸ਼ਨ ਵਿਚੋਂ)

ਅੱਖੀਂ ਡਿੱਠਾ ਕਿੱਸਾ ਕੀਤਾ, ਮੈਂ ਤਾਂ ਗੁਣੀ ਨ ਕੋਈ ॥ ੭ ॥

ਇਸ ਵਿਚ "ਅੱਖੀਂ ਡਿਠਾ" ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖ ਕੇ ਬਿਆਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸ਼ੌਕ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਉਹ ਇਸ ਕਿੱਸੇ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਹਾਨਤਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਿਕ ਮਹਾਨਤਾ ਨਾਲੋਂ ਵਡਿਆਉਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦਾ "ਮੈਂ ਤਾਂ ਗੁਣੀ ਨਾ ਕੋਈ" ਲਿਖਣਾ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਉਸ ਦੀ ਰਸਮੀ ਨਿਮ੍ਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਹੈ। ਵਰਨਾ ਉਹ ਕਿੱਸਾ ਕਾਰੀ ਦਾ ਪੂਰਾ ਉਸਤਾਦ ਹੈ। ਉਂਜ ਜੇ ਉਸ ਦੇ ਵੇਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵਾਰਤਿਕ ਲਿਖਣ ਦੀ ਪੜਪਾਟੀ ਪੈ ਗਈ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਦਮੋਦਰ ਇਸ ਅੱਖੀਂ ਡਿਠੀ ਘਟਨਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵ ਅਤੇ ਛੰਦਾ-ਬੰਦੀ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵਧੇਰੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਂਦਾ ਅਤੇ ਇਉਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਸ ਤੋਂ ਉਹ ਗੁੰਝਲਾਂ ਨਾ ਪੈਂਦੀਆਂ ਜੋ ਇਸ ਘਟਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਸੱਚੇ ਵਿਚ ਢਾਲਣ ਲਗਿਆਂ ਉਸ ਤੋਂ ਪੈ ਜਾਣੀਆਂ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟ ਘਟਨਾਂ ਪਿੰਜਰ ਦੀਆਂ ਕਈ ਹੱਡੀਆਂ ਉਤੇ ਕਾਵ ਦਾ ਲਹੂ ਮਾਸ ਐਸਾ ਭਰ ਭਾਰਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਰੀਕ ਛਾਨ ਬੀਨ ਦੀ ਐਕਸ-ਰੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਸ਼ਕਲ ਦਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਛਾਨ ਬੀਨ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਖੋਜ ਦੇ ਹੱਥ ਪਲੇ ਜੋ ਪੈ ਸਕਿਆ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਲੇਖ ਦੀਆਂ ਅਗਲੀਆਂ ਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ।

ਮੁਢਲੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ :

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਗੁੰਝਲ ਦਮੋਦਰ ਦਾ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵਧੇਰੇ ਖੋਲ੍ਹ ਕੇ ਨਾ ਲਿਖਣਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਰਹਿ ਚੁਕੇ ਹਿੰਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਕਵੀ ਮਲਕ ਮੁਹੰਮਦ ਜਾਇਸੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣਾ ਪਿਛਲਾ ਥਹੁ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਜਾਇਸੀ ਆਪਣੇ "ਪਦਮਾਵਤ" ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਕੇਵਲ ਇੰਨਾਂ ਹੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜਾਇਸ ਨਗਰ ਵਿਚੋਂ ਕਿਤੋਂ ਬਾਹਰੋਂ ਆ ਕੇ ਵਸਿਆ ਹਾਂ।

ਜਾਇਸ ਨਗਰ ਧਰਮ ਅਸਥਾਨੂੰ ।
ਤਹਾਂ ਆਇ ਕਵਿ ਕੀਨ ਮੁਕਾਮੂੰ ॥ ੨੩ ॥ (ਸਤੁਤਿ ਖੰਡ)

ਇਵੇਂ ਹੀ ਦਮੋਦਰ ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਨਾਮ ਦਮੋਦਰ, ਜਾਤ ਗੁਲਾਟੀ, ਆਇਆ ਸਿੱਕ ਸਿਆਲੀਂ ॥
ਆਪਣੇ ਮਨ ਵਿਚ ਮਸਲਤ ਕੀਤੀ, ਬਹਿ ਕੇ ਇਥਾਈ ਜਾਲੀਂ ॥ ੧ ॥
... ... ਚੂਚਕ ਬਹੁੰ ਦਿਲਾਸਾ ਦਿਤਾ ... ... ॥ ੨ ॥

ਇਸ ਥਾਂ ਉਹ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦਸਦਾ ਕਿ ਉਹ ਹੀਰ ਦੇ ਪਿੰਡ ਸਿਆਲ ਵਿਚ ਕਿਥੋਂ ਆਇਆ ? ਕਿਸ ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਕਦੋਂ ਆਇਆ ? ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦ 'ਸਿੱਕ' ਅਤੇ 'ਦਿਲਾਸਾ' ਦੀ ਖੋਜ ਤੋਂ ਸਾਡੀ ਇਹ ਗੁੰਝਲ ਕਾਫ਼ੀ ਹਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ 'ਸਿੱਕ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਤਾਂਘ, ਲਾਲਸਾ ਜਾਂ ਸੱਧਰ ਜੋ ਕਿਸੇ ਆਦਰਸ਼ ਜਾਂ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ ਸਗੋਂ ਇਉਂ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਕੋਈ ਦੁਖ ਜਾਂ ਮੁਸੀਬਤ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜੀਬ ਇਤਫ਼ਾਕ ਹੈ ਕਿ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਸਿੱਕ Sick ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :—

ਲੁੱਡਣ, ਨੂਰੇ ਤੋਂ ਡਰ ਦਾ ਮਾਰਿਆ, ਸਿੱਕ ਸਿਆਲੀਂ ਆਇਆ ॥ ੪੯ ॥
ਪਇਆ ਵਕਤ ਮੈਂ ਘਰ ਤੋਂ ਨਿਕਥਾ; ਸਿੱਕ ਸਿਆਲੀਂ ਆਇਆ ॥ ੬੭੫ ॥
ਆਖ ਦਮੋਦਰ ਬਣੀ ਹਕੀਕਤ, ਸਿੱਕ ਸਿਆਲੀਂ ਆਇਆ ॥ ੧੮੧ ॥

ਸੋ ਦਮੋਦਰ ਦੁਆਰਾ ਇਸ 'ਸਿੱਕ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਿਸੇ ਸੋਕ ਜਾਂ ਦੁਖ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੋਈ ਹੈ।

ਉਸ ਦਾ ਉਪਰੋਕਤ ਦੂਜਾ ਸ਼ਬਦ 'ਦਿਲਾਸਾ' ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਗੋਚਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਧੀਰਜ ਹਨ ਅਤੇ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਇਸੇ ਹੀ ਅਰਥ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਿਆਣੀ ਅਤੇ ਵਡੀ ਉਮਰ ਦੇ ਬੰਦੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ, ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਦੇ ਬਚੇ ਲਈ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਦਿਲਾਸਾ ਬਚੇ ਨੂੰ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਵਡੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਇਨ੍ਹਾਂ 'ਸਿੱਕ' ਅਤੇ 'ਦਿਲਾਸਾ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਮੋਦਰ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਹੀ ਪਿਛੋਂ ਕਿਸੇ ਮੁਸੀਬਤ ਦਾ ਮਾਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੀਰ ਦੇ ਪਿੰਡ ਸਿਆਲ ਵਿਚ ਆਇਆ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਉਸ ਦੀ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਹੋਣ ਦੀ ਤਸਦੀਕ ਹੇਠਲੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਤੋਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

ਉਥੇ ਕੀਤਾ ਰਹਿਣ ਦਮੋਦਰ, ਉਹ ਵਸ਼ਤੀ ਖੁਸ਼ ਆਈ।
ਚੂਚਕ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾ ਮਿਲਿਆ ਸੇ, ਨਾਲੇ ਕੁੰਦੀ ਤਾਈਂ। ੨।

ਕੁੰਦੀ ਹੀਰ ਦੀ ਮਾਂ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਕੁੜੀਆਂ ਦਾ ਇਕੱਠਿਆਂ ਬਾਹਰ ਜਾਣਾ ਜਾਂ ਹੱਸਣਾ ਖੇਡਣਾ ਅਜ ਵਾਂਗ ਮਨ੍ਹਾ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪਰ ਕਿਸੇ ਨੌਜਵਾਨ ਦਾ ਅਤੇ ਉਹ ਭੀ ਓਪਰੇ ਬੰਦੇ ਦਾ ਕਿਸੇ ਵਡੇ ਘਰ ਦੀ ਸੁਆਣੀ ਨੂੰ ਜਾ ਮਿਲਣਾ ਨਾ ਅਜ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਉਦੋਂ ਹੀ ਸੀ। ਸੋ ਦਮੋਦਰ ਦਾ ਇਹ ਲਿਖਣਾ ਕਿ "ਮੈਂ ਕੁੰਦੀ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾ ਮਿਲਿਆ" ਉਸ ਵੇਲੇ ਉਸ ਦੀ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਦਾ ਹੋਣਾ ਹੀ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਇਹ ਸੁਆਲ ਕਿ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਇਹ ਕਿੱਸਾ ਕਿੱਥੇ ਅਤੇ ਕਦੋਂ ਲਿਖਿਆ ? ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ।

ਪਹਿਲੀ ਗਲ ਦੇ ਜਵਾਬ ਲਈ ਦਮੋਦਰ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਆਏ ਸ਼ਬਦ "ਉਥੇ", "ਉਹ ਵਸਤੀ", "ਵੰਞ ਮਿਲਿਆ" ਅਤੇ "ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ", "ਹੱਟੀ ਉਥੇ ਬਣਾਈ" ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਇਹ ਕਿੱਸਾ ਸਿਆਲ ਵਿਚ ਬੈਠ ਕੇ ਨਹੀਂ ਲਿਖਿਆ। ਸਮਾਂ ਪਾ ਕੇ ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ ਆਪਣੇ ਅਸਲੀ ਵਸੇਬੇ ਵਿਚ ਮੁੜ ਕੇ ਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਥੇ ਹੀ ਬੈਠ ਕੇ ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਕਿੱਸਾ ਲਿਖਿਆ ਹੈ! ਹੁਣ ਰਹੀ ਇਹ ਗਲ ਕਿ ਇਹ ਕਿੱਸਾ ਕਦ ਲਿਖਿਆ ਗਇਆ ? ਜਾਪਦਾ ਇਉਂ ਹੈ ਕਿ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦਾ ਪ੍ਰੇਮ-ਨਾਟਕ ਸਮਾਪਤ ਹੋਣ ਮਗਰੋਂ ਜਦ ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ-ਕਹਾਣੀ ਜਨਤਾ ਵਿਚ ਆਮ ਚਰਚਾ ਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਪਾ ਗਈ ਹੋਣੀ ਏ ਤਾਂ ਹੀ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਕਵਿਤਾਉਣ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਦਮੋਦਰ ਨੂੰ ਆ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਝਾਉਲਾ ਦਮੋਦਰ ਦੀ ਇਸ ਤੁਕ ਤੋਂ ਵੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ:—

ਵਾਹ ਸ਼ਿਕਦਾਰੀ ਚੂਚਕ ਸੰਦੀ, ਭਲੀ ਗੁਜ਼ਰਾਨ ਲੰਘਾਈ ॥ ੪ ॥

ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ ਕਿ ਕਿੱਸਾ ਲਿਖਣ ਵੇਲੇ ਹੀਰ ਦਾ ਪਿਤਾ ਚੂਚਕ ਮਰ ਚੁਕਾ ਸੀ ਤਾਂ ਹੀ ਦਮੋਦਰ ਤੋਂ ਉਸ ਬਾਰੇ "ਭਲੀ ਗੁਜ਼ਰਾਨ ਲੰਘਾਈ" ਲਿਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ।

੩. ਦਮੋਦਰ ਦੀ ਬੋਲੀ ਅਤੇ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ:—

ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਰੰਭਕ ਗੁੰਝਲਾਂ ਨੂੰ ਸਾਫ ਕਰਨ ਮਗਰੋਂ ਹੁਣ ਜਦ ਅਸੀਂ ਦਮੋਦਰ ਦੇ ਲਿਖੇ ਕਿੱਸੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਡਾ ਵਾਹ ਉਸ ਦੀ ਬੋਲੀ ਨਾਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਬੋਲੀ ਸਾਨੂੰ ਦਮੋਦਰ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਬਾਰੇ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਦਸ ਦੇਂਦੀ ਹੈ।

ਕਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਝੰਗ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿੱਸਾ ਲਿਖਿਆ ਗਇਆ ਹੈ ਠੀਕ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਅੱਧੀ ਸਚਾਈ ਹੈ। ਦਮੋਦਰ ਦੀ ਬੋਲੀ ਨਿਰੀ ਝੰਗ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਉਸ ਦੀ ਬੋਲੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਬੋਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਮੈਂ ਦਮੋਦਰ ਨੂੰ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਇਕ ਸਿੱਖ ਕਵੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਕਿੱਸੇ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਸਮੁਚੀਆਂ ਤੁਕਾਂ, ਵਾਕੰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਨਿਰੀ ਝੰਗ ਦੀ ਬੋਲੀ ਕਿਵੇਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਰਜੀ ਹੋਈ ਬੋਲੀ ਦਾ ਭੰਡਾਰਾ ਐਸੀ ਵਿਉਂਤ ਨਾਲ ਰਚਿਆ ਮਿਚਿਆ ਪਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤੋਂ ਦਮੋਦਰ ਦੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਵਧੇਰੇ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਐਉਂ ਨਿਸਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਚੰਗਾ ਵਾਕਫ਼ਕਾਰ ਕੋਈ ਸਿੱਖ ਕਵੀ ਸੀ। ਉਸ ਵਲੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਸ ਗਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀ ਹੈ:—

ਜਿਨ ਏਹੋ ਜਗਤ ਉਪਾਇਆ ॥ ੧ ॥
ਤਾਂ ਸਤ ਚਟੇ ਸਿਰ ਛਾਈ ॥ ੩੨੫ ਅਤੇ ੯੫੭ ॥
ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਸਮਾਣੀ ॥ ੯੨੮ ॥
ਦਿਨ ਦਿਨ ਚੜ੍ਹੈ ਸਵਾਈ ॥ ੯੫੮ ॥
ਲੈ ਕੇ ਵਢੀ ਹਕ ਗਵਾਏ ॥ ੯੧੬ ॥
ਸਭ ਕਿਛ ਕੀਤਾ ਤੈਂਡਾ ਹੋਂਦਾ ॥ ੮੫੬ ॥
ਭਰ ਜੋਬਨ ਰਸ ਮਾਤੀ ॥ ੫੯੨ ॥
ਆਪੇ ਕਰਹਿ ਕਰਾਹਿ ॥ ੮੫੯ ॥
ਅਚਰਜ ਖੇਲ ਰਚਾਇਆ ॥ ੨੮੨ ॥
ਖ਼ਾਨ ਮਲੂਕ ਸਦਾਏ ॥ ੨੦ ॥

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਾਕੰਸ਼ ਵੀ ਵਿਚਾਰਣ ਯੋਗ ਹਨ :

ਖ਼ਾਨ ਮਲੂਕ ੧੮, ਰਜ ਅਘਾਇਆ ੧੭੬, ਸਿਦਕ ਸਬੂਰੀ ੬੦੨, ਘੋਲ ਘੁਮਾਈ ੮੨੭, ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਇਆ ੧੫੩, ਪਰਚਾ ਲਾਇਆ ੯੪੨, ਮੰਤ੍ਰ ਪਕਾਇਆ ੬, ਨਦਰੀ ਆਇਆ ੨੯੪, ਭਲਾ ਭਾਇਆ ੮੮੯, ਅਕੱਥ ਕਹਾਣੀ ੯੨੮, ਬਾਜੀ ਪਾਈ ੩, ਸਾਈ ਥੀਸੀ ਇਹ ਬਿਧਿ ਜਾਣੀ ੬੩੦, ਕਿਰਪਾ ਤੁਮਾਰੀ ੬੭੩, ਚੌ ਖੰਨੀਐ ਵੰਞਾ, ਲਵੇ ਲਏਂਦੀ, ਬਹੁਤ ਵੈਰਾਗੀ ੬੨੯, ਖੰਡੇ ਧਾਰ ੮੧੬, ਗਾਣਦੇ ਦਿਹੁੰ, ਆਸ ਪੁਜਾਏ, ਜਿਉਂ ਜਾਣੇ ਤਿਉਂ, ਆਇ ਵਿਗੁੱਤੇ, ਜਾਨਤ ਹੈ ਤੈ ਲੋਈ, ਮਾਲ ਖਜੀਨਾ ੨੪੦

ਹੇਠਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਉਹ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਕਿੱਸੇ ਵਿਚ ਜਿਉਂ ਦੀ ਤਿਉਂ ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ :

ਉਮਕ, ਗਣ ਗਣ, ਅਵਸਰ, ਸਉਂਪਾਏ, ਸੰਜਮ, ਵੇਲ, ਮੁਣਸ, ਪਜੂਤੀ, ਸਿਕਦਾਰ, ਹਾਠ, ਇਤਭਤ, ਕਾਗਲ, ਜੀਵੰਦਿਆਂ, ਖਿਜਮਤ, ਖਤ, ਕਿਤੀ, ਦਾਈ ਦਾਇਆ, ਜਰਵਾਣੇ, ਤਜ, ਖੇਪ, ਨਉਤਨ, ਤਿਥੈ, ਕਿਰਪਾ ਤੁਮਾਰੀ, ਪਲਰ, ਵਿਗੁੱਤੇ, ਕੇਡੀ, ਰੈਬਾਰੀ. ਸਬਾਹੀ, ਉਸਾਸ, ਕੁਦਰਤ, ਰੁੱਧੇ, ਸੰਦੀਆਂ, ਕਰਿਹੋ, ਸਰਪਰ, ਹੁਕਮੀ, ਵੈਰਾਗੀ, ਸੁਆਉ, ਆਦਿਕ ।

ਇਹ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਟਕਸਾਲ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲੇ ਹੋਏ ਸ਼ੁਧ ਸਿੱਕੇ ਹਨ। ਮੇਰੇ ਖਿਆਲ ਵਿਚ ਇਹ ਨਾਪਵੀਂ ਅਤੇ ਤੋਲਵੀਂ ਸਿੱਕੇ-ਬੰਦ ਬੋਲੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੋਂ ਕੋਈ ਨਾਵਾਕਿਫ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਵਰਤ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਨਿਰੋਲ ਸਾਹਿਤਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤੇ ਵਾਰਕਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਝੰਗ ਦੀ ਬੋਲੀ ਕਿਵੇਂ ਕਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਕੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਪਜੂਤੀ, ਵਿਗੁੱਤੇ, ਸੁਆਊ, ਉਲਾਸ, ਜਰਵਾਣੇ, ਕਿਰਪਾ, ਤੁਮਾਰੀ ਇਹ ਬਿਧਿ ਜਾਣੀ, ਜਾਨਤ ਹੈ ਤੂੰ ਲੋਈ, ਰਜ ਅਘਾਇਆ, ਪਰਚਾ ਲਾਇਆ, ਆਦਿ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਬਦ ਝੰਗ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਆਮ ਬੋਲ ਚਾਲ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਸ਼ਬਦ ਐਸੇ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਵੀ ਐਸੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਤਾਂ ਅਕਬਰ ਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਦੋ ਹੀ ਐਸੀਆਂ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦੀਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਜਾਪੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੋਂ ਬਹੁਤੀਆਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੀ ਰਚਨਾ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ 'ਵਾਰਾਂ' ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਦਮੋਦਰ ਲਿਖਤ 'ਹੀਰ'।

'ਵਾਰਾਂ' ਉਤੇ ਬਹੁਤਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੈ। ਇਧਰ ਦਮੋਦਰ ਉਤੇ ਬਹੁਤਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਹੈ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਪਹਿਲੀ ਰਚਨਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਭਾਵ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਕਲਾ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਈ ਹੈ ।

ਖੋਜ ਦੇ ਕਦਮ ਜਦ ਇਥੋਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਦਮੋਦਰ ਸੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਇਕ ਸਿੱਖ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਜਾਪਣ ਲਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਵਰਨਾ ਦੁਨਿਆਵੀ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਐਸੀ ਰਸੀ

ਹੋਈ ਤੇ ਸੰਜਮ ਵਾਲੀ ਸ਼ੁਧ ਟਕਸਾਲੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਸਮੋਇਆ ਜਾਣਾ ਇਕ ਅਣਹੋਣੀ ਜਿਹੀ ਗਲ ਹੈ ।

ਹੁਣ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਅਕਬਰ ਕਾਲੀਨ ਮੁਖੀ ਸਿਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਦਮੋਦਰ ਨਾਮ ਦੇ ਕਿਸ ਸਿਖ ਦੀ ਖੋਜ ਵਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਭਾਲ ਕਰਦੇ ਹੋਇਆਂ ਭਾਗਾਂ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਭਾ: ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀ ਗਿਆਰ੍ਹਵੀਂ ਵਾਰ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਰ ਵਿਚ ਪਹਿਲੇ ਛੇ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਦੇ ਮੁਖੀ ਅਤੇ ਨਿਕਟ ਵਰਤੀ ਸਿਖਾਂ ਦੀ ਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਥਾਵਾਂ ਸਮੇਤ ਇਕ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਾਰ ਲੰਮੀ ਸੂਚੀ ਪਤਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਾਰ ਦੀ ੨੧ਵੀਂ ਪਾਉੜੀ ਦੀਆਂ ਆਖਰੀ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਦਾਮੋਦਰ ਨਾਮੀ ਸਿਖ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਸਾਨੂੰ ਲਭ ਹੀ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੁਲਤਾਨ ਪੁਰ ਦੇ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦਾ ਸਿਖ ਦਸਿਆ ਗਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਤੁਕਾਂ ਇਉਂ ਹਨ :—

ਦਾਮੋਦਰ ਆਕੁਲ ਬਲਿਹਾਰਾ ॥
ਸੁਲਤਾਨ ਪੁਰ ਭਗਤਿ ਭੰਡਾਰਾ ॥ ੨੧ ॥

ਹੁਣੇ ਵੇਖਣਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦਮੋਦਰ ਕੌਣ ਹੈ ? ਉਪਰੋਕਤ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਇਸ ਦਮੋਦਰ ਨੂੰ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਦਾ ਵਾਸੀ ਦਸਿਆ ਗਇਆ ਹੈ। ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਨਾਮ ਦੇ ਕਈ ਨਗਰ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀਰ ਦੇ ਪਿੰਡ ਸਿਆਲ ਤੋਂ ਪੰਜ ਛੇ ਕੋਹ ਦੀ ਵਾਟ ਤੇ ਇਸ ਨਾਮ ਦਾ ਇਕ ਕਸਬਾ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਸ ਕਿਆਸ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ''ਇਸ਼ ਹੈ ਕਿ ਭਾ: ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਜਿਸ ਦਮੋਦਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਇਹ ਇਹੋ ਹੀਰ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ-ਨਾਟਕ ਦਾ ਅੱਖੀਂ ਵੇਖੂ ਕਵੀ ਦਮੋਦਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਵੀ ਬੜੀ ਕੀਮਤੀ ਉਗਾਹੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣਾ ਇਹ ਕਿਆਸ ਇਕ ਸਚੀ ਮੁਚੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਜਾਪਣ ਲਗ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਗਾਹੀ ਹੈ ਇਤਿਹਾਸ ਪ੍ਰਸਿਧ ਸ਼ਹੀਦ ਭਾ: ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ 'ਭਗਤ ਰਤਨਾਵਲੀ' ਵਿਚੋਂ। ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਉਪਰੋਕਤ ਗਿਆਰਵੀਂ ਵਾਰ ਦਾ ਟੀਕਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਿਖਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਭਾ: ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੂਰੇ ਪੂਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਭਾ: ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਖੋਜ ਕੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਦਮੋਦਰ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾ: ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਟੀਕਾ ਕਰਦਿਆਂ ਜੋ ਕੁਝ ਉਥੇ ਵੇਰਵੇ ਨਾਲ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਸਾਰਾਂਸ ਇਉਂ ਹੈ :—

''ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਦੇ ਸਿਖਾਂ ਨਾਲ ਭਾ: ਦਾਮੋਦਰ ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਪਾਸ ਆਇਆ। ਅਰਜ਼ ਕੀਤੀ ਕਿ ਸਿਖੀ ਤਾਂ ਤੀਜੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ ਪਰ ਮਨ

ਨੂੰ ਅਜੇ ਤਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਹੀਂ ਆਈ । ਆਪ ਮਨ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦਾ ਕੋਈ ਉਪਦੇਸ਼ ਬਖਸ਼ੋ । ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿਤਾ,'' ੫੬ ॥ ਇਸ ਲਿਖਤ ਤੋਂ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਰਖਣ ਵਾਲੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਚਾਰ ਨੁਕਤੇ ਵਿਚਾਰ ਗੋਚਰ ਹਨ :—

੧. ਭਾ: ਗੁਰਦਾਸ ਅਤੇ ਭਾ: ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਜਿਸ ਦਮੋਦਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਨ । ਉਸ ਦੀ ਉਮਰ ਕਾਫੀ ਵੱਡੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ । ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਨੇ ਤੀਜੇ ਅਤੇ ਪੰਜਵੇਂ ਸਤਗੁਰਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤੇ ਸਨ । ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਤੀਜੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵੇਲੇ ਅਤੇ ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਦ ਤਕ ਉਸ ਦੀ ਉਮਰ ਦੇ ਅਰਸੇ ਦਾ ਕਿਆਸ ਤਾਂ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਦਮੋਦਰ ਨੂੰ ਵਡੀ ਉਮਰ ਦਾ ਠਹਿਰਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ 'ਹੀਰ' ਦੇ ਲੇਖਕ ਦਮੋਦਰ ਗੁਲਾਟੀ ਬਾਰੇ ਵੀ ਲਗ ਭਗ ਸਾਰੇ ਖੋਜੀਆਂ ਦਾ ਇਹੋ ਖਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਹੀ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਚੜ੍ਹਦੀ ਜਵਾਨੀ ਵੇਲੇ ਵੇਖਿਆ ਹੋਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਗਰੋਂ ਵਡੇਰੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਜਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿਤਾ ਹੋਣਾ ਹੈ । ਇਸ ਕਿਆਸ ਮੁਜਬ ਦਮੋਦਰ ਗੁਲਾਟੀ ਵੀ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਵੱਡੀ ਉਮਰ ਦਾ ਠਹਿਰਦਾ ਹੈ ।

੨. ਭਾ: ਗੁਰਦਾਸ ਅਤੇ ਭਾ: ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਦਮੋਦਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਤੀਜੇ ਅਤੇ ਪੰਜਵੇਂ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਕਰਕੇ ਕਰਦੇ ਹਨ । ਉਹ ਸਮਾਂ ਅਕਬਰ ਦੇ ਰਾਜ ਦਾ ਸੀ ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦਮੋਦਰ ਗੁਲਾਟੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਨੂੰ ਅਕਬਰ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ।

੩. ਜਿਸ ਦਮੋਦਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਉਪਰੋਕਤ ਦੋ ਮਹਾਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਆਪਣੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਦੇ ਮੁਖੀ ਸਿਖਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਵਿਚ ਆਉਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਅਭਿਆਸੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਹੋਣਾ ਤਾਂ ਸੁੱਤੇ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦਮੋਦਰ ਗੁਲਾਟੀ ਦੀ ਹੀਰ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਮੂਲਚੀਆਂ ਤੁਕਾਂ, ਵਾਕੰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ।

੪. ਦਮੋਦਰ ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਜੀ ਪਾਸ ਆਪਣੇ ਮਨ ਦੀ ਅਸ਼ਾਂਤੀ ਅਤੇ ਭਟਕਣ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਜੋ ਭਟਕਣ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਤੀਜੇ ਤੋਂ ਪੰਜਵੇਂ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਤਕ ਰਹੀ ਹੈ ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਗਲ ਦੇ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਵੀ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਕਿ ਦਮੋਦਰ ਗੁਲਾਟੀ ਵੀ ਕਿਸੇ ਅਸ਼ਾਂਤੀ, ਭਟਕਣ ਜਾਂ ਦੁਨਿਆਵੀ ਝੁਕਾਉ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਕਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਲਿਖ ਸਕਦਾ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਹੁੰਆਂ ਮਹਤਵ ਪੂਰਣ ਤੁਲਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟ ਜੇ ਦਮੋਦਰ ਗੁਲਾਟੀ ਦੀ "ਹੀਰ" ਵਿਚ ਆਮ ਕਵੀਆਂ ਵਰਗੀ ਚੰਚਲਤਾ, ਸ਼ੋਖੀ ਅਤੇ ਨਗਨਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਆਦਿਕ ਸਚਾਈਆਂ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਗਲ ਨੂੰ ਸਹੀ ਮੰਨ ਲੈਣ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਕਿ "ਹੀਰ" ਦਾ ਲੇਖਕ ਦਮੋਦਰ ਗੁਲਾਟੀ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਅਤੇ ਪੰਜਵੇਂ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਦਾ ਚਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਉਪਰੋਕਤ ਦਮੋਦਰ ਦੋ ਅੱਡੋ ਅੱਡ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ।

ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ ਤਾਂ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਿੱਸੇ ਵਿਚ ਪੰਜਾਂ ਪੀਰਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਰੂਪ ਪੰਜਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠਾਂ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਬਹੁਤੀ ਮੁਸਲਿਮ ਜਨਤਾ ਭੀ ਜੇ ਪੰਜਾਂ ਗੁਰੂਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਧਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਪੰਜਾ ਪੀਰਾਂ ਵਰਗਾ ਸਤਿਕਾਰ ਦੇਂਦੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਅਚੰਭੇ ਦੀ ਗਲ ਨਹੀਂ। ਕਿਉਂਕਿ "ਲੱਖਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵੀ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਪੀਰੀ ਦਾ ਢੋਲ ਵਜਾਂਦੇ" ਤਾਂ ਸਮੇਂ ਦਾ ਈਰਖਈ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਜਹਾਂਗੀਰ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਸੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੈਸੇ ਅਨਿੰਨ ਸਿਖ ਨੇ ਪੰਜਾਂ ਸਤਿਗੁਰਾਂ ਨੂੰ "ਪੰਜ ਪਿਆਲੇ ਪੰਜ ਪੀਰ" ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਲਿਖਿਆ ?

ਮੇਰਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦਮੋਦਰ ਦੁਆਰਾ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਪੰਜ ਪੀਰਾਂ ਵਲੋਂ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਥਾਂ ਸਹਾਇਤਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਿੱਖੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਐਨ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ। ਵਰਨਾ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਵੰਝਲੀ ਤੋਂ ਰਾਗ ਸੁਣ ਕੇ ਪੀਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਇਸਲਾਮੀ ਸਿਖਿਆ ਤੋਂ ਉਲਟ ਹੈ, ਇਹ ਗਲ ਦਮੋਦਰ ਸ਼ਾਇਦ ਇਉਂ ਅਣਡੋਲਤਾ ਨਾਲ ਨਾ ਲਿਖ ਸਕਦਾ ਜੇ "ਕੀਰਤਨ ਰੂਪ ਰਾਗ" ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਅਚੇਤ ਮਨ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਸਿਖੀ ਇਸ਼ਟ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਾ ਹੁੰਦਾ।

ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਮੈਂ ਇਥੇ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਕੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ :

ਇਕ ਹਿੰਦੂ ਵਿਆਹ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਿਆਂ ਸੰਮਤ ੧੭੫੩ ਵਿਚ "ਦਸਮ ਗ੍ਰੰਥ" ਦਾ ਇਕ ਕਵੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ:—

> ਚਕਮਕ ਝਾਰ ਆਗ ਤਹਿ ਜਾਰੀ ॥
> ਚਾਰ ਭਾਵਰੈਂ ਲਈ ਪਿਆਰੀ ॥੧੦੫॥ ਤ੍ਰਿਆ ਚਰਿਤ੍ਰ ੫੨.

ਭਾਵ ਵਿਆਹ ਦੀ ਅਗਨੀ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਉਸ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੇ ਚਾਰ ਲਾਵਾਂ ਲਈਆਂ । ਇਥੇ ਹਿੰਦੂ ਰੀਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਤ ਲਾਵਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਕਵੀ ਤੋਂ ਸਿੱਖ ਰੀਤੀ ਦੀਆਂ ਚਾਰ ਲਾਵਾਂ ਨਿਸਚੇ ਹੀ ਅਣਭੋਲਤਾ ਵਿਚ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ । ਪਰ ਇਸ ਅਣਭੋਲਤਾ ਦਾ ਸਦਕਾ ਹੀ ਬੀਤ ਗਈਆਂ ਤਿੰਨ ਕੁ ਸਦੀਆਂ ਦੇ ਖੰਡਰਾਂ ਹੇਠਾਂ ਦਬੀ ਹੋਈ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਿਖ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਗੁਰਮਤ ਵਿਆਹ ਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਇਸ ਪਾਏ ਗਏ ਹਨੇਰੇ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਨੰਦ ਮਿਰਯਾਦਾ ਸਿੰਘ ਸਭੀਆਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਕਾਢ ਹੈ ।

ਇਵੇਂ ਹੀ ਇਥੇ ਦਮੋਦਰ ਦੀ ਇਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਣਭੋਲਤਾ ਉਸ ਦੇ ਨਿਜੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਝੁਕਾਵਾਂ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲੈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ । ਇਕ ਹੋਰ ਥਾਂ "ਖਲਇ ਕੀਚੈ ਅਰਦਾਸ" ਦਾ ਜੋ ਸਿੱਖ ਨਜ਼ਾਰਾ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਬੱਧਾ ਹੈ ਉਹ ਹੇਠਾਂ ਪੜ੍ਹਨ ਯੋਗ ਹੈ :

ਤਾਂ ਜੋਗੀ ਹਥ ਜੋੜ ਖੜੋਤਾ, ਦੋਵੇਂ ਨੈਣ ਮਿਲਾਏ ॥
ਗਲ ਵਿਚ ਪੱਲੂ ਤੇ ਅਰਜ਼ ਕਰੇਂਦਾ, ਪੀਰਾਂ ਤਈਂ ਸੁਣਾਏ ॥ ੯੫੩ ॥

ਮੁਸਲਮਾਨ ਖੜਾ ਹੋ ਕੇ ਦੁਆ ਤਾਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ ਸਗੋਂ ਫੈਲਾਂਦਾ ਜਾਂ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹੈ । ਦੋਵੇਂ ਹੱਥ ਜੋੜ ਕੇ ਖੜੇ ਹੋਣਾ ਤੇ ਦੁਆ ਦੀ ਥਾਂ "ਅਰਜ਼" ਕਰਨਾ ।

ਨਿਰੋਲ ਸਿਖ ਅਰਦਾਸ ਹੈ । ਇਥੇ "ਅਰਦਾਸ" ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਅਰਜ਼ਦਾਸ਼ਤ ਜਾਂ ਅਰਜ਼ ਵਲ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ।

੪. ਤਮਾਕੂ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ :

ਹੁਣ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਮਜ਼ਮੂਨ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਅਤੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਵੱਡੀ ਗੁੰਝਲ ਵਲ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ । ਉਹ ਗੁੰਝਲ ਹੈ ਦਮੋਦਰ ਦਾ ਅਕਬਰ ਦੇ ਵੇਲੇ ਤਮਾਕੂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ । ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਹੁਣ ਤਕ ਇਹ ਖਿਆਲ ਰਹਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਕਬਰ ਦੇ ਵੇਲੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਤਮਾਕੂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ । ਸਗੋਂ ਇਹ ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਰਾਜ ਵੇਲੇ ਅਮ੍ਰੀਕਨ ਵਪਾਰੀਆਂ ਰਾਂਹੀਂ ਹਿੰਦ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ।

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖਿਆਲ ਵਿਚ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਅਕਬਰ ਅਤੇ ਤਮਾਕੂ ਦਾ ਇਕੱਠਾ ਜ਼ਿਕਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਕਬਰ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋ ਚੁਕੀ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀਆਂ ਦੋ ਤਿੰਨ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਤਮਾਕੂ ਦੇ ਜ਼ਿਕਰ ਨੂੰ ਜੋੜ ਕੇ ਆਪਣੇ "ਅੱਖੀਂ

ਡਿੱਠਾ'' ਵਾਲੇ ਦਾਹਵੇ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕੀ ਬਣਾ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਕ ਵਿਦਵਾਨ ਖੋਜੀ ਜੀ ਇਸ ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਰਚਨਾ ਕਾਲ ਨੂੰ ਅਕਬਰ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਵੀਹ ਸਾਲ ਮਗਰੋਂ ਸੰਨ ੧੬੨੪—੨੫ ਤਕ ਘੜੀਸ ਕੇ ਲੈ ਗਏ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖਿਆਲ ਮੂਜਬ ਇਉਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਤਮਾਕੂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਟਿਕਾਣੇ ਸਿਰ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਦਮੋਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਕਬਰ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਲਿਖ ਰਹਿਆ ਹੈ।

ਗਲ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਵੇਲੇ ਹਿੰਦ ਵਿਚ ਤਮਾਕੂ ਦਾ ਆਉਣਾ ਰਵਾਇਤ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਪੱਥਰ ਉਤੇ ਲਕੀਰ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਚਾਈ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਦਾ ਖੰਡਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਅਵਲ ਤਾਂ ਦਮੋਦਰ ਵਲੋਂ ਅਕਬਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤਮਾਕੂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੀ ਇਸ ਰਵਾਇਤ ਦਾ ਖੰਡਨ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਗਲ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ ਕਿ ਅਕਬਰ ਦੇ ਵੇਲੇ ਹਿੰਦ ਵਿਚ ਤਮਾਕੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਮ ਸੀ। ਪਰ ਜੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਵੀ ਖੋਜੀਏ ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਕਬਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤਮਾਕੂ ਯੂਰਪ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਮੱਧ ਏਸ਼ੀਆ ਵਿਚ ਆ ਚੁਕਾ ਸੀ ?

ਕੀ ਅਕਬਰ ਦੇ ਮਨਸਬਦਾਰ ਅੱਧੇ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੱਧ-ਏਸ਼ੀਆ ਦੇ ਹੀ ਵਸਨੀਕ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਤਮਾਕੂ ਅਕਬਰ ਦੇ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਸੀ ? ਕੀ ਅਕਬਰ ਦਾ ਹੁੱਕਾ ਆਗਰੇ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯਾਦਗਾਰੀ ਵਸਤਾਂ ਨਾਲ ਅਜੇ ਤਕ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਪਇਆ ਹੋਇਆ ? ਕੀ ਜਹਾਂਗੀਰ ਨੇ ਸੰਨ ਈ: ੧੬੧੯ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਵਿਚ ਤਮਾਕੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੁਕਮਨ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਰ ਦਿਤੀ ?

ਨਿਸਚਯ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਉੱਤਰ 'ਹਾਂ' ਵਿਚ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਅਖੀਰਲਾ ਸਵਾਲ ਗੌਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਵੇਲੇ ਤਮਾਕੂ ਹਿੰਦ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਦਸ ਬਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਐਨਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਵੀ ਹੋ ਗਇਆ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਸੰਨ ਈ: ੧੬੧੯ ਵਿਚ ਹੁਕਮਨ ਬੰਦ ਕਰਨ ਦੀ ਨੌਬਤ ਪਹੁੰਚ ਗਈ ? ਪਰ ਇਥੋਂ ਤਕ ਨੌਬਤ ਤਾਂ ਤਦ ਹੀ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਅਰਸੇ ਤੋਂ ਹੋ ਕੇ ਆਮ ਜਨਤਾ ਵਿਚ ਖ਼ਰਾਬੀ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰਹੀ ਹੋਵੇ।

ਮੇਰੀ ਖੋਜ ਦਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਤਮਾਕੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੇਵਲ ਅਕਬਰ ਦੇ ਹੀ ਸਮੇਂ ਆਮ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸਗੋਂ ਬਾਬਰ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲੇ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋ ਚੁਕੀ ਸੀ। ਹਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹਰ ਸਮੇਂ, ਹਰ ਥਾਂ ਅਤੇ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਕੇਵਲ ਇਹੋ ਨਾਮ ਹੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹਿਆ ਹੋਵੇ।

ਸ: ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਜੀ ਤਾਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਨਾਮ "ਫੁੱਲ" ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੀ । ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ, ਪਰ "ਫੁੱਲ" ਇਸ ਦਾ ਨਾਮ ਨਹੀਂ "ਅੱਲ" ਹੈ । ਇਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਫੁੱਲ ਤੋਂ ਬਣੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸ਼ਰਾਬ ਨੂੰ ਵੀ "ਚੰਡੀ ਦੀ ਵਾਰ" ਵਿਚ ਇਕ ਥਾਂ "ਫੁੱਲ" ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

ਪੀਤਾ ਫੁੱਲ ਇਆਣੀ ਘੁਮਨ ਸੂਰਮੇ ॥ ੨੦ ॥

"ਮਦਮਾਵਤ" ਦਾ ਲੇਖਕ ਜਾਇਸੀ ਤਾਂ ਤਮਾਕੂ ਨੂੰ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਵੀ "ਫੁੱਲ" ਕਰਕੇ ਹੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬਾਬਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਇਸ ਦਾ "ਤਮਾਕੂ" ਨਾਮ ਪ੍ਰਚਲਤ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਸਬੂਤ ਮੈਂ ਰਤਾ ਅਗੇ ਚਲ ਕੇ ਦਿਆਂਗਾ । ਵੈਸੇ ਸਾਧਾਂ ਅਤੇ ਫੱਕੜਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਬਿਖ ਦਾ ਨਾਮ ਕਰਕਟਾ, ਕਰਕਟ ਜਾਂ ਕੁਰਕਟ ਕਰਕੇ ਵੀ ਆਮ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਨਿਹੰਗਾਂ ਦੇ ਬੋਲਿਆਂ ਵਿਚ ਦੁੱਧ ਦੀ ਮਲਾਈ ਨੂੰ ਗੁੱਦੜ ਵੀ ਕਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕਰਕਟਾ ਨਾਮ ਤਮਾਕੂ ਦਾ ਇਸ ਲਈ ਪਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁੱਕੇ ਦੀ ਟੋਪੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਪਾਣ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਸੁੱਕੇ ਪੱਤੇ ਨੂੰ ਹੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਤਲੀਆਂ ਵਿਚ ਮਲ ਕੇ ਕੂੜੇ ਕਰਕਟ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਦਾ ਦਰੜਾ ਜਿਹਾ ਬਣਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭੁਖ ਮਾਰਨ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਖਾ ਵੀ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਤਮਾਕੂ ਦੀ ਕੋਈ ਘਟੀਆ ਕਿਸਮ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਕਰਕੇ ਸ਼ੁਰੂ–੨ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਮੀਰ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਵਿਹਲੜ, ਫੱਕੜ ਜਾਂ ਗਰੀਬ ਲੋਕ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਮ ਕਰਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ।

ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਵੀ ਇਕ ਥਾਂ ਮਸੀਤ ਦੇ ਖੂਹ ਵਾਲੀ ਝੀਊਰੀ (੧੦੯) ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਹੀਰ ਦਾ ਸਗਨ ਲੈ ਕੇ ਟੁਰੇ ਲਾਗੀ ਮਿਰਾਸੀ (੨੦੩) ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਥਾਂ ਹੀਰ ਦੀ ਡੋਲੀ ਟੋਰ ਕੇ ਮੁੜ ਤਖ਼ਤ ਹਜ਼ਾਰੇ ਦੀ ਵੱਸੋਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਝੁੱਗੀ ਪਾ ਕੇ ਫੱਕੜ ਬਣ ਬੈਠੇ ਰਾਂਝੇ ਤੋਂ ਹੀ ਤਮਾਕੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਾਈ ਹੈ (੯੨੭) ਕਈ ਸਾਲ ਹੀਰ ਦੀਆਂ ਮੱਝਾਂ ਚਾਰਦਿਆਂ ਰਾਂਝੇ ਵਲੋਂ ਜਾਂ ਹੀਰ ਦੇ ਵਿਆਹ ਵੇਲੇ ਜਾਂਞੀਆਂ ਵਲੋਂ, ਜਾਂ ਕਿੱਸੇ ਵਿਚ ਆਏ ਹੋਰ ਇਕ ਦੋ ਖਾਸ ਮੌਕਿਆਂ ਉਤੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਉਸ ਨੇ ਤਮਾਕੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।

ਸੋ ਜੋਗੀਆਂ ਤੇ ਫੱਕੜਾਂ ਵਿਚ ਤਮਾਕੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਕਬਰ ਤੋਂ ਵੀ ਢੇਰ ਚਿਰ ਪੁਰਾਣੀ ਸੀ। ਇਥੇ ਇਕ ਦੋ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਣਗੇ :

ਜਾਇਸੀ ਦਾ ਮੈਂ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਦੋ ਥਾਈਂ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰ ਚੁਕਾ ਹਾਂ। ਉਸ ਦੇ ਮਹਾ ਕਾਵ "ਪਦਮਾਵਤ" ਦਾ ਨਾਇਕ ਵੀ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦ ਜੋਗੀ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣੀ ਨਾਇਕਾ ਪਾਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਜੋਗੀ ਪਾਸੋਂ ਇਸੇ ਬਿਖ ਬੂਟੀ ਦੀ ਬੂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਜੋਗੀ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ :

(ਪਦਮਾਵਤੀ ਰਤਨ ਸੇਨ ਭੇਂਟ ਖੰਡ)

ਓਹਟ ਹੋਸਿ, ਜੋਗਿ ! ਤੋਰਿ ਚੇਰੀ।
ਆਵੈ ਬਾਸ ਕੁਰਕਟਾ ਕੇਰੀ ॥
ਦੇਖਿ ਭਭੂਤ ਛੂਤ ਮੋਹਿ ਲਾਗੇ ॥ ੧੫ ॥

ਅਰਥਾਤ ਹੇ ਜੋਗੀ ! ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋ ਬੈਠ ! ਤੇਰੇ ਕੋਲੋਂ ਇਕ ਤਾਂ ਕੁਰਕਟਾ (ਤਮਾਕੂ) ਦੀ ਬੂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਤੇਰੇ ਨਾਲ ਛੂਹ ਕੇ ਤੇਰੇ ਪਿੰਡੇ ਦੀ ਬਿਭੂਤ (ਸੁਆਹ) ਮੈਨੂੰ ਲਗਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਲਿਖਤ ਤਾਂ ਬਾਬਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਜੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਇਕ ਸਦੀ ਪਿੱਛੇ ਵਲ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਜਾਈਏ ਤਾਂ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੰਨਾਂ ਉਧਾਲਣ ਵਾਲੇ ਜੋਗੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਅਲੰਕਾਰਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸੇ ਕੁਰਕਟਾ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇਉਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ :—

ਇਕਤੁ ਪਤਰ ਭਰਿ ਉਰਕਟ ਕੁਰਕਟ, ਇਕਤੁ ਪਤਰ ਭਰਿ ਪਾਨੀ ॥
ਆਸ ਪਾਸ ਪੰਚ ਜੋਗੀਆ ਬੈਠੇ ਬੀਚ ਨਕਟ ਦੇ ਰਾਨੀ ॥ (ਆਦਿ ਬੀੜ)

ਅਰਥਾਤ ਚਿਲਮ ਦੇ ਇਕ ਭਾਂਡੇ (ਟੋਪੀ) ਵਿਚ ਉਹ (ਗਲ) ਨਾਲ ਜਾਂ ਕਟ (ਲਕ) ਨਾਲ ਬੱਧੀ ਥੈਲੀ ਵਿਚੋਂ ਕੁਰਕਟ (ਕਰਕਟਾਂ ਜਾ ਤਮਾਕੂ) ਭਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਭਾਂਡੇ ਵਿਚ ਪਾਣੀ ਭਰ ਕੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਇਹ ਪੰਜ ਫੱਕੜ ਜੋਗੀ ਬੈਠ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਲੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੂਟੇ ਲੁਆਣ ਵਾਲੀ, ਖਾਨਦਾਨ ਦਾ ਤੇ ਆਪਣਾ ਨੱਕ ਕਟ ਕਟਾ ਕੇ ਉਧਲੀ ਹੋਈ ਰੰਨ ਬਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਉਧਲੀ ਹੋਈ ਰੰਨ ਨੂੰ ਕਈਆਂ ਦੀ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਅਗਲੀ ਕਿਸੇ ਤੁਕ ਵਿਚ "ਜਿਨਹਿ ਬਰੀ ਤਿਨ ਚੇਰੀ" ਵਿਚ ਉਧਾਲੂ ਜੋਗੀਆਂ ਲਈ 'ਜਿਨਹਿ' ਅਤੇ ਤਿਨ' ਬਹੁ-ਵਚਨ ਆਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਧਲੀ ਹੋਈ ਰੰਨ ਲਈ 'ਚੇਰੀ' ਇਕ-ਵਚਨ ਵਰਤਿਆ ਗਇਆ ਹੈ।

ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ 'ਤਮਾਲ ਪਤ੍ਰ' ਨੂੰ ਤਮਾਕੂ ਨਾ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਆਲੂ ਟਮਾਟਰਾਂ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਦੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਆਇਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਵੀ ਮੇਰਾ ਪੱਖ ਇਥੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸਬੂਤ ਨਾਲ ਹੀ ਸਿੱਧ

ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤਮਾਕੂ ਅਕਬਰ ਜਹਾਂਗੀਰ ਤੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਾਬਰ ਤੋਂ ਵੀ ਲਗ ਭਗ ਵੀਹ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਹਿੰਦ ਵਿਚ ਆ ਚੁਕਾ ਸੀ ।

ਤਮਾਕੂ ਦੇ ਹਿੰਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋ ਪੱਛਮੀ ਖੋਜੀਆਂ ਨੇ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਦੀਆਂ ਤਮਾਕੂ ਕੰਪਨੀਆਂ ਅਜ ਕਲ ਦੇ ਅਖਬਾਰਾਂ ਵਿਚ ਜੋ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਦੇ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਉਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦ ਇਹ ਹਨ :—

Knowledge and use of tobacco has spread from America, first to Europe and then to England and other parts of the world. About the year 1508 the Portugese brought this 'Relative of Tomato and Potato' to our country and ever since it has thrived on Indian soil.

ਸੋ ਇਸ ਤੋਂ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਕਿ ਬਿਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਤਮਾਕੂ ਸੰਨ ੧੫੦੮ ਈ: ਦੇ ਲਗ ਭਗ ਆ ਚੁਕਾ ਸੀ, ਜੋ ਲੋਧੀਆਂ ਦੇ ਰਾਜ ਦਾ ਸਮਾਂ ਸੀ । ਇਸ ਲਈ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਜੋ ਤਮਾਕੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੋਲਾਂ ਆਨੇ ਸਹੀ ਹੈ । ਜਹਾਂਗੀਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦਾ ਹਿੰਦ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਉਪਰੋਕਤ ਅਨੇਕਾਂ ਸਬੂਤਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਬਿਲਕੁਲ ਨਿਰਾਧਾਰ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਮੇਰੇ ਪਾਸ ਹੋਰ ਸਬੂਤ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨ ਦੀ ਮੈਂ ਇਥੇ ਅਜੇ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ।

੫. ਅਕਬਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ :

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਮਾਕੂ ਦੀ ਗੁੰਝਲ ਹਲ ਹੋ ਜਾਣ ਮਗਰੋਂ ਹੁਣ ਵਡੀ ਗੁੰਝਲ ਇਕੋ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਝਾਕੀ ਨੂੰ ਦਮੋਦਰ ੧੫੬੯ ਬਿ: ਦਾ ਸੰਮਤ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਿੱਸੇ ਵਿਚ ਥਾਂ ਥਾਂ ਅਕਬਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਇਸ ਸੰਮਤ ਤੋਂ ੪੦ ਕੁ ਸਾਲ ਮਗਰੋਂ ਜਾ ਕੇ ਅਕਬਰ ਮਸਾਂ ਅਜੇ ਤਖਤ ਤੇ ਬੈਠਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਮੇਰੀ ਖੋਜ ਇਉਂ ਹੈ :

ਦਮੋਦਰ ਦੇ ਵੇਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੀ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਬੱਝੀ । ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਮਸਨਵੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤਾਂ ਹੈ ਈ ਸੀ । ਦਮੋਦਰ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਆਏ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਆਦਿ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਿਆਂ ਲਈ ਵੀ ਇਸੇ ਮਸਨਵੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਹੀ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ ।

ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਅਰੰਭ ਵਿਚ ਖੁਦਾ, ਉਸ ਦੇ ਭੇਜੇ ਹਏ

ਪੈਗੰਬਰ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹੇ ਵਕਤ ਦਾ ਜਸ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਦ ਕਿੱਸੇ ਨੂੰ ਆਦਿ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤਕ ਇਕੋ ਹੀ ਛੰਦ ਚਾਲ ਵਿਚ ਨਿਬਾਹਿਆ ਜਾਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮੰਨਿਆ ਗਇਆ ਹੈ।

ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਇਸੇ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਿੱਸੇ ਵਿਚ ਇੰਨ ਬਿੰਨ ਨਿਬਾਹਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਕਿੱਸ ਦੇ ਮੁਢ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦਾ ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਬੜੇ ਹੀ ਕਲਾ ਪੂਰਣ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਉਂ ਹੈ :—

ਅੱਵਲ ਨਾਮ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਲਈਏ ॥ ਜਿਨ ਏਹੋ ਜਗਤ ਉਪਾਇਆ ॥

ਇਸ ਤੁਕ ਵਿਚ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦਾ ਮੰਗਲ ਤਾਂ ਹੈ ਹੀ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਤੁਕ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਸ਼ੁਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ (ਦੇਖੋ ੧੪੩੦ ਵਾਲੀ ਬੀੜ ਦਾ ਪੰਨਾ ੨੦ ਸਤਰ ੯) ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਗੁਰਦੇਵ ਦਾ ਮੰਗਲ ਵੀ ਬੜੇ ਭੇਦ ਭਰੇ, ਕਲਾ ਪੂਰਣ ਅਤੇ ਚਮਤਕਾਰਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਰ ਦਿਤਾ ਹੈ।

ਜੇ ਉਪਰੋਕਤ ਤੁਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅੱਧ ਨੂੰ ਇਕ ਹੋਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ 'ਅੱਵਲ' ਦਾ ਅਰਥ ੧ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ੧ ਓ ਦੀ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਨਾਮ' 'ਸਤਿਨਾਮ' ਦੀ। ਇਉਂ ਇਹ ਮੰਗਲ '੧ ਓ ਸਤਿਨਾਮ' ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਦਵਾਨ ਅਕਸਰ ਇਹੋ ਜਹੇ ਰਹੱਸ ਪੂਰਣ ਢੰਗ ਨੂੰ ਵਰਤ ਕੇ ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖਿੱਚ ਅਤੇ ਚਮਤਕਾਰ ਭਰ ਦਿਆ ਕਰਦੇ ਸਨ।

ਇਥੇ ਇਹ ਗਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿ 'ਏਹੋ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਨਿਕਟਤਮ ਰੂਪ 'ਇਹ' ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਇਸ ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਵਾਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਲੈਅ ਨੂੰ ਠੀਕ ਰਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਕਿਉਂਕਿ 'ਏਹੋ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਤੁਕ ਦੀ ਲੈਅ ਵਿਚ ਰਤਾ ਕੁ ਉਖੇੜ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕਵੀ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰੂਪ 'ਏਹੋ' ਨੂੰ ਹੀ ਇਥੇ ਕਾਇਮ ਰਖਿਆ ਹੈ।

ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਤੋਂ ਬਾਦ 'ਸ਼ਾਹੇ ਵਕਤ' ਅਰਥਾਤ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੀ ਵਾਰੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਪਿਆਰ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਲੋਧੀ ਰਾਜ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵੇਖਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਉਸ ਨੇ ਇਹ ਕਿੱਸਾ ਅਕਬਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸ਼ਾਹੇ ਵਕਤ ਦੀ ਤਾਰੀਫ਼ ਕਰਦਾ। ਉਸ ਨੇ ਕਿੱਸੇ ਵਿਚ ਕੁਲ ਸਤਾਰਾਂ ਥਾਂਵਾਂ ਤੇ ਅਕਬਰ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਾਰਾਂ ਥਾਵਾਂ— ਛੰਦ ਨੰਬਰ ੨, ੩, ੬, ੫੭, ੧੦੫, ੧੯੬, ੨੮੯, ੨੯੦, ੩੦੦, ੩੦੯, ੩੧੦, ੩੧੭, ੩੯੧, ੮੬੧, ੯੧੪, ੯੪੧

ਅਤੇ ੯੫੮ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਮੰਤਵ ਨਿਰਾ ਅਕਬਰ ਦੀ ਤਾਰੀਫ਼ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ।

ਉਸ ਨੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਥਾਂ ਵੀ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਨਾਲ ਅਕਬਰ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਜੋੜਿਆ। ਇਹ ਇਕ ਐਸੀ (Anachronism) ਹੈ ਜੋ ਅਨੇਕਾਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕਿਸੇ ਇਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਕਾਰਣ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

੬. ਦਮੋਦਰ ਅਤੇ ਰਾਂਝਾ :

ਇਸ ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਛੰਦ ਨੰਬਰ ੧੪੪ ਤੋਂ ੧੯੧ ਤਕ ਨੂੰ ਜੇ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹ ਜਾਈਏ ਤਾਂ ਨਿਸਚਯ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਮੋਦਰ ਅਤੇ ਰਾਂਝੇ ਵਿਚ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਕੋਈ ਬੜਾ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਰਹਿਆ ਹੈ। ਇਉਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਹਾਣੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕੋ ਜਹੇ ਘਰੋਗੀ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਘਰਾਂ ਤੋਂ ਨੱਸ ਕੇ ਹੀਰ ਦੇ ਪਿੰਡ ਸਿਆਲ ਵਿਚ ਇਕੱਠੇ ਆਏ ਹਨ। ਜਿਸ ਵਿੰਗ ਨਾਲ ਦਮੋਦਰ ਨੇ ਇਸ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਕਾਰਣ ਛੁਪਾਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਸਗੋਂ ਇਹੋ ਸਹੀ ਸੋਧ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਵਰਨਾ ਰਾਂਝੇ ਜਹੇ ਸਿੱਧੜ ਤੇ ਡਰਪੋਕ ਮੁੰਡੇ ਦਾ ਕਿਸੇ ਚਲਾਕ ਅਤੇ ਹੁਸ਼ਿਆਰ ਸਾਥੀ ਦੀ ਸ਼ਹਿ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਘਰੋਂ ਇਕੱਲਿਆਂ ਨਿਕਲ ਤੁਰਨਾ ਅਤੇ ਫਿਰ ਛੂਟ ਵਟ ਕੇ ੬੦ ਕੋਹ ਦਾ ਪੈਂਡਾ ਮਾਰ ਕੇ ਸਿੱਧਾ ਸਿਆਲੀਂ ਆ ਪਹੁੰਚਣਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਦਮੋਦਰ ਦਾ ਇਕ ਮੁਸਲਮਾਣੀ ਕਹਾਣੀ ਨੂੰ ਐਨੀ ਹਮਦਰਦੀ ਅਤੇ ਅਪਣੱਤ ਨਾਲ ਲਿਖਣਾ ਵੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹੋ ਜਹੇ ਕਾਰਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ।

੭. ਦਮੋਦਰ ਦੀ ਉਮਰ ਅਤੇ ਕਿੱਸੇ ਦਾ ਰਚਨਾ ਕਾਲ :

ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਕੋਟ ਕਬੂਲੇ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਦਾ ਸਾਲ ਦਮੋਦਰ ਦੇ ਲਿਖੇ ਮੂਜਬ ੧੫੬੯ ਬਿਕ੍ਰਮੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਮੋਦਰ ਦੀ ਉਮਰ ਬੜੀ ਸੁਖੈਨਤਾ ਨਾਲ ਪੰਝੀ ਸਾਲ ਦੇ ਲਗ ਭਗ ਕਲਪੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕਿੱਸੇ ਦਾ ਰਚਨਾ ਕਾਲ ਲਗ ਭਗ ੧੬੦੦ ਈ: ਸਹੀ ਤੌਰ ਤੇ ਮਿਥਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਹਿਸਾਬ ਦਮੋਦਰ ਦੀ ਉਮਰ ਸੋ ਸਾਲ ਤੋਂ ਉਪਰ ਜਾ ਠਹਿਰਦੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਔਸਤ ਨਾਲੋਂ ਇਹ ਉਮਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕੋਈ ਅਲੋਕਾਰ ਗਲ ਨਹੀਂ। ਢੂੰਡ ਕੀਤਿਆਂ ਇਸ ਉਮਰ ਦੇ ਚੰਗੀ ਸਿਹਤ ਅਤੇ ਚੰਗੀ ਸੁਧ ਬੁਧ ਵਾਲੇ ਬੰਦੇ ਅਜ ਵੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵੀ ਗੁਰੂ-ਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹਸਤੀ ਬਾਬਾ ਬੁਢਾ ਜੀ ਛੇ ਗੁਰੂਆਂ ਤਕ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਡੀ ਉਮਰ ਦੇ ਹੋਏ ਹਨ।

(ਲੇਖ ਦੇ ਲੰਮਾ ਹੋ ਜਾਣ ਦੇ ਕਾਰਣ ਲੇਖਣੀ ਨੂੰ ਇਥੇ ਹੀ ਵਿਸ਼੍ਰਾਮ ਦੇਂਦਾ ਹਾਂ।)

ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ —

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜਪੁ ਦਾ ਬੌਧਿਕ ਰਹਸ

ਜਪੁ ਨੂੰ ਇਕ ਗੂੜ੍ਹ, ਬੌਧਿਕ ਰਹੱਸ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਆਖਿਆ ਗਇਆ ਹੈ। ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਇਹ ਇਕ ਬਹੁਤ ਔਖੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਕੋਈ ਅਸਚਰਜ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ। ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਰਮ ਤੱਤ, ਇਸ ਦੀ ਮੂਲ-ਰੂਪ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਲਭਣਾ ਤੇ ਸਮਝਣਾ ਕੋਈ ਸੌਖਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਮਨੁਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਇਸ ਤੱਤ ਨੂੰ ਮਿਥਿਆਕਾਰੀ ਕਲਪਨਾ ਅਥਵਾ ਮਿਥਨ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਸ ਕਲਪਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਮੂਲ ਤੇ ਆਰੰਭ, ਆਦਿ, ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਸਾਧਾਰਣ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਡਾਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸੁਲਝਾਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਇਆ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਬ੍ਰਾਹਮਣੀ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਤੋਂ ਉਪਜੀ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਤੀ ਧੌਲ ਬਲਦ ਦੇ ਸਿੰਗ ਉਤੇ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਧੌਲ ਅਗੋਂ ਮੱਛ ਉਤੇ ਖੜਾ ਹੈ, ਇਤਿ ਆਦਿ। ਪਛਮੀ ਮਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮ ਕਰਤਾਰੀ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੇ ਛੇ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰ ਦਿਤੀ ਤੇ ਸਤਵੇਂ ਦਿਨ ਆਰਾਮ ਕੀਤਾ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਵੀ ਆਖਿਆ ਗਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕੇਵਲ ਇਕ ਧੁਨੀ ਦੇ ਉਚਾਰਣ ਨਾਲ ਉਸ ਨੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਦਿਤਾ।

ਇਹ ਵੀ ਆਖਿਆ ਗਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕਰਤਾਰ ਜਦੋਂ ਉਦਕਰਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਆਕਰਖ ਕਰਕੇ ਸਮੇਟ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਗੁਰਮਤ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ:—

ਤੁਧੁ ਆਪੇ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਸਭ ਉਪਾਈ ਜੀ
ਤੁਧੁ ਆਪੇ ਸਿਰਜਿ ਸਭ ਗੋਈ।

(ਆਸਾ ਮਹਲਾ ੪ ਸੋ ਪੁਰਖ

ਜਬ ਉਦਕਰਖ ਕਰਾ ਕਰਤਾਰਾਂ
ਪਰਜਾ ਧਰਤ ਤਬ ਦੇਹ ਅਪਾਰਾ ।
ਜਬ ਆਕਰਖ ਕਰਤ ਹਉ ਕਬਹੂੰ
ਤੁਮ ਮੈਂ ਮਿਲਤ ਦੇਹਧਰ ਸਭਹੂੰ ।
(ਚੌਪਈ ਸ੍ਰੀ ਮੁਖਵਾਕ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ੧੦)

ਪਰ ਜਪੁ ਵਿਚ ਇਸ ਮੂਲ ਸਮਸਿਆ ਨੂੰ ਇਸ ਸੁਖੈਨ ਭਾਂਤ ਸੁਲਝਣ ਜੋਗੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਗਇਆ । ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਛਿਆਂ ਦਿਨਾਂ ਵਿਚ ਜਾਂ ਇਕ ਪਲ ਵਿਚ, ਉਦਕਰਖ ਰਾਹੀਂ, ਰਚ ਦੇਣਾ ਤੇ ਫਿਰ ਪਰਲੈ ਜਾਂ ਆਕਰਖ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮੇਟ ਲੈਣਾ, ਇਕ ਰਹਸਮਈ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਚਮਤਕਾਰ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਉਸ ਰਹਸ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ।

ਕੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਜਪੁ ਵਿਚ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਹੋਰ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵੀ, ਇਸ ਰਹਸ ਉਤੇ ਕੇਵਲ ਆਸਚਰਜ ਜਾਂ ਵਿਸਮਾਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਕੋਈ ਬੌਧਿਕ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਉੱਤਰ ਲਈ ਅਸਾਨੂੰ ਜਪੁ ਉਤੇ ਦੀਰਘ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ।

ਜਪੁ ਦੇ ਮੁਢਲੇ ਸ਼ਬਦ ਹਨ :

ਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ ॥ ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ ਨਾਨਕ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ ॥

ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਕਿਹੜੀ ਚੀਜ਼ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਆਦਿ ਸਚ ਹੈ ਤੇ ਸਚ ਹੀ ਰਹੇਗੀ ?

ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਚੀਜ਼ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਨਾ ਕਰਾ ਕੇ ਇਕ ਬੌਧਿਕ ਰਹੱਸ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਆਦਿ ਤੇ ਅਨੰਤ ਸਚ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰੀ ? ਬੁਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਆਦਿ ਤੇ ਅਨੰਤ ਸਚ ਹੋਣਾ ਕੋਈ ਇਤਨੀ ਮਹੱਤਾ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ, ਜਿਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਆਦਿ ਤੇ ਅਨੰਤ ਸਚ ਹੋਣਾ । ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਭਾਵ ਵੀ ਇਹ ਹੀ ਹੈ । ਅਸਲ ਵਿਚ ਦੋਹਾਂ ਕਥਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਇਕੋ ਹਨ : (੧) ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਆਦਿ ਅਨੰਤ ਸਚ ਹੈ ਤੇ (੨) ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਆਦਿ ਅਨੰਤ ਸਚ ਹੈ ।

ਦੂਜਾ ਕਥਨ ਪਹਿਲੇ ਤੋਂ ਵਖਰੇ ਅਰਥ ਉਸੇ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਰਖ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਇਹ ਮੰਨ ਲਇਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਅਨਾਦਿ ਤੇ ਅਨੰਤ ਨਹੀਂ । ਉਸ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਰਚਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਨਾਦਿ ਤੇ ਅਨੰਤ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਯਥਾਰਥਕ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ।

ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਈ ਥਾਈਂ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਵਖਰੀ ਨਿਰਾਲੀ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀ ਆਖਿਆ ਗਇਆ ਹੈ । ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕਥਨ ਹੈ :

ਆਪੀ ਨੈ ਆਪੁ ਸਾਜਿਓ ਆਪੀ ਨੈ ਰਚਿਓ ਨਾਉ ।
ਦੁਯੀ ਕੁਦਰਤਿ ਸਾਜੀਐ ਕਰਿ ਆਸਣ ਡਿਠੋ ਚਾਉ ।

ਜਪੁ ਵਿਚ ਹੀ ਸੋਦਰ ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ :

ਹੈ ਭੀ ਹੋਸੀ ਜਾਇ ਨ ਜਾਸੀ ਰਚਨਾ ਜਿਨਿ ਰਚਾਈ ॥
ਰੰਗੀ ਰੰਗੀ ਭਾਤੀ ਕਰਿ ਕਰਿ ਜਿਨਸੀ ਮਾਇਆ ਜਿਨਿ ਉਪਾਈ ॥
ਕਰਿ ਕਰਿ ਦੇਖੈ ਕੀਤਾ ਆਪਣਾ ਜਿਉ ਤਿਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ॥

ਇਹਨਾਂ ਕਥਨਾਂ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮਵਾਦੀ ਅਦ੍ਵੈਤ ਅਥਵਾ ਵੇਦਾਂਤ ਦੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤੇ ਪਛਮੀ ਕਰਤਾਰੀ ਮਤ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹਨ । ਅਰਥਾਤ ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਅਥਵਾ ਮਿਥਿਆਕਾਰੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਇਆ ਹੈ ।

ਪਰ ਜਪੁ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਚਿੰਤਨ ਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ, ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਦਸਿਆ ਗਇਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮ ਮਾਰਗ, ਸੁਚ, ਭੁਖ, ਚੁਪ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ । ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਨਿਰਬਲਤਾ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਦਰਸਾ ਦਿਤਾ ਹੈ : ਸਹਸ ਸਿਆਣਪਾ ਲਖ ਹੋਹਿ ਤ ਇਕ ਨ ਚਲੈ ਨਾਲਿ ॥ ਇਸ ਲਈ ਫਿਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਹੈ : ਉਸ ਸਚ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤੇ ਕੂੜ ਦੀ ਕੰਧ ਅਥਵਾ ਪਰਦੇ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਤੋੜਿਆ ਜਾਵੇ ।

ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦੇਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਚਿੰਤਨ ਉਤੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਭੂਪਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਂ ਆ ਲਾਗੂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਤੇ ਉੱਤਰ ਹੈ :

ਹੁਕਮਿ ਰਜਾਈ ਚਲਣਾ ਨਾਨਕ ਲਿਖਿਆ ਨਾਲ ।

ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਹੁਕਮ ਜਿਹੜਾ ਜੀਵ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਰਬਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਖ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਇਹਨਾਂ ਭੂਪਵਾਦੀ ਸੀਮਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਅੱਗੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਦੁਖ ਸੁਖ, ਉਤਮਤਾ ਨੀਚਤਾ, ਆਦਿ, ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦੇ ਪਰਿਣਾਮ ਆਖਿਆ ਗਇਆ ਹੈ । ਸਿਧ ਹੈ ਹੁਕਮ ਦਾ ਇਹ ਕਲਪ ਭੂਪਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਵਾਸਤਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ ।

'ਗਾਵੈ' ਦੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਫਿਰ ਇਹਨਾਂ ਸੀਮਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਕੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਨ ਕਰਨਾ ਅਰੰਭਿਆ ਹੈ। ਤੇ ਇਥੇ ਫਿਰ ਸਮਸਿਆ ਦੀ ਕਠਿਨਤਾ ਨੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਨੂੰ ਰਹਸਮਈ ਬਣਾ ਦਿਤਾ ਹੈ :

ਗਾਵੈ ਕੋ ਤਾਣੁ ਹੋਵੈ ਕਿਸੈ ਤਾਣੁ ।

ਇਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਸੰਸਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਅਧੂਰੇ ਦੱਸਿਆ ਗਇਆ ਹੈ :

ਕਥਨਾ ਕਥੀ ਨ ਆਵੈ ਤੋਟਿ ।

ਤੇ ਅੱਗੇ ਝਟ ਹੀ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਦੇਂਦਾ ਦੇ ਲੈਂਦੇ ਥਕਿ ਪਾਹਿ ।

ਕਿਉਂ ? ਇਥੇ ਦੇਣ ਲੈਣ ਦਾ ਮਸਲਾ ਕਿਉਂ ਆ ਗਇਆ ? ਇਹ ਫਿਰ ਭੂਪਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਂ ਦੀ ਪਕੜ ਹੈ। ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਆਖਿਆ ਹੈ :

ਦਾਤਾ ਕਰਤਾ ਆਪ ਤੂੰ ਤੁਸਿ ਦੇਵਹਿ ਕਰਹਿ ਪਸਾਉ ।

'ਕਰਤਾ' ਦੇ ਨਾਲ 'ਦਾਤਾ' ਦਾ ਪਦ ਕਿਉਂ ਜੁੜ ਗਇਆ ?

ਭੂਪਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਕ ਮੁਖ ਰੂਪੀ ਵੰਡ 'ਰਾਜਾ' ਤੇ 'ਪਰਜਾ' ਦੀ ਹੈ। 'ਪਰਜਾ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦੋ ਅਰਥ ਹਨ : (੧) ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਿ ਤੇ (੨) ਜਨਤਾ, ਜਿਸ ਉਤੇ ਰਾਜਾ ਰਾਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵੰਡ ਅਨੁਸਾਰ 'ਰਾਜਾ' ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕਰਤਾਰ ਨਹੀਂ, ਦਾਤਾਰ ਅਖਵਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰਜਾ ਨੂੰ ਜੋ ਪਦਾਰਥਕ ਸਾਮਗਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਰਾਜਾ ਦੀ ਦਾਤ ਹੈ। ਰਾਜਾ ਇਕਲਾ ਪਰਜਾ ਤੋਂ ਵਧ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਰਤਾਰ ਇਕਲਾ 'ਦੂਯੀ ਕਦਰਤਿ' ਤੋਂ ਵਧ ਹੈ। ਤੇ ਰਾਜਾ ਹੀ ਪਰਜਾ ਦਾ ਦਾਤਾਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭੂਮਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਭ ਸਾਮਗਰੀ ਰਾਜਾ ਦੀ ਸੰਪਤੀ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁਖ ਦੀ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀ ਇਤਨੀ ਨਿਰਬਲ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਯਤਨ ਤੇ ਪਰਿਸ਼ਰਮ ਰਾਹੀਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਨੂੰ ਕਰਤਾਰ ਤੋਂ ਤੇ ਰਾਜਾ ਤੋਂ ਦਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਆਇਆ ਸਮਝਣਾ ਯੋਗ ਹੈ।

ਪਰ ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਭੂਪਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਂ ਦਾ ਪਾਬੰਦ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਪਾਬੰਦੀ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਜ਼ਰੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ 'ਹੁਕਮ' ਰਾਜਾ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰਾ

ਤੇ ਉਚੇਰਾ ਹੈ। ਪਰਜਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਰਾਜਾ ਨਹੀਂ, ਕਰਤਾਰ ਹੈ। ਉਹ ਸੰਸਕਾਰ ਜਿਹੜੇ ਪੁਰਾਤਨ ਭੂਪਵਾਦੀ ਕਾਲ ਵਿਚ ਰਾਜਾ ਨੂੰ ਕਰਤਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਬਣਾ ਦੇਂਦੇ ਸਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਸਮੇਂ ਟੁਟ ਚੁਕੇ ਹਨ ਜਾਂ ਟੁਟ ਰਹੇ ਹਨ। 'ਰਾਜਾ' ਬਾਹਰੋਂ ਆਇਆ ਹੋਇਆ ਧਾਵਾਕਾਰ ਹੈ। ਅੰਦਰਲੀ ਦੇਸੀ ਰਾਜਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਉਸ ਦੀ ਦਬੇਲ ਹੈ। ਉਹ ਕਰਤਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਦਾਵਾ ਹੀ ਨਹੀ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਭਾਰਤ ਉਤੇ ਪਰਦੇਸੀ ਧਾਵੇਕਾਰਾਂ ਦਾ ਆ ਕੇ ਜਨਤਾ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਹਕੂਮੰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਉਸ ਭੂਪਵਾਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਾਜਾ ਤੇ ਕਰਤਾਰ ਏਕ-ਰੂਪ ਹਨ, ਤੋੜ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤੇ ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਧੀ ਭੂਪਵਾਦੀ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਅਰਥ ਭੂਪਵਾਦੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਵਾਲਾ ਹੈ।

ਇਸ ਮੁਕਤ ਭਾਵ ਨਾਲ ਅਗਲੀ ਹੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਫਿਰ ਇਹ ਕਹਿ ਦਿਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ :

ਸਾਚਾ ਸਾਹਿਬੁ ਸਾਚੁ ਨਾਇ ਭਾਖਿਆ ਭਾਉ ਅਪਾਰ ॥

ਪਰ ਇਹ ਸਾਚਾ ਸਾਹਿਬ ਕਿਸੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ :

ਫੇਰਿ ਕਿ ਅਗੈ ਰਖੀਐ ਜਿਤੁ ਦਿਸੈ ਦਰਬਾਰੁ ॥
ਮੁਹੌ ਕਿ ਬੋਲਣ ਬੋਲੀਐ ਜਿਤੁ ਸੁਣ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ ॥

ਤੇ ਉੱਤਰ ਵਿਚ ਫਿਰ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਕੇਵਲ ਇਸ਼ਾਰੇ ਮਾਤਰ ਉਚਾਰਣ ਹੋਇਆ ਹੈ :

ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ਸਚੁ ਨਾਉ ਵਡਿਆਈ ਵੀਚਾਰੁ ॥

ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਭੂਪਵਾਦੀ ਸੀਮਾਂ ਟੁਟ ਚੁਕੀਆਂ ਹਨ, ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸੀਮਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਬੁਧੀ ਹੈਰਾਨੀ ਦੇ ਸੁਰ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਮਾਤਰ ਬੋਲ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਪਰੰਤ ਮੁਕਤ ਸੋਚ ਫਿਰ ਉਡਾਰੀ ਮਾਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਥਾਪਿਆ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ, ਆਪੇ ਆਪ ਨਿਰੰਜਣ ਹੈ।

ਪਰ ਇਉਂ ਆਖਿਆਂ ਤਾਂ ਗੱਲ ਪੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਜੇ ਉਹ ਨਿਰੰਜਣ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਕਿਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਿਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ?

ਇਹ ਸਿਖ ਮਤ ਦਾ ਧ੍ਰੂਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ ਤੇ ਸਿਖ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਨਿਰੰਜਣ ਤੱਤ ਗੁਰੂ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਿਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ :

ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਦੰ ਗੁਰਮੁਖਿ ਵੇਦੰ
ਗੁਰਮੁਖਿ ਰਹਿਆ ਸਮਾਈ।

ਗੁਰੁ ਈਸਰੁ ਗੁਰੁ ਗੋਰਖੁ ਬਰਮਾ
ਗੁਰੁ ਪਾਰਬਤੀ ਮਾਈ।

ਅਗਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਧਾਰਮਿਕ ਕਰਮ ਮਾਰਗ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰ ਕੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਗਇਆ ਹੈ :

ਮਤਿ ਵਿਚਿ ਰਤਨ ਜਵਾਹਰ ਮਾਣਿਕ
ਜੇ ਇਕ ਗੁਰ ਕੀ ਸਿਖ ਸੁਣੀ।

ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੀ ਸੱਤਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦਾ ਇਹਨਾਂ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਕਰਣਾਂ ਨਾਲ ਸਿਧਾ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦਾ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚਲੀ ਵਡਿਆਈ ਦੀ ਤੁਛਤਾ ਦਰਸਾਈ ਹੈ :

ਚੰਗਾ ਨਾਉ ਰਖਾਇ ਕੈ ਜਸੁ ਕੀਰਤਿ ਜਗਿ ਲੇਇ।
ਜੇ ਤਿਸੁ ਨਦਰਿ ਨ ਆਵਈ ਤ ਵਾਤ ਨ ਪੁਛੈ ਕੇ।

ਤੇ ਇਥੇ ਉਸ ਨਿਰਗੁਣ ਪਰਮ ਤੱਤ ਨੂੰ ਸਭਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਦੇਣਹਾਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਤੇ ਇਹ ਵੀ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਣ ਕਿਧਰੋਂ ਨਹੀਂ ਦਿਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਪਉੜੀ ਦਾ ਤਾਤਪਰਜ ਪੁਰਾਣਾਂ ਵਿਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਜਾਂ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਛੁਟਿਆਣਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੁਰਾਤਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮ ਤੱਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਚਰਚਾ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿਧ ਤਿੰਨ ਸਾਧਨਾਂ ਉਦਾਲੇ ਘੁੰਮਣ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਸਾਧਨ ਸ੍ਰੁਤੀ ਅਥਵਾ ਸੁਣੀ ਹੋਈ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਦਿਆ, ਵੇਦ, ਆਦਿ ਹੈ।

ਇਸ ਸ੍ਰੁਤੀ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸਿਧਾਂ, ਪੀਰਾਂ, ਦੇਵਤਿਆਂ, ਨਾਥਾਂ, ਆਦਿ, ਦੇ ਕਲਪ ਬਣੇ ਹਨ, ਦੀਪ ਲੋਕ, ਪਾਤਾਲ ਅਕਾਸ਼ ਧਰਤੀ, ਕਾਲ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਜੀਵਨ, ਸਭ ਸ੍ਰੁਤੀ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹੀ ਹਨ। ਇਸੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਰੂਪ ਈਸ੍ਵਰ, ਬ੍ਰਹਮਾ, ਇੰਦਰ, ਯੋਗ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਸਿਮਰਤੀ, ਵੇਦ, ਆਦਿ, ਹਨ। ਧਿਆਨ ਰਹੇ ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿਮਰਿਤੀ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ੍ਰੁਤੀ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਹੀ ਆਖਦੇ ਹਨ।

ਪਰ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਵਿਰਤੀ ਫਿਰ ਵਿਸਮਾਦ ਵਾਲੀ, ਵੈਣਿਕ ਵਿਰਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਵੱਖ ਵੱਖ ਤਥਾਂ ਨੂੰ ਤਾਰਕਿਕ ਕਰਮ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ, ਵਿਕੋਲਿਤਰੇ, ਬਿਆਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰਾਂ ਵਿਸਮਾਦ ਭਾਵੇਂ ਵਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ,

ਬੋਧਿਕ ਕਲਪ ਵਿਚ ਖੱਪਾ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ 'ਸੁਣਿਐ' ਦੀ ਅੰਤਮ ਚੌਥੀ ਪਉੜੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਿਰਪ੍ਰਕਰਣ ਜੇਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਅਗਲਾ ਸਾਧਨ ਮੰਨਣ ਅਥਵਾ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਰਾਹੀਂ ਮੰਨਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਮਾਨ' ਅਥਵਾ 'ਪ੍ਰਮਾਣ' ਦਾ ਭਾਵ ਵੀ ਆ ਗਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰਾਂ ਪਰਮ ਤੱਤ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਬਣ ਗਇਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਹੀ ਯੋਗ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਮੰਨਣ ਦੇ ਅਰਥ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਧਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਨਿਰੋਲ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਭਾਵ ਵਿਚ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰਖਦਾ। ਹੁਣ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨਾ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਬਣ ਗਇਆ ਹੈ, ਤੇ ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਤਰਾਂ ਸੁਣਨ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਲੰਘ ਕੇ ਮੰਨਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਗਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ ਸਭ ਕੁਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਗਇਆ ਹੈ।

ਨਿਧਿਅਧਿਆਸਨ ਦਾ ਕਰਮ ਵੀ ਇਸ ਮੰਨਣ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਨਵੀਨ ਭਾਰਤੀ ਬੋਲੀਆਂ ਵਿਚ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਮੰਨਣ ਦੇ ਅਰਥ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਨਿਧਿਅਧਿਆਸਨ ਦੇ ਇਕਠੇ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਹੁਣ ਮੰਨਣ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲੈਣ ਦੇ ਬਣ ਗਏ ਹਨ ਤੇ ਨਿਰੰਜਣ ਨਾਮ ਹੁਣ ਇਸ ਮੰਨਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇ ਬਣ ਗਇਆ ਹੈ।

ਪਰ ਇਸ ਨਿਰੰਜਣ ਨੂੰ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ। ਅੰਜਨ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਅੰਜਨ ਸਮੇਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਬਣਿਆਂ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਪੰਜ-ਤੱਤ ਵਾਲਾ ਅੰਜਨ ਸਰੀਰ ਹੀ ਪਰਵਾਣ ਹੈ, ਪਰਧਾਨ ਹੈ, ਦਰਗਾਹ, ਪਰਮ-ਤੱਤ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਮੰਨਣ ਯੋਗ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਉਚੀ ਤੋਂ ਉਚੀ ਮਾਨਤਾ, ਰਾਜ-ਦੁਆਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ-ਤੱਤ ਦੀ ਦਰਗਾਹ ਤੇ ਸੰਸਾਰੀ ਰਾਜਿਆਂ ਦਾ ਦਰਬਾਰ ਇਸ ਤਰਾਂ ਇਕੋ ਲੜੀ ਦੀਆਂ ਦੋ ਕੜੀਆਂ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਪਰ ਇਹ ਪੰਜ-ਤੱਤ ਦਾ ਸਰੀਰ ਧਿਆਨ ਦੀ ਗੁਰੁਤਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ :

ਪੰਚਾਂ ਕਾ ਗੁਰੁ ਏਕੁ ਧਿਆਨੁ।

ਇਥੇ ਫਿਰ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤਰਕ ਦੀਆਂ ਕੜੀਆਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਕੇ ਵਿਵਿਧ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਲੜੀ ਵਿਚ ਪਰੋ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਧਿਆਨ ਦੇ ਮਸਲੇ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਝਟ ਹੀ ਕਰਤੇ ਦੀਆਂ ਬੇਸ਼ੁਮਾਰ ਕਰਨੀਆਂ ਵਲ ਉਲੇਖ ਕਰ ਕੇ ਧਰਤੀ ਤੇ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਇਆ ਗਇਆ ਹੈ। ਤੇ ਪੁਰਾਤਨ ਮਿਥਿਆ

ਕਲਪ, ਧੌਲ, ਆਦਿ, ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਗਇਆ ਹੈ।

ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਸਗਲੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਵਲ ਉਲੇਖ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਆ ਕੇ ਪਰਮ ਤੱਤ ਅੱਗੇ ਆਪਣੀ ਤੁਛਤਾ ਜਤਾਈ ਹੈ।

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਕਰਮ ਮਾਰਗ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਅਸੰਖਤਾ, ਤੇ ਫਿਰ ਪਾਪਾਂ ਉਪਦਰਵਾਂ ਦੀ ਅਸੰਖਤਾ ਵਰਣਨ ਕਰ ਕੇ ਰਹਸਮਈ ਧੁਨ ਵਿਚ ਅਸੰਖ ਤੋਂ ਅਖਰ ਉਤੇ ਆ ਗਏ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਅਖਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦਾ ਗੁਣ ਵਿਵਰਣ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਝਟ ਹੀ ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਬਦਲ ਕੇ ਪ੍ਰਾਰਬਧ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਅਖਰਾ ਸਿਰਿ ਸੰਜੋਗੁ ਵਖਾਣਿ ॥ ਜਿਨਿ ਇਹਿ ਲਿਖੇ ਤਿਸੁ ਸਿਰਿ ਨਾਹਿ ॥

ਅਖਰਾ ਤੋਂ ਅਗੇ ਚਲ ਕੇ ਨਾਮ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਭ ਥਾਉਂ ਵਿਆਪਕ ਹੈ।

ਇਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਕ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਇਸ ਭਾਂਤ ਦਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਜਪੁ ਦੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲਛਣ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਰੂਪ ਪੰਜਾਬੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਝਟ ਹੀ

ਗਾਵੀਐ ਸੁਣੀਐ ਮਨਿ ਰਖਿਆ ਭਾਉ
ਦੁਖ ਪਰਹਰਿ ਸੁਖੁ ਘਰਿ ਲੈ ਜਾਹਿ ॥

ਤੋਂ

ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਦੰ ਗੁਰਮੁਖਿ ਵੇਦੰ ਗੁਰਮੁਖਿ ਰਹਿਆ ਸਮਾਈ ॥

ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਤੀਰਥ ਨਹਾਣ ਆਦਿ ਵਲ ਉਲੇਖ ਹੋ ਕੇ, ਗੱਲ 'ਜੇ ਜੁਗਿ ਚਾਰੇ ਆਰਜਾ' ਉਤੇ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਝਟਪਟੀ ਪਰਿਵਰਤਨ 'ਪੰਚ ਪਰਵਾਣ' ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਹੈ ਤੇ ਫਿਰ 'ਅਸੰਖ' ਦੀ ਤੀਜੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ।

ਕਲਪਾਂ ਦਾ ਇਹ ਅਣਤਾਰਕਿਕ ਕਰਮ ਰਹਸਮਈ ਰੁਚੀ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੁਧੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਧਾ ਫਿਰ ਕੇ ਇਕ ਥਾਉਂ ਆ ਖਲੋਂਦੀ ਹੈ, ਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਉਤੇ ਰਹਸ ਵਰਤ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵੀਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦਾ ਫਿਰ ਉਨੀਵੀਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਪਸ਼ਟ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕ ਵਡਮੁਲਾ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਾਪਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਮੱਤ ਨਾਮ ਨਾਲ ਪਵਿਤਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨਾਮ ਨਾਲ ਹੀ ਕਰਣੀ ਨੂੰ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਇਆ ਹੈ :

ਪੁੰਨੀ ਪਾਪੀ ਆਖਣੁ ਨਾਹਿ।
ਕਰਿ ਕਰਿ ਕਰਣਾ ਲਿਖਿ ਲੈ ਜਾਹੁ।
ਆਪੇ ਬੀਜਿ ਆਪੇ ਹੀ ਖਾਹੁ।

ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਵੀ ਆਵਣ ਜਾਣ, ਜੰਮਣ ਮਰਨ, ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਕੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵੀਹਵੀਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਚਲਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤੇ ਦਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁਖ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤਿ ਹੀ ਸੁਣਨ ਮੰਨਣ ਤੇ ਭਾਉ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਤੀਰਥ ਹੈ। ਪਰ ਝਟ ਹੀ ਸੁਰ ਬਦਲ ਕੇ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦੇ ਸਰਵਗੁਣ ਭੰਡਾਰ ਹੋਣ ਉਤੇ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਝਟ ਹੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਕਾਲ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾ ਦਿਤਾ ਗਇਆ ਹੈ ਤੇ ਸਿੱਟਾ ਕਢਿਆ ਗਇਆ ਹੈ :

ਜਾ ਕਰਤਾ ਸਿਰਠੀ ਕਉ ਸਾਜੇ ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਸੋਈ।

ਅਜੇਹੇ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਹਸ ਅਯੋਗ ਕਰਾਰ ਦਿਤਾ ਹੈ, ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਸਾਹਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਦਾ ਡਰ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਮ ਤੱਤ ਅਜਿਹੇ ਅਧੂਰੇ ਵਰਣਨ ਤੇ ਸਾਹਸ ਤੋਂ ਕਿਉਂ ਇਤਨਾ ਖ਼ਫ਼ਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਣ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਦੱਸਿਆ। *ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਇਕ ਕਥਨ* ਢੰਗ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹੇ ਸਾਹਸ ਨੂੰ ਭੈੜਾ, ਤੇ ਭੈੜਾ ਵੀ ਬੜੇ ਦੰਡ-ਮਈ ਸੁਰ ਵਿਚ ਆਖਿਆ ਗਇਆ ਹੈ। ਜਪੁ ਵਿਚ ਹੀ ਕਈ ਥਾਈਂ ਅਜਿਹੇ ਕਥਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ :

ਮੰਨੇ ਕੀ ਗਤਿ ਕਹੀ ਨ ਜਾਇ।
ਜੇ ਕੋ ਕਹੇ ਪਿਛੈ ਪਛੁਤਾਇ।

ਕਿਉਂ ? ਪਛਤਾਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਥੇ ਕੀ ਹੈ ?

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ੨੪ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ :

ਜੇ ਕੋ ਖ਼ਾਇਕੁ *ਆਖਣਿ* ਪਾਇ।
ਓਹੁ ਜਾਣੈ ਜੇਤੀਆ ਮੁਹਿ ਖਾਇ।

ਤੇ ੨੫ਵੀਂ ਵਿਚ :

ਜੇ ਕੋ ਆਖੈ ਬੋਲੁ ਵਿਗਾੜੁ।
ਤਾ ਲਿਖੀਐ ਸਿਰਿ ਗਾਵਾਰਾ ਗਾਵਾਰੁ।

੨੨ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਫਿਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਵਰਣ ਬਾਰੇ ਬੜੇ ਬੁਧਿਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਹਨ :

ਪਾਤਾਲਾ ਪਾਤਾਲ ਲਖ ਆਕਾਸਾ ਆਕਾਸ।
ਓੜਕ ਓੜਕ ਭਾਲਿ ਥਕੇ ਵੇਦ ਕਹਨਿ ਇਕ ਵਾਤ।
ਸਹਸ ਅਠਾਰਹ ਕਹਨਿ ਕਤੇਬਾ ਅਸੁਲੂ ਇਕੁ ਧਾਤੁ।

ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ, ੨੩ ਤੋਂ ੨੫, ਵਿਚ ਫਿਰ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਗਇਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਹ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਭੂਪਵਾਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਅਧੀਨ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਜਾ ਸਾਰੀ ਪਰਜਾ ਤੇ ਕਰਤਾਰ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਵਧੇਰਾ ਅੰਸ਼ ਹਨ, ਇਹ ਅਨੰਤਤਾ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦਾ ਗੁਣ ਬਣਾ ਦਿਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਦਾ ਲਛਣ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਸਿਖ ਮਤ ਇਸ ਲੱਛਣ ਤੋਂ ਬਾਹਰਾ ਨਹੀਂ।

ਅਗਲੀਆਂ ਦੋ ਪਉੜੀਆਂ 'ਅਮੁਲ' ਤੇ 'ਸੋਦਰ' ਵਿਚ ਵੀ ਵਖਰੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਇਆ ਹੈ। ਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਸਿੱਟਾ ਭੂਪਵਾਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਹੀ ਇਰ ਕਢਿਆ ਹੈ:

ਸੋ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਸਾਹਾ ਪਾਤਿ ਸਾਹਿਬੁ ਨਾਨਕ ਰਹਿਣ ਰਜਾਈ।

ਅਗਲੀਆਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿਧ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤ ਕੇ ਸਿਧਾਂ ਦੇ ਕਰਮ-ਮਾਰਗ ਦੀ ਪਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਲਾਹੁਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਅਜੇਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਿਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਤੇ ਨਾਥ-ਧਰਮੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਮਾਰਗ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੇ ਆਚਰਣਮਈ ਗੁਣ ਲੈ ਆਉਣ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਦਿਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਕੋਈ ਤਾਰਕਿਕ ਵਾਧਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਅਰਥਾਤ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਅੰਸ਼ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ?

੩੩ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦਾ ਵਸਤੂ ਜ਼ੋਰ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਹੈ। ਦੱਸਿਆ ਗਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸੁਲਝਾਉ ਜਾਂ ਸਮਾਧਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜ਼ੋਰ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਵਾਣ ਵਾਲੀ ਯੁਕਤੀ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਇਸ ਸਥਾਨ ਉਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਛੇੜਿਆ ਜਾਣਾ ਇਕ ਵੈਣਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੀ ਰਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਨਿਆਇ-ਪੂਰਵਕ ਥਾਉਂ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿਧਰੇ 'ਅਸੰਖ' ਦੀ ਦੂਜੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਇਥੋਂ ਅੱਗੇ ਧਰਮ ਖੰਡ, ਗਿਆਨ ਖੰਡ, ਸਰਮ ਖੰਡ, ਕਰਮ ਖੰਡ ਤੇ ਸਚਖੰਡ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਅਤਿਅੰਤ ਰਹਸਮਈ ਸੰਕੇਤ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਭਾਵ-ਪੂਰਤੀ ਬਹੁਤੀ ਭਾਸ਼ਕਾਰ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਧਰਮ ਖੰਡ ਅਨੁਸਾਰ 'ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ' ਦੇ ਵਿਚ ਧਰਤੀ ਧਰਮ ਦਾ ਸਥਾਨ ਹੈ।

ਕੀ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਇਹ ਹਨ ਕਿ ਧਰਮ ਧਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਲਛਣ ਹੈ ? ਨਿਰੁਕਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਣਾ ਵੀ ਅਜੇਹਾ ਹੀ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਇਸ ਧਰਮ ਨਾਲ 'ਸਚੇ ਦਰਬਾਰ' ਵਾਲੇ 'ਸਚੇ' ਦਾ ਕੀ ਸਿਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ? ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਧਰਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ 'ਸਚੇ ਪੁਰਖ' ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਭੂਪਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਧਰਮ ਜਾਂ ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਸੋਮਾ ਤੇ ਆਧਾਰ ਰਾਜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਉਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਨੁਸਾਰ 'ਪੰਚ ਪਰਵਾਣ' ਸੁਹੰਦੇ ਹਨ। ਸਪਸ਼ਟ ਹੀ ਇਹ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਾਲੇ 'ਪੰਚ' ਹਨ। ਬਹੁਤ ਟੀਕਾਕਾਰ ਉਥੇ ਤੇ ਇਸ ਥਾਉਂ ਉਤੇ 'ਪੰਚ' ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਮਨੁਖ, ਮੰਨੇ ਹੋਏ, ਸਾਧੂ ਪੁਰਖ ਦੇ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਥੇ ਤਾਂ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਸਪਸ਼ਟ ਹੀ ਪੰਜ ਤੱਤਾਂ ਵਾਲੇ ਸਰੀਰ* ਦੇ ਸਿਧ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਥੇ ਵੀ ਅਗਲੀ ਪੰਕਤੀ ਇਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਲ ਨੂੰ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ :

ਨਦਰੀ ਕਰਮ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ।

ਨਦਰ ਤੇ ਕਰਮ ਕੇਵਲ ਸਾਧੂ ਪੁਰਖ ਦਾ ਭਾਗ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਜਨ ਸਾਧਾਰਣ ਦਾ ਭਾਗ ਹਨ।

ਇਸ ਧਰਮ ਖੰਡ ਦੇ ਧਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਮਰਨ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਮਨੁਖ ਉਸ ਦਰਬਾਰ ਵਿਚ, ਧਰਮ ਰਾਜ ਅੱਗੇ ਹਾਜ਼ਿਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਉਥੇ ਉਸ ਦਾ ਕੱਚ ਪੱਕ ਪਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਸਾ ਦੀ ਵਾਰ ਵਿਚ ਵੀ ਆਇਆ ਹੈ :

ਨਾਨਕ ਜੀਅ ਉਪਾਇ ਕੈ ਲਿਖਿ ਨਾਵੈ ਧਰਮੁ ਬਹਾਲਿਆ।
ਓਥੈ ਸਚੇ ਹੀ ਸਚਿ ਨਿਬੜੈ ਚੁਣਿ ਵਖਿ ਕਢੇ ਜਜਮਾਲਿਆ।

ਧਰਮ ਖੰਡ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਦਾ ਵਰਣਨ ਰਹਸਮਈ ਹੈ। ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ, ਕਾਨ੍ਹ, ਮਹੇਸ, ਬ੍ਰਹਮਾ, ਮੇਰੂ ਪਰਬਤ, ਧਰੂ, ਇੰਦ ਚੰਦ ਸੂਰਜ, ਸਿਧ ਬੁਧ ਨਾਥ, ਦੇਵੀ ਦੇਵ ਦਾਨਵ ਮੁਨੀ, ਰਤਨ ਸਮੁੰਦ, ਖਾਣੀ ਬਾਣੀ, ਰਾਜੇ ਸੇਵਕ, ਸਭ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਦੇ ਤੱਥ ਹਨ ? ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਆਨੰਦ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ। ਕੀ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ?

---

* ਦੇਖੋ, ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਵਾਰ ੧, ਪਉੜੀ ੪ : ਪੰਚ ਤੱਤ ਪਰਵਾਣ ਕਰਿ ਘਟਿ ਘਟਿ ਅੰਦਰਿ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਸਾਰਾ।।

ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਹੈ ? ਕੀ ਇਸ 'ਸਰਮ' ਦੇ ਅਰਥ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ 'ਸ਼੍ਰਮ' ਵਾਲੇ ਹਨ ? ਰੂਪ ਸ਼੍ਰਮ ਅਥਵਾ ਕਿਰਤ ਦਾ ਹੀ ਪਰਿਣਾਮ ਹੈ। ਕਿਰਤ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੁਰਤ ਮਤ ਮਨ ਬੁਧ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤੇ ਲੋਕ ਪਰਲੋਕ ਆਦਿ ਦੀ ਸੁਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਪ ਬੜਾ ਆਧੁਨਿਕ ਹੈ : ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕਿਰਤ ਤੋਂ ਉਪਜਣਾ ਜਾਂ ਵਿਕਾਸ ਪਾਣਾ। ਕੀ ਇਸ ਕਲਪ ਦਾ ਪ੍ਰਾਕ-ਕਥਨ ਕੋਈ ਵੇਦਾਂਤ ਜਾਂ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ? ਜਾਂ ਕੀ ਇਹ ਨਿਰੋਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕਲਪ ਹੈ ? ਜਾਂ ਕੀ 'ਸਰਮ' ਦਾ ਅਰਥ 'ਸ਼ਾਂਤੀ' ਹੈ ? ਪਰ ਸ਼ਾਂਤੀ ਖੰਡ ਵਿਚ 'ਤਿਥੈ ਘਾੜਤ ਘੜੀਐ ਬਹੁਤ ਅਨੂਪ' ਵਾਲੀ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ?

ਅੱਗੇ 'ਕਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰ' ਕਿਸ ਪਰਕਾਰ ਦਾ ਕਲਪ ਹੈ ? ਕੀ ਇਥੇ 'ਕਰਮ' ਸ਼ਬਦ ਅਰਬੀ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਦਇਆ, ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ ? ਉਸ ਹਾਲਤ ਵਿਚ 'ਕਰਮ ਖੰਡ' ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਇਹ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਾਲਾ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਥੇ 'ਜ਼ੋਰ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਕੀ ਭਾਵ ਹੈ ? ਸੂਫ਼ੀ ਮਤ ਵਿਚ 'ਕਰਮ' ਤੇ 'ਜ਼ੋਰ' ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਅੱਲਾ ਦਾ ਕਰਮ, ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਜ਼ੋਰ ਵੀ ਚਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਕਾਨੂੰਨ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਕਰਾਮਾਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਫਿਰ ਜੋਧੇ ਮਹਾਬਲੀ ਸੂਰ ਇਸ ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਆ ਗਏ ? 'ਤਿਥੈ ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਮਹਿਮਾ ਮਾਹਿ' ਦੇ ਕੀ ਅਰਥ ਹਨ ? 'ਰਾਮ' ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ 'ਸੀਤਾ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਆਉਣਾ ਸੀਤਾ ਮਾਤਾ ਵਲ ਧਿਆਨ ਨੂੰ ਖਿਚਦਾ ਹੈ। ਪਰ 'ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ' ਉਕਤੀ ਦੇ ਅਰਥ 'ਸੀਤ ਅਸੀਤ' ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕੀ ਇਹ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਹਨ, ਜਿਹੜੇ ਕਥੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ ?

ਅੰਤਮ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਚਿੰਤਨ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਉਚੀਆਂ ਉਡਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਉੱਤਰ ਕੇ ਕਥਨ ਸਾਧਾਰਣ ਸੰਸਾਰਕ ਆਚਾਰ ਵਲ ਮੁੜਦਾ ਹੈ। ਤੇ ਇਹ ਕਥਨ ਜਾਣੋ ਜੀਵਨ ਜਾਚ ਦੀ ਅੰਤਮ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜਤ ਅਥਵਾ ਯਤਨ, ਧੀਰਜ, ਮਤ, ਵਿਦਿਆ, ਭੈ, ਭਾਉ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਮਨੁਖੀ ਆਚਰਣ ਬਣਦਾ ਦੱਸਿਆ ਗਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਤਥਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਵੀ ਕਿਰਤ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦੀ ਦਇਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਨਦਰ, ਹੋਵੇ।

ਇਸ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਵੀ 'ਘੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ' ਵਿਚ 'ਸਬਦੁ' ਦੇ ਅਰਥ ਉਪਰਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਜੁੜਦੇ। ਕੀ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਘੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਮਨੁਖ ਆਤਮਾ ਦਾ ਕਲਿਆਣ-ਮਈ ਆਚਰਣ ਜਾਂ ਕਰਮ ? ਇਥੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਮੰਤਰ ਕਰ ਕੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵਖ ਵਖ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਉਪਰੋਕਤ ਬੋਧਿਕ ਕਠਿਨਾਈਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ 'ਜਪੁ' ਦਾ ਸਮੁਚਾ ਭਾਵ ਕੀ ਹੈ ? ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਬਹੁਤ ਔਖਾ ਹੈ । ਕਹਿਆ ਗਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਮਨੁਖ ਆਤਮਾ ਲਈ ਕਲਿਆਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਇਆ ਗਇਆ ਹੈ । ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਨਾਲ ਨਾਲ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਇਸ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਮੂਲ ਕਰਮ ਸੁਭਾਵ ਨੂੰ ਜਾਨਣ ਦਾ ਬੋਧਿਕ ਪ੍ਰਯਤਨ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਂਦਾ ਹੈ ।

ਕਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁਖ ਆਤਮਾ ਦਾ ਪਰਮ ਤੱਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਦਰਸਾਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਇਆ ਹੈ, ਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਮੂਲ ਕਰਮ ਸੁਭਾਵ ਆਦਿ ਉਤੇ ਵੀ ਚਾਨਣਾ ਪਾਣਾ ਯੋਗ ਸੀ । ਪਰ ਸਮੁਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੈਦਿਕ ਤੇ ਰਹਸਮਈ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੇ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿਤਾ ।

ਕੀ ਇਸ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕਾਰਣ ਵੀ ਹੈ ?

ਇਕ ਗੱਲ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ । ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਪਰਮ ਤੱਤ ਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੰਸਾਰ ਬਾਰੇ ਪੁਰਾਣੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਬਹੁਤ ਕਰਕੇ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਸੰਸ਼ੋਧਕ ਵਾਧੇ ਕੀਤੇ ਹਨ । ਨਾਲ ਹੀ ਪੁਰਾਣੇ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਦਾ ਵੀ ਖੰਡਨ ਹੈ । ਇਥੋਂ ਤਕ ਜਪੁ ਦਾ ਭਾਵ ਸਪਸ਼ਟ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਜੋ ਪ੍ਰਯਤਨ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਤੇ ਪਰਿਣਾਮ ਦੋਵੇਂ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਥਵਾ ਰਹਸਮਈ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ !

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਮਤ ਅਥਵਾ ਸਿਖ ਮਤ ਵਿਚ ਪਰਮ ਤੱਤ, ਗੁਰੂ ਤੇ ਮਨੁਖ ਦੀ ਇਕ ਤ੍ਰਿਕੁਟੀ ਰੂਪਮਾਨ ਹੈ । ਸਾਰੰਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁਖ ਨੂੰ ਪਰਮ ਤੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਗੁਰੂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਮਨੁਖ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰੂ ਰਾਹੀਂ ਨਦਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਤਾਂ ਹੀ ਕਲਿਆਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ।

ਪਰ ਇਹ ਗੁਰੂ ਕੌਣ ਹੈ, ਕਿਹੜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ? ਕੀ ਇਹ ਕਲਪ ਵੀ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਹੈ । ਕਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਖ ਮਤ ਵਿਚ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਗਇਆ ਹੈ । ਭਗਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਸਿਖ ਮਤ ਵਿਚ 'ਸੇਵਾ' ਦਾ ਹੈ । ਸੋ ਸਿਖ ਮਤ ਵਿਚ ਕਰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਸੇਵਾ ਦੇ ਹਨ :

ਜਿਨਿ ਸੇਵਿਆ ਤਿਨਿ ਪਾਇਆ ਮਾਨੁ ।

ਇਹ ਸੇਵਾ ਅੱਗੇ ਚਲ ਕੇ ਸੰਗਤ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਹੈ । ਜਨ ਸੇਵਾ ਦਾ ਕਲਪ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ । ਗੁਰੂ

ਸੰਸਥਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਗੁਰੂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਹੀ ਜਨ ਸੇਵਾ ਹੈ । ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਮਨੁਖ ਦੇ ਕਰਮ ਦਾ ਸਾਧਕ 'ਹੁਕਮ' ਹੈ। ਇਹ ਹੁਕਮ ਸਿਧਾ ਪਰਮ ਤੱਤ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਉਤਰਦਾ। ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਰਥ ਸਿਖ ਮਤ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਸਿਖ ਮਤ ਦਾ ਮੂਲ ਸੁਭਾਵ ਗੁਰੂ ਦੇ ਕਲਪ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਰਖਦਾ ਹੈ।

ਸਿਖ ਮਤ ਦਾ ਇਹ 'ਗੁਰੂ' ਕਲਪ ਕਿਸ ਸੰਸਥਾ ਦਾ ਸੂਚਕ ਹੈ ? ਇਹ ਪੁਰਾਣੇ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਦੇ ਸੰਚਾਲਕ ਬ੍ਰਹਮਣ ਜਾਂ ਕਾਜ਼ੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪੁਰੋਹਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਨਹੀਂ। ਪੁਰੋਹਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਕਰਮ ਕਾਂਡ ਦਾ ਸੰਚਾਲਕ ਹੋਣਾ ਕਸ਼ਤਰੀ ਵਰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦਾ, ਅਥਵਾ ਭੂਪਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਲੱਛਣ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਇਸ ਪੁਰੋਹਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਸੰਚਾਲਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਜਪੁ ਵਿਚ ਦੋ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਜਿਥੇ 'ਪੰਚ' ਸ਼ਬਦ ਆਇਆ ਹੈ, ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥ ਜਨ ਸਾਧਾਰਣ, ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਸਾਧੁ ਪੁਰਖ ਦੇ ਕਢੇ ਗਏ ਹਨ। ਕੀ ਇਹ ਪੰਚ ਗੁਰੂ ਹੀ ਹੈ ? ਜਪੁ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਕੋਈ ਚਾਨਣ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਗਇਆ। ਪਰ ਸਿਖ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਸੰਗਤ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਤੇ ਪੰਚ ਸ਼ਬਦ ਏਕਾਰਥੀ ਜੇਹੇ ਹੋ ਗਏ ਹਨ।

ਸਿਧ ਹੈ ਕਿ 'ਜਪੁ' ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਤੇ ਬਹੁਤ ਪਰਿਸ਼ਰਮ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਜੋ ਹੁਣ ਤਕ ਸਿਖ ਧਰਮ ਦੇ ਅਧਿਆਇਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਘੱਟ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਨਿਰਮਲਾ ਸੰਪਰਦਾਇ ਇਸ ਪਾਸੇ ਕੁਝ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ ਵਲ ਰੁਚੀ ਦਰਸਾਂਦੀ ਸੀ, ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਲੋੜ ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸੰਕੇਤ-ਸੋਮਿਆਂ ਉਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਦੀ ਹੈ।

—

ਪੰਜਾਬੀ ਵੀਰੋ !

ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ

ਆਪ ਗਾਹਕ ਬਣੋ

ਤੇ

ਹੋਰਾਂ ਨੂੰ ਗਾਹਕ ਬਣਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰੋ।

ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀ—

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਕਬੀਰ

ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪਾਠਕ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਯਾਰਵ੍ਹੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭਾਰਤ ਉੱਤੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਾਕਮਾਂ ਦੇ ਹਮਲੇ ਅਰੰਭ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲ ਹਿੰਦੂ ਰਜਵਾੜਿਆਂ ਤੇ ਸਰਦਾਰਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕੀਤਾ ਪਰ ਸਫਲਤਾ ਨਾ ਹੋਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅਰੰਭ ਤੱਕ ਭਾਰਤ ਉੱਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੁਕਮਰਾਨ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੈਰ ਜਮਾ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਤੇ ਆਪਣੇ ਮਨਮਰਜ਼ੀ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਹਕੂਮਤ ਕਰਨੀ ਅਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਇਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਲਵਾਰ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦਾ ਪਰਚਾਰ ਅਰੰਭਿਆ। ਹੁਣ ਹਿੰਦੂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਚਾਰਾ ਨਾ ਵੇਖ ਕੇ "ਡਿੱਗੇ ਢਹੇ ਦਾ ਰਾਮ ਗੁਸਾਈ" ਦੀ ਕਹਾਵਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਰੱਬ ਵੱਲ ਤੱਕਣ ਲਗ ਪਏ। ਹੁਣ ਸੁਆਲ ਇਹ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋਇਆ ਕਿ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪਾਇਆ ਜਾਵੇ ? ਜੋਗੀਆਂ ਨਾਥਾਂ ਨੇ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅੱਡ ਅੱਡ ਰਾਹ ਦੱਸਣੇ ਅਰੰਭੇ। ਹਰ ਇਕ ਨੇ ਰੱਬ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਗੁਥੀ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਣ ਲਈ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਤੇ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਅਨੁਸਾਰ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮਗਰ ਲਾਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ।

ਇਸੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅਜੇਹੇ ਮਹਾਂ ਪੁਰਸ਼ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਮੇਲ ਜੋਲ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਕੀਤਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਧਾਰਮਕ ਨਿਖੇੜਾ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕ ਨਵਾਂ ਅੰਦੋਲਨ ਚਲਿਆ, ਜਿਸ ਨੂੰ "ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ" ਆਖਦੇ ਹਨ। ਭਗਤੀ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਪ੍ਰਮੇਸ਼ਰ ਦਾ ਪਿਆਰ।

ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਜੇ ਕਾਲ ਵੰਡ ਅਨੁਸਾਰ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਚੌਧਵੀਂ ਤੋਂ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਤਕ ਦਾ ਸਮਾਂ "ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ" ਦਾ ਮਿਥਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹੋਏ ਭਗਤਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਜਾਂ ਰੱਬ ਨੂੰ ਇਕ ਕਹਿਆ—ਜਿਸ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ। ਰਬ ਦੇ ਸਭ ਬੰਦੇ ਭਰਾ ਭਰਾ ਹਨ। ਜਾਤ ਪਾਤ ਦੇ ਭੇਦ ਬੇ-ਅਰਥ ਹਨ ਤੇ ਮੂਰਤੀ ਪੂਜਾ ਬੁਰੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਰਚਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੋ ਧਾਰਾਵਾਂ—ਸਰਗੁਣ ਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਰਗੁਣ ਧਾਰਾ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਭਗਵਾਨ ਦੇ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਮਚੰਦਰ ਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜੀ ਦੀ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਕਰਦੇ, ਭਾਵ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂਜਦੇ ਹਨ। ਨਿਰਗੁਣ ਧਾਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹੈ। ਅੱਗੇ ਜਾ ਕੇ ਦੋਹਾਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਦੋ ਦੋ ਭਾਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਰਗੁਣ ਵਿਚ ਰਾਮ ਭਗਤ ਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਭਗਤ ਧਾਰਾ ਹਨ ਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਮਾਰਗ ਦੋ ਧਾਰਵਾਂ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਸਰਗੁਣ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਦੋ ਅੱਡ ਅੱਡ ਰਾਹ ਹਨ ਉਥੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰੇਮ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਸਾਂਝਾ ਹੈ।

ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਸਰਗੁਣ ਧਾਰਾ ਬ੍ਰਹਮਣੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀਆਂ ਬੇ-ਹਿਸ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਨਿਰਜਿੰਦ ਰੀਤਾਂ ਵਿਰੁਧ ਬਗਾਵਤ ਸੀ। ਇਹ ਇਕ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰੀ ਧਾਰਮਿਕ ਲਹਿਰ ਸੀ। ਪਰ ਨਿਰਗੁਣ ਧਾਰਾ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਨੇ ਪੁਰਾਣੇ ਵਹਿਮਾਂ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤੇ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਦ੍ਰੋਹ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ। ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿਧ ਮਹਾਂ ਪੁਰਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਰਾਮਾ ਨੰਦ, ਪਰਮਾ ਨੰਦ, ਫਰੀਦ, ਕਬੀਰ, ਰਵਿਦਾਸ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਧੰਨਾ, ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਆਦਿ ਨਿਰਗੁਣ ਧਾਰਾ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਸਨ।

ਚੌਧਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੇ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਦੇ ਅਰੰਭ ਤਕ ਦੇ ਕੋਈ ਪੌਣੇ ਦੋ ਸੌ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਉਘੇ ਮਹਾਂ ਪੁਰਸ਼ ਭਗਤ ਕਬੀਰ (੧੩੯੮–੧੫੧੮) ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ (੧੪੬੯–੧੫੩੮) ਜੀ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮੇਲ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਕੋ ਭਾਵ ਹੈ। ਜਿਹਾ ਕਿ–ਗੁਰੂ ਜੀ ਇਕੋ ਪ੍ਰਮੇਸ਼ਰ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਹਕ ਵਿਚ ਹਨ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੋਰ ਸਭ ਨੂੰ—ਬੇਅਰਥ ਕਹਿਆ ਹੈ:—

ਜਪਹੁ ਤ ਏਕੋ ਨਾਮਾ, ਅਵਰ ਨਿਰਾ ਫਲ ਕਾਮਾ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਬੀਰ ਜੀ ਹਰੀ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਹੀ ਗਤੀ ਦਸਦੇ ਹਨ:—

ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨ ਸਭੇ ਬਿਗੁੱਤੇ, ਦੇਖਹੁ ਨਿਰਖ ਸਰੀਰਾ।
ਹਰ ਕੇ ਨਾਮ ਬਿਨ ਕਿਨ ਗਤ ਪਾਈ, ਕਹਿ ਉਪਦੇਸ਼ ਕਬੀਰਾ।

ਜੇ ਕਬੀਰ ਜੀ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰੇ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਉਸੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗੇ ਗਏ ਹਨ:—

ਲਾਲੀ ਮੇਰੇ ਲਾਲ ਕੀ, ਜਿੱਤ ਦੇਖੂੰ ਤਿਤ ਲਾਲ।
ਲਾਲੀ ਦੇਖਣ ਮੈਂ ਗਈ, ਮੈਂ ਭੀ ਹੋ ਗਈ ਲਾਲ।

ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵੀ ਪ੍ਰੀਯ ਦੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨੂੰ ਇਉਂ ਬਿਆਨ ਕਰਦੇ ਹਨ:—

ਪ੍ਰੇਮ ਬੁਲਾਈ ਰਲੀ ਸਿਉਂ, ਮਨ ਮਹਿ ਸ਼ਬਦੁ ਅਨੰਦੁ ।
ਲਾਲ ਰਤੀ ਲਾਲੀ ਭਈ, ਗੁਰਮੁਖਿ ਭਾਈ ਨਿਚਿੰਦੁ ।

ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜਾਤਾਂ ਪਾਤਾਂ ਰਹਿਤ, ਮਜ਼੍ਹਬਾਂ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਕ ਸਰਬ ਸਾਂਝਾ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪ ਚਿਤਰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ:—

ਹਿੰਦੂ ਕਹਾਂ ਤਾਂ ਮਾਰੀਏ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਭੀ ਨਾਹਿ ।
ਪੰਚ ਤੱਤਿ ਕਾ ਪੁਤਲਾ, ਨਾਨਕ ਮੇਰਾ ਨਾਮ ।

ਤਾਂ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦਸਦੇ:—

ਹਿੰਦੂ ਕਹੂੰ ਤੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਭੀ ਨਾਹਿ ।
ਪੰਚ ਤਾਤਿ ਕਾ ਪੂਤਲਾ, ਗੈਬੀ ਖੇਲੇ ਮਾਹਿ ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਵੇਖ ਕੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੇਖਕ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਤਕ ਜਾ ਕੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣ ਲਗ ਪਏ ਹਨ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਬੀਰ ਦਾ ਚੇਲਾ ਸੀ* ਅਤੇ ਕਈ ਕਬੀਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਚਰਨੀ ਲੱਗਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ । ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਲਈ ਦਲੀਲਾਂ ਢੂੰਡੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ।

ਕਬੀਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਉਪਰ ਦੱਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕੋ ਉਪਦੇਸ਼ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਦਿੰਦੇ ਹਨ । ਦੋਹਾਂ, ਭੇਖਾਂ ਦਾ ਪਾਜ ਖੋਲ੍ਹਿਆ ਹੈ, ਬੁੱਤ-ਪ੍ਰਸਤੀ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਪਖੰਡ ਨੂੰ ਨੰਗਿਆਂ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਜਾਤੀ ਭੇਦ ਭਾਵ ਨੂੰ ਮਿਟਾਣ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਭਲਾਈ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ । ਪਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖਿਆਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਕਬੀਰ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਸਨ । ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਛਾਇਆ ਵਾਦੀ ਸੁਧਾਰਕ ਸਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਜ ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਿਆ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਕਬੀਰ ਜੀ ਕੇਵਲ ਸਾਮਾਜਿਕ ਬੁਰਾਈਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ । ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਸਰਗੁਣ ਧਾਰਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀਆਂ ਵਾਂਗ ਸਮਝੌਤਾ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਬੜੇ ਕਰੜੇ ਹੋ ਕੇ ਵਹਿਮੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲਇਆ ਹੈ । ਜੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਵਿਖਾਵੇ ਦੇ ਮਾਲਾ, ਤਿਲਕਾਂ ਨੂੰ ਨਿਕੰਮੇ ਕਿਹਾ ਹੈ :—

---

*ਕੁਝ ਹਿੰਦੀ ਲੇਖਕ ਤੇ ਕਬੀਰ ਪੰਥੀਏ ਜੋ ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਸੌ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਏ ਸਿਧ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਗੁਰੂ ਜੀ ਨੂੰ ਕਬੀਰ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਅਪਣਾਇਆ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ । "ਖਾਲਸਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਵਿਦਿਅਕ ਸੁਸਾਇਟੀ" ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਦੇ ਚਰਨੀ ਲੱਗਾ ਆਖਦੇ ਹਨ ।

ਗਲਿ ਮਾਲਾ ਤਿਲਕੁ ਲਿਲਾਟੰ, ਦੋਇ ਧੋਤੀ ਬਸਤ੍ਰ ਕਪਾਟੰ ।
ਜੇ ਜਾਣਸਿ ਬ੍ਰਹਮੰ ਕਰਮੰ, ਸਭਿ ਫੋਕਟ ਨਿਸਚਉ ਕਰਮੰ ।
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਨਿਹਚਉ ਧਿਆਵੈ, ਵਿਣੁ ਸਤਿਗੁਰ ਵਾਟ ਨਾ ਪਾਵੈ ।

ਤਾਂ ਕਬੀਰ ਜੀ ਵੀ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ:—

ਮਾਥੇ ਤਿਲਕ ਹੱਥ ਮਾਲਾ ਬਾਨਾ, ਲੋਗਨ ਰਾਮ ਖਿਲਾਉ ਨਾ ਜਾਨਾ ।
ਤੋਰਉ ਨਾ ਪਾਤੀ ਪੂਜਉ ਨਾ ਦੇਵਾ, ਰਾਮ ਭਗਤਿ ਬਿਨ ਨਿਹਫਲ ਸੇਵਾ ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਇਕ ਚੰਗੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦਾ ਨਕਸ਼ ਚਿਤਰਦੇ ਹਨ:—

ਮਿਹਰ ਮਸੀਤਿ ਸਿਦਕੁ ਮੁਸਲਾ, ਹਕੁ ਹਲਾਲ ਕੁਰਾਣੁ ।
ਸਰਮ ਸੁੰਨਤਿ ਸੀਲੁ, ਰੋਜਾ ਹੋਰੁ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ।

ਕਬੀਰ ਜੀ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ:—

ਸੇਖ ਸਬੂਰੀ ਬਾਹਰਾ, ਕਿਆ ਹਜ ਕਾਬੇ ਜਾਇ ।
ਕਬੀਰ ਜਾ ਕਾ ਦਿਲ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ, ਤਾ ਕਉ ਕਰਾਂ ਖੁਦਾਇ ।

ਜਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪੰਡਤਾਂ ਦੀ ਸੂਤਕ ਪਾਤਕ ਦੀ ਗਲ ਸੁਣ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਧੋਖੇ ਵਿਚ ਹੋ । ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਂ ਸੂਤਕ ਹਰ ਥਾਂ ਹੀ ਹੈ:—

ਜੇਕਰ ਸੂਤਕ ਮੰਨਿਐ ਸਭਤੈ ਸੂਤਕ ਹੋਇ,
ਗੋਹੇ ਅਤੇ ਲਕੜੀ ਅੰਦਰਿ ਕੀੜਾ ਹੋਇ ।
ਜੇਤੇ ਦਾਣੇ ਅੰਨ ਕੇ ਜੀਆ ਬਾਝੁ ਨਾ ਕੋਇ,
ਪਹਿਲਾਂ ਪਾਣੀ ਜਿਉਹੈ ਜਿਤ ਹਰਿਆ ਸਭ ਕੋਇ ।

ਕਬੀਰ ਜੀ ਵੀ ਸੂਤਕ ਬਾਰੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੁਰਮਾਉਂਦੇ ਹਨ:—

ਜਲ ਹੈ ਸੂਤਕ, ਥਲ ਹੈ ਸੂਤਕ, ਸੂਤਕ ਉਪਤ ਹੋਈ ।
ਜਨਮੇ ਸੂਤਕ, ਮੂਏ ਫੁਨ ਸੂਤਕ, ਸੂਤਕ ਪਰਜ ਭਿਗੋਈ ।
... ...
ਊਨਤਿ ਬੈਠਤਿ ਸੂਤਕ ਲਾਗੇ, ਸੂਤਕ ਪਰੈ ਰਸੋਈ ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸੂਤਕ ਦੇ ਭੁਲੇਖੇ ਨੂੰ ਨਿਵਾਰਨ ਕਰਦੇ ਦਸਦੇ ਹਨ:—

ਨਾਨਕ ਸੂਤਕ ਏਵ ਨ ਉਤਰੈ, ਗਿਆਨ ਉਤਾਰੇ ਧੋਇ ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਬੀਰ ਜੀ ਵੀ ਪੰਡਤ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ:—

ਕਹੁ ਰੇ ਪੰਡੀਆ ਕਉਨ ਪਵੀਤਾ, ਐਸਾ ਗਿਆਨ ਜਪਹੁ ਮੇਰੇ ਮੀਤਾ ।

ਜੋ ਚੌਂਕੇ ਦੀ ਸੁੱਚ ਬਾਰੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਉਚਾਰਿਆ:—

ਪਹਿਲਾਂ ਸੁਚੇ ਆਪਿ ਹੋਇ ਸੂਚੈ ਬੈਠੇ ਆਇ ।
ਸੁਚੇ ਅਗੇ ਰਖਿਓਨੁ, ਕੋਈ ਨ ਭਿਟਿਓ ਜਾਇ ।
ਸੁਚਾ ਹੋਇ ਕੈ ਜੀਵਿਆ ਲੱਗਾ ਪੜ੍ਹਣ ਸਲੋਕ ।
ਕੁਹਥੀ ਜਾਈ ਸਟਿਆ ਕਿਸ ਇਹ ਲੱਗਾ ਦੋਖ ।

ਤਾਂ ਕਬੀਰ ਵੀ ਪੰਡਤ ਨੂੰ ਪੁਛਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈਂ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਭ ਕੁਝ ਜੂਠਾ ਹੈ ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਵੀ ਜੂਠੇ ਹਨ। ਜੰਮਣਾ ਮਰਣਾ ਵੀ ਜੂਠਾ ਹੈ। ਤੂੰ ਦਸ ਕਿਹੜਾ ਥਾਂ ਜੂਠਾ ਨਹੀਂ :

ਮਾਤਾ ਵੀ ਜੂਠੀ ਪਿਤਾ ਭੀ ਜੂਠਾ ਜੂਠੇ ਹੀ ਫਲ ਲਾਗੇ ।
ਆਵਹਿ ਭੀ ਜੂਠੇ ਜਾਹਿ ਭੀ ਜੂਠੇ ਜੂਠੈ ਮਰਹਿ ਅਭਾਗੇ ।
ਕਹੁ ਪੰਡਤਿ ਸੂਚਾ ਕਵਨ ਵਾਉ, ਜਹਾਂ ਬੈਸਿ ਹਉ ਭੋਜਨ ਖਾਉ ।

ਇਕ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟੀ ਬੈਠਾ ਪੰਡਿਤ, ਜੋ ਤ੍ਰੈ-ਲੋਕ ਨੂੰ ਵੇਖ ਸਕਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਸਦਾ ਸੀ, ਦੋ ਵਟੇ ਲੁਕੋ ਕੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਉਸ ਦੇ ਪਖੰਡ ਦਾ ਪੋਲ ਖੋਲ੍ਹਦੇ ਹਨ :

ਕਾਲ ਨਾਹੀਂ, ਜੋਗ ਨਾਹੀਂ, ਸਤ ਕਾ ਢਬ ।
ਥਾਨਸਤ ਜਗ, ਭਰਿਸਟ ਹੋਇ, ਡੁਬਤਾ ਇਵ ਜਗ ।

ਕਬੀਰ ਜੀ ਵੀ ਮੂੰਹ ਸਿਰ ਮੁਨਾ ਕੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਖਰੀ ਖਰੀ ਸੁਣਾਉਂਦੇ ਹਨ :

ਮੂੰਡ ਮੁੰਡਾਏ ਹਰ ਮਿਲੇ, ਸਭ ਕੋਈ ਲੇ ਮੁੰਡਾਇ ।
ਬਾਰ ਬਾਰ ਕੇ ਮੂੰਡਤੇ, ਨ ਭੇਡ ਬੈਕੁੰਠੇ ਜਾਇ ।

ਗੁਰੂ ਜੀ ਬਿਨਾਂ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੇ ਨਾਮ ਜਪਣ ਤੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਪੜ੍ਹੇ ਵੇਦ ਕਤੇਬ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਬੇਅਰਥ ਦਸਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਪੁਸਤਕਾਂ ਏਨੀਆਂ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਣ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਗਡੇ ਲਦੇ ਜਾਣ। ਜਦ ਕਿਧਰੇ ਜਾਣਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਖਾਤਿਆਂ ਵਿਚ ਸਿਟੇ ਤੋਂ ਵੀ ਨਾ ਮੁਕਣ। ਇਹ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਹਰ ਸਾਸ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹੀਆਂ ਜਾਣ ਤਾਂ ਵੀ ਭਜਨ ਬਿਨਾਂ ਬਿਅਰਥ ਹਨ :

ਪੜਿ ਪੜਿ ਗੱਡੀ ਲਦਿਅਹਿ, ਪੜਿ ਪੜਿ ਭਰੀਅਹਿ ਸਾਥ ।
ਪੜਿ ਪੜਿ ਬੇੜੀ ਪਾਈਐ, ਪੜਿ ਪੜਿ ਗਡੀਅਹਿ ਖਾਤ ।
... ...
ਨਾਨਕ ਲੇਖੈ ਇਕ ਗਲ, ਹੋਰੁ ਹਉਮੈ ਝਖਣਾ ਝਾਖ ।

ਅਜਿਹੇ ਵਿਖਾਵੇ ਦੇ ਪਾਠ ਕਰਨ ਨੂੰ ਕਬੀਰ ਜੀ ਵੀ ਸਾਫ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅਰਥ ਦਸਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੇਮ ਦੇ ਤਾਂ ਢਾਈ ਅੱਖਰ ਹੀ ਬਹੁਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ :

ਪੋਥੀ ਪੜ੍ਹੇ ਪੜ੍ਹਿ ਜਗ ਮੂਆ, ਪੰਡਿਤ ਭਯਾ ਨਾ ਕੋਇ।
ਢਾਈ ਅਕਸ਼ਰ ਪ੍ਰੇਮ ਕੇ, ਪੜ੍ਹੈ ਸੋ ਪੰਡਿਤ ਹੋਇ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਜਨੇਊ ਚੁਕੀ ਫਿਰ ਰਹੇ ਪਾਂਡਿਆਂ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

ਕਾਇਆਂ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਮਨ ਹੈ ਧੋਤੀ, ਗਿਆਨ ਜਨੇਊ, ਧਿਆਨ ਕੁਸਪਾਤੀ।
ਬਹਾਰਿ ਜਨੇਊ, ਜਿਚਰਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਨਾਲਿ, ਧੋਤੀ ਟਿਕਾ ਨਾਮਿ ਸਮਾਲਿ।

ਤਾਂ ਕਬੀਰ ਜੀ ਵੀ ਜਨੇਊ ਦੇ ਪਖੰਡ ਨੂੰ ਦਲੀਲ ਨਾਲ ਰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਹਮ ਘਰਿ ਸੂਤ ਤਨਹਿ ਨਿਤੁ ਤਾਨਾ, ਕੰਧ ਜਨੇਊ ਤੁਮਾਰੇ।
ਤੁਮ ਤਉ ਪੜਹੁ ਬੇਦ ਗਾਇਤ੍ਰੀ, ਗੋਬਿੰਦ ਰਿਦੈ ਹਮਾਰੇ।

ਆਪ ਭੈੜੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਜੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ:

ਕੂੜ ਬੋਲਿ ਮੁਰਦਾਰ ਖਾਇ, ਅਵਰੀ ਨੋ ਸਮਝਾਵਣਿ ਜਾਇ।
ਮੁਠਾ ਆਪ ਮੁਹਾਏ ਸਾਥੈ, ਨਾਨਕ ਐਸਾ ਆਗੂ ਜਾਪੈ।

ਕਬੀਰ ਜੀ ਵੀ ਠੀਕ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੁਰਮਾਂਉਂਦੇ ਹਨ :—

ਕਬੀਰ ਅਵਰਹ ਕਉ ਉਪਦੇਸਤੇ, ਮੁਖ ਮੈਂ ਪਰਿਹੈ ਰੇਤੁ।
ਰਾਸਿ ਬਿਰਾਨੀ ਰਾਖਤੇ, ਖਾਯਾ ਘਰ ਕਾ ਖੇਤੁ।

ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਕੁਝ ਉਦਾਹਰਨਾਂ ਨਾਲ ਅਸਾਂ ਵੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੇ ਕਬੀਰ ਸਾਮਾਜਿਕ ਬੁਰਾਈਆਂ ਤੇ ਪਖੰਡ ਵਿਰੁਧ ਸਨ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕਵਿਤਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ। ਉਹ ਸਰਬ ਸਾਂਝੀ ਭਲਾਈ ਦੇ ਇੱਛਕ ਸਨ :—

ਬੁਰਾ ਭਲਾ ਕਰੁ ਕਿਸ ਨੂੰ ਕਹੀਐ, ਦੀਸਹੁ ਬ੍ਰਹਿਮ ਗੁਰਮੁਖ ਸਚਿ ਲਹੀਐ।
(ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ)

ਨੀਚੇ ਲੋਇਨ ਕਰ ਰਹਉ, ਲੈ ਸਾਜਨ ਘਟ ਮਾਹਿ।
ਸਭ ਰਸ ਖੇਲਉ ਪੀਆ ਸਉ, ਕਿਸੀ ਲਖਾਵਉ ਨਾਹਿ।
(ਕਬੀਰ ਜੀ)

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰਬ ਸਾਂਝੀ ਭਲਾਈ ਲਈ ਜੂਝਦੇ ਇਕੋ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਦੇ ਉਪਾਸ਼ਕ ਕਬੀਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਪਾਣ ਦਾ ਇਕੋ ਰਾਹ ਦਸਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਮੇਸ਼ਰ ਪਾਣ ਲਈ ਗੁਰੂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਬਿਨਾਂ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ :—

ਕੁੰਭੇ ਬਧਾ ਜਲ ਰਹੇ, ਜਲ ਬਿਨੁ ਕੁੰਭ ਨਾ ਹੋਇ।
ਗਿਆਨ ਕਾ ਬੱਧਾ ਮਨੁ ਰਹੇ, ਗੁਰ ਬਿਨ ਗਿਆਨ ਨ ਹੋਇ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ :—

ਬਿਨੁ ਸਤਗੁਰ ਕਿਨੈ ਨ ਪਾਇਓ, ਬਿਨੁ ਸਤਗੁਰ ਕਿਨੈ ਨਾ ਪਾਇਆ ।
(ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ)

ਕਬੀਰ ਜੀ, ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਪ੍ਰਗਟਾਂਦਿਆਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਤਗੁਰ ਨੂੰ ਮਿਲਾਇਆ ਹੈ, ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ :—

ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਦੋਊ ਖੜੇ, ਕਾਕੇ ਲਾਗੂੰ ਪਾਇ ।
ਬਲਹਾਰੀ ਗੁਰ ਅਪਣੇ, ਗੋਬਿੰਦ ਦੇਉ ਬਤਾਇ ।

ਇਕੋ ਪ੍ਰਮੇਸ਼ਰ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਖੰਡਨ ਮੰਡਨ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਚਲਾਂਦੇ ਇਕ ਲੰਬੇ ਸਫਰ ਦੇ ਹਮਰਾਹੀ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਉਤੇ ਵਖੋ ਵਖ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ । ਇਕ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਰੋੜਾ ਸਮਝਦਾ ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਉਸ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ।

ਕਬੀਰ ਜੀ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਸੱਪਣੀ, ਭਗਤੀ ਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੋੜਾ ਸਮਝਦੇ ਹਨ :—

ਕਾਮਨੀ ਸੁੰਦਰ ਸਰਪਣੀ ਜੋ ਛੇੜੇ ਤੋ ਖਾਏ ।

ਹੋਰ :—

ਨਾਰੀ ਨਸਾਵੇ ਤੀਨ ਗੁਣ, ਜੋ ਨਰ ਪਾਸੇ ਹੋਇ ।
ਭਕਤਿ ਮੁਕਤਿ ਨਿਜ ਧਿਆਨ ਮੇ, ਬੈਠ ਨ ਸਕੇ ਕੋਇ ।

ਹੋਰ ਵੇਖੋ :

ਨੈਨੋਂ ਕਾਜਰ ਪਾਏ, ਗਾਂਢੇ ਬਾਧੇ ਕੇਸ ।
ਹਾਥੋਂ ਮਹਿੰਦੀ ਲਾਇਕੇ, ਬਾਂਧਿਨੀ ਖਾਯਾ ਦੇਸ ।

ਇਸਤ੍ਰੀ ਸੰਬੰਧੀ ਘ੍ਰਿਣਾ ਦੀ ਹੋਰ ਸਿਖਰ :

ਨਾਰੀ ਕੀ ਝਾਂਈ ਪਰਤ, ਅੰਧਾ ਹੋਤ ਭੁਜੰਗ ।
ਕਬੀਰਾ ਤਿਨ ਕੀ ਕਿਆ ਗਤੀ, ਜੋ ਨਿਤ ਨਾਰੀ ਕੇ ਸੰਗ ।

ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਜਣਨੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਦੇ ਹਨ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਭਾਉਂਦੀ ਕਿ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰਤਾ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨਾ ਦਿਤੇ ਜਾਣ ਤੇ ਕੇਵਲ ਲਿੰਗ-ਵਾਸ਼ਨਾ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਵਸਤੂ ਸਮਝੀ ਜਾਏ । ਉਹ ਪੈਰ ਦੀ ਜੁਤੀ ਕਹਿ ਕੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਨਿੰਦਨ ਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਪੁਛਦੇ ਹਨ :

ਭੰਡਿ ਜੰਮੀਐ, ਭੰਡਿ ਨਿਮੀਐ, ਭੰਡੁ ਮੰਗਣ ਵਿਆਹੁ ।
ਭੰਡਹੁ ਹੋਵੈ ਦੋਸਤੀ, ਭੰਡਹੁ ਚਲੈ ਰਾਹੁ ।
ਭੰਡ ਮੁਆ, ਭੰਡੁ ਭਾਲੀਐ, ਭੰਡੁ ਹੋਵੈ ਬੰਧਾਨੁ ।
ਸੋ ਕਿਉਂ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ, ਜਿਤ ਜੰਮੈ ਰਾਜਾਨੁ ।

ਉਸ਼ ਨੂੰ ਮੰਦਾ ਕਿਉਂ ਆਖਿਆ ਜਾਏ, ਜਿਸ ਦੀ ਕੁਖੋਂ ਮਹਾਂ ਪੁਰਸ਼ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸਤ੍ਰੀ ਤੋਂ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ ਜੰਮਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸਤ੍ਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਸਾਰ ਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ :

ਭੰਡਹੁ ਹੀ ਭੰਡੁ ਊਪਜੈ, ਭੰਡੈ ਬਾਝੁ ਨ ਕੋਇ ।
ਨਾਨਕ ਭੰਡੈ ਬਾਹਰਾ, ਏਕੋ ਸਚੈ ਸੋਇ ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਏਥੋਂ ਤਕ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਚਾ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਹੀ ਹੈ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਹ ਉਪਦੇਸ਼ ਅਚੇਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਉਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਜੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਪਤੀ ਪਰਵਾਨ ਨਾ ਕਰੇ ਤਾਂ ਉਸ ਲਈ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ । ਨਾ ਸਹੁਰੇ ਤੇ ਨਾ ਪੇਕੇ :

ਸਹੁਰੇ ਢੋਈ ਨਾ ਮਿਲੈ, ਪੇਈਏ ਨਾਹੀਂ ਥਾਉਂ ।

ਇਹੋ ਨਹੀਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕਬੀਰ ਜੀ ਨਾਲ ਇਸਤ੍ਰੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉਤੇ ਸੰਮਤੀ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਤੋਂ ਅਗੇ ਵਧ ਕੇ ਉਹ ਸਮੇਂ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਹਾਲਤ ਨੂੰ ਵੀ ਗਹੁ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਨ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਮੁਗਲਾਂ ਦੇ ਮੋਢੀ ਬਾਬਰ ਨੇ ਭਾਰਤ ਉਤੇ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਥੋਂ ਦੇ ਵਸਨੀਕਾਂ ਉਤੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜ਼ੁਲਮ ਢਾਏ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਗੁਰੂ ਜੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਕੁਰਲਾ ਉਠੀ :

ਪਾਪ ਕੀ ਜੰਞ ਲੈ ਕਾਬਲਹੁ ਧਾਇਆ, ਜੋਰੀ ਮੰਗੈ ਦਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ ।
ਕਾਜੀਆਂ ਬਾਮਨਾਂ ਕੀ ਗਲ ਥਕੀ, ਅਗਦੁ ਪੜੈ ਸੈਤਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ ।
ਖੂਨ ਕੇ ਸੋਹਿਲੇ ਗਾਵਿਅਹਿ ਨਾਨਕ, ਰੱਤ ਕਾ ਕੰਗੂ ਪਾਇ ਵੇ ਲਾਲੋ ।

ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਬਰ ਦੀ ਜਾਬਰ ਫੌਜ ਨੂੰ 'ਪਾਪ ਦੀ ਪੰਡ' ਤੇ 'ਸ਼ੈਤਾਨ' ਦਾ ਨਾਉਂ ਇਹ ਦਿਲ-ਕੰਬਾਊ ਨਜ਼ਾਰਾ ਵੇਖ ਕੇ ਦਿਤਾ :

ਜਿਨਿ ਸਿਰ ਸੋਹਿਣ ਪੱਟੀਆਂ, ਮਾਂਗੀ ਪਾਇ ਸੰਧੂਰ ।
ਸੇ ਸਿਰਿ ਕਾਤੀ ਮੁਨੀਅਨ, ਗਲ ਵਿਚ ਆਵੈ ਧੂੜਿ ।
ਮਹਿਲਾਂ ਅੰਦਰ ਹੋਦੀਆਂ, ਹੁਣ ਬਹਿਣਿ ਨਮਿਲਹਿ ਹਦੂਰ ।

ਕਬੀਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਮਕਾਲੀ ਸਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਜਨਮ ਤਿਥੀਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖਕੇ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਗਭਗ ਪੈਂਤੀ ਚਾਲੀ ਸਾਲ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਮਹਾਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਇਕੱਠੀਆਂ ਇਸ ਦੇਸ ਵਿਚ ਰਹੀਆਂ । ਪਰ ਜਿਥੇ ਕਬੀਰ ਜੀ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਰਾਜਸੀ ਅਵਸਥਾ ਬਾਰੇ ਅਖਰ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਉਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਜਿਆਂ ਨੂੰ ਕਸਾਈਆਂ ਨਾਲ ਤੁਲਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :—

ਕਲ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਸਾਈ, ਧਰਮ ਪੰਖ ਕਰਉਡਰਿਆ ।
ਕੂੜ ਅਮਾਵਸ ਸਚ ਚੰਦਰਮਾ. ਦੀਸੈ ਨਾ ਹੀ ਕਹਿ ਚੜ੍ਹਿਆ ।

ਆਪ ਸਮੇਂ ਦੀ ਹਕੂਮਤ ਵਿਰੁਧ ਨਿਡਰ ਹੋ ਕੇ ਆਵਾਜ ਚੁਕਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ :–

ਰਾਜੇ ਸ਼ੀਹ ਮੁਕੱਦਮ ਕੁਤੇ, ਜਾਇ ਜਗਾਇਣ ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ ।

ਕਹਿੰਦੇ ਨੇ ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੂੰ ਸਿਕੰਦਰ ਲੋਧੀ ਨੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਭੈੜਾਂ ਵਿਰੁਧ ਪਰਚਾਰ ਕਾਰਨ ਮਸਤ ਹਾਥੀ ਅਗੇ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ() ਸੁਟਵਾਇਆ ਤੇ ਇਕ ਵਾਰ ਗੰਗਾ ਵਿਚ ਸਿਟਿਆ । ਇਹ ਵਰਤਾਉ ਕਬੀਰ ਜੀ ਵਰਗੀ ਮਹਾਨ ਸਖਸ਼ੀਅਤ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਆਮ ਸਧਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕੀ ਹਾਲਤ ਹੁੰਦੀ ਹੋਵੇਗੀ ? ਪਰ ਕਬੀਰ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਜ਼ੁਲਮ ਵਿਰੁਧ ਇਕ ਅੱਖਰ ਤਕ ਨਹੀਂ ਕਹਿਆ। ਇਉਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਬੀਰ ਜੀ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਰਕਾਰ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਕਰਤਵ ਆਪਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੀ ਰਹੇ ਹਨ । ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨੇ ਉਪਰ ਦਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਵਾਜ ਉਠਾਈ ਤੇ ਜਬਰ ਜ਼ਾਲਮ ਹੁਕਮਰਾਨ ਨੂੰ ਸੀਂਹ ਕਿਹਾ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਸ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵੀ ਲਭੇ ਤੇ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੁਣਛਾਣ ਕਰਕੇ ਤੁਰਟੀਆਂ ਦਸੀਆਂ :—

ਘਰਿ ਘਰਿ ਮੀਆਂ, ਸਭਨਾਂ ਜੀਆਂ, ਬੋਲੀ ਅਵਰ ਤੁਮਾਰੀ ।

ਜਿਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਪ੍ਰੋਕਤ ਸਤਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਘਾਟਾਂ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਕੀਤਾ ਉਥੇ ਵਾਹਿਗੁਰੂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੁਕਾਰਿਆ :—

ਏਤੀ ਮਾਰ ਪਈ ਕੁਰਲਾਣੇ, ਤੈਂ ਕੀ ਦਰਦ ਨਾ ਆਇਆ ।
ਜੇ ਸਕਤਾ ਸਕਤੇ ਕੋ ਮਾਰੇ, ਤਾਂ ਮਨ ਰੋਸ ਨਾ ਹੋਇ ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਜੋ ਜੋ ਘਾਟਾਂ ਉਸ ਵੇਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੇਖੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਤਕ ਜਾ ਕੇ ਬੜੀ ਨਿੱਡਰਤਾ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਆਵਾਜ਼ ਉਠਾਈ । ਜਦ ਕਿ ਕਬੀਰ ਜੀ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਾਹ ਦਾ ਰੋੜਾ ਦਸਦੇ ਨਿੰਦਦੇ ਹਨ ਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਰਕਾਰ ਬਾਰੇ ਚੁਪ ਹਨ ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਬੀਰ ਜੀ ਵਾਂਗ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਤਾਂ ਸਨ ਹੀ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਕ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਕਵੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ । ਇਹੋ ਆਪ ਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਹੈ ਤੇ ਕਬੀਰ ਜੀ ਨਾਲੋਂ ਆਪ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਢੇਰ ਅਗੇ ਹਨ ।

() ਇਸ ਕਥਨ ਬਾਰੇ ਮੈਕਾਲਫ਼ ਲਿਖਤ 'ਦੀ ਸਿਖ ਰਿਲਿਜਨ' ਦੀ ਛੇਵੀਂ ਸੈਂਚੀ ਵਿਚ ਜ਼ਿਕਰ ਹੈ। ਪੰਡਿਤ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨਰੋਤਮ 'ਗੁਰਮਤ ਤੀਰਥ ਸੰਗ੍ਰਿਹ' ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਿਖਦੇ ਹਨ । ਪਰ ਜੀ. ਬੀ. ਸਿੰਘ ਇਸ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ । ਉਹ ਇਕ ਕਹਾਣੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕਬੀਰ ਪੰਥੀਏ ਜਿਸ ਦਾ ਨਾਂ ਬੁਢਣ ਸੀ, ਦੀ ਦਸਦਾ ਹੈ ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਡਮੀ ਦੀਆਂ

ਛੱਪ ਰਹੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ :-

(ੳ) ਸੰਖਿਆ ਕੋਸ਼-
ਕ੍ਰਿਤ : ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ 'ਕੇਸਰੀ'

(ਅ) ਲੋਕ ਆਖਦੇ ਹਨ-
ਸੰਪਾਦਕ : ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ

(ੲ) ਨੀਲੀ ਤੇ ਰਾਵੀ-
ਸੰਪਾਦਕ : ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ 'ਸ਼ਮਸ਼ੇਰ'

(ਸ) ਖਾਧ ਖੁਰਾਕ ਤੇ ਪਾਲਣ ਪੋਸਣ-
ਕ੍ਰਿਤ : ਡਾ: ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ

(ਹ) ਜੀਵਨ ਤੰਦਾਂ-
ਅਨੁਵਾਦਕ : ਡਾ: ਖੇਮ ਸਿੰਘ ਗਰੇਵਾਲ

(ਕ) ਬੁੱਧ ਜਾਤਕਾ-
ਕ੍ਰਿਤ : ਗੁਰਾਂਦਿੱਤਾ ਖੰਨਾ

(ਖ) ਪੱਛਮੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਿਧਾਂਤ
ਡਾ. ਰੋਸ਼ਨ ਲਾਲ ਆਹੂਜਾ

ਡਾ: ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਿੰਟਰ ਤੇ ਪਬਲਿਸ਼ਰ ਨੇ ਮਹਿੰਦਰਾ ਆਰਟ ਪ੍ਰੈਸ, ਕਚਹਿਰੀ ਰੋਡ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਵਿਚ ਛਾਪ ਕੇ ਦਫ਼ਤਰ 'ਆਲੋਚਨਾ' ਪਪਪ ਐਲ. ਮਾਡਲ ਟਾਊਨ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਤੋਂ ਪਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ।

ਆਲੋਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸੂਚਨਾਵਾਂ

੧. 'ਆਲੋਚਨਾ' ਨੂੰ ਜੂਨ, ੫੮ ਤੋਂ ਮਾਸਕ ਪੱਤਰ ਬਣਾ ਦਿਤਾ ਗਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਹਰ ਮਹੀਨੇ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤਾਰੀਖ ਨੂੰ ਪਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸਭ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ-ਜਨ ਸੰਭਾਲ ਕਰ ਲਇਆ ਕਰਨ।

੨. ਚੰਦਾ :—'ਆਲੋਚਨਾ' ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨਮੂਨੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਚੰਦਾ ਇਕ, ਪਰਚੇ ਲਈ ਪੰਜਾਹ ਨਵੇਂ ਪੈਸੇ (ਭਾਰਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਭੇਜਣ ਲਈ ੭੫ ਨ: ਪੈ: ਤੇ ਸਾਲ ਲਈ ਪੰਜ ਰੁਪਏ (ਭਾਰਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਭੇਜਣ ਲਈ ਅੱਠ ਰੁਪਏ)) ਪੇਸ਼ਗੀ ਆਉਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ। 'ਆਲੋਚਨਾ' ਵੀ. ਪੀ. ਪੀ. ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ।

੩. 'ਆਲੋਚਨਾ' ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿੱਤਿਕ ਖੋਜ ਤੇ ਪੜਚੋਲ ਦੇ ਲੇਖ ਹੀ ਛਾਪੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਛਪੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਰੀਵੀਊ।

੪. 'ਆਲੋਚਨਾ' ਵਿਚ ਛਪੇ ਹਰ ਲੇਖ ਦੇ ਲਿਖਾਰੀ ਨੂੰ ੧੦) ਰੁਪਏ ਪ੍ਰਤੀ ਹਜ਼ਾਰ ਸ਼ਬਦ (ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ੩੦ ਰੁਪਏ ਪ੍ਰਤੀ ਲੇਖ) ਨਜ਼ਰਾਨੇ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤੇ ਨਾਲੇ ਉਸ ਦੇ ਲੇਖ ਦੀਆਂ ਪੰਜ ਕਾਪੀਆਂ ਵੀ ਭੇਜੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

੫. 'ਆਲੋਚਨਾ' ਦੇ ਕਿਸੇ ਅੰਕ ਦੇ ਛਪਣ ਤੋਂ ਘਟ ਤੋਂ ਘਟ ਇਕ ਮਹੀਨਾ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਅੰਕ ਲਈ ਲੇਖ ਪਹੁੰਚ ਜਾਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ।

੬. ਨਾ-ਪਰਵਾਨ ਹੋਇਆ ਲੇਖ ਮੰਗਣ ਤੇ ਵਾਪਸ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

੭. ਹਰ ਲੇਖ ਸਾਫ਼, ਸ਼ੁੱਧ ਤੇ ਕਾਗਜ਼ ਦੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਲਿਖਿਆ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਦ-ਜੋੜ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਣਤ ਨੇਮ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ।

੮. ਏਜੰਸੀ ਪਰਚੂਨ ਨਿਰਖ ਤੇ ੩੩% ਕਮਿਸ਼ਨ ਤੇ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਏਜੰਟ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿੰਨੇ ਪਰਚਿਆਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇ ਉਤਨਿਆਂ ਪਰਚਿਆਂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਪੇਸ਼ਗੀ ਭੇਜਣ। ਦਸ ਪਰਚਿਆਂ ਤੋਂ ਘਟ ਲਈ ਕਮਿਸ਼ਨ ੨੫% ਹੈ।

੯. 'ਆਲੋਚਨਾ' ਵਿਚ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਵੀ ਦਿਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਨਿਰਖ ਲਿਖਾ ਪੜ੍ਹੀ ਕਰਕੇ ਨਿਯਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ।